

# HEGEL, MARX Y LA DIALÉCTICA

## ÍNDICE

1. Prólogo
2. INTRODUCCIÓN
  - 2.1. La tradición metafísica
  - 2.2. Noción general y problemática de la filosofía hegeliana
- Capítulo 1.-La doctrina del ser
  - 1) Ser y nada: devenir
  - 2) Cualidad y cantidad : medida
- Capítulo 2.-La doctrina de la esencia
  - 3) El simple existir del ser inmediato
  - 4) El "parecer" de la esencia "puesta" en el ser inmediato
  - 5) Del ser inmediato al "parecer" de la esencia según Marx.
  - 6) El "aparecer" de la esencia en la relación mercantil.
  - 7) "Realidad actual" y decadencia del capitalismo
  - 8) Realidad actual y posibilidad abstracta
  - 9) **De la posibilidad real a la necesidad**
- Capítulo 3 – La doctrina del concepto
  - 10) El concepto subjetivo
  - 11) El concepto objetivo
  - 12) La objetividad: El mecanismo
  - 13) El quimismo
  - 14) La teleología
  - 15) La idea
  - 16) Crítica marxista de la noción hegeliana de verdad
  - 17) **Las "Tesis sobre Feüerbach" y el desprecio de la teoría por parte del militante práctico tradicional**
- Capítulo 4 - La idea absoluta o identidad de los contrarios

# Prólogo

La historia de este texto es la siguiente:

1. Polemizamos con Rafael Pla y lo publicamos en Internet.
2. En junio nos escribió un compañero desde Chile, diciendo que siguió las alternativas de la discusión interesándose especialmente por la parte donde hablamos del Frente Popular o policlasista como una expresión política de la identidad hegeliana de los contrarios.
3. Su carta nos alumbró la necesidad de hacer el esfuerzo para intentar aproximarnos al conocimiento de la lógica dialéctica algo tan imprescindible y de lo que se habla mucho pero muy pocos saben de qué va.
4. En primera instancia elaboramos un documento de contestación a este compañero (en letra normal Times New Roman Normal)
5. El texto va acompañado de algunas acotaciones tras haber sido leído y comentada su redacción preliminar en grupo, tarea que demandó siete reuniones. Estos apuntes fueron seleccionados de entre lo expuesto allí (corresponden a los párrafos que aparecen en color azul marino y tipo de letra Times New Roman Negrita)
6. Las citas de obras con sus respectivas referencias a título, autor

y capítulo aparecen con distinta cota de márgenes en letra Arial negrita.

7. En sus "*Cuadernos filosóficos*" Lenin ha dejado dicho que no se puede comprender acabadamente "*El Capital*" de Marx sin haber leído antes "toda la lógica de Hegel". Siendo esto muy cierto - y de ahí la justificación de nuestro trabajo- para nosotros no lo es menos que el obstruso discurso enajenado de Hegel se torna más accesible desde el pensamiento libre que Marx ejerció en "*El Capital*" con las categorías de la economía política, de modo que, dialécticamente, puede decirse que también es posible explicar la filosofía de Hegel a través de Marx y esto es lo que hemos intentado en este ensayo.
8. Tal como el creador del materialismo histórico lo dejó expresado en el prólogo a la primera edición de su obra central, estamos para aprender con modestia y beneplácito de toda crítica fundamentada. En cuanto a la llamada opinión pública -a la que también siguiendo a Marx jamás haremos concesiones- nos atenderemos a la máxima del "gran florentino" Leonardo: "Segui il tuo corso e lascia dir le genti".

**GPM**

Madrid, octubre  
de 2000.

# 1.-LA TRADICIÓN METAFÍSICA:

Previo a entrar sumariamente a distinguir entre Hegel y Marx, es necesario saber qué distinguió a Hegel de la tradicional filosofía idealista. Desde Platón hasta Hegel, todo el idealismo filosófico ha distinguido al ser humano respecto del resto de los animales por la capacidad de pensar, y al conjunto de la realidad material y espiritual de este mundo, como creación del pensamiento divino extraterrenal. Semejante reduccionismo idealista del sujeto humano, combinado con la supuesta dualidad entre el mundo terrenal y el mundo de la pura espiritualidad divina, ha sido descrito por Platón en su famoso "mito de la caverna". Según el razonamiento de aquella metáfora, en tanto concebido y creado por Dios, es imposible que el pensamiento humano pueda comprender al espíritu divino. Pero que la verdad divina no resplandezca en su pensamiento, eso no obsta para que el ser profano pueda saber lo que de esencial tienen las cosas de este mundo. En esto, pero sólo en esto, el sujeto humano participa de la divinidad. No como actividad práctico sensible creadora de la realidad, sino como pura recreación intelectual de lo que de verdad hay en esa realidad, en y por mediación del pensamiento:

**<<Esta metafísica, por lo tanto, estimaba que el pensamiento y las determinaciones del pensamiento (las cosas pensadas, las categorías) no eran algo extraño al objeto, sino que constituían más bien su esencia, o sea que las cosas y el pensamiento acerca de ellas - del mismo modo que nuestro idioma (alemán) expresa un parentesco entre los dos [términos] (Ding: cosa; Denken: pensamiento) coinciden en sí y por sí [esto es] que el pensamiento en sus determinaciones inmanentes y la verdadera naturaleza de las cosas constituyen un solo y mismo contenido>>** (G.W.F. Hegel: "Ciencia de la lógica" Introducción. Lo entre paréntesis es nuestro)

El contenido de las cosas es su esencia, es decir, la razón de ser de cada cosa. La tradición

metafísica, desde Platón hasta Kant, aceptó que el pensamiento humano puede acceder a la razón de ser de las cosas de este mundo, la puede comprender, descubrir, pero no concebirla o producirla. Para la metafísica, la creación - tanto de la razón de ser como de la materialidad de las cosas, esto es, la concepción y creación o transformación de la realidad mundana, es producto de unas ideas divinas inaccesibles al sujeto humano; tal es el sentido del "mito de la caverna". Según Platón, pues, en primer lugar, el sujeto humano permanece de espaldas a la luz divina que concibe y crea las cosas, de tal modo que él sólo ve las sombras de esa creación; ¿por qué? Porque el ser humano es parte de la creación, cuyo plan y ejecución son ajenos a él por completo. Pero, además, esa metafórica luz platónica que concibe y ejecuta a espaldas de los seres humanos, proviene de un mundo donde los pensamientos son cosas, no son objetos pensados sino objetos materiales, aunque no reales, físicos o terrenales, porque son trascendentes a la física de este mundo. De ahí el carácter metafísico de la filosofía platónica.

La filosofía reflexiva de Kant conservó la unilateralidad o monismo idealista del sujeto. Siguió aceptando la idea de que el ser humano se distingue del resto del reino animal por su capacidad de pensar. Pero esta nueva concepción filosófica redujo todavía más las facultades del ser humano, negándole toda posibilidad de acceso a la verdad de las cosas de este mundo, cortando por tanto todo vínculo entre lo humano y lo divino...

**....Al atribuirle facultades para descubrir la naturaleza o sustancia de las cosas de este mundo, Platón, asimiló o asemejó el ser humano a la divinidad. Para Kant, en cambio, el ser humano está privado no sólo de concebir la esencia de las cosas sino incluso de comprenderla. Para Kant, el ser humano puede *entender* pero no *comprender* la realidad. Por eso, según Hegel, el kantismo es una filosofía del *entendimiento*. Para Kant, la filosofía**

**consiste en la simple y ordenada descripción a través del intelecto, de las cosas tal y como se ofrecen a los cinco sentidos del sujeto humano. Nada más.**

Según Kant, los seres humanos están condenados a permanecer en una caverna del conocimiento todavía más oscura que la imaginada por Platón, porque no solo están de espaldas a la luz que concibe y ejecuta la verdad de todo lo real, sino también a la que comprende esa verdad. Desde este nuevo punto de vista, las sombras platónicas no sólo mantienen al sujeto humano en la opacidad permanente respecto de las cosas divinas, sino ante la esencia o razón de ser de las cosas terrenales. Para Kant, los seres humanos sólo pueden conocer la existente manera circunstancial de ser de las cosas, lo que perciben de ellas a través de los cinco sentidos, lo que Hegel denominaba "certeza sensible". Estas formas contingentes de la sensibilidad corresponden a lo que en Kant vienen a ser los fenómenos, formas de manifestación o apariencia de las cosas, que velan o encubren lo que en ellas hay realmente de verdad según su concepto. A los conceptos Kant les llama "noumenos" o también "cosas en sí", categorías cuya inteligibilidad es privativa de la divinidad...

Así, el ser humano no sólo está imposibilitado de comprender la significación esencial de lo ya existente, sino también de concebir, dar significación o crear nuevas realidades; el ser humano sólo puede *entender* la realidad, esto es, hacer inteligible o explicar sus múltiples formas de manifestación. Nunca el noumeno, su razón de ser, porque eso es cosa de Dios...

**...Para Kant, pues, el pensamiento no puede descubrir lo que hay debajo de lo que las cosas parecen, de lo que cada sujeto percibe de las cosas a través de los sentidos.....**

...La problemática filosófica de Kant no consiste, pues, en averiguar la razón de ser de las cosas, sino de reconocerlas tal y como aparecen a los sentidos, y en todo caso descubrir mediante el pensamiento el modo cómo

aparecen dispuestas y se relacionan unas con otras en el espacio y en el tiempo...

**.....no tiene por contenido la realidad objetiva sino su simple existir, su apariencia subjetiva, donde lo universalmente válido no es la verdad sino la *opinión* que pasa por ser verdad, la única posible dadas las supuestas limitaciones del intelecto humano.....**

...Es decir, el límite del pensamiento humano es la sensibilidad, de modo que su verdad pasa por ser lo que *entiende* de ella tal y como la percibe directamente por los cinco sentidos. Y el caso es que la manifestación de las cosas, su existencia, está sujeta a cambios cualitativos. Por ejemplo, según se presenta y manifiesta en su etapa tardía o postrera, el capital ha devenido monopolístico, una forma de manifestación cualitativamente distinta respecto de la etapa infantil de su vida. Cambios por el estilo que la ley general de la acumulación capitalista opera en la superficie de la sociedad burguesa, son los que a muchos kantianos autoproclamados marxistas les ha inducido el cretinismo intelectual vastamente difundido, de que toda la obra económica de Marx se ha vuelto científicamente obsoleta, ya que corresponde al comportamiento del capitalismo en su etapa premonopolística...

Lo que dice Kant en su "estética trascendental" es que el ser humano puede convertir la opinión o *doxa* en "ciencia", pero sólo en tanto actividad del intelecto que se limita a ordenar la realidad exterior o forma de manifestación de lo real. Por eso Kant entiende que la filosofía como tendencia al conocimiento de la esencia o razón de ser de las cosas es una cuestión que sólo compete a Dios. Nosotros - dice él- decidimos no perder el tiempo con la metafísica. Porque en la medida en que el *noumeno* o razón de ser de los objetos del intelecto sólo puede ser accesible al pensamiento divino, la metafísica es un ejercicio quimérico y estéril...

**....lo cual significa que el pensamiento universal sólo puede actuar como sobre un espejo en el que ve reflejadas esas apariencias sin poder llegar a más. De ahí el carácter**

### **reflexivo o especulativo que Hegel atribuye a la filosofía kantiana...**

Es decir, según Kant, la verdad en este mundo sólo puede ser "verdad", o sea, un grado de certeza limitado por la presunta incapacidad del ser humano para ahondar con su pensamiento a través de lo que percibe, de modo tal que se ve limitado a pensar sobre lo que su sensibilidad devuelve o refleja sobre su cabeza, impidiendo que penetre y descubra la íntima realidad de las cosas. Esto es lo que Hegel definió como "formas del entendimiento": la traducción al lenguaje filosófico-racional de las elementales formas de manifestación de lo real, atribuyéndole el carácter de verdad a la contingente apariencia del objeto:

**<<Conviene saber con exactitud lo que significa esta expresión. (la reflexión) (...)  
En contraste con la razón (de la**

**metafísica tradicional, la filosofía reflexiva...)** **se comporta como el intelecto humano común, y hace prevalecer su manera de ver, según la cual la verdad tendría por base la realidad sensible, (de tal modo que) las ideas no serían más que ideas en el sentido de que sólo la percepción sensible les daría su contenido y su realidad, y que la razón, al permanecer en sí y por sí, crea sólo quimeras. En esta renuncia de la razón a sí misma, el concepto de la verdad se pierde, y ella se ve restringida a reconocer sólo la verdad subjetiva, la apariencia, esto es, sólo algo a lo que no corresponde la naturaleza del objeto. Así, el saber vuelve a reducirse a opinión.>>** (Ibíd. Lo entre paréntesis es nuestro)

## **2.-NOCIÓN GENERAL Y PROBLEMÁTICA DE LA FILOSOFÍA HEGELIANA**

En la tradición kantiana, pues, la naturaleza o verdad de los objetos exteriores al sujeto humano, está completa e irremisiblemente vedada a su intelecto. Al igual que todos sus predecesores, Hegel también hizo suyo el reduccionismo idealista de concebir al sujeto como puro pensamiento, pero, a diferencia de Kant, confirió a esta acción pensante el principio activo (sustancia) creador de la realidad, no como existencia o materialidad sino como esencia y sustancia. Ya veremos un poco más adelante qué diferencia hay entre estas dos categorías...

**...Marx dice: "el hombre al hacer se hace" Según Hegel, esta máxima quiere decir que el sujeto universal, pensando la realidad, se piensa a sí mismo y, por tanto, se realiza. Al final de este apartado veremos cómo el pensamiento hegeliano se realiza en la *Idea Absoluta*, pero, según lo que explicaremos seguidamente, primero se realiza en el *concepto* creador de la sustancia.**

**Contradiendo a Kant, Hegel volvió a la metafísica tradicional que atribuye al**

**pensamiento humano la posibilidad de descubrir la esencia de las cosas, es decir, lo que en ellas permanece invariable frente a los cambios operados en sus formas de manifestarse. Pero rompió con el dualismo de la corriente platónica en aquello de que la concepción o producción de la verdad es algo palpable que sólo se encuentra en los pensamientos de Dios, como cosas situadas en otro mundo.**

**Para Platón, fuera del mundo de la divinidad y completamente separado de él, se encontraría el mundo de la realidad profana, el cual tiene una sustancialidad subrogada y, por eso, real, distinta de la superior sustancialidad o coseidad divina. Así resulta que una cosa es lo real y otra cosa es lo divino. El pensamiento de Dios es, para él, sustantivo y trascendente al sujeto humano; creador de la razón de ser de las cosas; Esta acción sustantiva no es algo que esté como posibilidad real en el sujeto humano, a quien sólo le compete descubrir la esencia de las cosas, la razón de ser puesta ya por Dios. Esto es un dualismo, un dualismo jerárquico del**

pensamiento. Hay un pensamiento restringido o estrecho que corresponde a los humanos y que está limitado al hecho de descubrir sólo la verdad sustancial de los objetos reales, pero no crearla. Para Platón este pensamiento humano no puede concebir o crear la verdad de esos objetos, competencia exclusiva de la divinidad. Por eso existe una identidad entre los pensamientos y los objetos divinos. Por eso, según Platón, las ideas divinas son al mismo tiempo cosas divinas, de una sustancialidad no comprensible ni realizable para los seres humanos. De ahí que, para Platón, existieran dos reinos separados: el reino de las Ideas platónicas era lo que se le atribuye a Jesús en el pasaje de la Biblia donde dice: "mi reino no es de este mundo" y todo el problema cristiano.

Hegel, por el contrario, llegó a la conclusión de que no hay dos mundos y dos estructuras de pensamiento separadas: la divina y la humana, sino que hay una sola realidad y una sola estructura de pensamiento. ¿Cómo llegó Hegel a esta conclusión? Haciendo una reinterpretación del cristianismo, racionalizando la historia sagrada. Cuando aparece la figura de Cristo, el Dios Padre, el otro mundo de las Ideas divinas, se historiza o humaniza; deviene pensamiento y acción (coseidad) humanos, porque la vida y obra del Hijo es la concreción o materialización del pensamiento divino - del Dios Padre- en la Tierra, que viene a redimir a los seres humanos. ¿Redimirlos en qué sentido? Históricamente, en el sentido de igualarlos al Dios Padre a través de la vida, pasión y muerte de su Hijo. Entonces, Hegel dice: en Cristo, el Dios trascendente al ser humano ha muerto. Y al decir eso hace la crítica de Platón y del propio cristianismo como religión universal. Cuando aparece Cristo, el Dios trascendente se humaniza, entonces desaparece la dualidad del pensamiento universal, la división entre pensamiento humano y pensamiento divino. El pensamiento divino, sustantivo, ya no existe, se ha humanizado, se ha hecho inmanente al ser humano. Por eso, como dice

Feuerbach: todo el pensamiento de Hegel es teología racionalizada.

Por otra parte, si la capacidad divina de *concebir* y de *crear* - en el sentido de dar realidad a todo lo existente- se ha terrenalizado, si la acción del sujeto humano en tanto pensamiento es sustantiva o creadora, la realidad no sólo hay que aprehenderla como sustancia, sino al mismo tiempo como sujeto. Esto equivale a decir que, al mismo tiempo que se desarrolla el pensamiento, se desarrolla la sustancia de las cosas de este mundo. La sustancia se subjetiviza y el sujeto se sustantiva. En este punto completamos la versión hegeliana de la máxima de Marx: "El hombre al hacer se hace". Lo que pasa es que en Hegel, el hacer del hombre es un hacer mutilado, puramente espiritual, un hacer del intelecto, un hacer teórico.

Hegel rompe con la metafísica desde el momento en que rescata para el ser humano el poder que la religión y la filosofía tradicional habían puesto en el Dios trascendente. Pero sigue preso de ella en tanto no deja de entender al sujeto como puro pensamiento y a sus facultades y poderes en meros efluvios mágicos del intelecto. La diferencia entre el idealismo hegeliano y el materialismo histórico está en que Marx entiende al sujeto humano como un complejo dialéctico de actividad social, teórica y práctica; en Hegel no hay eso; en Hegel el sujeto humano es puro pensamiento en acción. Hay en Hegel un monismo idealista del sujeto. Monismo porque acaba con el dualismo de la metafísica tradicional entre el mundo sagrado y el mundo profano; idealista porque reduce el sujeto a pura actividad espiritual, pensante, intelectual. Pero la filosofía de Hegel no sólo es genéticamente defectuosa por su monismo idealista, por la preeminencia que confiere al espíritu en el devenir resultante de su relación dialéctica con el ser de las cosas. El otro gran defecto del pensamiento hegeliano derivado del carácter unilateral del sujeto, consiste en que su sistema filosófico es de naturaleza teológica y, por tanto, política e

**históricamente conservador, radicalmente incompatible e inconsecuente con su método dialéctico revolucionario...**

...En el momento de abordar el método dialéctico, Hegel concibe al pensamiento humano como actividad del espíritu absolutamente libre e incondicionada, respecto a cualquier plan, proyecto o forma de ser ya existente. Es una racionalidad libre en el sentido de que es ella la que crea los contenidos reales de sus propias formas de ser, e incondicionada porque no se conforma o acondiciona a nada de lo ya creado por ella, sino que lo crea para superarlo. En la dialéctica entre pensamiento y ser Hegel pone el principio activo en pensamiento. Tal es el espíritu del método revolucionario que Hegel desplegó en su "*Ciencia de la lógica*" hasta el momento de ponerse a redactar el último capítulo.

Imaginemos ahora un germen de trigo. Ahí ya hay un plan, un libreto, una racionalidad específica preconcebida, condicionada, encerrada en la propia estructura de la semilla. En un primer momento, esta racionalidad se encuentra como puro proyecto, como un todavía no que será. En sí misma, aunque no "por sí", la semilla contiene todo el proceso de desarrollo de la espiga, pero sólo de forma abstracta, esto es, potencial, no existencialmente. Corresponde a la figura del Dios Padre antes de la creación, sólo que, según Hegel, el personaje de la representación, el pensamiento humano, ya no está en el allá sino en el escenario del teatro de la humanidad, dentro del proceso histórico-natural real.

En un segundo momento, esta identidad contradictoria, abstracta o potencial, este todavía no de una racionalidad que tiende a su realización, se niega como abstracción pura concretándose en una realidad cuyos sucesivos contenidos materiales, cuanto más cercanos al comienzo de la obra, aparecen como lo más extraño e inadecuado al proyecto acabado comprendido en la semilla. Ésta inadecuación material irá cediendo a las formas de la racionalidad originaria inmanente a la semilla, dando lugar a sucesivas metamorfosis (raíz, tallo, tronco, hojas, flores...) contenidos materiales que expresan las "realidades actuales" de cada

momento de su desarrollo, en los cuales la racionalidad se detiene sólo para traspasarlos y crear sucesivas realidades actuales que le van aproximando así, gradualmente, a lo que va siendo el vegetal según su proyecto, a la finalidad racional prevista en la semilla.

Por último, hay un tercer momento - negación de la negación- en que esa finalidad se alcanza y la identidad originaria entre lo real y lo racional, deja de ser abstracta y se hace por entero realmente efectiva, una vez superados históricamente todos los momentos de la existencia material inadecuados al principio activo o Idea fuerza del proyecto contenido en la semilla...

**...Para Hegel, pues, el pensamiento humano universal no es - como en Kant- un comodín, una "forma blanda" y pasiva, adecuada a la manifestación sensible de una realidad que discurre con total independencia de él, sino que teniendo la capacidad de hacer de sí mismo su propio objeto de reflexión - como según veremos que lo demuestra en su "*Lógica*"- al desplegarse sobre sí mismo como forma, va creando los contenidos de la realidad en tanto conceptos de lo existente creado por el Dios Padre o Idea Absoluta en tanto proyecto al mismo tiempo divino y humano.**

**Pero un pensamiento que se desarrolla según un proyecto, es una racionalidad sujeta a una finalidad. Y toda acción que se impone una finalidad absoluta acaba absolutamente con la posibilidad de su autodesarrollo. Tal es la concepción sistémica a la que Hegel encadenó su método, convirtiendo el pensamiento libre en un saber forzado a conformarse en confirmar una determinada existencia vigente, la de su tiempo, la del Estado teocrático alemán de la que él se reveló como un súbdito complaciente. Pero, según se verá en este trabajo, que Hegel haya podido poner su método dialéctico revolucionario en el cepo de su sistema filosófico reaccionario, no ha tenido su posibilidad real en la actitud personal del filósofo, sino en el defecto de su propia "*Lógica*", en la falsa premisa de la que parte, en el monismo idealista del sujeto, en el**

**carácter teológico del principio activo que  
preside su método.**

# **CAPÍTULO 1**

## **LA DOCTRINA DEL SER**

### **1.- SER Y NADA; DEVENIR:**

Si siguiendo a Hegel, acabamos de decir que el pensamiento humano tiene la capacidad de hacer de sí mismo su propio objeto de reflexión. Tal es el quehacer que ocupa a la "*Ciencia de la lógica*" o teoría del pensamiento que se piensa a sí mismo...

**...El pensamiento no actúa directamente sobre objetos concretos sino indirectamente y por mediación del lenguaje sobre objetos pensados. Los objetos pensados en la vida ordinaria son palabras referidas directamente a cosas concretas, mientras que los objetos pensados en el ámbito científico son las categorías, que no son palabras referidas a cosas sino a ideas o conceptos, un grado superlativamente mayor de abstracción y rigor respecto de la realidad tangible.**

**Si hablamos, por ejemplo, de un "boli", de un cuaderno o de un cenicero, estamos empleando palabras para referirnos a determinados objetos reales. Si hablamos del "Ser" no nos estamos refiriendo a objetos específicos sino a la idea genérica de objeto, a las cosas en general. Al utilizar la palabra "Ser" nos referimos indistintamente a la multiplicidad de palabras u objetos pensados. Es una categoría filosófica con un grado de abstracción mayor.**

**Ya no es la relación entre el sujeto pensante y el objeto real, sino que es la relación entre el sujeto pensante y la idea de lo genérico, la idea de objeto en general, es la relación entre sujeto pensante y objeto pensado. Es el pensamiento que se piensa a sí mismo, que se toma a sí mismo como objeto de reflexión...**

...Si lo primero es el pensamiento universal, debe empezar por referirse al ser

genérico, universal, al ser del pensamiento sin contenido ni determinación alguna. Así empieza Hegel su "*Ciencia de la lógica*". Pero el ser del pensamiento como sujeto sin predicado, del que nada se puede decir porque no es esto o aquello, no es nada. Equivale a la nada, al no ser. Si contuviera algo determinado que le diferenciara de sí mismo o respecto de otro, dejaría de ser el puro ser, o la pura identidad consigo mismo algo que sólo es concebible en la total indeterminación, en la pura forma vacía, sin contenido. Alguien que no puede demostrar lo que es capaz de hacer es una nulidad, no es nada. No es un ser determinado, es un ser en general, pero en la medida en que no se determina, que no muestra ningún atributo, no es nada. Es un don nadie, como se dice. Si se determinara o "destacara" por que le hiciera decir "este soy yo", ese ya es el ser, es el ser de tal o cual manera. Pero cuando no es de ninguna manera no es nada. Por eso, para Hegel, el ser, como ser indeterminado, y la nada es lo mismo. Así, categorías filosóficas como el ser y la nada, que por sí mismas son las más abstractas y parecen inútiles, puestas en relación demuestran ser las más concretas:

**<<Ser, puro ser sin ninguna otra determinación. En su inmediación indeterminada es igual sólo a sí mismo, y tampoco es desigual frente a otro; no tiene ninguna diferencia, ni en su interior ni hacia el exterior. Por vía de alguna determinación o contenido, que se diferenciara en él, o por cuyo medio fuese puesto como diferente de otro, no sería conservado en su pureza. Es la pura indeterminación y el puro vacío. No hay nada en él que uno pueda intuir, si puede aquí hablarse de intuir; o bien él es este puro, vacío intuir en sí mismo. Tampoco hay nada en él que uno pueda pensar, o**

**bien este es igualmente un pensar vacío. El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la nada, ni más ni menos que la nada.>>** (G.W.F. Hegel: "La ciencia de la lógica" Libro I Cap. I.)

**<<De esta oposición entre contrarios idénticos, como el ser indeterminado y el no ser nada del pensamiento, surge su devenir...**

Esta dialéctica entre el ser y la nada no acaba en la génesis del pensamiento lógico sino que le acompaña estructuralmente a lo largo de todo el desarrollo. En toda cosa hay ser y no ser en permanente contradicción que le hace devenir. Si una flor permaneciera en tal estado, sería eternamente flor; pero de hecho se niega marchitándose para dar fruto y semilla. De la pulsión o tensión dialéctica entre el ser y la nada surge el devenir. El ser indeterminado es la indeterminación del pensamiento y de la sensibilidad. Y del no ser nada de la sensibilidad ni del pensamiento surge el devenir:

**<<El devenir es el primer pensamiento concreto y, por esto, el primer concepto mientras que el ser y la nada son abstracciones vacías>>** (Op. Cit. § 88 Adic.)

**...¿El devenir de qué? El devenir del ser ¿Cómo ser qué? Como ser determinado, como existente. Determinado ¿por qué? Por la sensibilidad que es la forma más elemental del conocimiento. Cuando el ser recién devenido aparece frente al sujeto más primitivo, se presenta como un objeto de la sensibilidad, que es el primer elemento de la comprensión. Los niños todo lo chupan, todo lo empiezan a conocer por la sensibilidad, por los sentidos. Según Hegel, el contenido racional del objeto, del ser, lo da la forma, lo**

**da el pensamiento. Pero si no hay pensamiento no hay contenido. Es una determinación formal, pero como forma de la sensibilidad, es el ser determinado por la sensibilidad, por los sentidos.**

**Y para Marx, ¿por qué el ser del primate, que es el ser de la pura sensibilidad, no tiene determinación por el pensamiento como sustancia creadora de la esencia? Porque no tiene trabajo metido ahí, porque simplemente es un resultado de la recolección. Aquí ya estamos construyendo la historia. El ser que sale de la indeterminación o de la nada de su ser, se determina primeramente como ser de la sensibilidad, sin esencia ninguna. ¿Porqué no tiene esencia? Para Hegel porque es pura certeza sensible, pura sensibilidad; para Marx porque no tiene trabajo incorporado, porque es un producto de la naturaleza, de la relación directa entre ese proyecto de ser humano y la propia naturaleza de la que él mismo todavía no alcanza a distinguirse o separarse como ser productor social-racional....**

En toda cosa, en todo objeto, hay permanentemente ser y no ser. ¿porqué? Porque las cosas están en el tiempo. Y si la cosa está en el tiempo no es la misma en todo momento, sino que cambia. Una cosa no es la misma cuando se la compra que ya usada. Cuando se empieza a usar lo que era ha dejado de ser. Por lo tanto en todo ser hay ser y no ser en permanente contradicción y cambio. Eso es el devenir. Pero ya no es el devenir que determina el objeto, sino que es el devenir que provoca cambios en el ser ya determinado. Son dos sentidos distintos del devenir.

## 2.- CUALIDAD Y CANTIDAD: MEDIDA

Todas las categorías que constituyen el desarrollo del ser cristalizan por efecto del devenir. Para devenir como tal, el pensamiento se vale de la realidad en forma de percepciones. Así la primera categoría del ser pensamiento determinada por su devenir es la cualidad.

La cualidad es algo concreto, algo que se percibe, algo que se toca, es la síntesis de los sentidos. Mediante el principio activo del devenir contenido en la contradicción entre ser y nada, en cada momento de su desarrollo cada ser se va dotando de una forma de manifestación o contenido material cualitativamente distinto. El principio activo del devenir opera luego a instancias de la categoría de cantidad. De tal modo, el movimiento dialéctico conduce de la cualidad a la cantidad: cantidad extensiva o número y magnitud intensiva o grado. Se llega así a la medida, cantidad de la que depende la calidad. En la naturaleza, el agua, por ejemplo, permanecerá en estado líquido o se trocará en hielo o vapor según su grado de temperatura. Pero no dejará de ser agua. Del mismo modo, en la sociedad moderna, el cambio cualitativo entre las categorías del pequeño burgués y del burgués propiamente dicho depende de una medida socialmente determinada de capital acumulado. El cambio cualitativo del pequeño burgués al burgués propiamente dicho se produce cuando la masa de plusvalor acumulado permite al patrón independizarse de la producción directa para pasar a dirigirla. En el capítulo de su "Anti-Düring" titulado precisamente "Dialéctica. Cantidad y cualidad", Engels ofrece otros ejemplos que ilustran acerca de esta muy poco comprendida parte de la teoría hegeliana del ser. Pero en Marx hay muchos más. Así, mediante la mera adición cuantitativa de trabajo vivo sobre la misma materia prima, esta puede pasar a adoptar la forma de un valores de uso cualitativamente distintos. Del mismo modo, dados los límites de la jornada de labor, que por razones biológicas no puede exceder de las 24 horas, su extensión tiene que alcanzar la medida en que provoca necesariamente un cambio cualitativo en las condiciones técnicas del trabajo, porque a partir

de esa medida sólo es posible incrementar el plusvalor reduciendo el tiempo de trabajo necesario y, por tanto, el valor de los bienes que el trabajador colectivo necesita para reproducir su fuerza trabajo en condiciones óptimas para su explotación. Es lo que Marx a dado a conocer por "plusvalor relativo".

Pero la implicancia política de más actualidad contenida en la dialéctica entre cantidad y cualidad se ha presentado en la reciente intervención de la OTAN en Yugoslavia, que muchos autoproclamados marxistas han pasado por alto. Esta dialéctica -dadas las nuevas condiciones del capitalismo mundial desde principios de siglo- es la que desde 1912 inspiró a Lenin y los bolcheviques frente al problema de la necesaria articulación política entre la autodeterminación nacional en los países dependientes y la revolución socialista internacional. Mientras la cantidad de capital acumulado en un país determinado no alcanza la medida que le permita apoderarse de la mayor parte de población explotable en un país determinado, esto es, mientras la masa de plusvalor disponible por los capitalistas residentes en ese territorio nacional no alcanza la medida suficiente como para acabar de operar el cambio económico-social cualitativo, consistente en transformar a los productores mercantiles simples (autónomos o por cuenta propia) en asalariados para la producción y acumulación de plusvalor, el Estado nacional es la forma política adecuada a la burguesía de ese país. En la etapa superior del capitalismo, cuando se ha completado la formación de los mercados internos en una mayoría de países y la cantidad de capital global acumulado excede en ellos a la población explotable, se llega a la medida que hace más y más irresistible la tendencia objetiva al cambio cualitativo en la organización económica y política de la burguesía, que ahora pasa a operar al interior de fronteras mercantiles y superestructuras políticas multinacionales.

Ya el Estado nacional le queda pequeño al capital social global, porque se hace necesario un mercado mayor. Así que hay que eliminar las

barreras de los estados nacionales. Estos cambios explican nuevas realidades como la CEE, el Mercosur, etc. Esta tendencia al cambio cualitativo en la base material y en la superestructura del sistema - concretamente : a la unidad económica y política de la burguesía a nivel internacional- exige que los elementos más conscientes del movimiento proletario se propongan desde ya la tarea impostergable de contribuir a la unificación social, política y orgánica del proletariado también a nivel internacional. Tales fueron los fundamentos con que el *GPM* fijó posición en la Web ante el reciente conflicto en Yugoslavia, polemizando sucesivamente con Lorenzo Peña, los "*Camaradas anónimos*" y Rafael Pla López. Otro ejemplo: La medida para la generalización o introducción en el mercado de una mejora técnica que suponga un desarrollo de la fuerza productiva del trabajo colectivo en una determinada sociedad capitalista, viene dada no por la masa de trabajo vivo que ahorra (por el total de horas trabajadas) sino por su parte paga; O sea, cuando lo que cuesta introducir la mejora técnica resulta ser menor que el costo de la mano de obra que desplaza. Este hecho demuestra la decadencia del capitalismo y la superioridad potencial relativa del socialismo:

**<<Aquí, el modo capitalista de producción cae en una nueva contradicción. Su misión histórica es el desarrollo sin miramientos, impulsado en progresión geométrica, de la productividad del trabajo humano. Pero se torna infiel a esa misión no bien se opone al desarrollo de la productividad, como sucede en este caso. Con ello demuestra nuevamente que se torna decrepito y que, cada vez más, está sobreviviéndose a sí mismo>>** (K. Marx: "*El Capital*" Libro III Cap. XV)

Otro ejemplo: El desglose de una parte del capital social global especializado en la circulación de mercancías: el capital comercial, aparece cuando lo que sustrae a la ganancia industrial por la función que pasa a desempeñar esa porción del capital, es menor que el valor determinado por el tiempo muerto que sería necesario emplear para esa función de no contar

con sus servicios. Y esta medida se alcanza cuando la masa del capital total en funciones, la ampliación del mercado y el consecuente aumento en la escala de la producción así lo exigen:

**<<En la medida en que el capital comercial permanezca restringido dentro de los límites en los cuales es necesario, la única diferencia es que en virtud de esa división de la función del capital se emplea menos tiempo exclusivamente para el proceso de circulación, se adelanta menos capital adicional para él, y la pérdida de la ganancia global que se revela en la ganancia comercial es menor de lo que sería en otras condiciones.>>** (K. Marx:

"*El Capital*" Libro III Cap. XVII) Con estos ejemplos de la realidad, queda ilustrada la concepción filosófica monista de Hegel, para quien el desarrollo del sujeto en tanto pensamiento se corresponde con el desarrollo del objeto. Con el análisis de la noción de cantidad y de medida que provoca los cambios cualitativos, Hegel acaba el capítulo de "*La doctrina del ser*", para pasar al tratamiento de la esencia. Lo que se esconde bajo sus aspectos cambiantes, como el estado sólido, líquido o gaseoso que adopta el ser del agua, es su esencia que se mantiene idéntica a sí misma. Lo mismo puede decirse con el capital en su etapa infantil y tardía. Por tanto, los cambios de cualidad directamente perceptibles por los sentidos, son pura apariencia. De este modo, el ser se presenta desdoblado en dos términos contradictorios: identidad y diferencia, sustancia y atributo, fundamento y fenómeno. Aun siendo excluyentes, estas categorías puras del intelecto son partes constitutivas de una misma unidad ontológica del pensamiento en desarrollo...

**...Esencia y apariencia se distinguen a los efectos del análisis, pero están juntos. Nosotros hacemos la disociación, porque ya en la doctrina de la esencia reconocemos que un objeto tiene una forma de manifestación y una esencia, pero de hecho no están escindidos unos del otro, forman parte de una misma realidad**

## **CAPÍTULO 2**

# **LA DOCTRINA DE LA ESENCIA**

### **1.- EL SIMPLE EXISTIR DEL SER INMEDIATO**

El tratamiento de la esencia corresponde a la etapa en que el hombre se separa de la naturaleza y la recrea, produce cosas que no son directamente naturales y las crea con arreglo a su idea, y esa es la esencia. Cuando empiezan a frotar una piedra con la otra para hacer fuego, no todavía la agricultura, sino cuando el homínido se erige y empieza a ser humano. Después se va a explicar este tema. Lo importante es que se vaya entendiendo cómo se van ligando las categorías filosóficas con la realidad. Porque si no esto parece una pura recreación intelectual y no se entiende nada.

Según Hegel es el pensamiento el que le pone esencia a las cosas, por eso es "el pensamiento en desarrollo", pero para Marx es la fuerza productiva, el trabajo humano en general, entendido como sustancia, lo que le pone la esencia a las cosas. Y en las fuerzas productivas indudablemente que está el pensamiento, está el plan de producción, pero no solamente eso, porque es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar su verdad. Porque a veces las cosas salen mal, y hay que volverlas a hacer, y esa es la segunda tesis sobre Feuerbach. Sobre esto ya volveremos.

Habíamos dicho que la primera determinación del pensamiento en desarrollo es el devenir y que el devenir determina la cualidad. Para esto Hegel utiliza la palabra alemana "*Dasein*" que alude al simple existir sin esencia ni fundamento.

El Dasein corresponde a la etapa de la recolección, pero el existenz sí tiene ya la esencia puesta, pero no con arreglo al concepto. Es una realidad actual, efectiva y actual. Porque está en movimiento, es decir, el pensamiento la está atravesando. Aquí empieza a jugar

realmente la dialéctica entre el pensamiento y el ser.

**<<El ser en el devenir, en cuanto uno con la nada,** (porque siempre en el devenir está jugando la nada y el ser. El ser de determinada manera está jugando con la nada, porque está en permanente devenir, por lo tanto, el ser y la nada sigue jugando en la dialéctica de la esencia), **así como la nada en cuanto una con el ser, son solamente desapareciendo; el devenir coincide por su contradicción interna, con la unidad en la cual ambos están superados; su resultado es, por consiguiente, el existir>>** (G.W.F. Hegel: "*Ciencia de la lógica*" Libro I Cap. I: La doctrina del ser. Lo entre paréntesis es nuestro)

**...Mientras escribo con este bolígrafo está existiendo, está deviniendo en nada. Cuando este objeto se rompe se convierte en la nada porque si deja de ser tal y cómo ha sido concebido, y para lo que ha sido concebido, es un mero existente, pero no es una realidad efectiva. Es una realidad efectiva mientras funciona, es decir, mientras tiene su racionalidad en sí mismo. No por sí mismo, pero en sí mismo. En cuanto deja de funcionar... Por lo tanto en el funcionamiento el ser y la nada están jugando permanentemente, porque está deviniendo hacia la nada. Heidegger dice: Cuando a uno le preguntan "¿cómo te va?" Heidegger explica, ¿cómo le va a quién?. A tu ser. ¿Hacia dónde va?, hacia la muerte, hacia la nada. Lo mismo cuando la pregunta es ¿Qué te pasa? Le pasa ¿a quién? A tu ser. Pasa, por tu ser pasa algo y, al pasar, deja de ser para no ser, para que pase otra cosa. Aquí está**

### **jugando la dialéctica entre el ser y la nada que es el devenir...**

El lenguaje está plagado de esta realidad que solamente puede ser desentrañada filosóficamente, y en las que normalmente nosotros no reparamos, porque el sedimento del lenguaje hace olvidar la significación esencialmente originaria que cada locución contiene. Nosotros nos quedamos simplemente con la utilización pragmática del lenguaje, para comunicar, pero no reparamos en la plenitud de sus significados. . . .

**...Recordemos: La cualidad es la inmediatez del ser, lo que se percibe de modo directo, esto es, sin la mediación del pensamiento; exclusivamente a través de los sentidos. Es una categoría que corresponde al mundo de las percepciones, de la sensibilidad. Así quedaba originariamente determinado el ser como un simple existente. En esta categoría de lo meramente existente quedan comprendidas a menudo las estadísticas, según el manejo que la burguesía induce en la mollera de muchos autoproclamados marxistas: movidos por su antidialéctica propensión a sustantivar las maleables formas del entendimiento, confunden cambios de cualidad con cambios esenciales, percepciones con verdades; confieren validez científica a las**

### **impresiones sobre su intelecto de lo que ven pasar delante de sus narices, tal como la impresión de cualquier imagen sobre la placa de una cámara fotográfica....**

Viene a colación aquí el dato que recibimos de un sociólogo argentino diplomado en la Universidad de Buenos Aires, quien creyó verse confirmado en la peregrina idea de que el proletariado industrial es un sector asalariado en extinción, porque según los guarismos que dice haber leído en una estadística coyuntural de la que no citó su fuente, los trabajadores metalúrgicos argentinos han pasado de 500.000 a 40.000. Este mismo infundio respecto de España ha sido sostenido y aun no enmendado por quienes - tras haber polemizando con ellos- hemos finalmente debido esconder su identidad política bajo el rótulo de "*camaradas anónimos*", porque declinaron aparecer en nuestra página con su verdadero nombre. Lo peor del caso no es que estas gentes piensen que si el proletariado industrial disminuye en términos absolutos se confirma la tendencia marxista al derrumbe automático del capitalismo - que esa es la conclusión lógica de semejante premisa- sino todo lo contrario. Con este tipo de infundios, el único derrumbe, la única ruina que sin duda confirman estos señores, es el de su propio intelecto y conciencia política.

## 2.- EL "PARECER" DE LA ESENCIA "PUESTA" EN EL SER INMEDIATO:

Volviendo al discurso de Hegel, la esencia es la superación o negación del ser inmediato en tanto existente o mera percepción sensible. Pero es una superación que al mismo tiempo conserva la percepción sensible porque se manifiesta o existe en ella y a través de ella. Así la esencia existe en lo que parece de ella en la percepción sensible:

**<<La esencia es el ser superado (en su inmediatez). Es la simple igualdad consigo misma, pero es tal por cuanto es, en general, la negación de la esfera del ser (inmediato). De este modo la esencia tiene frente así a la intermediación (de su ser), como algo de donde se ha originado y que se ha conservado y mantenido en esta superación. La esencia misma en esta determinación, es esencia existente, inmediata...>>**

(G.W.F. Hegel: "Ciencia de la lógica" Libro I Cap. 1. Lo entre paréntesis es nuestro)

La esencia es la superación o negación del ser inmediato en tanto existente o mera percepción sensible. Pero es una superación que al mismo tiempo conserva la percepción sensible porque se manifiesta o existe a través de ella. Así la esencia existe en lo que parece de ella en la percepción sensible. Parece aunque todavía no aparece, simplemente porque permanece velada al pensamiento por la percepción sensible.

**<<La esencia es el ser superado (en su inmediatez. Es el ser que se supera dentro de la manifestación sensible. Es el ser que se supera pasando de la recolección al mundo del trabajo, a la transformación de la naturaleza, y que por lo tanto le pone su esencia, según Marx). Es la simple igualdad consigo misma, pero es tal por cuanto es, en general, la negación de la esfera del ser (inmediato). De este modo la esencia tiene frente a sí a la intermediación, como algo de donde se ha originado y que se ha conservado y mantenido en esta superación. La**

**esencia misma en esta determinación, es esencia existente, inmediata...>>**

(G.W.F. Hegel: "Ciencia de la lógica" Cap. I. Lo entre paréntesis es nuestro)

La esencia esta puesta y, por tanto, niega el ser inmediato de la sensibilidad, pero todavía no lo supera. Es una negación relativa en tanto la esencia sólo parece pero todavía no aparece, porque se muestra a través de la sensibilidad.

Cuando una cosa tiene puesta la esencia ya está determinada por el pensamiento. No es ya una mera forma de la sensibilidad. Pero esa determinación superior sólo "parece" pero no "aparece", porque sigue apegada a su ser inmediato, a la forma de la sensibilidad de la que no alcanza a emanciparse, siquiera parcialmente.

**Pero la esencia hace que el ser no sólo "parezca" sino que al mismo tiempo brille en él su razón de ser, aun cuando no por sí sino en sí mismo, dentro de su ser inmediato, como un cigoto en el vientre de su madre. La esencia de lo inmediatamente determinado es su razón de ser ya puesta en él, pero que todavía no se muestra por sí misma sino a través de lo que parece ser. Si el ser inmediato corresponde a la percepción sensible - según Hegel carente de toda racionalidad- y el concepto - según veremos- es la racionalidad autodeterminada en las cosas, la esencia es la racionalidad simplemente puesta -como un germen- por el pensamiento en el ser de la sensibilidad previamente determinado.**

Es la razón del ser dentro de sí mismo enfrentado al ser de su propia forma sensible; un grado de determinación superior a la inmediatez del ser en tanto la razón ya está puesta en él aunque no se manifiesta por sí misma; una determinación intermedia entre la inmediatez del ser y la

**autodeterminación de la racionalidad propia del concepto.**

En la esfera de la esencia simplemente puesta, el pensamiento se opone a la inmediatez de la forma sensible del ser, pero dentro de esa misma forma, sin emanciparse todavía de ella. Al mismo tiempo que se oculta en el "parecer" de la manifestación sensible del ser inmediato, contradictoriamente brilla o resplandece en lo que sólo "parece". La esencia es el "*Scheinen in sich selbst*" (parecer en sí mismo), donde el vocablo alemán *Scheinen* no sólo significa "parecer" sino también brillar o resplandecer. Las determinaciones de la esencia son, pues, relativas en tanto su racionalidad no se manifiesta por sí misma sino a través de la sensibilidad. En la esfera de la esencia, el ser inmediato, como pura manifestación sensible, ha sido desplazado por la racionalidad pero sin que todavía pueda manifestarse por sí misma, sino a través de la sensibilidad, de lo que parece.

Todo este razonamiento acerca de la dialéctica de la esencia, pretende explicar el siguiente pasaje de la "*Enciclopedia*":

**<<La esencia es el concepto en tanto que (meramente) *puesta*; las**

**determinaciones en [la esfera de] la esencia son solamente *relativas* [o] no están simplemente reflejadas dentro de sí (no se reflejan en la propia racionalidad de la esencia); por ello, el concepto (la racionalidad) no es [aquí] todavía en tanto que *para sí*. La esencia en tanto ser (inmediato) que se media consigo a través de la negatividad de sí mismo (de la sensibilidad), es la referencia a sí sólo siendo referencia a otro (la racionalidad), el cual [otro] no es como ente sino como un *puesto y mediado*. El ser no ha desaparecido, sino que la esencia, primeramente, en tanto simple referencia a sí, es ser; pero por otra parte, el ser, con arreglo a su determinación (sensible) unilateral de ser algo *inmediato*, ha sido *depuesto* [ahora] por algo meramente negativo, [un brillo] o una *apariencia*. La esencia es, por consiguiente, el ser en tanto *scheinen in sich selbst*.>>** (Op. Cit.: § 112. Lo entre paréntesis es nuestro)

Toda esta explicación "parece" un galimatías. Acudamos en ayuda del materialismo histórico:

### **3.- DEL SER INMEDIATO AL "PARECER" DE LA ESENCIA SEGÚN MARX.**

Como se podrá comprobar seguidamente, "El Capital" es la ratificación punto por punto de la metodología expuesta por Hegel en su "*Ciencia de la lógica*", sólo que allí donde Hegel habla de pensamiento Marx habla de fuerzas productivas del trabajo social, donde Hegel se refiere a la esencia Marx habla de valor, y lo que en la "*Ciencia de la Lógica*" es la categoría ser, en "*El Capital*" es la mercancía, el ser inmediato o "ser puesto" de la economía política. Y así, según veremos más adelante, el concepto viene a ser el dinero y la Idea absoluta el capital.

En "*La ideología alemana*" Marx y Engels dicen:

**<<nosotros no partimos de abstracciones sino de premisas reales de las cuales sólo es posible abstraerse mediante la imaginación>>** (Op. Cit. Cap. I).

Este principio de la investigación científica explica que Marx inicie la exposición de su obra poniendo en el centro del escenario a la mercancía, categoría que define como un complejo de empiria (valor de uso) y razón social (valor de cambio). Dicho esto, analicemos brevemente lo expuesto hasta aquí siguiendo a Hegel en lo relativo al capítulo de la esencia, poniendo su dialéctica sobre los pies de la historia.

En el devenir de la humanidad, la etapa del desarrollo que Lewis H. Morgan designó como estadio inferior y medio del salvajismo, corresponde a la relación entre el sujeto como mera percepción sensorial y sus condiciones objetivas de subsistencia como pura naturaleza, donde los primitivos se limitaban a sobrevivir tomando lo que ella les ofrecía directamente. Es lo que otros investigadores llamaron "etapa de la recolección", que Engels definió como la "infancia del género humano" y que en la "*Lógica*" de Hegel corresponde al capítulo de "el ser inmediato":

**<<Los seres humanos permanecían en los bosques tropicales o subtropicales y vivían, por lo menos parcialmente, en los árboles; esta es la única explicación de que pudieran continuar existiendo entre grandes fieras salvajes. Los frutos, las nueces y las raíces servían de alimento>>**.(F. Engels: "*El Origen de la familia la propiedad privada y el Estado*" Cap. 1)

"Lo primero es el pensamiento", sostenía Hegel. Históricamente, el único grano de verdad de esta afirmación está en que los antecesores inmediatos del "homo sapiens" se distinguieron desde sus orígenes por el mayor volumen relativo de su masa cerebral. Pero respecto de las poderosas mandíbulas y extremidades de los otros grandes mamíferos depredadores de su entorno, los dientes, brazos y piernas de los primates superiores no eran garantía suficiente de supervivencia, de modo que, de no haber estado originalmente preparados para trepar, esa potencial capacidad para desarrollar el pensamiento de nada hubiera servido.

El hecho de desarrollar parte de su existencia en el suelo, fue modificando su morfología corporal. Al ir paulatinamente trasladando todo el peso de su cuerpo sobre las extremidades inferiores, los dedos de sus manos quedaron libres para ejecutar cada vez más hábilmente operaciones cada vez más diversas, transfiriendo de la boca a las manos tareas tales como desgarrar y aplastar el alimento y otros objetos; de este modo, las mandíbulas comenzaron a contraerse dejando espacio para la posterior expansión del cerebro. A medida que la masa encefálica se fue perfeccionando, pudo ir sometiendo sus manos a un control cada vez más preciso, preparándole para la fabricación y uso de instrumentos materiales.

Otra característica de los animales superiores, que se vincula con la expansión del

cerebro, es el alargamiento del periodo de inmadurez. La mayoría de los ungulados (de "úngula": casco o pezuña) crecen muy rápidamente; un cachorro de antílope puede seguir a su madre unas horas después de nacer; un elefante hace lo mismo a los dos días de vida. En los carnívoros, el período de dependencia aumenta sensiblemente; entre los primates, el gibón sigue adherido al cuerpo de su madre durante siete meses; el orangután recién deviene independiente a los tres años y completa su crecimiento a los diez u once años. El infante humano necesita alrededor de un mes sólo para aprender a enfocar los ojos, y pocas veces puede andar por sí mismo antes del fin de su primer año de vida.

Hemos hablado ya de la indefensión del hombre primitivo frente a los poderosos recursos de los grandes depredadores; a esta manifiesta inferioridad física debe añadirse el período excepcionalmente prolongado durante el cual los adultos deben ocuparse de criar infantes indefensos. Parece probable que esta doble condición exigió el desarrollo del trabajo cooperativo, lo cual estimuló la capacidad de los primitivos, tanto para la elaboración de herramientas como para el uso del lenguaje articulado que potenció el desarrollo de su pensamiento:

**<<Primero surgió el trabajo; después de él y enseguida a la par con él el lenguaje...>>** (F. Engels: "*Dialéctica de la naturaleza*")

Así, el más indefenso de los animales superiores frente a su entorno natural, ha debido ser quien lograra someter progresivamente la naturaleza al poder social combinado de su cerebro y de sus manos a través de medios de trabajo cada vez más perfeccionados. Teniendo en cuenta la diversidad de las necesidades, es propio de la producción cooperativa que los actos de los trabajadores individuales se integren a la manera de partes de un todo, lo cual supone la comunicación entre ellos mediante el lenguaje y el establecimiento de determinadas relaciones sociales y su correspondiente división del trabajo. Esto quiere decir que la acción del hombre, como trabajador, no es ya individual, simple y directa -como en la etapa de la

recolección- sino colectiva, compleja y mediada a través de sus relaciones con sus compañeros de trabajo:

**<<En la producción los seres humanos no actúan solamente sobre la naturaleza, sino que accionan también los unos sobre los otros. No pueden producir sin asociarse de cierto modo para actuar en común y establecer un intercambio de actividades. Para producir, los hombres contraen determinados vínculos y relaciones y a través de estos vínculos y relaciones sociales, y sólo a través de ellos, es como se relacionan con la naturaleza y como se efectúa la producción>>**

(K. Marx: "*Trabajo asalariado y capital*")

El origen de la cultura del trabajo coincidió, pues, con la cooperación como relación social de producción basada en la propiedad colectiva de los medios de producción, que configuró la etapa histórica del "comunismo primitivo". En este período, la producción estaba directamente determinada por las necesidades colectivas, y entre el acto esencial de la creación y lo creado no había ninguna ruptura epistemológica. Para captar la esencia de las cosas, quienes vivieron durante aquella etapa histórica no tuvieron necesidad de pasar por los vericuetos de la metafísica tradicional ni por la dialéctica hegeliana; para aquellas gentes, la contradicción dialéctica entre el ser "puesto" que "parece" y al mismo tiempo se oculta y "brilla" en el "parecer" carecía por completo de sentido, porque la esencia o razón de ser puesta por el trabajo social en cada ser producido, era directa e inmediatamente percibida como una unidad de concepto y sustancia que Hegel atribuye a la Idea. Esto era así porque los distintos actos de la producción colectiva eran actividades directa y conscientemente decididas por quienes las ejecutaban:

**<<Los diversos trabajos en que son generados esos productos - cultivar la tierra, criar ganado, hilar, tejer, confeccionar prendas- en su forma natural son funciones sociales, ya que son funciones de la familia y ésta**

**practica su propia división natural del trabajo (...) Pero aquí el gasto de fuerzas individuales de trabajo, medido por la duración, se pone de manifiesto desde un primer momento como determinación social de los trabajos mismos, puesto que las fuerzas individuales del trabajo sólo actúan, desde su origen, como órganos de la fuerza de trabajo colectivo de la familia.>> (K.Marx: "El Capital" Libro I Cap. I punto 4)**

La tarea del pensamiento tendente a superar la determinación de la sensibilidad mediante la determinación abstracta de la esencia "puesta" al interior del "ser inmediatamente determinado", como tránsito hacia la determinación del concepto, se presentó a la conciencia universal como problemática filosófica, cuando el desarrollo de la fuerza productiva del trabajo social creó suficientes excedentes hasta dejar sin sentido social a la economía de subsistencia, dando pábulo a la propiedad privada, a las clases sociales y al Estado. Pero en este momento, el trabajo social, la esencia social de las cosas, pasó a adoptar cada vez más el carácter de trabajo enajenado. Mal podía, por tanto, expresarse por sí mismo, alcanzar la categoría hegeliana del concepto. Pero esto lo veremos un poco más adelante.

La determinación histórica inmediata de la propiedad privada fue la mercancía; como consecuencia de la generalización del comercio, la relación entre producción y consumo típica de las sociedades primitivas autosuficientes dejó de ser inmediata y directa para pasar a ser mediada por el mercado o esfera de la circulación. El mercado hizo que los distintos trabajos de cultivar, hilar, tejer, etc. dejaran de ser actos directamente decididos en cuanto a quienes los ejecutan, cómo y por cuanto tiempo según las necesidades colectivas.

La propiedad privada y su consecuencia inmediata, el mercado, desestructuraron aquella relación social originaria, directa y consciente entre los distintos productores. Al pasar a mediar o intermediar la relación social entre los productores y entre producción y consumo, la

mercancía determinó que los distintos trabajos dejen de ser *directa e inmediatamente* sociales en tanto quienes los ejecutan quedan convertidos en agentes de la producción independientes los unos de los otros, solamente relacionados entre sí a través del intercambio de sus productos en el mercado. De este modo:

- 1) quiénes producen,
- 2) qué tipo o clase de bienes,
- 3) durante cuanto tiempo,
- 4) cómo y
- 5) qué cantidad,

es una realidad que pasa a ser determinada no por los productores directos sino a través del intercambio o la confrontación de sus productos en el mercado, donde las relaciones sociales entre las personas se cosifican y las cosas se relacionan como personas...

**¿Por qué pasa esto? Porque quienes deciden sobre el curso de la sociedad capitalista no son los productores sino las cosas que ellos fabrican. En el mercado son las cosas las que pasan a relacionarse como personas. No es el sujeto propietario capitalista el que lleva su mercancía al mercado, sino que la mercancía es la que le lleva a él. El sujeto ya no tiene voluntad propia. Ahí son las mercancías las que se relacionan como personas, hay una inversión total del mundo real. Pero es una inversión real, no es una locura psicológica sino social, no es una enajenación mental sino real. La locura psicológica colectiva es un subproducto necesario de la enajenación real:**

**<<En otras palabras: de hecho, los trabajos privados no alcanzan realidad como partes del trabajo social en su conjunto, sino por medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo y, a través de los mismos, entre los productores. A éstos, por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les *ponen de manifiesto* como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en**

**sus trabajos, sino por el contrario, como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre cosas>>** (Ibíd. Lo subrayado es nuestro)

Si los productos del trabajo no son reales - o, para decirlo en términos hegelianos no son "realidades efectivas"- desde el momento mismo de su producción, sino que adquieren realidad recién cuando se "exponen" en el mercado, su valor, esencia o razón de ser ("se vende: razón aquí") tampoco puede surgir directamente del carácter cualitativo, concreto y útil del trabajo social ni de la correspondiente materia igualmente cualitativa de su producto. Tal como en el ser inmediato de la lógica idealista, la razón o valor económico de un producto del trabajo, está completamente ausente en la cualidad de su ser útil a la sociedad. Por lo que sirve, por su valor de uso, no se puede inferir lo que vale; es decir, no se puede determinar su esencia social; del mismo modo que, lo que vale, no encierra un solo átomo de utilidad, de valor de uso; por lo que vale un producto del trabajo no se infiere la cualidad de su ser útil inmediato. Ya habíamos dicho que la inmediatez de la sensibilidad y la esencia son dos seres distintos.

Desde el punto de vista mercantil, pues, en la materia o cualidad de la mercancía no hay ni pizca de esencia social o valor económico; el valor de uso sólo funge como soporte material de su valor de cambio o "esencia" social. Es el ser inmediato de la etapa premercantil, que la mercancía ha superado pero todavía conserva aun cuando ya como inesencial; por su parte, el valor o "valor de cambio" es lo esencial de la mercancía; es valor en tanto tiempo de trabajo abstracto, que no contiene ni un sólo átomo de materia ni de utilidad social. En este sentido, lo esencial: el valor y lo inesencial: el valor de uso de la mercancía, son dos seres existentes extrínsecos al interior de una misma unidad mercantil. El reflejo en el pensamiento abstracto de esta relación social enajenada, se traduce en este discurso:

**<<...el ser en contraposición con la esencia, es lo *inesencial*. Frente a la esencia tiene la determinación de lo superado. Sin embargo, por cuanto se**

**comporta, frente a la esencia, sólo como un otro en general, la esencia no es propiamente esencia, sino sólo otra existencia determinada, es decir, lo esencial (...)** De este modo la esfera de la existencia se halla puesta como base ("soporte material" del valor: Marx)....>> (G.W.F. Hegel: "*Ciencia de la lógica*" Libro II Cap. 1. Lo entre paréntesis es nuestro)

Ahora bien, la esencia (valor) como un opuesto a la existencia de lo perceptible por los sentidos (valor de uso) dentro del mismo ser inmediato (la mercancía individual) - inmediatez ya superada y al mismo tiempo conservada- es lo esencial del ser reflejado en sí mismo, en su existencia inesencial. Es lo esencial de la mercancía considerada individualmente - su valor- expresado en su propio valor de uso. A esto, como ya vimos, Hegel le llama el "parecer dentro de sí". Es una identidad formal entre esencia y existencia, entre valor y valor de uso, producto de una "determinación reflexiva"; reflexiva en tanto la esencia (valor) contenida en un ser (mercancía) no se determina mediante la distinción, esto es, determinando su esencia en otro ser existente cualitativamente distinto a su ser inmediato originario. Precisamente por hacer abstracción de la distinción respecto de otro inesencial que no es aquél de donde salió, la esencia que se refleja en su propio ser se revela como una identidad formal:

**<<Esta identidad es *formal* o *identidad del entendimiento* en tanto él se ase firmemente a ella *haciendo abstracción de la distinción*. O más bien, la *abstracción* consiste en sentar esa *identidad formal*>>** (G.W.F. Hegel "*Enciclopedia...*" § 115). Subrayado nuestro)

En la mercancía, a caballo de aquél ser inmediato en tanto mero objeto útil, ya está puesta (aunque no manifiesta) la esencia. De la unilateralidad empírica o puramente sensible del ser útil predominante en las primitivas culturas autosuficientes del tiempo de trabajo, deviene la dualidad de la mercancía como unidad contradictoria de empiria y razón típica de las sociedades mercantiles excedentarias, donde la sensibilidad o empiria reside en su componente

material, cualitativo, en tanto valor de uso capaz de satisfacer una necesidad determinada, mientras que la razón de su existencia como ser social (en la sociedad mercantil) viene dada por su valor económico, “**forma de valor**” o “**valor de cambio**”.

Así es como los productos del trabajo entraron en la esfera de la esencia. A partir de ese momento, sin dejar la antigua cáscara del ser inmediato o valor de uso de donde surgió como trabajo útil, concreto, el trabajo social superó su inmediatez y unilateralidad sensible para poner al lado de ese ser originario e inmediato, la impronta del valor, que “brilla” y a la vez se oculta como un “parecer” en su contrario: el valor de uso de la mercancía individual producto de ese trabajo. El trabajo humano supera así su determinación inmediata como trabajo útil, como valor de uso.

...El ser inmediato de la conciencia, que es el ser de la sensibilidad, ha sido desplazado por el trabajo en el sentido de que yo cojo una materia prima y la transformo convirtiendo ese ser inmediato originario en otra cosa. Ese ser inmediato originario o primario ha desaparecido como tal para convertirse en otro como resultado del trabajo. Este nuevo ser inmediato que ha sido creado por el trabajo no deja de ser sensible, pero ya no es el ser inmediato de la inmediatez originaria, es el ser inmediato del trabajo. La esencia, que es el trabajo, inexistente en la materia prima, ya “brilla” en el “parecer” del producto elaborado. Y no sólo eso. Cualquiera sabe que este bolígrafo es producto del trabajo, pero en la sociedad capitalista, el común de las gentes no ven que el trabajo sea la sustancia creadora del valor, de la esencia económica. Tampoco el valor se ve observando una mercancía, o usándola, o consumiéndola. Pero sí surge de la relación entre dos mercancías; es ahí donde se manifiesta, donde “aparece” el valor o esencia de la cosa, que es el trabajo...

Como acabamos de ver citando a Marx, los productos del trabajo son una realidad

económica y social, no cuando se los fabrica, sino cuando se venden. Antes de eso no tienen realidad, porque no se sabe incluso en qué medida se realizarán, es decir, a qué precio, si por encima o por debajo de su valor. Eso solamente lo determina el mercado que es una realidad suprahumana que nadie controla, por eso es importante el punto 4 del capítulo 1 de El Capital. Por esto el valor siempre se manifiesta a través de un otro, que es el mercado.

Hegel dice que el ser inmediato (el de la etapa de la recolección y el de la etapa de la sociedad del trabajo autosuficiente) con arreglo a su determinación (sensible) unilateral, de ser algo *inmediato*, ha sido *depuesto*. ¿por qué ha sido depuesto? Porque el boli es producto del trabajo en una sociedad mercantil capitalista, no un producto provisto directamente por la naturaleza. El puro ser inmediato de la sensibilidad, sin esencia social ninguna, desaparece.

Sin embargo, que desaparezca el puro ser inmediato no quiere decir que desaparece el ser de la sensibilidad en la mercancía. La determinación originaria del trabajo útil o concreto y su expresión material como valor de uso, no desaparece en la mercancía. De hecho, lo que carece de utilidad social nada vale por más trabajo que contenga; lo mismo - y esto es de perogrullo- si teniendo utilidad social se destruye o consume; porque su razón de ser -el trabajo- no puede llegar a existir como valor de cambio sino bajo su apariencia material como valor de uso. En la mercancía, pues, tal como el ser en la esfera de la esencia, la inmediatez del valor de uso ha sido superada y al mismo tiempo conservada. Por último, el valor confiere al ser económico una entidad más completa superadora del valor de uso, en tanto deja puesta frente a él, al interior de la mercancía individual, la esencia social del trabajo, esto es, el valor, que, para Hegel, recordémoslo, es el pura actividad pensante del sujeto universal.

## 4.- El “aparecer” de la esencia en la relación mercantil.

En el intercambio, la esencia de la mercancía individual sale de sí misma para “aparecer” en otra, cualitativamente distinta, con la que, sin embargo, se iguala o identifica según su esencia o valor en el intercambio. Ya no es un “parecer” que subsiste en sí misma sino un “aparecer” que existe en otra; deja de ser algo interior recónditamente oculto por la exterioridad de ese su ser inmediato, sino que pasa a ser un existente que se muestra en un otro existente o extrínseco opuesto no dentro de sí sino frente a ella. Es el ser del trabajo social como ser en sí mismo (mercancía individual) que se supera en el intercambio en tanto deja de ser en sí para existir, aun cuando todavía no por sí mismo, sino a través de otro ser cualitativamente distinto (lo cual posibilita el cambio) e igual en valor a él, de igual esencia. Así, el ser inmediato de la sensibilidad superado por la esencia en sí misma (porque no supera el expresarse a través de la sensibilidad), el ser puesto, deviene ahora como esencia existente en lo inesencial frente a lo esencial que es un “otro” (que ejerce de equivalente) también existente:

**<<La diferencia entre esencial e inesencial ha hecho recaer la esencia en la esfera de la existencia, pues la esencia, tal como está al comienzo, se encuentra determinada como existente inmediato, y por consiguiente, sólo como otro frente al ser. De este modo, la esfera de la existencia se halla puesta como base (soporte material: Marx)....>>**  
(G.W.F. Hegel: “*Ciencia de la lógica*” Libro II Cap. I)

Cuando la esencia (de una mercancía) abandona la reflexión dentro de la unidad con su ser inmediato (valor de uso) y se iguala con otra en un ser inmediato o valor de uso distinto del que provino, la identidad de la esencia deja de ser formal y su reflexión “en sí misma” (dentro del ser inmediato del que provino) pasa a ser reflexión en otro (pasa a reflejarse en la mercancía con la que se iguala para intercambiarse). De este modo, la identidad de lo esencial se revela mediante la igualdad (cuantitativa: cantidad de trabajo socialmente necesario) de los seres (valores de uso) que se

refieren unos a otros en tanto que inesenciales cualitativamente distintos no indiferentes y cuantitativamente iguales, donde la esencia de uno no ya “parece” sino que “aparece” en el ser inmediato de otro y viceversa; al contrario de lo que ocurría con la esencia de la mercancía considerada individualmente, sólo reflejada como un “parecer” en su propio ser inmediato del trabajo (trabajo concreto útil o valor de uso):

**<<La igualdad es una identidad sólo de aquellos que no son los mismos, que no son (cualitativamente) idénticos uno con otro; y la distinción es referencia de los distintos. Ambas [igualdad y distinción] no caen en lados o aspectos distintos que sean exteriormente indiferentes uno a otro, sino que cada uno [de ellos] es un aparecer en el otro.>>**

(G.W.F. Hegel: “*Enciclopedia*” : § 118. Lo entre paréntesis es nuestro )

Ahora, en esta unidad (en tanto relación de igualdad) de lo cuantitativamente idéntico y de lo cualitativamente distinto, o de lo idéntico que se expresa en lo diferente, como resultado de la relación de intercambio o reflexión hacia sí que es igualmente reflexión hacia otro, la reflexión de la esencia (valor) sobre su ser inmediato es al mismo tiempo reflexión de ese valor sobre el ser inmediato con el cual se relaciona y viceversa. Este momento constituye el paso de la esencia al fundamento que aparece en la relación esencial entre distintos que constituye el fenómeno.

Si la dualidad entre ser y “parecer” es la reflexión de la esencia en el ser inmediato, y esta “reflexión en sí misma” constituía una “identidad formal”, ahora, el fundamento viene a ser la unidad de esta “identidad formal” y la distinción, donde la esencia pasa de su ser en sí mismo como “identidad formal” de la esencia con su ser inmediato a la existencia, no como existente (en su ser inmediato o valor de uso) sino como cosa fundada (cuyo fundamento no está ya en lo que “parece” sino en lo que “aparece”) en su relación de igualdad con otros existentes distintos, relación - que es el fenómeno o “forma de valor”- entre A y B, que es la cosa:

<<La reflexión hacia otro del EXISTENTE no está, sin embargo, separada de la reflexión- hacia-sí; el fundamento es la unidad de ambas [reflexiones], [unidad] de la que ha salido la EXISTENCIA. El EXISTENTE contiene por ello en sí mismo la relatividad y su múltiple conexión con otros EXISTENTES, y está reflejado hacia sí en tanto [es] fundamento. De este modo el EXISTENTE es cosa.>> (G.F.W. Hegel: "Enciclopedia..." § 124)

La esencia es la razón en el momento de su "parecer" antes de su manifestación, antes de su "aparecer" en la relación esencial (relación de igualdad o ecuación entre dos esencias o valores). Cuando la razón se manifiesta aparece el fundamento. Esto ayuda a entender la diferencia que hay entre las categorías, no es lo mismo la esencia que el fundamento. La esencia es la razón puesta en el ser inmediato del trabajo como trabajo concreto o útil, el trabajo incorporado en el proceso de producción; antes de hacerse valer en el mercado.

Ahora bien, el fundamento aparece no cuando el producto se expone con pretensiones de hacerse valer y realizarse; no aparece en la mera confrontación. Cuando se enfrenta a otro ser, a otra mercancía individual distinta y le dice: mi esencia, mi valor, es tal, ése todavía no es el fundamento. El fundamento surge en la relación esencial, en la homologación, identidad o equiparación de las esencias.

El fundamento aparece en la relación esencial. Porque la relación entre distintos es, al mismo tiempo, una relación entre esencias, es una relación esencial. Ahora bien, si las esencias no se igualan o identifican no hay acuerdo, no hay homologación esencial de los distintos y no hay fundamento. Por lo tanto, en una relación esencial, lo inesencial es un puro soporte material, que constituye la condición necesaria del fundamento; la condición suficiente es la identidad de las esencias o valores individuales.

Esta unidad de lo idéntico y de lo de la reflexión hacia sí que es igualmente reflexión hacia otro, y distinto, o de lo idéntico que se expresa en lo diferente, como resultado

viceversa, constituye el paso de la esencia al fundamento que aparece en la relación esencial entre distintos que constituye el fenómeno. Si la dualidad entre ser y "parecer" es la esencia reflejada en el propio ser inmediato, y esta "reflexión del ser en sí mismo" constituía una "identidad formal", ahora, el fundamento viene a ser la unidad de esta "identidad formal" y la distinción.

**La unidad formal, la identidad formal, es la identidad entre el ser y su ser inmediato, la relación entre la identidad formal y la distinción es el fundamento porque esta identidad formal que es el reflejarse, el ser de la razón en sí mismo, en el ser inmediato, que si ahora se refleja en otro distinto, ahí aparece la relación esencial, que es el fundamento...**

...donde la esencia pasa de su ser en sí mismo como "identidad formal" a la existencia, no como existente (en su ser inmediato o valor de uso) sino como cosa fundada, (cuyo fundamento no está ya en lo que "parece" es decir en el ser inmediato de donde salió sino en lo que "aparece") en su relación de igualdad con otros existentes distintos que son otras mercancías, relación - qué es el fenómeno

Aquí aparece la noción de fenómeno. El fenómeno, en "*El Capital*" es la relación entre dos mercancías, relación esencial que es la "forma de valor" entre A y B o "valor de cambio" que es la cosa. Y en ese fenómeno está ya el fundamento, su fundamento; no tiene ya sólo la esencia, tiene el fundamento, porque se expresa. Pero no es el *concepto*, porque no se expresa por sí mismo O "forma de valor"- entre A y B que es la cosa

La cosa no es algo existente, individual, es una relación. La "cosa", para Hegel, no es ésta ni aquella cosa, es la relación entre una y otra cosa. **La cosa** es el fundamento, y el fundamento sale de la relación de igualdad, de la homologación entre dos esencias, de la igualdad entre dos valores. Por lo tanto, la cosa no es un objeto sino una relación. No es un ser en sí, tampoco es un ser para sí, un concepto. Es el reflejo de un ser (de la esencia) en sí en otro ser inmediato; es la esencia de un ser que ha salido

de sí y existe en una relación esencial, tiene su fundamento, pero en otro, por lo tanto es un fenómeno, porque es una forma de aparecer, nada más. Es un fenómeno. Entre Hegel y Marx hay la misma concepción de fenómeno, que es el fundamento de la esencia común a dos seres que aparece en la relación entre uno y otro:

**<<La reflexión hacia otro del EXISTENTE no está, sin embargo, separada de la reflexión- hacia-sí** (la esencia no puede desligarse de su valor de uso, porque si se desliga de su valor de uso ya no se puede intercambiar. Marx dice: si se destruye el valor de uso se destruye el valor de cambio, no se puede desprender, si se desprende pierde); **el fundamento es la unidad de ambas [reflexiones] es decir, de la reflexión hacia sí y de la reflexión respecto de otro, hacia otro, [unidad] de la que ha salido la EXISTENCIA** (Porque cuando el ser inmediato del pensamiento - la esencia [el trabajo] que se refleja en su propio ser inmediato, sale y se refleja en otro ser inmediato distinto del que salió, son dos reflexiones: la reflexión hacia sí, que él no puede obviar, porque sigue existiendo, y la reflexión hacia otro. Ambas reflexiones constituyen la unidad de la que ha salido la existencia.) **EI EXISTENTE contiene por ello en sí mismo la relatividad** (El valor relativo. Cuando el valor o la esencia sale a la existencia, es porque sin abandonar su ser inmediato aparece en otro. Eso significa que esa esencia, ese valor –el de la mercancía A- se relativiza en otra, en la mercancía B. La mercancía A relativiza o expresa su valor o esencia en el valor de uso o ser inmediato de la mercancía B que hace las veces de equivalente. Esta relación o “forma de valor”, es lo que en el contexto de su “*Ciencia de la Lógica*” se conoce por “la cosa”. Todo esto está en el capítulo primero de “*El Capital*”) **y su múltiple conexión con otros EXISTENTES, y está reflejado hacia sí en tanto [es] fundamento. De este modo el EXISTENTE es cosa.>>** (G.F.W. Hegel: “*Enciclopedia...*” § 124. Lo entre paréntesis es nuestro)

Cuando decimos que *50 metros cuadrados de lienzo equivalen a una chaqueta*, estamos poniendo a estas dos mercancías cualitativamente distintas en una relación de igualdad o equivalencia en cuanto a su esencia social o valor en la sociedad mercantil; Esta relación es la unidad de lo idéntico y de lo distinto. Idéntico en tanto a esencia social, distinto en tanto apariencia o forma de manifestación cualitativamente hablando, de la cual surge el fundamento o esencia determinada, determinada no por sí misma, sino a través de otro o por otro, pero ahora no como existente o ser en sí mismo...

**...la esencia del ser en sí mismo es un existente, la esencia en otro ya es un fenómeno, que supone que tiene su fundamento, pero no su fundamento por sí, sino a través de otro, a través de su relación con otro...**

Hablar de relación de igualdad entre el lienzo y la chaqueta supone que el lienzo relativiza su esencia en una mercancía distinta y al mismo tiempo igual o equivalente bajo la forma del ser inmediato de la chaqueta; dicho de otro modo, el lienzo expresa su esencia (valor) en el ser inmediato (valor de uso) de la chaqueta, con lo cual, de simple existente abstracto reflejado sobre sí mismo de la mercancía lienzo (sin fundamento), el lienzo pasa a reflejar su esencia (valor) en otro existente (ser inmediato o valor de uso de la chaqueta), convirtiéndose así en existencia real o cosa fundada.

Si la primera mercancía (el lienzo) refleja "pone" o expresa su esencia (no en sí misma sino) en otra, en la chaqueta, cumple una función activa...

**...porque ella (la esencia o valor del lienzo) es la que sale de sí misma (de su ser inmediato o valor de uso); sale de su ensimismamiento y va hacia otra (la chaqueta) que “la solicita” y está ahí, en el mercado, para ejercer de espejo.**

...En tanto se deja representar, la cualidad o valor de uso de la chaqueta cumple una función pasiva. En términos teatrales o cinematográficos, la esencia (valor social) del lienzo, es el alma o la esencia del personaje que

permanecía en el autor de la obra y que ahora pasa a ser "puesta en escena"...

**...Cuando un personaje se pone en escena, entre él y el actor que lo interpreta se establece una relación, donde el personaje – que es presentado por el autor- cumple la función activa, cobra vida en el actor, mientras que éste simplemente lo re-presenta o se deja volver a presentar por él. Es un buen actor y, por lo tanto vale, en la medida en que es la fiel representación del personaje: su equivalente. Al contrario de lo que parece, la función activa es del personaje, la función pasiva corresponde al actor que sólo pone su cuerpo, su figura, su mera apariencia; el arte teatral o cinematográfico, el arte de interpretar, es apariencia, es el arte y la maestría de saber reflejar en la figura del actor la esencia o carácter del personaje. Y en la ciencia económica, la esencia del personaje llamado mercancía es el valor, que “aparece” representada....**

. . . o "relativizada" en la apariciencia del actor; por su parte, en esta relación con su personaje, la chaqueta es el actor que hace las veces de equivalente del personaje, limitándose a representarlo pasivamente mediante la actuación fenoménica de su figura corporal, de su valor de uso...

**... hasta tal punto que al actor se le usa, el empresario teatral le usa, usa su figura y su fuerza de trabajo, que, en la escena, ya no es mera figura representativa del valor puesto por el autor de la obra, es un nuevo valor creador de plusvalor:**

**<<Las dos mercancías A y B, en nuestro ejemplo el lienzo y la chaqueta, desempeñan aquí, obviamente, dos papeles diferentes. El lienzo expresa su valor (esencia social) en la chaqueta; la chaqueta hace las veces de material para dicha expresión de valor. A la primera mercancía le corresponde un papel activo; a la segunda, uno pasivo. El valor de la primera mercancía queda representado como *valor relativo*, o sea, reviste una *forma relativa de valor*. La segunda mercancía funciona como**

***equivalente, esto es, adopta una forma de equivalente.>>* (K. Marx: "El Capital": Libro I Cap. 1. Lo entre paréntesis es nuestro)**

La relación (de equivalencia) entre las mercancías A (lienzo) y B (chaqueta) constituyen dos partes de una unidad que es el fenómeno o "forma de valor" donde la esencia (de la mercancía) A se manifiesta en el cuerpo, soporte material o valor de uso de (la mercancía) B. Pero ahora si invertimos el orden de relación entre A y B, tenemos que B equivale a A. En este caso se cambian los papeles: B es la mercancía que ejerce el papel activo, cuya esencia es "solicitada" por B:

**<<Sin duda, la expresión 20 varas de lienzo = 1 chaqueta o 20 varas de lienzo valen 1 chaqueta, implica la relación inversa: 1 chaqueta = 20 varas de lienzo o 1 chaqueta vale 20 varas de lienzo (...) El que una mercancía adopte la forma relativa de valor o la forma contrapuesta, la de equivalente, depende de manera exclusiva de la posición que en ese momento ocupe en la expresión (fenómeno) de valor, esto es, de que sea la mercancía cuyo valor se expresa o bien, en cambio, la mercancía en la que se expresa el valor.>>** (K.Marx: "El Capital" Libro I Cap. 1 punto 2)

Esto quiere decir que A y B son partes de una totalidad en la que alternativamente una u otra pueden desempeñar ambos papeles. Al estar correlacionadas en esta relación de igualdad, activo o pasivo, ambas están mutuamente condicionadas; es una totalidad porque va una y otra de un lado a otro, según como se mire la relación. En esta relación no hay un polo dialéctico dominante, porque cada mercancía manifiesta su esencia o alma social en el cuerpo de la otra y ambas constituyen un todo como "forma de valor" (Marx), "relación esencial" o "fenómeno" (Hegel). Esta relación, como igualdad esencial constituye una unidad concreta, donde cada una de las partes son iguales al todo porque así lo determina su relación de igualdad o equivalencia.

**...En las partes A y B está el todo, porque ambas pueden representar tanto el papel de equivalente como de relativo, por eso es una totalidad...**

...Pero al mismo tiempo, desde el punto de vista de la cualidad, la relación es una unidad abstracta en tanto unidad de lo distinto, porque sus dos partes no dejan de ser dos existencias independientes, esto es dos seres inmediatos diferentes y, por tanto, "recíprocamente indiferentes".

Como cualidad son indiferentes porque no tienen nada que ver el uno con el otro; pero como esencia se igualan y no pueden ser indiferentes porque son idénticos. La condición del intercambio es que la unidad que constituye la relación sea al mismo tiempo abstracta y concreta; abstracta porque los elementos que se relacionan son cualitativamente distintos e indiferentes, concreta porque esencialmente son idénticos:

**<<Ahora bien, puesto que los lados de la relación no tiene cada uno su independencia en sí mismo, sino en su otro (porque no se expresa a través de sí mismo sino a través de otro, por lo tanto tiene su independencia en otro), hay una sola identidad de ambos, en que ambos son sólo momentos. Pero como cada uno es independiente en sí mismo, son ellos así dos existencias independientes, que son indiferentes recíprocamente. En el primer aspecto, el de la identidad esencial de estos lados, el todo (la esencia) es igual a las partes, y las partes son iguales al todo (porque son iguales como esencia). No hay nada en el todo, que no esté en las partes, y nada en las partes que no esté en el todo. El todo no es una unidad abstracta, sino la unidad como unidad de una diferente multiplicidad, pero esta unidad, como aquella en que lo múltiple se relaciona entre sí, es su determinación (esencial, porque si no existiera la esencia que une a lo múltiple no habría determinación de igualdad por lo tanto es una**

**determinación esencial) por cuyo medio lo múltiple es parte (es parte del todo, y el todo está en las partes). La relación tiene, por ende, una identidad inseparable y sólo una única independencia (la de la esencia)>>**  
(G.W.F. Hegel: "Ciencia de la lógica" Libro II sección 2 cap. 3. Lo entre paréntesis es nuestro)

Si ahora pasamos en Marx de la "forma simple" a la "forma total o desplegada" de valor, tenemos una multiplicidad de distintas partes, cuya relación esencial constituye una identidad esencial donde:

$$A = B; B = C; C = D; \dots y \\ B = A; C = B; D = C \dots$$

Si los primeros miembros de estas relaciones de igualdad desempeñan el papel activo y los segundos el papel pasivo, siendo que todo depende "de la posición que en ese momento ocupe" cada miembro en la relación de igualdad, de esto se desprende que la **fuerza** productiva del trabajo (el pensamiento en la concepción de Hegel), que tiende a realizarse como esencia, está en la relación misma en tanto **relación esencial**: Aquí está el trabajo, permanentemente, que equipara todas estas mercancías como cualidades o valores de uso según su cantidad, la cantidad de trabajo contenido en cada una de ellas:

**<<La fuerza es, de esta manera, una relación (la fuerza nace de la relación, no nace de un sujeto, nace de una relación) en la que cada término es (esencialmente) el mismo que el otro Hay una fuerza que solicita y otra que es solicitada, pero si no hay relación no hay fuerza. Hay fuerzas que están en relación y precisamente se refieren de manera esencial una a la otra. Además, ellas son, ante todo, sólo diferentes en general; la unidad de su relación es sólo la unidad interior, que está en sí>>**  
(Ibíd. Lo entre paréntesis es nuestro)

Decimos que en la relación de dos distintos ( $A = B$  y  $B = A$ ), A expresa en B lo que tiene de igual con él y viceversa. Por tanto, en  $A = B$ , A desempeña un papel activo y B un papel pasivo.

Al contrario que en  $B = A$ . Si en  $A = B$ , para expresarse en el valor de uso de B, el valor de la mercancía A ejerce una **fuerza** esencial (como valor que tiende a realizarse o venderse), esto sólo es así porque B ejerce otra fuerza inesencial (demanda del valor de uso) que la **solicita**:

**<<Todas las mercancías son no-valores-de-uso para sus poseedores (oferentes), valores-de-uso para sus no poseedores (demandantes). (Estas son las fuerzas del mercado de que hablan los burgueses). Por eso tienen todas que cambiar de dueño. Pero este cambio de dueños constituye su intercambio, y su intercambio las relaciona recíprocamente como valores (según Hegel en tanto esencia) y las realiza en cuanto tales.>>** (K. Marx: "El Capital" Cap. II. Lo entre paréntesis es nuestro)

Por tanto, la fuerza productiva del trabajo (el pensamiento en Hegel), es una fuerza condicionada, lo mismo que lo que ella determina, esto es la esencia. Está condicionada por la relación, esto es, por el mercado. Las fuerzas que concurren para determinar la esencia (valor) y que convierten a las cosas (mercancías) en reales, son las "fuerzas del mercado", la oferta y la demanda. Esto es real. Sin forma de valor no hay valor, sin intercambio no hay valor. Si no hay una parte propietaria pasiva con la misma intensidad que la propietaria activa, que solicita la fuerza no hay valor:

**<<Vale decir, una fuerza está determinada, primeramente, como la que solicita (o demanda) y la otra como la que se convierte en solicitada (oferta); estas determinaciones de forma (forma de valor) aparecen de esta manera como diferencias inmediatas, existentes en sí, de las dos fuerzas. Pero son esencialmente mediadas. Una fuerza se halla solicitada; este empuje es una determinación puesta en ella desde el exterior (por su equivalente). (...) O sea, ella es la que solicita sólo por cuanto está solicitada para ser la que solicita. Y así, a la inversa, la primera está solicitada sólo por cuanto ella misma**

**solicita la otra a fin de que la solicite a ella, es decir, a la primera. (...) Ambos, el empuje dado y el recibido, o sea, la extrinsecación activa (de la esencia o valor) y la exterioridad pasiva (del ser inmediato o valor de uso), no son, por consiguiente, un inmediato, sino que son mediados (por la fuerza productiva del trabajo que para Hegel es fuerza del pensamiento), y precisamente cada una de las dos fuerzas (oferta y demanda) es ella misma la determinación que la otra tiene frente a ella, está mediada (condicionada) por la otra, y esta otra que la media, representa a su vez su propio ponerse que determina (al pensamiento-trabajo "por sí" mismo como esencia-valor)>>** (G.W.F. Hegel: "Ciencia de la lógica" Libro segundo Cap. III. Lo entre paréntesis es nuestro)

Mediante la exteriorización de la fuerza en los dos lados de la relación, el pensamiento –la fuerza productiva del trabajo según Marx– se supera la diversidad y convierte la relación en una relación esencial, en una relación de equivalentes, que contienen la misma cantidad de valor social.

En este contexto, según Hegel, es el pensamiento el que pone orden entre cosas distintas según su esencia. Pone orden en el sentido de que este orden se manifiesta en la igualdad de las esencias, en la relación esencial. Para Marx, este orden no es un orden del pensamiento sino que es un orden de las cosas. Es la relación mercantil que funge o actúa independientemente del pensamiento de los sujetos, la que pone orden en la sociedad mercantil; el orden del pensamiento es un reflejo del orden impuesto por la naturaleza de las cosas que se formaliza después, "post festum", como un concreto pensado, no como concreto real. En Hegel parece que es el pensamiento el que ordena la realidad. Esta es la diferencia.

La relación esencial es una identidad formal que constituye en sí el contenido. La forma se convierte en contenido. "En sí" porque como identidad formal (todavía no real), la esencia o el contenido del ser no se determina por sí mismo sino a través de la manifestación sensible

de su otro lado, de la mercancía B, la chaqueta. La verdad de la fuerza es, por consiguiente, la relación, cuyos dos lados se distinguen solamente uno como interior y el otro como exterior...

**...Como interior es el activo, como interior que se manifiesta. Y el otro como exterior, como pasivo, que solamente pone la forma, pone la materia...**

Para Marx, la determinación de la esencia o valor de las cosas en la sociedad mercantil está dada no por el pensamiento sino por el trabajo en tanto síntesis social entre teoría (ciencia) y práctica (técnica), sólo que la forma de valor o relación de intercambio, al mismo tiempo que vela u oculta esta determinación esencial del trabajo, activa la energía que desgarrar ese velo...

**...y, por lo tanto ya no “parece” sino que “aparece” en el fenómeno, que, a su vez contiene su fundamento:**

**<<...las propiedades de una cosa no surgen de su relación con otras cosas sino que, antes bien, simplemente se activan en esa relación. (...) Nuestro análisis ha demostrado que la forma de valor o la expresión del valor de la mercancía surge de la naturaleza del valor mercantil, y que por el contrario, el valor y la magnitud del valor no derivan de su forma de expresión en cuanto valor de cambio (sino del trabajo)>>** (K.Marx: "El Capital" Libro I Cap.1. el subrayado y lo entre paréntesis es nuestro)

Como identidad de la apariencia con lo interior, es decir, con la esencia, la relación esencial queda determinada como realidad, aunque no todavía como realidad efectiva, porque la esencia del ser no se muestra por sí misma sino por mediación de su reflexión en la sensibilidad de un otro: el equivalente.

Es en este punto de su “Lógica” donde Hegel rompe con la filosofía especulativa de Kant, porque para Kant no era posible que la esencia se revelara al intelecto. Para Kant en el fenómeno no se revela más de lo que denota

como tal, como determinación sensible, de modo que el pensamiento sólo puede ejercer su libertad como mero entendimiento, es decir entender lo que se percibe por los sentidos, sin más. Desde el punto de vista de la pura especulación o reflejo del pensamiento en la sensibilidad, la esencia de las cosas - el noumeno- es lo interior no revelado o de imposible intelección. Así, para Kant, de las cosas sólo es posible inteligir el fenómeno, su mera apariencia...

**...Desde el punto de vista de la economía política, Kant no sale de lo que denota la relación simple de intercambio: el precio. Pero en su filosofía no hay sitio para el dinero, que es la categoría económica homóloga al concepto en la Lógica de Hegel. La esencia que Kant llama "cosa en sí" es una realidad oculta tras la apariencia, algo íntimo y verdadero encubierto por el velo subjetivo que entre ella y nosotros interponen las formas de la sensibilidad y sus categorías. Como para Kant el ser humano no puede saltar por encima de su propia sombra, como no puede percibir más que las formas del espacio y el tiempo, ni pensar más que con las categorías de la sensibilidad, la "cosa en sí" resultará siempre impensable, ininteligible....**

Para Hegel, por el contrario, no puede haber un exterior de la sensibilidad si un interior del pensamiento y de la voluntad no se manifiesta en él y lo determina, del mismo modo que, para Marx no puede haber mercancía ni precio sin trabajo. En tal sentido, no puede haber pensamiento más vacío que el mero entendimiento de las cosas tal como aparecen; no puede haber actividad humana más inútil que el de una filosofía que se limita a traducir en términos de intelecto lo directamente dado a los sentidos. Esto de Kant es sentido común, es darle forma intelectual a las formas de la sensibilidad:

**Por consiguiente, lo que es sólo algo interior, es así también algo exterior, y lo que solo es algo exterior, es también sólo, por de pronto, algo interior. (...) El ser humano, del mismo modo que es exterior, o sea, es exterior en sus**

**acciones [no desde luego en su sola exterioridad corporal], es también interioridad; y cuando es solamente interior, es decir, cuando es solamente virtuoso o moral en sus propósitos y sentimientos, y su exterioridad no es idéntica a su interior, tan hueco y vacío es entonces lo uno como lo otro>>** (G.W.F. Hegel "Enciclopedia..." §140)

En este pasaje que el traductor Ramón Valls Plana ve con razón "cargado de ironía", Hegel impugna de modo terminante e incontrovertible la filosofía (kantiana) que coloca la esencia inteligible de las cosas en algún recóndito e inaccesible lugar." La inteligibilidad está aquí, piensa Hegel, luce en las cosas logradas", poniendo así "punto final, a la metafísica espectral de los "pálidos reflejos".

**...Es decir, cuando yo actúo estoy poniendo de manifiesto lo que soy desde mi intimidad.**

En efecto, si en  $A = B$  ocurre que la esencia (lo interior) de A se manifiesta en lo exterior de B, y si, recíprocamente, en  $B = A$  lo interior de B se manifiesta en lo exterior de A, este razonamiento autoriza a concluir que tanto en A como en B su esencia "luce" en la inmediatez de sus respectivas existencias, ahora cada una como realidad efectiva o "Wirklichkeit", es decir, como "cosas logradas", como unidades de significación y de significado, de interior y de exterior:

**<<La realidad efectiva es la unidad inmediatamente devenida de la esencia y la existencia, o de lo interior y lo exterior>>** (Op.Cit. § 142)

**...Después veremos la cuestión filosófica importantísima de trascendencia política decisiva, de que no toda cosa que tiene su propia razón de ser y existe, rige o tiene vigencia, es por eso verdadera. Incluso una realidad efectiva, tangible, deviene realidad actual o inmediata y por tanto, abstracta, cuando pierde su racionalidad. Esto lo vamos a ver un poco más adelante...**

Ahora bien, mientras en tanto esencia se manifieste o refleje en su ser inmediato, "en sí

mismo", esto es, en una multiplicidad existencial no por sí misma sino en sí misma, esto es, a través de otro ser inmediato, como ocurre en la relación esencial, forma de valor o relación de intercambio, la determinación real del pensamiento (las fuerzas productivas según Marx) es posible y al mismo tiempo contingente. Puede ser o no ser. Precisamente porque no depende de sí misma sino de otro. Contingente es todo aquello que es por otro. Puede ser o no ser, y si es, lo es por otro o a través de otro. Es lo accidental, lo no necesariamente determinado.

En nuestro ejemplo, el trabajo contenido en la mercancía A (10 varas de lienzo), es un contingente, porque este trabajo, no se expresa o determina por sí mismo sino a través de su relación con otro (la chaqueta) en el mercado. Y mientras sea contingente, mientras exprese la esencia de su ser a través o por medio de un otro, la posibilidad de ser por sí es abstracta, no real; de hecho, es el mercado el que determina la realidad efectiva de una mercancía, es decir, si se vende o no, esto es, si se realiza o no se realiza su valor y en qué condiciones; por tanto, todo producto del trabajo tiene su esencia puesta y por eso su posibilidad de existir como mercancía. Pero esta posibilidad es contingente, accidental o circunstancial. Esto es lo que Hegel llama realidad actual o actualidad real.

A diferencia del existente, "dasein" o ser inmediato de la sensibilidad o del sentimiento, ayuno de esencia, que es el ser de la recolección, que no tiene trabajo incorporado, la realidad actual es el ser mediado por el pensamiento (por el trabajo según Marx), que tiene la esencia puesta y ya manifiesta en la relación esencial; es la esencia que "aparece" en la EXISTENCIA, o el "existenz" de la esencia; pero no por sí misma sino por medio de otro, el equivalente. Es, por tanto, una "realidad formal" en tanto es la realidad de una forma, la realidad que la esencia de un ser alcanza –o, mejor dicho, que puede alcanzar– a través de otro ser.

Así, frente a la absoluta imposibilidad de que el "dasein" (puro valor de uso en la etapa de la recolección), pueda determinarse esencialmente, el ser del trabajo cuya esencia alcanza su "existenz" en la mercancía o relación

mercantil, demuestra su posibilidad de determinarse esencialmente, porque de hecho tiene su esencia o razón de ser (el valor) manifiesta en su relación ("forma de valor") con otra mercancía.

(del trabajo contenido en la mercancía) sino de un otro: el mercado.

El bolígrafo no es un producto de la naturaleza, es un producto del trabajo. Y como mercancía que es tiene valor. Vale y cuesta. Per ¿cómo descubrirlo? Hegel dice que "en sí mismo", es decir, observado un ser "en sí mismo", un producto del trabajo aisladamente en tanto objeto útil, su esencia "parece" y "brilla" pero no "aparece", sigue siendo algo imposible de descubrir. Y es cierto. Pero Marx, poniendo la dialéctica hegeliana sobre sus pies, sigue diciendo que la indeterminación de la esencia "puesta" en el ser inmediato de la mercancía individualmente considerada, obedece

Pero esta posibilidad esencial de su EXISTENCIA es, al mismo tiempo que formal, contingente, porque su realidad no depende de él

no precisamente a que su valor mercantil permanece velado por el ser inmediato que la contiene, por su valor de uso, sino por causa del valor mercantil mismo que ha usurpado históricamente el lugar del trabajo concreto y del valor de uso. Y esa esencia del ser humano que es el trabajo no se va a manifestar por sí misma más que cuando el proletariado haga la revolución socialista. Hegel, en cambio, dice que el ser por sí de la esencia se realiza en el concepto., esto es en la categoría dinero. En esto demuestra que su lógica es la lógica del trabajo enajenado, que es la Lógica del dinero.

## 5.-"Realidad actual" y decadencia del capitalismo

En este punto de la dialéctica queda planteada una de las problemáticas de mayor importancia política. Esta problemática consiste en determinar el momento histórico en que el capitalismo pierde la racionalidad que lo hizo históricamente necesario y la burguesía se convierte en una clase decadente. Ya hemos dicho que el materialismo histórico se empieza a distinguir del idealismo hegeliano en que, allí donde Hegel habla del pensamiento Marx habla de fuerzas sociales productivas y todo lo que según Hegel es o significa el ser, para Marx son las relaciones sociales de producción. A partir de aquí ambos coinciden en el sentido puramente lógico de la dialéctica, es decir que, allí donde Hegel pone el principio activo en el espíritu, Marx lo pone en las fuerzas sociales productivas.

Para Hegel, el ser en todas las formas que constituyen su devenir, que fija sus determinaciones históricas mediante el intelecto y las supera mediante la razón:

**<<El intelecto determina y mantiene firmes las determinaciones. La razón es negativa y dialéctica, porque resuelve en**

**la nada las determinaciones del intelecto; es positiva, porque crea lo universal, y en él comprende lo particular. Así como el intelecto suele considerarse en general algo del todo separado de la razón, así también la razón dialéctica suele ser entendida como algo separado de la razón positiva. Pero, en su verdad, la razón es espíritu, que está por encima de los dos, como razón inteligente o intelecto razonante. (...) Este movimiento espiritual que en su simplicidad se da su determinación y en ésta se da su igualdad consigo mismo, representa al mismo tiempo el desarrollo inmanente del concepto; es el método absoluto del conocimiento, y, al mismo tiempo, el alma inmanente del contenido mismo. Sólo sobre estos senderos que se construye por sí misma, creo yo, puede la filosofía ser una ciencia objetiva y demostrativa.>>** G.W.F. Hegel: "Ciencia de la lógica" Prefacio a la primera edición")

Según lo dejó dicho en su epílogo a la primera edición de *“El Capital”*, habían pasado treinta años desde que Marx sometiera a crítica “el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana”. Sin embargo, cuando precisamente se encontraba trabajando en la redacción del primer libro de su obra monumental, mientras los círculos intelectuales de Alemania empezaron a tratar a Hegel como a “un perro muerto”, el creador del materialismo histórico se declaró “abiertamente discípulo de aquel gran pensador”:

**<<La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquella. En él, la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística.>>** (K. Marx: *“El Capital”* Epílogo a la primera edición)

La crítica de la filosofía hegeliana a la que Marx alude, vio la luz en 1843. Como resultado de esa crítica filosófica y de las investigaciones económicas consecuentes, Marx llegó a la conclusión de que las superestructuras ideológicas y políticas no se comprenden ni explican por sí mismas ni por “la evolución del espíritu humano” –como sostenía Hegel- sino por determinadas condiciones materiales de existencia de los individuos, que en la era moderna o capitalista rigen en lo que - desde los enciclopedistas- se entendió por “sociedad civil”, y que “la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política”. Tras el paréntesis a que le obligó el estallido de la revolución europea de 1848, Marx prosiguió sus investigaciones:

**<<El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su existencia, los seres humanos contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que**

**corresponde a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva el edificio (*Uberbau*) jurídico y político y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad (la razón, en Hegel) chocan con las relaciones de producción (el ser fijado por el intelecto), o -lo que no es más que la expresión jurídica de esto- con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, todo el inmenso edificio (la superestructura ideológica, jurídica, política, ética etc.) erigida sobre ella...>>** (K. Marx: *“Contribución a la crítica de la economía política”* Prólogo)

Esto que Marx escribió en 1859, quince años antes ya estaba en el centro de sus pensamientos aun cuando no totalmente desarrollado. De otro modo no se explican las coincidencias con los argumentos expuestos en el *“Manifiesto”*. Quien dejó testimonio de ello fue su yerno, el médico de ascendencia francesa y origen cubano, Paul Lafargue, quien en 1904 recordó uno de sus encuentros con Engels en París, precisamente donde hoy está la Casa de la Cultura de Marruecos:

**<<Engels me contó que en 1844 Marx le había expuesto en el Café de la Régence de París –uno de los primeros centros de la revolución de 1789- el**

**determinismo económico de su teoría sobre la concepción materialista de la historia>>**

H.M.Enzensberger:  
*conversaciones con Marx y Engels Tomo 1)*

"*Principios del Comunismo*" fue escrito por Engels en noviembre de 1847 a modo de proyecto de programa para la *Liga de los Comunistas*. Durante el segundo congreso de esta organización celebrado entre el 29 de noviembre y el 8 de diciembre de ese mismo año, se decidió la redacción de lo que pasaría a la historia bajo el nombre de "*Manifiesto del Partido Comunista*". Designados para esa tarea, Marx y Engels comenzaron la redacción del histórico documento con los "*Principios*" sobre su mesa de trabajo. Engels describe allí el pasaje del artesanado gremial al proletariado moderno. Refiriéndose a la etapa capitalista de la **manufactura**, explica que este modo de producción había ya trascendido el marco de la propiedad feudal y gremial para asentarse en una nueva forma: la propiedad privada pura. Pero en esta etapa de su desarrollo, el capitalismo no presentaba aun las condiciones técnicas ni sociales necesarias para ser, a su vez, revolucionado. Por una parte, la cooperación y la división manufacturera del trabajo sólo habían iniciado el proceso que transformaría los viejos artesanos en obreros modernos. Por otra parte, la manufactura tampoco garantizaba el desarrollo de la fuerza productiva del trabajo necesaria para iniciar el proceso de transformación revolucionaria:

**<<En efecto, para la manufactura y para el primer período de desarrollo de la gran industria no era posible otra forma de propiedad además de la propiedad privada, no era posible ningún orden social además del basado en esta propiedad. Mientras no se pueda conseguir una cantidad de productos que no sólo baste para todos, sino que quede cierto excedente para aumentar el capital social y seguir fomentando las fuerzas productivas, deben existir necesariamente una clase dominante que disponga de las fuerzas productivas de la sociedad y una clase pobre y oprimida. La constitución y el carácter de estas clases dependen del**

**grado de desarrollo de la producción. La sociedad de la Edad Media, que tiene por base el cultivo de la tierra, nos da el señor Feudal y el Siervo; las ciudades de las postrimerías de la Edad Media nos dan el maestro artesano, el oficial y el jornalero; en el siglo XVII el propietario de manufactura y el obrero de ésta; en el siglo XIX el gran fabricante y el proletario>>** (F. Engels: "*Principios del Comunismo* ")

Dicho esto, Engels se ubica inmediatamente en la sociedad de su tiempo para anunciar que, con el afianzamiento del maquinismo y la gran industria, las fuerzas productivas de la sociedad europea han alcanzado el grado de desarrollo necesario para iniciar el proceso de superación del capitalismo. Y como prueba de veracidad de esta afirmación, Engels esgrime tres razones:

- 1) El desarrollo de la fuerza productiva alcanzada por la gran industria que permite el excedente necesario para revolucionar la sociedad burguesa;
- 2) La aparición del proletariado moderno en trance de convertirse, por obra de las leyes del capitalismo, en una mayoría de la sociedad, cuyo empobrecimiento relativo aumenta con el cada vez mayor crecimiento de la riqueza que crea con su trabajo;
- 3) La progresiva inadecuación de las relaciones de producción burguesas a las fuerzas productivas en desarrollo revelada por las crisis periódicas:

**<<Pero hoy, cuando merced al desarrollo de la gran industria, en primer lugar se han constituido capitales y fuerzas productivas en proporciones sin precedentes y existen medios para aumentar en breve plazo hasta el infinito estas fuerzas productivas; cuando, en segundo lugar, estas fuerzas productivas se concentran en manos de un reducido número de burgueses, mientras la gran masa del pueblo se va convirtiendo cada vez más en proletarios, con la particularidad de que su situación se hace más precaria e insoportable en la medida en que aumenta la riqueza de los**

**burgueses; cuando, en tercer lugar, estas poderosas fuerzas productivas, que se multiplican con tanta facilidad hasta rebasar el marco de la propiedad privada y del burgués, provocan continuamente las mayores conmociones del orden social, sólo ahora la supresión de la propiedad privada se ha hecho posible e incluso absolutamente necesaria>>** (F. Engels: *ibid*)

En el "*Manifiesto*", Marx y Engels recogen estas tres condiciones, y entre ellas destacan el hecho recurrente de las crisis periódicas como la más importante y decisiva, porque en estos fenómenos aparecen concentradas todas las contradicciones del capitalismo bajo la forma de una verdadera **rebelión** objetiva de las fuerzas productivas contra las relaciones burguesas de propiedad:

**<<Desde hace algunas décadas, la historia de la industria y del comercio no es más que la historia de la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las actuales relaciones de producción, contra las relaciones de propiedad que condicionan la existencia de la burguesía y su dominación. Basta mencionar las crisis comerciales que, con su retorno periódico plantean, en forma cada vez más amenazante, la cuestión de la existencia de toda la sociedad burguesa. Durante cada crisis comercial se destruye sistemáticamente, no sólo una parte considerable de productos elaborados, sino incluso de las fuerzas productivas ya creadas. Durante las crisis, una epidemia social, que en cualquier época anterior hubiera parecido absurda, se extiende sobre la sociedad: la epidemia de la superproducción. La sociedad se encuentra súbitamente retrotraída a un estado de súbita barbarie: diríase que el hambre, que una guerra devastadora mundial, la han privado de todos sus medios de subsistencia; la industria y el comercio parecen aniquilados. Y todo eso, ¿por qué? Porque la sociedad posee demasiada civilización, demasia-**

**dos medios de vida, demasiada industria, demasiado comercio. Las fuerzas productivas de que dispone no favorecen ya el régimen de la sociedad burguesa; por el contrario, resultan ya demasiado poderosas para estas relaciones, que constituyen un obstáculo para su desarrollo; y cada vez que las fuerzas productivas salvan este obstáculo, precipitan en el desorden a toda la sociedad burguesa y amenazan la existencia de la propiedad burguesa.>>** (K.Marx-F.Engels: "*Manifiesto del Partido Comunista*". Cap. I)

Las fuerzas productivas superan las trabas de las relaciones de producción capitalistas al interior de las mismas relaciones de producción capitalistas. Tal es el significado de las crisis. Otra forma de decir que el capitalismo no puede existir sino a condición de revolucionar constantemente los medios de producción, que es lo que Marx y Engels se encargaron de señalar en el mismo texto antes de referirse al fenómeno de las crisis. De hecho, tras los efectos catastróficos de cada ciclo periódico, el sistema entra en el siguiente operando en base a una masa de capital social mayor y con una composición técnica y orgánica más alta que al principio del ciclo anterior. Y cuanto mayor es el capital comprometido y más alta su composición técnica, más formidables son las trabas que la razón enajenada de las fuerzas sociales productivas deben superar en cada crisis, y sucesivamente más doloroso el costo en desgracias humanas y destrucción de riqueza ya creada. Todo esto a causa de que, en las crisis, la racionalidad de las fuerzas sociales productivas va siendo no según su razón, según su concepto, sino según la acumulación de capital, según la consustancial irracionalidad de las relaciones de producción capitalistas.

Si con Hegel entendemos por decadente algo en lo que su razón de ser existe y se manifiesta pero no por sí mismo, ese algo sigue siendo un existente pero deja de ser "real efectivo" o efectivamente real para pasar a ser "real actual" y, por tanto, contingente, esto es, que puede seguir existiendo o dejar de existir en cualquier momento, en tanto que ya ha sido superado por la razón si bien de modo formal o

abstracto, esto es, al interior de la forma social devenida cada vez más irracional pero todavía subsistente como formación social dominante. Si es así, y así lo entendemos nosotros tal como Marx y Engels lo entendieron al escribir el *Manifiesto*, entonces la decadencia del capitalismo empezó con la primera gran crisis de su historia, la de 1825, y se expresó políticamente por primera vez de febrero a junio de 1848 en París.

Una vez que la RAZÓN científica ha determinado cual es el polo de la dialéctica social que marca el pulso de la historia, desde el momento en que las sucesivas crisis periódicas demuestran que las relaciones capitalistas de producción se erigen en trabas cada vez más formidables frente al libre desarrollo de las fuerzas productivas, es la razón histórica de la lucha de clases la que da su veredicto inapelable y dicta férreamente las pautas de comportamiento para el cumplimiento de esa sentencia. A estas pautas se ha ceñido Marx sin desviarse un milímetro, desde la redacción del *Manifiesto* hasta su muerte.

Dado el desarrollo necesariamente desigual del capitalismo, la fase irreversible de creciente inadecuación o choque entre las fuerzas sociales productivas y las relaciones de producción, no comenzó al mismo tiempo en todas las áreas del Planeta. Mientras el capitalismo en Inglaterra y Francia había llegado a ser en 1848 una “realidad efectiva” adecuada totalmente al concepto económico, social y político de la burguesía, en otros países europeos como Alemania, Suiza, Polonia y Rusia, esta clase emergente estaba aun en lucha con las todavía fuertes reminiscencias feudales.

Con la insurrección de las fuerzas productivas encarnadas en el proletariado de París y su aniquilamiento a manos de la Guardia Nacional, la burguesía francesa demostró que de políticamente revolucionaria que había sido hasta el 25 de febrero de 1848, pasó a ser desde entonces una clase irremisiblemente conservadora y, por tanto, decadente. Habían quedado definitivamente atrás los tiempos en que para pasar a ser clase dominante luchando contra la “realidad actual” de la aristocracia decadente, la burguesía pidió y obtuvo la ayuda

del proletariado. Tal es el comienzo del último acto en el largo proceso protagonizado por las fuerzas sociales productivas para llegar a ser y existir absoluta y definitivamente por sí mismas:

**<<En general, las coaliciones en la vieja sociedad (feudal) favorecen de diversas maneras el proceso de desarrollo del proletariado. La burguesía vive en lucha permanente: al principio, contra la aristocracia; después, contra aquellas fracciones de la misma burguesía (los terratenientes) cuyos intereses entran en contradicción con los progresos de la industria, y siempre, en fin, contra la burguesía de todos los demás países. En todas estas luchas se ve forzada a apelar al proletariado, a reclamar su ayuda y a arrastrarle así al movimiento político. De tal manera, la burguesía proporciona a los proletarios los elementos de su propia educación, es decir, armas contra ella misma.>>**  
(Ibíd)

Tras los sucesos de febrero de 1848, para Marx y Engels habían aflorado en Francia las condiciones materiales para que las fuerzas productivas de ese país empezaran a expresarse por sí mismas, como así aconteció. Aquí dio comienzo el proceso - que a 150 años vista todavía continúa- para que la “realidad actual” del capitalismo en todas partes devenga en “realidad efectiva” comunista:

**<<Sólo empapada en la sangre de los insurrectos de junio ha podido la bandera tricolor transformarse en la bandera de la revolución europea, en la bandera roja. Y nosotros exclamamos: ¡La revolución ha muerto! ¡Viva la revolución! (...) El 25 de febrero de 1848 había concedido a Francia la República. El 25 de junio le impuso la Revolución. Y desde junio, revolución significaba: subversión de la sociedad burguesa, mientras que antes de febrero había significado subversión de la forma de gobierno.>>** (K. Marx: “Las luchas de clases en Francia”. Cap. I y II)

El proletariado es la primera clase social en la historia de la humanidad que no puede evolucionar políticamente como clase sino protagonizando revoluciones. La burguesía pudo forjar el dominio de sus relaciones de propiedad dentro de la sociedad que le precedió. Lo demostró constituyéndose en lo que se conoció como el “cuarto poder” al lado de la aristocracia terrateniente, la realeza gobernante y la Iglesia. El proletariado, en cambio, no puede hacer prevalecer sus propias relaciones de producción sin eliminar la propiedad burguesa, porque la forma específicamente obrera de propiedad niega de hecho toda propiedad privada. A diferencia de la burguesía, que conquistó el poder político tras minar durante años el poder económico de la nobleza, el proletariado tiene necesariamente que proceder a la inversa: no puede empezar a revolucionar la base económica de la sociedad capitalista si antes no destruye su poder político. Las revoluciones del proletariado son, pues, intentos políticos siempre necesariamente prematuros, donde cada derrota o retroceso es ni más ni menos que un aprendizaje. En cada fracaso de la clase obrera está la conciencia de sus propios límites; en el necesario esfuerzo de autocrítica teórica, su capacidad futura de hacer cada vez menos prematuro el proyecto de emancipación humana universal.

En carta a Engels del 13 de febrero de 1863, Marx se hizo cargo de las ilusiones que él y otros muchos depositaron en los sucesos de 1848. Pero con la sinceridad y la crudeza de que jamás podrá hacer gala ningún oportunista, da a entender que los límites de la revolución de 1848, estuvieron en la estupidez política que el proletariado europeo demostró no haber podido superar en aquellas circunstancias objetivamente subversivas:

**<<...las ingenuas ilusiones y el entusiasmo casi infantil con que saludamos, ante febrero de 1848, la era revolucionaria, se han desvanecido para siempre (...) Ahora ya sabemos el papel que en las revoluciones desempeña la estupidez y cómo los miserables saben explotarla>>** (Cfr. F. Claudín: op. cit. Ed. Siglo XXI Pp. 415)

Y en esta alusión a <<los miserables>>, que cada santo aguante su vela. Respecto de la estupidez política, ¿puede juzgarse al margen de las condiciones embrutecedoras de vida y de trabajo a que había venido siendo sometido por generaciones enteras el proletariado europeo de aquel capitalismo temprano? Otra vez aparece la división social entre teoría y práctica. ¿No estaba esa limitación en el hecho de que por entonces la teoría tuviera que estar encarnada en elementos salidos de la clase burguesa que, por diversas circunstancias decidieron abrazar la causa del proletariado? Al describir los efectos del proceso de transformación técnica y social al que el artesano medieval fue sometido por la burguesía incipiente, comenzando por la cooperación durante el período de la manufactura, hasta la aplicación del maquinismo, Marx dice que...

**<<Es un producto de la división manufacturera del trabajo el que las potencias intelectuales del proceso material de la producción se les contrapongan (a los asalariados) como propiedad ajena y poder que los domina. Este proceso de escisión comienza en la cooperación simple, en la que el capitalista, frente a los obreros individuales, representa la unidad y la voluntad del cuerpo social de trabajo. Se desarrolla en la manufactura, la cual mutila al trabajador haciendo de él un obrero parcial. Se consume en la gran industria que separa del trabajo a la ciencia como potencia productiva autónoma, y le compele a servir al capital [...] La reflexión y la imaginación están sujetas a error, pero el hábito de mover la mano o el pie no dependen de la una ni de la otra. Se podría decir así, que en lo tocante a las manufacturas su perfección consiste en poder desembarazarse del espíritu, de tal manera que se puede [...] considerar al taller como una máquina cuyas partes son hombres". Es un hecho que a mediados del siglo XVIII, algunas manufacturas, para ejecutar ciertas operaciones que pese a su sencillez constituían secretos industriales, preferían emplear obreros**

**medio idiotas>>** (K. Marx: *"El Capital"* Libro 1 cap. XII.5: "El carácter capitalista de la manufactura". Lo entre paréntesis es nuestro)

El espíritu de lo que hemos venido diciendo en este apartado a propósito de las categorías hegelianas de realidad actual y realidad efectiva, parece haber sido abandonado por Engels en 1895, cuando reeditó *"Las luchas de clases en Francia"*, obra de Marx publicada por primera vez cuarenta años antes. Esto es lo que se entendió en el SPD de aquél tiempo. A partir de entonces esta interpretación prejuiciosa se extendió a modo de justificación de todo oportunismo reformista en el movimiento político del proletariado internacional.

Para poner las cosas en su quicio, hay que empezar por destacar lo más importante que allí viene a decir Engels al respecto, y es, en primer lugar, que desde 1848, en países como Francia no es posible otra revolución que no sea proletaria. Dicho esto, explica por qué fracasó la revolución de 1848. Y dice textualmente que la historia...

**<<Ha puesto de manifiesto que, por aquel entonces, el estado del desarrollo económico en el continente distaba mucho de estar maduro para poder eliminar la producción capitalista; lo ha demostrado por medio de la revolución económica que desde 1848 se ha adueñado de todo el continente, dando, por primera vez, verdadera carta de naturaleza a la gran industria en Francia, Austria, Hungría, Polonia y últimamente Rusia, y haciendo de Alemania un verdadero país industrial de primer orden. Y todo sobre la base capitalista, lo cual quiere decir que esta base tenía todavía, en 1848, gran capacidad de extensión...>>** (F. Engels: Introducción a *"Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850"*)

A menudo las traducciones traicionan el espíritu de los textos originales. Pero suponiendo que esto es lo que efectivamente dijo Engels en el

pasaje que acabamos de citar, adolece de un error y de una inconsecuencia política con la teoría revolucionaria sorprendentes, porque una cosa es la estrategia y acción táctica para la toma del poder político, y otra muy distinta la ejecución programática de ese poder ya conquistado, para superar la base material y la superestructura ideológica y cultural heredada de la sociedad anterior.

De hecho, según la propuesta que Marx y Engels formularon para Francia en el *"Manifiesto"*, en modo alguno se trataba allí de hacer la revolución proletaria, de subvertir por completo la base económica del sistema capitalista. Se trataba de quitar barreras sociales al desarrollo del capitalismo tanto en el campo como en la ciudad; se trataba de contribuir a facilitar la acumulación del capital productivo agrario e industrial francés y europeo, preservándole del parasitismo retardatario de la renta territorial y de la tasa de interés; se trataba de un proceso de revolución permanente que permitiera extender lo más rápidamente posible y con el menor coste social y humano, el dominio de las relaciones capitalistas al mayor espacio geográfico de Europa, para convertir todo el trabajo social explotable en asalariado; se trataba, en fin, de favorecer en todo los efectos de la ley del valor, para acercar el horizonte temporal de la transformación del proletariado en clase mayoritaria de la sociedad, y de las condiciones más favorables a la revolución socialista, a la dictadura democrática del proletariado.

La *"Liga de los comunistas"* no pretendía en 1848 cambiar inmediatamente el carácter social burgués de la revolución francesa. Su objetivo inmediato consistió en derrocar a la burguesía en ese momento a cargo del poder del Estado, pero en modo alguno se propuso implantar un régimen que representara exclusivamente los intereses del proletariado. Esto aparece expresado en el punto IV del *"Manifiesto"*, Marx y Engels actualizaron políticamente la letra y el espíritu de lo que – según el método dialéctico y hasta la terminología hegelianos- habían dicho en 1845:

**<<Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al**

**estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente>>** (K. Marx-F.Engels: “*La ideología alemana*”)

Las condiciones o premisas del “movimiento real” en la sociedad francesa de 1848 eran el carácter relativamente minoritario del proletariado y los intereses socialmente mayoritarios de la pequeño burguesía rural y urbana. Estas condiciones o premisas fueron reflejadas en el punto IV del “Manifiesto”. Allí se dice que los comunistas luchan dentro del “movimiento real” por defender los intereses inmediatos de la clase obrera (sus mejores condiciones de vida y de trabajo), pero sin perder de vista la necesidad de luchar dentro del “movimiento actual” por el futuro racional de ese movimiento, esto es, por la racionalidad socialista, por la “esencia inmediatamente devenida en existencia” de las fuerzas productivas: la dictadura del proletariado. Pero, dadas las condiciones de la época, la esencia socialista de las fuerzas productivas no podía devenir inmediatamente en existencia. Había todavía tareas democrático burguesas que cumplir. De ahí la decisión táctica de aliarse con el partido de la pequeñoburguesía democrática en contra del contubernio entre la gran burguesía y la aristocracia financiera acreedora de los pequeños propietarios:

**<<Los comunistas luchan por alcanzar los objetivos e intereses inmediatos de la clase obrera; pero, al mismo tiempo, defienden también, dentro del movimiento actual, el porvenir de ese movimiento. Dentro de Francia los comunistas se suman al Partido Socialista Democrático (liderado por de Ledru Rollín) contra la burguesía conservadora y radical, sin renunciar, sin embargo, al derecho de criticar las ilusiones y los tópicos legados por la tradición revolucionaria>>** (Op. Cit. Lo entre paréntesis es nuestro)

Engels habla en su “Introducción” del presunto “mentís” que la historia inmediatamente posterior a 1848 le dio a gentes como él y Marx, como si en ese entonces ninguno de ellos supiera que las condiciones

económicas y sociales para suprimir el capitalismo no estaban suficientemente maduras. Si la historia les desmintió en aquellos tiempos del modo en que Engels lo ha presentado, ¿por qué la “*Liga de los Comunistas*” evitó plantear directamente la consigna de la dictadura del proletariado?:

**<<La lucha contra el capital en la forma moderna de su desarrollo, en su punto de apogeo –la lucha del obrero asalariado industrial contra el burgués industrial- es, en Francia, un hecho parcial, que después de las jornadas de febrero no podía constituir el contenido nacional de la revolución; con tanta mayor razón, cuanto que la lucha contra los modos de explotación secundarios del capital –la lucha del campesino contra la usura en las hipotecas, del pequeño burgués contra el gran comerciante, el fabricante y el banquero, en un palabra, contra la bancarrota- quedaba aún disimulada en el alzamiento general contra la aristocracia financiera. Nada más lógico, pues, que el proletariado de París intentase sacar adelante sus intereses al lado de los de la burguesía, en vez de presentarlos como el interés revolucionario de la propia sociedad, que arriase la bandera roja ante la bandera tricolor. Los obreros franceses no podían dar un paso adelante, no podían tocar ni un pelo del orden burgués, mientras la marcha de la revolución no sublevase contra este orden, contra el dominio del capital, a la masa de la nación - campesinos y pequeñoburgueses- que se interponía entre el proletariado y la burguesía; mientras no la obligase a unirse a los proletarios como a su vanguardia.>>** (K.Marx: “*Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*” Cap. I)

Claro que todo lo que el proletariado revolucionario europeo no pudo siquiera iniciar en 1848, fueron capaces de consumarlo sus patronos burgueses del continente. ¡Faltaría más!. Esa es su misión.

Engels dice que en 1848 la burguesía Europea tenía todavía “gran capacidad de

extensión”; ¿dejó de tenerla en 1895? ¿no demuestra tenerla todavía hoy haciendo emerger el capitalismo más moderno de entre las relaciones precapitalistas residuales en el llamado “triángulo de oro” del sudeste asiático? En diciembre de 1918, una vez que los Consejos Obreros de Alemania decidieron delegar el poder que habían conquistado en la Constituyente dirigida por el SPD, el jefe de ese partido, Friedrich Ebert, que en ese momento pasó a ser el presidente de la nueva República Alemana, declaró terminada la revolución diciendo que:

**<<Al estar el partido de la clase obrera en el poder, la clase obrera ha tomado el poder político, la transformación de las relaciones sociales (llamada socialización) es, de ahora en adelante, cuestión de tiempo: se trata de un proceso progresivo y pacífico. Hay que desarrollar todavía el capital, pues**

**sólo un capital llevado al último estadio de su desarrollo podrá ser “socializado”. Para ello hay que hacer reinar el orden y aplastar a los “spartaquistas”...>>** (Jean Barrot y Denis Authier: “*La izquierda comunista en Alemania*” Cap. VI)

En la criminal acción que siguió a estas palabras pronunciadas por Ebert, los dirigentes del SPD, se sintieron sin duda respaldados por la autoridad intelectual y moral de Engels en su famosa introducción de 1895 a “*La lucha de clases en Francia*”. De haber podido protagonizar aquellos decisivos acontecimientos para el destino de la Revolución de Octubre en Rusia, estamos seguros de que el inseparable compañero de Marx hubiera enmendado políticamente aquel error teórico, optando por luchar hasta las últimas consecuencias junto a Rosa Luxemburgo y Liebknecht.

## 6- Realidad actual y posibilidad abstracta

Recordemos que, para Hegel, “realidad actual” es la razón existente y manifiesta, pero no por sí misma sino a través de otro. Las fuerzas productivas del trabajo que son según el capitalismo, son simplemente una realidad actual, porque son a través de otro, de la burguesía. Pero esa realidad actual de las fuerzas productivas es la propia realidad actual del capitalismo, porque sin fuerzas productivas no hay capital y porque la esencia del capitalismo es la fuerza productiva del trabajo enajenado, es decir, el proceso de trabajo subsumido en el proceso de acumulación de plusvalor. Cuando Marx y Engels hablan en el “*Manifiesto*” del “movimiento actual”, se refieren a la sociedad burguesa en su conjunto a la “realidad actual” de las fuerzas productivas que van siendo según el proceso de valorización, según la ley del valor, según los intereses de la burguesía.

Desde entonces, la realidad efectiva del capitalismo –que lo fue mientras favoreció el libre desarrollo de las fuerzas productivas, es una contingencia y cada vez más una pura posibilidad abstracta, como se demostró varias veces en los últimos 150 años:

**<<Valorado de esta manera como una mera posibilidad, lo real efectivo es un contingente y, por su lado, la posibilidad es la contingencia pura.>>** (G.W.F. Hegel: “*Enciclopedia*” §144)

**<<Por el hecho de que, ahora, en la accidentalidad (contingencia), tanto lo real como lo posible son el ser puesto, ellos han conseguido la determinación en ellos mismos; por consiguiente, en segundo lugar, ellos se convierten en la realidad actual>>** (G.W.F. Hegel: “*Ciencia de la lógica*” Libro II Cap. 2. Lo entre paréntesis es nuestro)

Cuando Hegel habla de **realidad actual**, como algo posible (que puede ser o no ser) y contingente (que no es por sí mismo) quiere significar que no todo lo real que tiene en sí mismo su razón de ser y existe, es la expresión adecuada de la **racionalidad**. El ordenamiento jurídico burgués también entra dentro de la categoría hegeliana de **realidad actual**. En sus “*Principios de la Filosofía del Derecho*” Hegel distingue entre la “la explicación y justificación

históricas" de una legislación cualquiera en virtud de determinadas circunstancias, y "el significado de una justificación válida *en y por sí*."

El ordenamiento jurídico de una sociedad es justo y válido en y por sí mismo - y así tiende a reflejarse en la conciencia y en la moral de sus ciudadanos- cuando la justicia que imparten sus leyes se ajusta a la racionalidad de la vida humana. Por consiguiente, cuanto más irracional se vuelve un sistema de vida dominante, tanto más cae su ordenamiento legal en la justificación histórica de la política estatal según las circunstancias y más se aleja de la racionalidad humana. Y cuando esto ocurre, mayor es el contraste entre la aparente racionalidad de los "fundamentos de ley" **que aparece en la llamada exposición de motivos** y la ilegitimidad –por irracional- de lo que realmente legalizan e imponen, así como mayor la exigencia que las clases dominantes hacen recaer sobre los legisladores, en orden a mistificar y embellecer adecuadamente esas "razones".

**...Es decir, que entre la conducta que legaliza el derecho positivo capitalista y lo que la racionalidad exige, hay una contradicción lógica insalvable cada vez más flagrante, es decir, que, lo que hace la ley es convalidar una irracionalidad tras otra...**

Tomemos, por ejemplo, los cambios en la normativa legal respecto del mercado de trabajo en España. En "los fundamentos de ley" de las dos reformas del mercado de trabajo que sucedieron al "fuero de los trabajadores" vigente durante la dictadura política de Franco, los legisladores se atienen a la "circunstancia" del paro, al hecho en sí; eluden analizar las distintas "circunstancias".

La esencia de las fuerzas sociales productivas que hoy existe y se manifiesta en el paro estructural masivo, es un fenómeno que hace sólo treinta años era todavía inexistente. Por tanto la legislación laboral bajo el capitalismo responde a las distintas circunstancias históricas por las que discurre la **realidad efectiva inmediata** del capitalismo, o **realidad actual** de las fuerzas productivas que

van siendo según las relaciones de producción capitalistas...

**...El trabajo social bajo el capitalismo no se manifiesta por sí mismo sino a través de la previa compraventa de la fuerza de trabajo; es trabajo-mercancía, trabajo enajenado. En el hecho del paro, el capitalismo atenta contra la más elemental racionalidad del ser humano, en la medida en que limita cada vez más el derecho a ejercer lo que hace a la naturaleza de su género: el trabajo. Es más: instituyendo el paro, la burguesía niega su propia razón de ser como clase social dominante, no sólo porque impide a un creciente número de asalariados su existencia como trabajadores menesterosos: el derecho a vivir de su propio trabajo, sino porque se niega a sí misma el privilegio de explotarles, que es su razón de ser en tanto clase. Como dicen Marx y Engels en el "Manifiesto":**

**Es, pues, evidente, que la burguesía ya no es capaz de seguir desempeñando el papel de clase dominante de la sociedad ni de imponer a ésta, como ley reguladora, las condiciones de existencia de su clase. No es capaz de dominar, porque no es capaz de asegurar a su esclavo la existencia ni siquiera dentro del marco de la esclavitud, porque se ve obligada a dejarle decaer hasta el punto de tener que mantenerle, en lugar de ser mantenida por él>>** (K. Marx-F. Engels: "Manifiesto del partido comunista" Cap. I)

Otro ejemplo de **realidad actual** del capitalismo en extremo decadente, es la legislación promulgada en los países de la cadena imperialista que combina los aranceles protectores con la limitación de la producción agropecuaria, para evitar la "circunstancia" de que por efecto del inevitable desarrollo de las fuerzas productivas en el campo, el descenso de los precios agrarios deje sin sentido económico de existencia a millones de granjeros capitalistas y a decenas si no a cientos de millones de asalariados agrícolas (por ejemplo: de los 240.000 productores de leche que existían en España hace una década, hoy sólo quedan poco más de 70.000). Esta **realidad actual** ha tenido

su origen en la Ley Pública 480 promulgada en EE.UU. por el gobierno de Eisenhower durante la década de los cincuenta. Desde entonces, los graneros y depósitos de leche o aceite comestible de los principales países productores rebosan de existencias que no ingresan al mercado para mantener un nivel de precios que garantice la ganancia capitalista en ese sector de la producción de plusvalor, mientras dos tercios de la humanidad padece hambre crónica y cientos de millones de personas mueren anualmente en el mundo a causa de enfermedades derivadas de una deficiente alimentación.

Pero las consecuencias de la disminución deliberada de la producción agraria no terminan aquí. Esta realidad revela, por una parte, que la legislación sobre subsidios al recorte de la producción agraria, tiene por cometido adicional contener la tendencia objetiva al descenso de los precios, para extender en el tiempo y así controlar políticamente las inevitables consecuencias sociales traumáticas de la centralización del capital en ese sector, tal como lo revelan las estadísticas de los últimos cincuenta años; por otra parte, todo el tiempo de progreso técnico efectivo que se deja de aplicar a la producción agraria - y que en buena parte se traslada necesariamente al valor de la producción global de alimentos- sumado al tiempo de trabajo que importa el valor dinerario de los subsidios, contrarresta los efectos del desarrollo de la fuerza productiva aplicado en la industria; de este modo, el descenso del trabajo necesario en el sector industrial se enlentece, y tanto el aumento del plusvalor relativo como la masa de plusvalor global (en la industria y en el agro) disminuyen, presionando así a la baja de la tasa de ganancia.

Todo el tiempo que se deja de producir en condiciones tecnológicas desarrolladas, es como si se tardara más y, por tanto, como si se produjera con técnicas obsoletas. Es la paradoja del progreso que se niega a sí mismo. El tiempo que se deja de producir en el agro aumenta el tiempo de trabajo necesario, por lo tanto incrementa los precios de los productos agrarios, porque el tiempo que se deja de trabajar opera como si aumentara el tiempo realmente

trabajado; es como si se siguiera produciendo con un desarrollo tecnológico menor. Esta "circunstancia", desde el punto de vista del progreso de las fuerzas sociales productivas es un despilfarro y, por tanto, una irracionalidad. La limitación institucional del trabajo social en el agro, tiene su razón de ser, su esencia puesta y manifiesta, en la legislación que concede los subsidios a ese despilfarro de capacidad productiva. La esencia de las fuerzas productivas en el agro, que "en sí misma" da sentido a la esta "realidad actual" del capitalismo, consiste en la "circunstancia" de que el libre juego de la oferta y la demanda provocaría un derrumbe en los precios agrarios dejando sin sentido la actividad del capital es ese sector del trabajo social o, lo que es lo mismo, en la necesidad de preservar el óptimo de ganancia empresarial en el agro, garantizando así la subsistencia en el mundo de cientos de millones de agentes defensores de la sacrosanta propiedad privada capitalista que, de otro modo, provocarían un desbarajuste social de proporciones catastróficas para el sistema, debilitando sensiblemente el bloque burgués de poder frente al proletariado. Para eso se deja que miles de millones padezcan hambre crónica y otros tantos no puedan salir de sus condiciones mínimas de subsistencia.

Finalmente, esos subsidios, ¿de dónde salen? Del Estado. ¿Con qué fondos financia el Estado esas subvenciones? Con los impuestos. ¿Cuál es la principal fuente de recaudación impositiva en los presupuestos estatales? La imposición indirecta, los impuestos al consumo final. ¿Sobre qué clase social recae la mayor parte de esos ingresos fiscales? Sobre la clase trabajadora. De las presentes y futuras deliberaciones en la OMC a raíz de esta "preocupación histórica" de la burguesía, así como de las sucesivas "determinaciones del derecho" que allí queden fundadas respecto de "relaciones jurídicas preexistentes", nada se podrá esperar que logre resolver las contradicciones explosivas del sistema en este orden de cosas determinado por la ley del valor.

Las "narcosalas", otra realidad actual del derecho positivo burgués en su etapa postrera. La droga es una mercancía como cualquier otra,

que tiene valor de uso y valor de cambio, satisface una necesidad y se comercializa. ¿Dónde reside su valor de uso? En la insoportable irracionalidad de la “realidad actual”, en la “necesidad” de sustraerse a ella, de rebelarse pasiva, abstracta e inofensivamente contra ella. Este valor de uso no solo es, pues, el soporte material de una fuente adicional de acumulación de capital, también es un valor político de primer orden para la burguesía. Pero, contradictoriamente, atenta contra el proceso de valorización, porque la burguesía necesita un proletariado voluntarioso e inteligente, y la droga atenta contra estas dos cualidades esenciales a la eficacia del proceso de trabajo en las condiciones actuales. Impotente para erradicar el “ser en sí” de La legislación que justifica las narcosalas se fundamenta en la “circunstancial necesidad” de preservar la salud y el “narcopatrimonio” de los drogadictos, así como el decoro del entorno urbano. Se legaliza y ordena la habilitación de locales higiénicos y seguros para la práctica democrática y recogida de la alucinación colectiva; esa cada vez más difundida forma fetichista químico-mercantil de “ser” por una cosa que es la droga. Tal vez sea aquí donde más claramente se muestre el cúmulo de contradicciones que sintetiza la realidad efectiva inmediata del capitalismo, su irracionalidad tendencialmente explosiva.

La financiación privada totalmente ilegal, de los partidos políticos, es una entre otras múltiples “circunstancias” de la cada vez más decadente “realidad actual” del capitalismo que marchan por delante del derecho positivo burgués. Hasta el momento, en su calidad de instituciones paraestatales, está previsto constitucionalmente en todo el mundo que los ingresos dinerarios de los partidos políticos parlamentarios provengan exclusivamente de fondos con cargo a las cuentas de los presupuestos estatales.

Una de las características del capitalismo en su etapa tardía, es la creciente y descarada conversión de la política institucional en mercancía, la fusión entre los grandes grupos empresariales oligopólicos y el Estado, a instancias de los partidos políticos institucionalizados y sus líderes,

alternativamente convertidos en burócratas estatales altamente propensos al soborno y el cohecho. Esta tendencia es tanto más acusada cuanto mayor es el predominio de los vínculos monetarios y mercantiles sobre los estrictamente políticos en el conjunto de la sociedad, y mayor, por tanto, el cretinismo, la conveniencia personal y la estupidez ideológica general que preside los actos políticos de las clases subalternas. El secreto que explica la conversión de la democracia política en oligarquía dineraria, reside en el principio universal que anima el derecho constitucional burgués, de que “el pueblo no delibera ni gobierna sino a través de sus representantes”.

Así, la acción política de los partidos en función de gobierno, que debiera ajustarse a las promesas electorales y a la voluntad política mayoritaria expresada en los comicios, es trucada subrepticamente en favor de “circunstanciales” y contingentes poderes fácticos del dinero que así pasa a operar como capital político. Con ese dinero compran la voluntad política de los burócratas partidarios que pugnan por apoderarse del aparato estatal y financian la difusión de sus promesas electorales. Pasado el escrutinio, transforman esas expectativas en una acción parlamentaria y de gobierno que poco o nada tiene que ver con el interés de los votantes. Tal es la mecánica dineraria que convierte la hermosa visión de la democracia soñada por Montesquieu, en el gobierno de unos pocos magnates capitalistas. En octubre de 1994, notoriamente desmoralizado ante el rechazo del proyecto de ley que intentaba corregir la tendencia al triunfo de los partidos que más dinero dedican a financiar sus campañas electorales, el senador norteamericano George Mitchell sentenció de modo insuperable:

**<<El dinero domina el sistema, el dinero invade el sistema, el dinero es el sistema>>.** (“El País” 30/09/94. Subrayado nuestro)

Obviamente, la “exposición de motivos” de las leyes que norman estas realidades inmediatas del capitalismo tardío, no aluden a la consustancial irracionalidad de lo que preservan

o ponen a salvo. En este sentido, respecto del derecho Hegel delimita muy precisamente entre la existencia de lo posible que puede ser de varias maneras –incluyendo su no ser– según las circunstanciales conveniencias, y la realidad de lo que tiende a ser sólo de una manera, según lo exige la razón que no sabe de circunstancias ni de conveniencias:

**<<La consideración del surgimiento y desarrollo de las determinaciones del derecho tal como aparecen en el tiempo, esta preocupación puramente histórica, (circunstancial) así como el conocimiento de sus razonables consecuencias que nace de la comparación con relaciones jurídicas preexistentes** (por ejemplo, lo legislado en materia de empleo que contenían los estatutos laborales del occidente capitalista hasta la década de los setenta, cuando todavía no existía el paro estructural masivo. Toda esa legislación quedó desactualizada, hubo que adaptarla a la “realidad actual” de la precarización laboral, reglamentando los contratos basura, a tiempo parcial y demás instrumentos jurídicos ad hoc.) **que, tienen dentro de su propia esfera,** (según Hegel la del “ser en sí” del trabajo, es decir, su “ser por otro”; según Marx, ese “otro” viene a ser el proceso de valorización capitalista) **su mérito y su dignidad. No constituyen, sin embargo, una consideración filosófica, dado que el desarrollo según razones históricas** (el aumento en la composición orgánica del capital social global que conduce al paro estructural) **no se confunde** (o no se debe confundir) **con el desarrollo según el concepto** (donde el mayor desarrollo científico aplicado a los medios de producción comprende racionalmente al pleno empleo con una jornada colectiva de labor más corta y un nivel de vida más alto, esto es, el ser por sí de la justicia respecto del trabajo, su validez y vigencia universal, en y por sí misma), **y la explicación y justificación históricas no pueden extenderse hasta alcanzar el significado de una justificación válida en y por sí. Esta diferencia, que es muy**

**importante y debe ser mantenida, es al mismo tiempo muy evidente: una determinación jurídica puede ser perfectamente fundada es decir, tener la esencia en sí mismo** (los fundamentos de ley técnicamente comprendidos en la llamada “exposición de motivos”) **y consecuente respecto de las circunstancias y de las instituciones jurídicas existentes, y ser, sin embargo, en sí y por sí, injusta e irracional.** (Una cosa es la esencia del paro - la razón de existencia del trabajo humano fundado en la propiedad privada de los medios de producción- y otra cosa es la libre e incondicional racionalidad del trabajo humano; una cosa es la esencia (capitalista) del trabajo social y otra muy distinta el concepto del trabajo humano. El concepto es la existencia de algo según su racionalidad, según su “ser para sí”, no sólo según su esencia, o “ser en sí. Algo que tiene su esencia o razón de ser “en sí mismo”, existe, pero sólo es real si es racional. Para Hegel, la legislación laboral que se funda en la “circunstancia” del paro, es el derecho “en sí”; existe, tiene vigencia, pero no es real porque es irracional.)

**(...) Con el descuido de esta diferencia, se falsifica la perspectiva y se transforma la pregunta por una verdadera justificación en una justificación de acuerdo con las circunstancias, en la consecuencia a partir de supuestos que por sí quizá tampoco sirven, etc., porque está en contradicción y, en general, se pone lo relativo** (el ser según otro, o puesto en otro, la forma de ser de la fuerza productiva del trabajo según el proceso de valorización del capital) **en el lugar de lo absoluto** (o ser por sí mismo del trabajo social). (...) **Estas leyes son positivas** (es decir, rigen) **en la medida en que tienen su significado y su conveniencia en las circunstancias, por lo cual sólo tienen un valor histórico** (valen para cada “circunstancia” o momento existencial de la “realidad actual”) **y son de naturaleza (históricamente) transitoria>>** (G.W.F.

Hegel: "*Principios de la filosofía del derecho*". Introducción. Lo entre paréntesis es nuestro)

La creciente precariedad laboral, así como el aumento histórico de los excedentes agrarios, los epifenómenos del narcotráfico y la corrupción de los partidos políticos que comentamos aquí -incluidas las correspondientes formas jurídicas pragmáticas de hacer frente a esas circunstancias desde el punto de vista burgués- son sólo algunos ejemplos de la **realidad actual** o formas de manifestación del sistema capitalista, cuya irracionalidad cada vez más notoriamente catastrófica demuestra la transitoriedad y relativismo histórico de la burguesía como clase. El fenómeno de la sobresaturación de capital típica de su etapa tardía, convierte a las depresiones y las guerras en otras tantas **realidades actuales** cada vez más frecuentes, donde la racionalidad de la fuerza productiva del trabajo social, se expresa históricamente a través de su otro: las relaciones de producción capitalistas, cuya unidad contradictoria constituye la **realidad efectiva inmediata** esencialmente irracional del capitalismo.

Todas estas noxas o daños sociales y humanos demuestran que las relaciones de producción capitalistas son cada vez más incapaces de **comprender**, abarcar o realizar adecuadamente la **razón** de las fuerzas productivas que se desarrollan en su seno. Por esta **razón**, las fuerzas productivas tienden a trascender esa inadecuación para crear una nueva **realidad efectiva** superadora en la que realizarse según su concepto: el socialismo. En su insuperable puesta en pie de la filosofía hegeliana, tras exponer las razones históricas de las fuerzas sociales productivas que explican su tránsito del feudalismo al capitalismo, ya en 1848 Marx y Engels resumieron la lógica por la que el movimiento social del trabajo está previsto que pase de la **realidad efectiva** devenida cada vez más en **realidad actual** -completamente irracional- del capitalismo, a la nueva y necesaria **realidad efectiva** del socialismo como forma de transición al comunismo:

**<<Hemos visto, pues, que los medios de producción y de cambio (las relaciones de producción capitalistas) sobre cuya base se ha formado la burguesía, fueron creados en la sociedad feudal. Al alcanzar estos medios de producción y de cambio un cierto grado de desarrollo, las condiciones en que la sociedad feudal producía y cambiaba, esto es, la organización feudal de la agricultura y de la industria manufacturera (el diezmo, la manumisión, las gabelas y demás determinaciones como las que regulaban las relaciones entre maestros y artesanos), en una palabra, las relaciones feudales de propiedad, cesaron de corresponder a las fuerzas productivas ya desarrolladas. Frenaban la producción en lugar de impulsarla. Se transformaron en otras tantas trabas. Era preciso romper esas trabas y (tras casi doscientos años de marchas y contramarchas) las rompieron.**

**En su lugar se estableció la libre concurrencia, con una constitución social y política adecuada a ella y con la dominación económica y política de la clase burguesa.** (Se cerró así el círculo, donde la realidad efectiva del capitalismo se correspondía con la racionalidad de las fuerzas productivas)

**Ante nuestros ojos se está produciendo un movimiento análogo.** (Si antes fue la burguesía la que como expresión de las fuerzas productivas sobrepasó las estructuras de dominación de, la "realidad efectiva" devenida en "realidad actual" del feudalismo, ahora se produce un movimiento análogo en donde a quien le toca trascender a la burguesía es al proletariado) **Las relaciones burguesas de producción y de cambio, las relaciones burguesas de propiedad, toda esa sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir como por encanto tan potentes medios de producción y de cambio (que le sirvieron para sustituir a la sociedad feudal), se**

asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros. Desde hace algunas décadas, la historia de la industria y el comercio no es más que la historia de la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las actuales relaciones de producción, contra las relaciones de propiedad que condicionan la existencia de la burguesía y su dominación. Basta mencionar las crisis comerciales que, con su retorno periódico, plantean en forma cada vez más amenazadora la cuestión de la existencia de toda la sociedad burguesa. Durante cada crisis comercial se destruye sistemáticamente, no sólo una parte considerable de productos elaborados, sino incluso de las fuerzas productivas ya creadas. (...) ¿Cómo vence esta crisis la burguesía? De una parte, por la destrucción obligada de una masa de fuerzas productivas; de otra, por la conquista de nuevos mercados y la explotación más intensa de los antiguos. ¿De qué modo lo hace, pues? Preparando crisis más extensas y más violentas y disminuyendo los medios de prevenirlas...> (K.Marx-F.Engels: "*Manifiesto comunista*" cap. I. Lo entre paréntesis y el subrayado es nuestro)

La dialéctica hegeliana de la esencia se revela, pues, en la "realidad inmediata" del capitalismo devenida cada vez más irracional, donde paro y miseria, crisis y guerras interburguesas, sublevaciones de las clases subalternas y golpes de Estado más o menos cruentos, revoluciones y contrarrevoluciones, son las formas todavía inadecuadas en que la fuerza productiva del trabajo social expresa su necesaria razón de llegar a ser y expresarse o existir por sí misma, tanto más cuanto más formidables son los límites que el capital les pone por delante según avanza el proceso de acumulación. Y así seguirá todo el tiempo en que el proletariado tarde en decidirse a liberar su fuerza productiva del cepo capitalista, dándose para sí la nueva forma o realidad efectiva del socialismo adecuada al trabajo colectivo en constante desarrollo.

El eufemismo de la llamada "globalización" con el que la usinas ideológicas del sistema definen la "realidad actual" del capitalismo, consiste en la sobresaturación, sobreoferta permanente o masa ingente de capital ocioso -contrapartida económico-social del paro que hoy día mantiene deprimida la tasa de ganancia y presiona irresistiblemente por conseguir empleo productivo, esto es, producir, apropiarse y valorizar directamente trabajo excedente o plusvalor. El epifenómeno más notorio de esta "realidad efectiva inmediata" se revela en la tendencia irresistible a la privatización de empresas estatales y servicios públicos esenciales como la salud, la educación y los fondos provisionales jubilatorios, esa "realidad actual" de la pasada etapa expansiva del capital que diera pábulo a la ya reminiscente o anacrónico "Estado empresario". Se trata ahora de "liberar" a aquél "Estado del bienestar" de la masa de asalariados a su cargo - esa especie de aristocracia obrera socialmente privilegiada que la burguesía utilizó para dividir y debilitar políticamente la acción contestataria de la fuerza del trabajo en su conjunto, para convertirla en fuente directa de producción y acumulación del capital privado hoy día ocioso. Mal que pese sobre socialdemócratas, populistas y nacionalistas ubicados a la izquierda del sistema, esta "realidad actual" del capitalismo es objetivamente revolucionaria.

Esta realidad efectiva inmediata del capitalismo, implica la perspectiva de mayores y más graves consecuencias sociales y políticas, una profundización del ataque contra las ya deprimidas condiciones de vida y de trabajo de los asalariados, perspectiva que sin duda gravita objetivamente en sentido revolucionario. Naturalmente, está en el carácter social y político de la burguesía tornar imposible semejante posibilidad real (porque ya están dadas las condiciones). Para ello procura que los trabajadores sigan siendo sólo asalariados y por tanto contingentes, esto es, que sigan teniendo su ser económico, social y político en un otro: el capital. En efecto, como asalariados, los trabajadores no son más que capital variable, y su trabajo, tanto como su salario, se limitan a reproducir la relación capitalista misma. Por tanto, el ser de su trabajo como asalariados, no es

**por** y **para sí** mismo sino **por** y **para otros**: los burgueses.

La recurrente **realidad actual** o **actualidad real** de los redivivos frentes populares en todo el mundo, al estilo del proyecto de "Izquierda Unida" en España o del aparentemente novedoso "Polo patriótico venezolano", es la **expresión política** que la burguesía se da para sí en determinadas circunstancias, para evitar que el proletariado deje de ser para y por otro y pase a ser clase revolucionaria, esto es, clase para sí; los frentes populares constituyen el **ser en sí** del trabajo social y el **ser para sí** del capitalismo. Se inscriben, pues, en la **estrategia global** de la burguesía consistente en mantener indefinidamente a las fuerzas productivas en el cepo de las relaciones de producción capitalistas.

Tal como sucede con el derecho burgués, que legaliza jurídicamente la "conveniencia" de la burguesía según las sucesivas "circunstancias" de su devenir cada vez más decadente o "actual", los políticos al servicio del sistema dentro del movimiento político del proletariado se dedican a legitimar esa realidad actual, procurando que el proletariado se conforme al mal menor que en cada momento le ofrece la realidad "actualmente existente". Y dada la creciente inadecuación de las fuerzas productivas a las relaciones de producción, la política reformista abreva necesariamente en la nostalgia de un pasado inmediato mejor que no volverá. Así se explica que critiquen la "realidad efectiva inmediata" de la "globalización" desde la perspectiva del capitalismo de Estado en liquidación; que cuanto más arrecia la tendencia objetiva a la centralización y unidad internacional de los capitales, más insistan en la defensa de los Estados nacionales y en la subsistencia del trabajo explotado en pequeña y mediana escala; que frente a la necesidad de comprometerse con el porvenir –que sin duda es socialista– se aferren al pasado capitalista. A la luz del método dialéctico revolucionario de Hegel, la política de socialdemócratas, nacionalistas y populistas de izquierdas, está en las antípodas de los principios políticos del proletariado revolucionario desde los tiempos del

"*Manifiesto*"; constituye la renuncia más categórica a luchar dentro del movimiento actual de las fuerzas productivas, por el futuro de ese movimiento.

Dicha táctica de la pequeñoburguesía consiste en debilitar la fuerza social y política tendencialmente revolucionaria de los explotados evitando su unidad y autoorganización política como clase "para sí"; se trata de conseguir que su lucha se mantenga dentro de la "realidad actual" del sistema. Para ello, es vital a la supervivencia de la burguesía en su conjunto desvirtuar la dialéctica fundamental de clase contra clase; disolver la energía revolucionaria del proletariado en la alternancia político-institucional, en el falso juego de rivalidad entre el conglomerado interclasista "pueblo" y los distintos gobiernos "reaccionarios" de turno, donde lo único que se decide es qué parte de las clases dominantes "enfrentadas" se hace cargo del Estado para obtener los mayores beneficios en el común negocio de explotar trabajo asalariado.

Como repetía Marx en diversos pasajes de su obra, la pequeña burguesía tiende a conciliar los opuestos de la contradicción dialéctica dentro del capitalismo. Dada su condición de clase intermedia, la pequeña burguesía teme que el aluvión expropiatorio le pueda venir tanto del proletariado como de la gran burguesía. Pero, al mismo tiempo, dada su debilidad económica y política, necesita de ambas clases para apoyarse alternativamente en una en contra de la otra, según las "circunstancias" en el devenir "realidad actual" del sistema burgués. De ahí que su radical anticomunismo se combine con la política de limitar las consecuencias de la inevitable centralización de los capitales. Preservar el sistema y compartir en las mejores condiciones posibles el común negocio de explotar trabajo asalariado. Tal es la lógica económica y social que preside el comportamiento político de la pequeña burguesía.

Su estrategia consiste, pues, en mantener la lucha de clases en el término medio determinado por su propio ser social intermedio; de ahí que su orientación política se explique por el propósito de evitar que las fuerzas productivas

se expresen políticamente por sí mismas, limitando su energía revolucionaria al objetivo de moderar la tendencia al monopolio de la propiedad privada. La expresión organizativa de esta política reformista son los frentes policlasistas, cuyo origen se remonta a la fracción de Willich y Schapper que condujo a la ruptura y disolución de la Liga de los Comunistas durante la revolución europea de 1848. Desde entonces, la **realidad actual** de los frentes policlasistas ha demostrado que nada han tenido ni tienen que ver con la racionalidad histórica de las fuerzas productivas, esto es, con el curso que esas fuerzas sociales del trabajo imponen al capitalismo, cuyo descenso secular en la tasa de ganancia implica la inevitable depresión histórica relativa de la burguesía marginal. Habiendo llegado a esta conclusión como resultado de sus investigaciones, y tras comprobar cómo la por entonces llamada "burguesía democrática" se echaba en brazos del bloque de poder formado por la alianza entre la burguesía reaccionaria y la nobleza, Marx rompió definitivamente en 1850 con el absoluto despropósito político que supone ligar el destino del movimiento obrero a los intereses de la pequeñoburguesía. En marzo de 1850, tras los acontecimientos políticos de 1848 en Europa, la fracción de Marx y Engel dentro de la Liga de los comunistas revisó las posiciones suscritas en el "Manifiesto" en cuanto a la política de alianzas con la pequeñoburguesía. Mantuvieron el mismo programa expuesto en el capítulo II, pero abandonaron el criterio de diluir el proletariado en las organizaciones políticas de la burguesía, pasando a plantear firmemente la necesidad elevada a principio de la organización independiente del proletariado.

Hasta ese momento, el programa de esta fracción tenía sólo un punto: derrocamiento del absolutismo e implantación de la República. Y una sola táctica: marchar inmediatamente hacia la unidad política con los demócratas pequeñoburgueses en <<un gran partido de oposición>>, a fin de poder encarar la lucha por el poder sin pérdida de tiempo. En estas circunstancias, los "hombres de la pluma" agrupados en torno de Marx y Engels parecen haber sacado ya todas las consecuencias teóricas y políticas de su experiencia anterior en el seno

del movimiento democrático amplio. Desde marzo de 1850 - fecha en que se procede a reorganizar la Liga de los Comunistas- la fracción de Marx y Engels dan por acabado el tramo del proceso revolucionario presidido por la burguesía, en el que el proletariado debía limitarse a acompañarle en su lucha contra el absolutismo. Si de lo que se trataba era de poner la teoría del proletariado en práctica, es decir, transformar la FILOSOFÍA del materialismo histórico en acción política revolucionaria, había que dotarse del instrumento o medio de acción sin el cual tal pretensión es imposible. Ese medio de acción era la organización independiente de los comunistas, cuyo cometido pasaba, a su vez, por contribuir a enriquecer la FILOSOFÍA desde la práctica misma. Para ello era requisito indispensable resistir la tentación del pasado, rechazando decididamente las ofertas de unión que los demócratas pequeñoburgueses oprimidos por la reacción demandaban al proletariado, para convertirle en un apéndice de sus intereses dentro de la sociedad burguesa existente:

**<<En el momento actual, en que los demócratas pequeñoburgueses se hallan oprimidos en todas partes, predicán al proletariado en general la unión y la concordia, le tienden la mano y aspiran a crear un gran partido de la oposición que abarque todos los matices existentes dentro del partido democrático; es decir, aspiran a enredar a los obreros en una organización de partido en la que predominen las frases democrático-sociales en general, detrás de las cuales se ocultan sus intereses específicos, y en la que, en gracia a la amada paz, no deberán manifestarse las reivindicaciones concretas del proletariado. Semejante unión les beneficiaría exclusivamente a ellos y redundaría totalmente en perjuicio del proletariado. Éste perdería su independencia a tan dura costa conquistada, para volver a convertirse en apéndice de la democracia burguesa oficial. Así, pues, semejante unión debe ser rechazada con la mayor energía. Los obreros, en vez de rebajarse una vez más a servir de coro y**

de caja de resonancia de los demócratas burgueses, deberán esforzarse, sobre todo los de la Liga, en crear al lado de los demócratas oficiales, su propia organización como partido obrero público y clandestino independiente, haciendo que cada comuna se convierta en centro y núcleo de un conjunto de sociedades obreras en que se discutan la posición y los intereses del proletariado, al margen de la influencias burguesas. [...] Para el caso de una lucha contra el enemigo común, no se necesita de ninguna coalición especial. Cuando se trate de luchar contra ese adversario, coincidirán simultáneamente los intereses de ambos partidos y, como ha ocurrido hasta aquí, también en el futuro se establecerá por sí misma esta unión, aunque encaminada solamente a fines momentáneos>> (K. Marx-F. Engels:

*"Circular del Comité Central de la Liga de los Comunistas" del 10 de marzo de 1850")*

Marx y Engels advierten que los comunistas necesitan independencia política más que ninguna otra clase de la sociedad, porque el proletariado es la única clase que trasciende en su acción a todas las otras; es verdaderamente revolucionaria porque no teniendo ningún fuero especial en la sociedad de clases, tampoco puede aspirar a nada particular dentro de ella; porque al no estar ligada a ninguna forma de propiedad, el sentido de su lucha es la negación de toda propiedad. Por tanto, el tren de su movimiento no tiene ninguna terminal en la sociedad burguesa; su acción revolucionaria dentro de ella no es parcial o limitada sino total y PERMANENTE; Su accionar no se detiene en la reforma de tal o cual aspecto de la sociedad de clases, sino que tiende objetivamente a su destrucción:

<<Mientras que los pequeños burgueses desean que la revolución termine lo antes posible y alcanzando a lo sumo las metas señaladas, nosotros estamos interesados, y esa es nuestra tarea, en que la revolución se haga permanente, en que dure el tiempo necesario para que sean desplazadas del poder todas las clases más o menos poderosas [...]

**Para nosotros no se trata de modificar la propiedad privada, de lo que se trata es de destruirla; no se trata de paliar las contradicciones de clase, sino de la abolición de las clases; no se trata de mejorar la sociedad existente, sino de instaurar una nueva sociedad>> (K. Marx-F. Engels: ibid)**

Ciento cincuenta años después de estas conclusiones, casi todos los partidos comunistas desgajados del tronco stalinista, junto con la totalidad de nacionalistas y populistas de izquierdas, siguen negando a Marx en nombre del marxismo insistiendo en hacer pasar por socialismo la política de estabilizar la explotación del trabajo asalariado en pequeña y mediana escala. En la etapa de la centralización y unidad internacional de los capitales, estos proyectos políticos pequeñoburgueses fundados en el autodesarrollo sostenido del capital nacional antimonopólico a instancias de Estados empresarios fuertes en países económicamente soberanos, están no ya fuera de toda **posibilidad real** - como en tiempos de Marx- sino que ni siquiera constituyen una mera **posibilidad abstracta**, porque hasta se contradicen con la imaginación. En tal sentido, es cada vez más patético que muchos nacionalistas y populistas de izquierdas en los países dependientes, sigan cautivos del realismo mágico literario elevado a categoría política de primer orden. Estos proyectos son contingentes en tanto son o pueden llegar a ser y existir para fines coyunturales de contener y desvirtuar auténticos procesos revolucionarios en curso, como fue el caso de los regímenes populistas triunfantes en Asia, Africa y gran parte de América Latina tras la segunda guerra mundial, cuyos inútiles esfuerzos por sobrevivir a la centralización y unidad internacional de los capitales se prolongan todavía hoy, trágicamente, en el día a día de países como Irak, Libia, Siria o Yugoslavia.

De todo lo razonado hasta aquí se concluye que, según avanzan las fuerzas productivas y el proceso de acumulación, la **realidad actual** del bloque circunstancial de poder político entre burguesía marginal y proletariado se torna más y más inestable e

imposible, cuanto más incompatible deviene la propiedad privada capitalista con regímenes políticos donde prevalezca la explotación del trabajo asalariado en pequeña y mediana escala. La historia moderna desde 1848 hasta hoy, ha demostrado una y otra vez que allí donde el proletariado limitó el empleo de su energía revolucionaria a los objetivos del bloque de poder con la pequeñoburguesía, sus conquistas fueron tanto más efímeras y sus derrotas tanto más catastróficas política y humanamente, cuanto más anacrónicos e inviables devinieron los proyectos políticos policlasistas.

Según este razonamiento, de una manera u otra y según las “circunstancias”, la **realidad actual** del frentepopulismo tiene su razón de ser y su posibilidad de existencia en la “necesidad relativa” (relativa porque ellos se relativizan en el gran capital, porque sin el gran capital no existen) de preservar el sistema burgués, manteniendo al proletariado como un contingente políticamente “embloqueado” que así no puede actuar sino a través de otro: el capital. De este modo, que el proletariado vuelva a jugar la carta del bloque de clases, supone renunciar una vez más a que las fuerzas productivas se determinen políticamente según su concepto, esto es “en sí y por sí” mismas a instancias de una alternativa orgánica propia, independiente de cualquier fracción de la burguesía, prolongando los dolores del parto socialista.

En tanto y cuanto se vuelvan a determinar a través de otro, lo que va a hacer el proletariado es prolongar en sí mismo - porque recaen especialmente sobre él- los dolores del parto socialista. Mientras no dé el salto, nadie lo va a dar por él. Por eso Marx dice “**nadie hará por los trabajadores lo que los trabajadores no sepan hacer por sí mismos**”.

Sintetizando: las sucesivas circunstancias o **realidades efectivas inmediatas** de las fuerzas productivas subsumidas en el capitalismo en tanto **realidad actual** - incluyendo los propios errores y experiencias políticas fallidas del proletariado-conforman las exteriorizaciones o actuaciones del trabajo social como mera posibilidad formal o abstracta, como una sucesión de posibilidades formales o abstractas que suponen las derrotas, triunfos efímeros, marchas y contramarchas de la historia en tanto posibilidad de otro. que en cada “circunstancia” aparece o existe como “actual” en el devenir de su **actuar** abstracto o formal, esto es, a través de las relaciones de producción capitalistas.

De otro, porque en tanto y cuanto el proletariado lucha contra el capitalismo sin un proyecto y partido propios, sus luchas se quedan inevitablemente dentro de la “realidad actual” del capitalismo, formando parte de ella. Por lo tanto, la posibilidad que tienen los asalariados de ser por sí en tales circunstancias es meramente abstracta, porque siguen actuando no por sí mismos sino por otro, es decir, a través de las relaciones de producción capitalistas. Es el caso, por ejemplo, de la lucha por proyectos políticos como el de E.T.A. o I.U. en España. Pero cuando decimos que el actuar del proletariado supone la posibilidad de otro, nos referimos a la posibilidad del ser abstracto de la burguesía, de su posibilidad en tanto realidad actual, en tanto realidad efectiva que ha perdido su racionalidad. Por lo tanto, la “realidad actual” es una unidad abstracta que comprende y define a los dos polos de la relación dialéctica. Al proletariado en tanto racionalidad actuante según la irracionalidad del capitalismo; la burguesía en tanto mero existente despojado de racionalidad.

## 7.- De la posibilidad real a la necesidad

Finalmente, el conjunto de circunstancias que expresan el devenir de la realidad actual por los dos lados, van determinando las condiciones que convierten la posibilidad abstracta o formal en posibilidad real de que la racionalidad de las fuerzas sociales productivas (el pensamiento según Hegel) lleguen a expresarse por sí mismas. Es la posibilidad real de la revolución o “crisis revolucionaria”. En términos hegelianos, es la posibilidad real de la “COZA” devenida real en virtud de su racionalidad superadora o realidad efectiva del socialismo.

Volvemos otra vez a la teoría de las crisis capitalistas. En la medida en que la masa del capital acumulado se hace cada vez mayor y su metabolismo más acelerado por efecto del desarrollo de las fuerzas sociales productivas, la superación de las sucesivas recesiones, o de las sucesivas hondas largas depresivas se vuelve más y más dificultoso. Entre una realidad económica actual y otra media cada vez menos tiempo, y eso es lo que alumbró la posibilidad real del socialismo.

Mientras el proletariado carece de la capacidad o no se decide a actuar por sí y para sí mismo, la posibilidad que tiene de hacer la revolución es abstracta, porque en su lucha se abstrae de hacer lo que llegado el proceso a cierto punto, las “circunstancias” le exigen. Pero de realidad actual en realidad actual, el proletariado hace su experiencia y llega a convertir esta posibilidad abstracta en posibilidad real. Ahora, todo esto sin teoría revolucionaria es imposible.

En este sentido, cuando decimos que el paro estructural masivo y las sucesivas reformas laborales constituyen una realidad efectiva inmediata, una realidad actual desconocida antes de la década de los setenta, al igual que la generalización de los excedentes agrarios y la legislación que premia la limitación de la producción, así como la “alternativa” de los “compromisos históricos a través de los “frentes populares” como posibilidad abstracta de la revolución, estamos aludiendo al devenir de esas

condiciones, donde la sucesiva concreción de la irracionalidad manifiesta en el conjunto de posibilidades formales o abstractas de las fuerzas productivas, toda vez que actúan en función de su otro polo de la contradicción dialéctica que son las relaciones de producción, no hacen más que confirmar la irracionalidad del capitalismo.

Las sucesivas condiciones del capitalismo sobre las que el proletariado experimenta y protagoniza sucesiva y reiteradamente como sujeto TODAS las formas de ser según su otro de la relación dialéctica (la burguesía, que predica sobre él, que dice o juzga en cada “circunstancia” lo que él es y lo determina como ser según los predicados de cada realidad actual), todo eso es una creación de las fuerzas productivas (el pensamiento en Hegel). Aunque no por ellas mismas sino a través de las formas de ser determinadas por su condición (las relaciones de producción capitalistas) son sin embargo las fuerzas productivas las que crean o determinan las distintas realidades actuales que dibujan en la historia el devenir del capitalismo. La totalidad de esas formas de ser que se concretan o materializan en las distintas realidades efectivas inmediatas o realidades actuales del capitalismo, es todo lo que cabe que el trabajo social haga en la sociedad capitalista actual; Es lo que en términos hegelianos podemos denominar “totalidad de contenido” o “totalidad concreta”, como forma de ser o existencia condicionada del trabajo social. Esta totalidad constituye el pasaje de la posibilidad abstracta a la posibilidad real de existencia de una COZA, esto es de una relación social, como realidad efectiva:

**<<Esta exterioridad así desarrollada** (de la fuerza social del trabajo en realidades actuales del capitalismo), **es un círculo de las determinaciones** (del trabajo social según las relaciones capitalistas de producción) **de la [mera] posibilidad** (del proletariado; el círculo de sus experiencias, de sus posibilidades abstractas) **y de la realidad efectiva inmediata** (del capitalismo), **la mediación de las cuales,** (de las

posibilidades abstractas) **una por la otra [es] la posibilidad real en general** (de la revolución). **En cuanto círculo de esta clase, la exterioridad desarrollada** (el conjunto de determinaciones, realidades actuales o posibilidades abstractas del proletariado en el devenir de su ser enajenado), **es, además, la totalidad** (de esas formas de ser de la enajenación); **es así el contenido, la COSA determinada** (no ya por otros sino) **en y para sí, y es también, con arreglo a la distinción de las determinaciones en esta unidad, la totalidad concreta de la forma** (del pensamiento en Hegel; las fuerzas productivas en Marx) **para sí** (las fuerzas productivas como sujeto determinan su propio predicado: el socialismo, cuya unidad de significado y significado o juicio constituye el contenido de esa nueva forma de trabajar o modo de producción) **el inmediato trasponerse de lo interior** (de las fuerzas productivas por sí mismas) **en lo exterior**. (en la totalidad de las realidades actuales del capitalismo). **Este automovimiento de la forma es, actividad, actuación de la COSA como [actuación]** (de la totalidad de sus formas de ser según la determinación de su otro, esto es,) **del fundamento real** (del socialismo aun dentro del capitalismo que se expresa en sus contradicciones y) **que se supera a sí mismo en realidad efectiva** (inmediata), **y es actuación de la realidad efectiva contingente** (como sucesión de las múltiples realidades actuales) **o de las condiciones y de su superarse hacia otra realidad efectiva, la realidad efectiva de la COSA** (entendida como totalidad de las formas de ser del trabajo social según el capitalismo o totalidad de las realidades actuales del capitalismo. Esta totalidad de formas de ser del trabajo enajenado constituye el contenido que es la COSA, no ya como posibilidad abstracta sino como posibilidad real. En Marx este momento define la crisis revolucionaria). **Cuando todas las condiciones se han hecho presentes** (a través de todo este proceso, de todo este automovimiento), **la COSA tiene que llegar a ser efectivamente real y la COSA** (el socialismo) **es ella misma una de las condiciones** (Esto en términos marxistas

quiere decir que una de las condiciones de existencia del socialismo como algo interior que se exterioriza por sí mismo, está en la actuación de la vanguardia revolucionaria en tanto portadora de la racionalidad revolucionaria. En este sentido, la teoría revolucionaria es una premisa de la revolución), **puesto que en primer lugar y en cuanto interior es algo meramente supuesto** (sin ese supuesto de la teoría revolucionaria no hay posibilidad real de la revolución o del movimiento revolucionario). **La realidad efectiva desarrollada en cuanto intercambio de lo interior** (el pensamiento en Hegel, el trabajo social en Marx incluida la teoría revolucionaria) **y lo exterior** (la realidad efectiva inmediata o actual del capitalismo) **que confluyen en uno...** [en una unidad que es la lucha de clases:

**" En fin, dando por sentado que estos tres elementos, (salario del trabajo, renta del suelo, ganancia, interés) son las fuentes de ingresos de las tres clases, a saber: la de los terratenientes, la de los capitalistas y la de los obreros asalariados -como conclusión, LA LUCHA DE CLASES, en la cual el movimiento se descompone y es el desenlace de toda esta mierda." (K.. Marx: Carta a Federico Engels del 30/04/868)].....,**

**...el intercambio de sus movimientos contrapuestos** (el de las fuerzas productivas y el de las relaciones de producción) **unificados en un sólo movimiento** (el de la COSA que es la revolución socialista) **es la necesidad>>** (G.W.F. Hegel: "*Enciclopedia...*" § 147 Lo entre paréntesis es nuestro)

Ahora bien, según el materialismo histórico, la tarea de preparar las condiciones para **completar** esta totalidad concreta del capitalismo en tanto existente, esto es, en tanto "realidad actual", trasciende a la burguesía como clase dominante. En efecto, habíamos dicho más arriba que la burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar constantemente los medios de trabajo. Ciertamente, la tendencia de

la burguesía a revolucionar incesantemente los medios de trabajo crea todas las condiciones que agotan sus posibilidades de existencia como clase dominante. Pero no acaban con el “ser en sí” o razón de ser de categorías fundamentales del capitalismo, tales como el trabajo asalariado, la forma de valor, los precios y el dinero. De estas “realidades actuales” del capitalismo debe hacerse cargo el proletariado como clase dominante sustituta de la burguesía en la nueva “realidad efectiva”: la **sociedad de transición** al socialismo. Esto es así, en razón de que la burguesía como clase no tiene capacidad para llevar las fuerzas productivas a un estadio tal que suponga la superación definitiva de la sociedad capitalista. Y no sólo porque se lo impide su congénita tendencia al derrumbe al interior de la sociedad donde impera la penuria relativa. En efecto, dada la naturaleza del proceso de valorización capitalista, el progreso tecnológico de los medios de trabajo no puede tener por referencia a la totalidad de la jornada de labor colectiva sino sólo a su parte paga, de tal modo que una mejora se transfiere al aparato productivo sólo cuando cuesta menos que los salarios de la mano de obra que reemplaza:

**Por consiguiente, para el capital la ley del incremento de la fuerza productiva del trabajo no tiene validez incondicionada. Para el capital, esa fuerza productiva se incrementa no cuando se economiza en general en materia de trabajo vivo, sino sólo cuando se economiza en la parte *paga* del trabajo vivo más de lo que se adiciona en materia de trabajo pretérito, tal como ya se ha insinuado sucintamente en el Libro I, Cap. XIII, 2. Aquí, el modo capitalista de producción cae en una nueva contradicción. Su misión histórica es el desarrollo sin miramientos, impulsado en progresión geométrica, de la productividad del trabajo humano. Pero se torna infiel a esa misión no bien se opone al desarrollo de la productividad, frenándolo, como sucede en este caso. Con ello demuestra nuevamente que se torna decrépito y que, cada vez más, está sobreviviéndose a sí mismo>>** (K. Marx: “*El Capital*” Libro III Cap. XV)

Dado que el capitalismo basa su existencia en la penuria relativa y el consecuente atraso de las fuerzas sociales productivas, tendrá que ser en cualquier caso el proletariado la clase que acabe la tarea de hacer efectivas todas las condiciones por las que el socialismo pase de ser una posibilidad real para convertirse en realidad efectiva definitivamente superadora del capitalismo. Mientras tanto, aun habiendo desaparecido el carácter mercantil de los medios de producción y la relación entre trabajo asalariado y capital, en tanto no se supere la penuria relativa y se revolucione el concepto de necesidad ligado al consumo de lo superfluo típico de la sociedad burguesa, tampoco desaparece del todo la formación social derivada del modo de producción capitalista. Bastante tiempo después de su desaparición como clase dominante, el espíritu de la burguesía pervive al interior la sociedad de transición para condicionar el desarrollo de las fuerzas productivas según la nueva realidad efectiva del socialismo; no sólo sobrevive en la categoría residual del dinero y los precios, también se yergue sobre la desigual distribución de los ingresos del trabajo según los distintos costes de reproducción de la fuerza de trabajo. Por lo tanto, es necesario distinguir entre las condiciones cuya “realidad actual” hace realmente posible la revolución política proletaria para iniciar el tránsito hacia la revolución social comunista, y las condiciones que se hacen presentes para hacer realmente posible el socialismo. Las primeras son una “realidad actual” del capitalismo todavía intangible, las segundas se hacen necesariamente presentes como “realidad actual” del capitalismo remanente al interior de la sociedad de transición:

**<<Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede**

**alcanzar>>** (K.. Marx: “Contribución a la crítica de la economía política” Prólogo)

Cuando Marx dice en este pasaje que “Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella”, se refiere a las fuerzas productivas condicionadas aun por la existencia del trabajo como sustancia creadora de valor y sus necesarias consecuencias: la forma de valor, los precios, el dinero y la diferenciación salarial. Y cuando alude a las condiciones que hacen realmente posibles “nuevas y más altas relaciones de producción” adecuadas al concepto de las fuerzas productivas en esa etapa de su desarrollo, Marx se refiere a la eliminación de la categoría de capital, esto es, a la eliminación de la propiedad privada sobre los medios de producción y la fuerza de trabajo, que esto sí se alcanza inmediatamente después de la toma del poder.

Aunque más adelante se propuso desarrollar estos temas tan magistralmente condensados en el pasaje que acabamos de citar, Marx sólo tuvo tiempo de hacerlo de modo muy general en su “Crítica del Programa de Gotha”. Fue el movimiento revolucionario ruso dirigido por los bolcheviques, con Lenin a la cabeza, quien durante los años previos y posteriores a la gran revolución Rusa realizó el más completo y riguroso aporte teórico y experimental a la política del período de transición.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, volvamos por un momento a la lógica del pasaje entre la posibilidad abstracta y la posibilidad real. Tomemos el producto de un trabajo concreto cualquiera, por ejemplo: un cojín. Es una existencia en general. Pero no una existencia inmediata porque no es un producto directamente natural sino que entre la naturaleza y ese objeto media el trabajo, tiene incorporada la actividad socialmente productiva del ser humano. Ya hemos visto que, en la sociedad preclasista, los productos del trabajo se presentaban como una **identidad de contenido social inmediatamente real** y directamente inteligible, entre la actividad productiva y la realización de su producto por el uso o consumo. En efecto, cuando un objeto se fabrica y consume o usa directamente por sus mismos productores, producción y consumo

constituyen una identidad de contenido social indisoluble, porque son los mismos sujetos colectivamente organizados quienes sienten la misma necesidad y se abocan colectivamente a realizarla, donde lo socialmente necesario es inmediatamente posible y real o realmente posible.

En la sociedad de clases, por el contrario, esta identidad de contenido social se rompe. En primer lugar, porque la gran masa de los productores directos son separados (expropiados) de sus medios de producción, de modo que el producto también deja de pertenecerles; en segundo lugar, porque con el desarrollo de la fuerza productiva del trabajo, los excedentes del consumo determinan que la sociedad humana pase a organizarse en base a la propiedad privada, la división social del trabajo y el intercambio. Entre la producción y el consumo social se interponen los actos de compraventa. Aparece el mercado.

Bajo estas nuevas condiciones, la posibilidad de que un producto del trabajo cualquiera exista y que esa existencia se haga socialmente necesaria y por tanto real, eso es algo que depende del mercado. Así, como existencia en general, como actividad concreta, útil, el ser del trabajo asalariado contenido en el cojín es una posibilidad formal o abstracta. ¿Por qué? Hegel contesta a esta pregunta diciendo que, como exterioridad, como existente, en su devenir como “ser en sí” (valor de uso), el trabajo es idéntico consigo mismo, porque al reflejarse en su producto, en su existencia —en la medida en que es el resultado de un plan y de una acción consecuente— su esencia y su existir no se contradicen. Tal es el principio de todo existente en general. En el pasaje citado de la lógica de la esencia Hegel dice que:

**<<La esencia es el ser** (inmediato) **superado** (por el trabajo pero en su inmediatez). **Es la simple igualdad consigo misma** (el trabajo que se ve reflejado en la cualidad de su producto)

En este ser inmediato ya hay una realidad: la del trabajo social, pero en la medida en que esta realidad no se manifiesta sino que permanece hundida (reflejada dice Hegel) en la

forma del producto, en una relación de identidad con él, la posibilidad de ser de esta realidad social (del trabajo) es meramente formal. Sin embargo, lo posible en la sociedad de mercado contiene algo más que el puro principio de identidad entre el trabajo concreto y su valor de uso. También es valor mercantil o trabajo abstracto. Y esto supone la contradicción, esto es, la ruptura de su originaria identidad de contenido entre trabajo concreto y valor de uso, entre producción y consumo y por tanto, la imposibilidad de llegar a ser real (que se presenta cuando lo que ha costado supera el trabajo socialmente necesario para su producción):

**<<Por consiguiente, la posibilidad en ella misma, (de la esencia, el ser del trabajo puesto en el producto como mercancía) es también la contradicción, o sea, la imposibilidad>>** (G.W.F. Hegel: "Ciencia de la lógica" Cap. II A.)

De aquí se desprende que todo lo real, o sea, lo que existe y tiene puesta su esencia (el pensamiento en Hegel, el trabajo social en Marx), es posible que exista, pero como contingente y accidental, es decir, que puede ser o no y de diferentes maneras. Aquí, la posibilidad y la existencia corren juntas para dar sentido a lo accidental o contingente:

**Esta unidad de la posibilidad y de la existencia constituye la accidentalidad o contingencia. Lo contingente es un existente, que al mismo tiempo se halla determinado sólo como posible...>>** (Ibíd)

Lo que nos dice Hegel aquí es que la posibilidad de que el ser cojín del trabajo llegue a ser efectivamente real, antes de confrontarse en el mercado es accidental o contingente. Es una posibilidad formal en tanto el ser del trabajo permanece hundido en su ser inmediato o valor de uso.

Ya hemos visto que el ser del trabajo sale de "sí mismo" para manifestarse o exponerse en la relación de cambio con las demás mercancías, en el mercado. Aquí en la esfera de la circulación, en el mercado, es donde la dialéctica intercapitalista opera mediante lo que

aparece como lucha social entre mercancías por llegar a realizarse. Este es el terreno y las circunstancias donde el ser del trabajo enajenado en cada mercancía alcanza la **posibilidad real** de hacer efectivo su valor:

**<<La posibilidad formal es la reflexión en sí, sólo como identidad abstracta (entre trabajo concreto y valor de uso) que consiste en que algo no se contradiga en sí. Pero cuando empezamos a averiguar las determinaciones (del valor mercantil), circunstancias (relaciones de cambio) y condiciones (las que impone el mercado) de una cosa, para reconocer mediante éstas su posibilidad, no nos detenemos ya en la posibilidad formal, sino que consideramos su posibilidad real (...) La posibilidad real de una cosa es, por consiguiente. La existente multiplicidad de circunstancias que se refieren a ella>>** (G.W.F. Hegel: "Ciencia de la Lógica" Libro II Cap. 2)

Si una mercancía no se vende, es porque la cantidad de trabajo que contiene no es socialmente necesaria y, por tanto, irreal. Es posible que exista como producto del trabajo, pero al ser relativamente más cara y/o de inferior calidad, no llega a ser socialmente necesaria y, por tanto, real. Su razón de ser no se realiza. El solo hecho de existir como "ser en sí" del trabajo social enajenado, en lo inmediato, antes de someterse a la prueba del mercado, el cojín, por lo que es "en sí mismo", no tiene la garantía de ser real sino meramente posible.

Por último, suponiendo que el ser del trabajo como cojín, esto es, la relación técnica que le ha dado existencia, alcance la realidad efectiva comprendida en su concepto (trabajo socialmente necesario para producirlo), determinado por el mercado, llega un momento en que ese ser del trabajo, es superado por una nueva racionalidad social de la actividad productiva en progreso incesante (la actividad del pensamiento en Hegel). A partir de ese momento, el cojín, tal como había sido concebido y vino siendo fabricado, deja de ser efectivamente real para convertirse en una realidad actual, cuya posibilidad es accidental y

contingente. Ese producto sigue teniendo en sí mismo su razón de ser y puede seguir existiendo económicamente, esto es, puede seguir realizándose, pero como realidad actual, porque en el mercado ya ha aparecido otro ser cojín del trabajo social que contiene una racionalidad superior:

**<<Tras la adopción en Inglaterra del telar de vapor, por ejemplo, bastó más o menos la mitad de trabajo que antes para convertir en tela determinada cantidad de hilo. Para efectuar esa conversión, el tejedor manual inglés necesitaba emplear ahora exactamente el mismo tiempo que trabajo que antes, pero el producto de su hora individual de trabajo representaba únicamente media hora de trabajo social, y su valor disminuyó, por consiguiente, a la mitad del que antes tenía.>>** (K. Marx: “*El Capital*” Libro I Cap. 1 punto1)

El “viejo” cojín sigue teniendo en sí mismo su esencia, la razón de su existencia. Puede, incluso –y de hecho así sucede regularmente– que esta mercancía se siga vendiendo. Para referirse a esta circunstancia según vimos más arriba Hegel utiliza indistintamente dos expresiones: “realidad efectiva inmediata” o “realidad actual”. En este sentido, la razón técnica ya obsoleta del viejo cojín, empieza a dejar de ser necesaria para devenir más y más económicamente irracional, hasta que deja de existir cuando el trabajo socialmente necesario (el pensamiento según Hegel) le ha atravesado por completo, le ha superado para realizarse según un nuevo concepto, según una racionalidad técnica y social superior. Esto en la economía política sucede cuando una misma necesidad pasa a ser masivamente satisfecha con un nuevo producto de igual o superior calidad y más barato.

Este suele ser un proceso cuyo cumplimiento depende de pautas sociológicas y culturales propias de cada país, región o rama de la producción; atavismos que retardan la sustitución de técnicas ya obsoletas en la utilización de los medios de trabajo e insumos; prejuicios de diversa índole sobre marcas y calidades del producto de uso habitual, preferencias por lo barato, fidelidad a una

marca, intervención publicitaria de la competencia, etc. Todas estas circunstancias se traducen regularmente en obstáculos a la generalización en el uso o consumo de lo que la necesidad determinada por el desarrollo de la fuerza productiva del trabajo social tiende a que se haga efectivamente real. Este juego de oposición mercantil entre el empuje de lo necesario y las resistencias de lo contingente – que no se agota o explica por la simple oposición entre marcas de fábrica– corresponde al terreno de los estudios de mercado y las técnicas de comercialización, donde se registran ilustrativas experiencias contrastadas.

Finalmente, la tendencia al pasaje entre una realidad efectiva del trabajo y otra, se completa cuando lo necesario salta todas las barreras y va a ocupar en la conciencia colectiva el sitio que se resistía a abandonar la realidad efectiva inmediata o actual ya objetivamente superada. Por eso dice Marx que la libertad es la conciencia de la necesidad, el descubrimiento en tanto verdad de lo necesario, su concepto:

**<<Esta verdad de la necesidad es así la libertad...>>** (G.W.F. Hegel “*Enciclopedia...*” § 158)

Y aquí, para Marx, lo necesario no es un producto del pensamiento –como sostenía Hegel, sino que es algo exterior al sujeto universal. El ser humano, tanto teórica como prácticamente, se encuentra frente a la exigencia de lo necesario como un requerimiento exterior. La ciencia descubre esa necesidad, la práctica social se encarga de universalizar ese conocimiento y convertirlo en realidad efectiva.

Si abandonamos ahora la esfera económica de la circulación del capital y volvemos al terreno de la lucha de clases, la analogía es clara. Todo el pasaje de la posibilidad abstracta a la libertad explicadas por Hegel mediante el movimiento de las categorías puras del pensamiento que da término a la lógica de la esencia, fue traducido por Marx a lenguaje político en “*El 18 Brumario de Luis Bonaparte*”:

**<<Las revoluciones proletarias como las del siglo XIX, se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía**

terminado, para comenzar de nuevo desde el principio, se burlan concienzuda y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de sus primeros intentos; parece que sólo derriban a su adversario para que éste saque de la tierra nuevas fuerzas y vuelva a levantarse más gigantesco frente a ellas, retroceden constantemente aterradas ante la ilimitada inmensidad de sus propios fines, hasta que se crea una situación (las condiciones, pero todas las condiciones, el círculo de condiciones) **que no permite volverse atrás y las circunstancias mismas gritan: "Demuestra lo que eres capaz de hacer" >>** (Op. cit. Cap.I)

Vemos así cómo en el contexto de la categoría de necesidad y a la luz del materialismo histórico, empieza a brillar el significado de las palabras de Hegel cuando formuló su famosa tesis al decir que:

**<<Todo lo real es racional, y todo lo racional es real>>**

En este contexto de la "*Lógica*" hegeliana queda claro que no todo lo real es racional por el sólo hecho de existir. Según el pensamiento y la doctrina de Hegel, sin el atributo de la **necesidad** propia de lo **racional**, cualquier cosa, aunque exista y pueda tener "en sí" la "razón" que justifique su existencia y de hecho lo consiga, ya no es más que una mera "realidad aparente" o "realidad de lo ficticio". Y esta realidad de lo ficticio está **hoy, desde hace tiempo ya**, objetivamente determinada por la sobresaturación del capital.

**¿Qué es la sobresaturación de capital? La razón de ser del capitalismo consiste en acumular capital, en engrosar la masa de capital en funciones mediante la capitalización del plusvalor obtenido en cada proceso de rotación. Pero dada la inevitable tendencia al aumento en la composición orgánica del capital (mayor inversión histórica relativa en maquinas y materias primas que en salarios), el aumento del plusvalor obtenido tiende a ser cada vez menor a raíz del cada vez menor empleo**

**relativo de mano de obra, lo cual presiona a la baja de la tasa de ganancia. Esta dinámica conduce a unas "circunstancias" en las que – con independencia de los ciclos periódicos- las posibilidades de ampliar el capital productivo al interior de sus mercados nacionales, se torna más y más difícil en un número progresivamente mayor de países donde la C.O.C. es relativamente alta. Así, una parte creciente de plusvalor producido y realizado en esos países ya no puede cumplir su cometido como capital productivo porque resulta demasiado pequeño respecto de la enorme masa de capital ya acumulado. Estos capitales excedentarios e improductivos sólo pueden preservarse provisionalmente del derrumbe de su propia rentabilidad emigrando hacia otros países de menor composición orgánica, o incursionando temporalmente en el mercado de valores. Los capitales excedentarios que pasan a "actuar" en la esfera de la especulación, son capitales ficticios, porque sacan la ganancia de otro capital, no del proletariado, por lo tanto no es real, es ficticio, es virtual, es existente, ahí está la especulación bolsística, pero es ficticio. Estos movimientos puramente especulativos del plusvalor sobrante o ficticio, entorpecen cada vez más el movimiento del capital productivo global de la sociedad. Esta es la realidad efectiva inmediata del capitalismo actual.**

En síntesis, si algo como el sistema capitalista -incluidos los proyectos policlasistas de la pequeñoburguesía- deviene tan irracional y anacrónico que deja de ser necesario, aun cuando prolongue su existencia saliendo sucesivamente al paso de las "circunstancias" para justificar su existencia, es ya irreal. A este mismo espíritu se remite Engels para explicar el tránsito de la realidad efectiva inmediata del feudalismo, a la nueva realidad efectiva del capitalismo:

**<<En 1789, la monarquía francesa se había hecho tan irreal, es decir, tan despojada de toda necesidad, tan irracional, que hubo de ser barrida por la Gran Revolución, de la que Hegel hablaba siempre con el mayor entusiasmo. Como vemos, aquí lo irreal**

**era la monarquía y lo real la revolución.** (En España, lo irreal eran las fuerzas realistas en la época en que las cortes de Cádiz representaban la nueva realidad efectiva, aunque no la realidad actual encarnada aún en la monarquía absoluta de Fernando VII. **Y así, en el curso del desarrollo, todo lo que un día fue real se torna irreal, pierde su necesidad, su razón de ser, su carácter racional, y el puesto de lo real que agoniza es ocupado por una realidad nueva y viable; pacíficamente si lo viejo es lo bastante razonable para resignarse a morir sin lucha; por la fuerza, si se opone a esta necesidad. De este modo, la tesis de Hegel se torna, por la propia dialéctica hegeliana, en su reverso: todo lo que es real dentro de los dominios de la historia humana, se convierte con el tiempo en irracional; lo es ya, de consiguiente, por su destino, lleva en sí de antemano el germen de lo irracional; y todo lo que es racional en la cabeza del ser humano se halla destinado a ser un día real, por mucho que hoy choque con la aparente realidad existente. La tesis de que todo lo real es racional, se resuelve, siguiendo todas las reglas del método discursivo hegeliano, en esta otra: todo lo que existe merece perecer.>>**

(F. Engels: *Ludwig Feüerbach y el fin de la filosofía clásica alemana?* I)

Ahora bien, todo el tiempo que una **realidad efectiva inmediata** o **realidad actual** siga existiendo aun habiéndose vuelto irracional, explica la mera **posibilidad real** del cambio, la tardanza del pensamiento (según Marx las fuerzas sociales productivas) en proceder a determinarse por sí mismo según la necesaria racionalidad superadora.

Engels dice que así explicaba Hegel la **realidad efectiva inmediata** o **realidad actual** de la gobernante monarquía absoluta de Federico Guillermo III en la Prusia de su tiempo:

**<<Por tanto, aplicada al Estado prusiano de aquél entonces, la tesis**

**hegeliana sólo puede interpretarse así: este Estado es racional, ajustado a la razón, en la medida en que es necesario; si nos parece malo, y, a pesar de serlo, sigue existiendo, lo malo del gobierno tiene su justificación y su explicación en lo malo de sus súbditos. Los prusianos de aquella época tenían el gobierno que se merecían>>** (F.Engels: "*L. Feüerbach y el fin de la..*" Cap.1)

Exactamente igual, el proletariado tiene hoy el gobierno que se merece. Muchos dicen que esta es una afirmación reaccionaria, pero nosotros preferimos no hacer la menor concesión al oportunismo paternalista y reafirmamos: el proletariado tiene aun el gobierno que se merece. ¿De quién es la responsabilidad histórica de la toma del poder y del cambio, de la presunta vanguardia autoproclamada? NO. Es del proletariado, que es la clase llamada a hacer la revolución. Está en la naturaleza social de la burguesía y es su responsabilidad política evitar ese cambio. Los que dicen que esta tesis es reaccionaria, están abrazados a una concepción elitista de la revolución, profundamente paternalista y clientelista de la política. Según esta concepción, el proletariado - como los niños de teta- nunca es responsable de nada. Aunque buena parte se identifique con el fascismo, como en 1933 en Alemania. He aquí la semilla de la burocracia de cuño stalinista.

Para Hegel, lo malo de los súbditos prusianos consistía en que seguían haciendo suya la irracionalidad de los valores políticos y culturales de la nobleza decadente a cargo del Estado teocrático alemán. En el lenguaje y la lógica dialéctica marxista aplicada a la sociedad, que la burguesía siga existiendo como clase dominante a pesar de la creciente irracionalidad del sistema capitalista que encarna, ello expresa la crisis del proletariado. Los que levantan su dedo acusador hacen pasar la actual crisis política del proletariado por una supuesta crisis teórica del marxismo.

La tendencia a que el pensamiento (las fuerzas sociales productivas en Marx) se

determine según su concepto, esto es, por sí mismo, radica, según Hegel, en la relación entre el pensamiento y el ser de la realidad efectiva inmediata devenida cada vez más irracional e innecesaria. Este devenir de la contradicción, determina que la posibilidad de ser por sí mismo del sujeto pensante, de ser según su concepto, deje de ser abstracta y contingente, es decir, que puede ser o no ser, y ser por otro, para convertirse en real. Finalmente, el pensamiento (la fuerza social productiva fundamental: el proletariado), se libera cuando comprende la necesidad de concebir, crear o darse "para sí", una nueva realidad efectiva adecuada a su concepto, esto es, a su racionalidad como clase revolucionaria:

**<<Hegel ha sido el primero en exponer rectamente la relación entre libertad y necesidad. Para él, la libertad es la comprensión de la necesidad. "La necesidad es ciega sólo en la medida en que no está sometida al concepto." (a la razón científica). La libertad no consiste en una soñada independencia respecto de las leyes naturales, sino en el conocimiento de esas leyes y en la posibilidad, así dada, de hacerlas obrar según un plan para determinados fines. Esto vale tanto respecto de las leyes de la naturaleza externa cuanto respecto de aquellas que regulan el ser somático y espiritual del hombre mismo: dos clases de leyes que podemos separar a lo sumo en la representación, no en la realidad. La libertad de la voluntad no significa, pues, más que la capacidad de poder decidir con conocimiento de causa.>>** (F. Engels "Anti-Dhüring" Cap. 11: Moral y Derecho. Libertad y Necesidad)

Cuando los antiguos sufrían los efectos del fuego, la lluvia, el viento o el rayo, en la medida en que desconocían la verdadera naturaleza de esos fenómenos carecían de total libertad sobre ellos, y por lo tanto, los dominaban o superaban a través del pensamiento mágico, a través del mito. Para los primitivos que moraron en la cuevas de Altamira, por ejemplo, sus pinturas no tenían nada de arte;

estas gentes carecían por completo de ese concepto. Para ellos esa no era más que una forma de ayudarse a sobrevivir, de estimularse y perfeccionar sus técnicas de caza: dominar a la bestia mediante la imaginación. Era la posibilidad formal o abstracta de transformar la naturaleza. La ciencia es la posibilidad real del dominio de la naturaleza y ese conocimiento de la necesidad que suponen las leyes de la naturaleza es la libertad del ser humano:

**<<Toda mitología somete domina y conforma las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y mediante la imaginación; desaparece, por lo tanto, con el dominio real sobre ellas.>>** (K. Marx: " Líneas fundamentales de la crítica de la economía política" Introducción. Punto 4)

Ahora, el ser humano ha llegado a ser libérrimo en el sentido de que ha alcanzado la libertad casi absoluta con respecto a la naturaleza, donde no hay lugar para la imaginación. Pero con respecto a sí mismo, a las relaciones sociales, ha retrocedido, dice Engels, porque estas relaciones no consisten en la libertad universal sino en el sometimiento de una parte de la sociedad por otra. Es una libertad puramente aleatoria y contingente, porque no comprende la naturaleza de la sociedad. El hecho de que la sociedad esté regida por leyes que escapan al control de los seres humanos, explica que los seres humanos no han comprendido la realidad social que les toca vivir, por lo tanto no son libres. De ahí que la imaginación, el llamado "pensamiento mágico" a caballo de los sentimientos y hasta de las más bajas pasiones, predominen en la política al interior del movimiento obrero. El discurso político de la burguesía en general está preñado de pensamiento mágico. Que esto ocurra en una sociedad que se muestra capaz de generalizar los complejos conocimientos de las técnicas informáticas, expresa el grado extremo de decadencia a que han llegado sus clases dominantes.

Según el razonamiento de cuño hegeliano - que la tradición revolucionaria desde Marx y Engels hasta hoy ha hecho suyo- el

conglomerado capitalista decadente de lo **real actual** o **real ficticio**, comprende sin duda alguna a la burguesía en su conjunto, pero con igual razón a todos los individuos, grupos políticos o partidos reformistas, cuyo pragmatismo oportunista con el sistema les ha llevado a definir la política del proletariado como "el arte de lo posible", es decir, de las posibilidades que brinda el sistema, de lo posible abstracto, no de lo posible a alcanzar por el proletariado, sino de lo posible que brinda la burguesía. Según los políticos del sistema –muy especialmente los de izquierdas- todo lo que la burguesía no tiene la posibilidad de poner al alcance de sus clases subalternas es imposible. La misión de esta gente consiste en inculcar que no hay forma posible de organizar la vida social que prescindiera del mercado capitalista, de tal modo que el proletariado siga siendo una clase contingente, subrogada, un ser social según el ser por sí mismo de otros: los capitalistas. Es la política de hacer pasar la revolución socialista por una adecuación permanente vergonzante y retardada a las **realidades efectivas inmediatas** del capitalismo tardío.

Nada explica mejor lo de "adecuación retardada y vergonzante" al capitalismo decadente, como el debate que hace unos años sostuvo en un programa de la mayor audiencia televisiva el ex dirigente sindical, José Luis Corcuera - por entonces ministro socialdemócrata liberal del PSOE a cargo del gobierno- con el actual secretario general del P.C.E., el inefable Francisco Frutos, a propósito de la última reforma laboral vigente en España:

**<<Ustedes - sentenció Corchare en un momento del programa- siempre van a la retranca de la historia. Cuando se votó la primera reforma laboral se opusieron a ella reivindicando el fuero de los trabajadores vigente en tiempos de Franco; ahora critican la que está en trámite de aprobación parlamentario defendiendo la primera.>>**

En este sentido, del mismo modo que la burguesía y sus agentes activos dentro del movimiento obrero tienen su razón de ser y existir en mantener al proletariado como **mera posibilidad abstracta** de la revolución, en

conseguir que la fuerza social del trabajo siga siendo según las relaciones de explotación capitalistas, asimismo, la creciente irracionalidad que encarna la patronal determina que la misión del proletariado consista en hacer **realmente posible** la necesidad de que la fuerza productiva de su trabajo sea y exista por sí misma, esto es, de acuerdo con su propio concepto de clase. Todo esto, en unidad, conforma el ciclo histórico, el círculo de las posibilidades abstractas (del ser del proletariado según su otro) que se convierten en posibilidad real de la revolución.

**Esto quiere decir que, por un lado, la burguesía, la tendencia de la burguesía que consiste en apoderarse de la mayor parte del trabajo necesario para convertirlo en excedente, lleva necesariamente al enfrentamiento con el proletariado, no puede evitar el enfrentamiento. Pero, al mismo tiempo, en la medida en que el proletariado no toma conciencia de su tarea histórica y, por tanto, no es capaz de elaborar un proyecto político propio sino que delega la dirección de su lucha en algún sector de la burguesía, la posibilidad de ser sí mismo sigue siendo abstracta. La función de los partidos políticos reformistas consiste precisamente en evitar que la clase obrera luche según se lo exige la racionalidad revolucionaria, según su concepto de clase. Pugnar porque los proyectos del proletariado no sean para sí, sino que siempre sean en sí, esto es, en función del mercado capitalista, de la democracia burguesa, de la burguesía en su conjunto, para garantizar la subsistencia y usufructo momentáneo del sector marginal de ella: la pequeña burguesía. Esto supone que el proletariado queda siempre como un ser en sí, y la posibilidad de la revolución como una posibilidad abstracta.**

**<<El concepto es lo libre, en tanto poder sustancial que-está-siendo para él mismo, y es totalidad en la que cada uno de los momentos en que eran posibilidades abstractas se convierten en el todo es el todo la cosa, el contenido, que el concepto es, en su identidad consigo, lo**

**determinado en y para sí>>** (G.W.F. Hegel: "Enciclopedia.." Tercera sección de la lógica. La doctrina del concepto. § 160)

## **CAPÍTULO 3**

# **LA DOCTRINA DEL CONCEPTO**

### **1.- El concepto subjetivo**

En nuestro tránsito por el camino de la Lógica, habíamos partido del **ser inmediato** abstraído de todo pensamiento y actividad del sujeto, como objeto de la sola y pasiva intuición y representación sensible correspondientes a la etapa de la recolección en los albores de la humanidad. Pasamos luego a la negación de la pura inmediatez, al **ser en sí** o ser mediado por la actividad del sujeto, al capítulo de **la esencia** puesta por la sustancia del trabajo social (por la reflexión según Hegel) en aquél ser originario. El tercer momento, el del **concepto**, constituye la negación de la negación o retorno del **ser puesto** a la inmediatez, pero no ya como pura representación sensible sino como autodeterminación u objetividad **por sí**, donde sujeto y objeto se corresponden al interior de una misma unidad plena de significado. Para Hegel, esta unidad o correspondencia de significado unívoco entre sujeto y objeto reunidos en el concepto es la **verdad**, donde el **ser inmediato** y la **esencia** quedan contenidos o conservados al mismo tiempo que superados. En tanto objeto que contiene la racionalidad o sustancia del sujeto, la **verdad** - que ya estaba puesta, primero como **parecer** de la esencia **en el ser inmediato**, y luego como **aparecer** o **forma de manifestación** en el **fenómeno**, se revela ahora **por sí misma** en el **concepto**, tal como el trabajo social enajenado bajo la forma de valor en una moneda de oro:

**<<Lo inmediato abstracto es, sin duda un primero; pero, como tal abstracto (abstraído de todo pensamiento o actividad transformadora) es más bien un mediado (por la intuición y la representación ancladas en la sensibilidad), del que por ende, si hay que**

**comprenderlo en su verdad, hay que buscar antes la base. Por consiguiente, ésta tiene que ser propiamente un inmediato, pero de manera tal, que se haya convertido en inmediato por medio de la superación de la mediación (de la actividad racional del sujeto en el concepto).**

**De este lado, el concepto debe ante todo ser considerado en general como el tercero con respecto al ser y la esencia, esto es, a lo inmediato y la reflexión. Ser y esencia, por lo tanto, son los momentos de su devenir; pero él (el concepto) es la base y verdad de ellos, considerada como identidad, donde ellos han perecido y están contenidos. Ellos están contenidos en el concepto porque éste es su resultado; pero ya no están en él como ser y como esencia; sino que tienen esta determinación solo porque no han vuelto todavía a esta unidad suya.>>** ( G.W.F. Hegel: "Ciencia de la lógica" Libro III Advertencia. Lo entre paréntesis es nuestro)

Una vez determinados y unidos por la actividad del sujeto los elementos contradictorios (esencia y apariencia) que constituyen **la realidad efectiva** de cada ser, el pensamiento avanza en el despliegue de sí mismo creando la categoría del **concepto**, donde el ser y sus diferenciaciones cualitativas (otra forma de hablar de esencia y apariencia) son reunidas ahora en una **totalidad inteligible**. Hegel analiza el concepto y descubre tres aspectos: el concepto subjetivo, el concepto objetivo y la teleología.

El **concepto subjetivo** comprende, a su vez tres momentos: el

universal, el particular y el individual. Decíamos más arriba que, para Hegel, lo primero es el **pensamiento universal** o la universalidad del pensamiento al modo de una semilla; y que en la tarea de realizarse debe empezar por ser una identidad abstracta, pensamiento puro o simple potencialidad sin contenido alguno: **el ser**. La universalidad del concepto también es lo más simple y general del pensamiento, pero no como una **identidad abstracta** consigo mismo o como una forma vacía o pura, sino como un **pensamiento determinado** cuyo saber de sí mismo a través de las formas de manifestación o diferenciaciones cualitativas de lo existente le permite ahora concretarse dotándose de un contenido: la esencia. Así es como deja de ser una identidad de lo abstractamente simple para convertirse en una **universalidad** que abarca y comprende las múltiples **realidades efectivas** en que deviene lo existente.

La **particularidad** del concepto es la universalidad que se niega como tal para determinarse como individualidad, que sale de sí como universalidad abstracta para concretarse en la individualidad por medio de un particular. En el momento de la particularidad, el concepto es, al mismo tiempo, universalidad y determinación manifiesta, la unidad de ambas, donde la sustancia está en lo universal. Por ejemplo, cuando hablamos de un mamífero. Aquí, el pensamiento ya ha traspasado la categoría simple, abstracta y vacía del ser y se concreta, se da un contenido; es el universal animal que se particulariza en tanto mamífero. Las especies se diferencian entre sí pero se catalogan según lo universal: el género (en este caso la categoría de mamífero), que no admite diferencia y permanece idéntico a sí mismo. Por tanto, los particulares son lo que son en virtud del universal que, al mismo tiempo que sustancia es sujeto, porque determina.

**<<Lo particular contiene la universalidad, que constituye su sustancia; el género se halla inmodificado en sus especies; las especies no son diferentes de lo universal, sino solamente entre ellas. Lo particular tiene, frente a los otros particulares con los**

**que se relaciona, una y la misma universalidad. Al mismo tiempo, la diversidad de aquellos a causa de su identidad con lo universal es, como tal, universal. Es la totalidad. (...) sea, la particularidad es, de nuevo, nada más que la universalidad determinada. El concepto, en ella, se halla fuera de sí; y por cuanto es el concepto (en tanto universal concreto) que está allí fuera de sí, lo universal abstracto contiene todos los momentos del concepto; es a) universalidad; b) determinación; c) simple unidad de ambas>>** (G.W.F. Hegel: "La ciencia de la lógica" Libro III Cap. I § B)

Finalmente, el individuo es la negación de la negación de lo universal. Dicho de otro modo, en el individuo lo universal completa su concreción. Este momento del entendimiento está en la base lógica del juicio. Mediante el juicio, el entendimiento liga la existencia de los seres, de las cosas, a su sustancia universal. Por ejemplo: "Cayo es mortal". Aquí, el entendimiento une estos dos extremos (individual y universal) de modo inmediato. Pero el caso es que el juicio no es la forma racional adecuada para determinar por sí el carácter universal de una individualidad. Porque lo universal es la unidad de múltiples determinaciones o propiedades, y el individuo como tal, es lo indeterminado. Cayo es Cayo. Pero ésta es una identidad abstracta, indeterminada, una identidad de la que nada se sabe. Por lo tanto, lo que puede contener de universal una individualidad no surge de su relación **inmediata y directa** con lo universal sino **a través** de su relación con un otro, con un particular. Esta relación de lo individual con lo universal a través de lo particular es el silogismo compuesto de tres juicios. Por ejemplo:

Todos los humanos son mortales  
Cayo es humano

Luego, Cayo es mortal.

Aquí, para que el sujeto del tercer juicio esté comprendido en el predicado universal de ser mortal, es necesario que se relativice en una particularidad, que muestre poseer la cualidad particular de ser humano que expresa el segundo juicio, cuando sale de su

absoluta indeterminación como pura individualidad.

**<<I-P-U es el esquema general del silogismo determinado. La individualidad se une con la universalidad por medio de la particularidad; lo individual no es de inmediato universal, sino por medio de la particularidad; y viceversa tampoco lo universal es de inmediato individual sino que se deja rebajar a esto por medio de la particularidad>>**

Desde el punto de vista marxista el valor económico es, a la economía política, lo que el concepto es a la lógica del conocimiento. Pero un objeto cualquiera, por sí mismo, como individualidad, no muestra o acredita el carácter de contener el universal del valor económico o de pertenecer a él. Para eso tiene que relacionarse con una mercancía, con otro objeto particular valioso, que sí participa de lo universal propio de la economía política. El mismo silogismo de existencia, pues, puede expresarse de la siguiente forma:

Todas las mercancías contienen valor  
El objeto M' es una mercancía

Luego M' contiene valor

A través de su relación con objetos particulares como la mercancía M, el objeto M' demuestra o acredita contener la universalidad del valor que la comprende u homologa como objeto económicamente valioso.

Se determina como tal. Por lo tanto, según Hegel, en el pensamiento universal está la energía, la fuerza, el sentido y finalidad de todas las cosas de este mundo. El pensamiento es:

**<<...el verdadero principio universal de toda existencia, tanto natural como espiritual; domina y abraza todas estas cosas y se encuentra en la base de todo>>** (G.W. F. Hegel: "Enciclopedia" § 4, Adic.)

Tal es, pues, el proceso mediante el cual el pensamiento (en nuestro ejemplo bajo la forma del objeto M') participa de la categoría de lo universal. Pero como pensamiento individual. De ahí que Hegel lo defina como concepto subjetivo.

## 2.- El concepto objetivo

Ahora bien, bajo la forma de concepto subjetivo, en tanto necesita de un término medio, de un particular, el pensamiento individual (el sujeto M) muestra su existencia, pero no es una existencia real y verdadera sino abstracta, porque no tiene en sí mismo a su concepto; se determina, pero no es una autodeterminación en tanto no participa de lo universal por sí mismo. Para acreditar que pertenece a lo universal o que lo contiene, el pensamiento, en tanto concepto subjetivo, necesita de otro, de un intermediario (el sujeto M' bajo la forma de predicado tal como lo muestra el silogismo de existencia en el juicio de término medio), necesita estar en oposición a otro y reflejarse en él; depende de él como un ser inmediato exterior, ajeno o "extrínseco" a su propia individualidad, sin el cual no puede acreditar que pertenece a o participa de lo

universal. En este momento de su desarrollo, encerrado en el concepto subjetivo, en tanto no tiene capacidad para determinarse o expresar su condición de universal por sí mismo y a través de sí mismo, el pensamiento no es aun autosuficiente sino sólo conciencia, en tanto que esta categoría filosófica - según la entiende Hegel- limita la actividad del intelecto a un algo exterior a él y no a sí mismo. Para llegar a ser autoconsciente, el intelecto necesita salir de esa subjetividad y objetivarse, tomarse a sí mismo por objeto para determinarse por sí mismo. Así nos hace pasar Hegel a la dialéctica del concepto objetivo:

**<<El concepto, como negatividad absolutamente idéntica consigo misma (el pensamiento que toma a sí mismo por objeto, se niega a sí mismo y se autodesarrolla ), es el que se determina a**

**sí mismo; y se observó que él, por cuanto en la individualidad se resuelve en juicio, se pone ya como existente. Esta realidad todavía abstracta se completa en la objetividad>>** (G.W.F. Hegel: "Ciencia de la lógica" Libro III Sección segunda: La objetividad. Lo entre paréntesis es nuestro)

Este progreso hacia la autodeterminación del pensamiento como universal bajo la forma del **concepto objetivo**, se insinúa ya en el juicio apodíctico: "La casa construida de este modo es buena". Aquí, la condición de pertenencia del sujeto a lo universal - lo que tiene que ser- no está contenida en otro, en el predicado, sino en la acción misma del sujeto. Bajo esta forma del juicio, la subjetividad del concepto desaparece y el pensamiento se determina a sí mismo como algo objetivo, porque sujeto y predicado tienen el mismo contenido, en ambos extremos está presente lo universal:

**<<Este juicio es ahora verdaderamente objetivo; o sea, es la verdad del juicio en general. Sujeto y predicado se corresponden y tienen el mismo contenido; y este contenido es, él mismo, la concreta universalidad puesta; es decir, contiene los dos momentos, lo universal objetivo o el genero, y lo individualizado>>** (Op. Cit. Libro III Primera sección Cap. II: El juicio)

Vayamos ahora al apartado 3 del primer capítulo de "El Capital", donde Marx analiza la forma de valor. Vemos que allí reproduce el silogismo I-P-U, donde el juicio individual I del silogismo de existencia corresponde en el texto de Marx a la forma singular o individual (A) del valor; el juicio P a la forma particular (B) y el juicio U a la forma general o universal (C).

El análisis de la forma simple o singular del valor corresponde a la relación:

$$x \text{ cantidad de mercancía A} = y \text{ cantidad de mercancía B}$$

Corresponde a la etapa avanzada de la economía de subsistencia, donde los intercambios eran tan circunstanciales, azarosos y esporádicos como los momentos en que la producción excedía al consumo en distintas comunidades.

El análisis de la forma particular o desplegada del valor corresponde a la etapa en que, según avanza el desarrollo de las fuerzas productivas, los excedentes se cada vez más regulares hasta alcanzar la medida en que las relaciones mercantiles llegan a predominar sobre las economías de subsistencia. Aquí aparecen una multiplicidad de equivalentes, casi tantos como mercancías que se intercambian. Es lo que Marx denominó "forma total o desplegada del valor:

$$z \text{ cantidad de mercancía A} = u \text{ cantidad de mercancía B}, o = v \text{ cantidad de mercancía C}, o = w \text{ cantidad de mercancía D}, o = x \text{ cantidad de mercancía E}, o = \dots\dots\dots, \text{ donde:}$$

**<<Por primera vez este mismo valor se manifiesta auténticamente como una gelatina de trabajo humano indiferenciado. El trabajo que lo constituye, en efecto, se ve presentado, ahora, expresamente como trabajo equivalente a cualquier otro trabajo humano, sea cual fuere la forma natural que éste posea, ya se objetive en la mercancía A, B, C, D, o E, etc. Mediante su forma de valor, ahora la mercancía A ya no se halla en relación social con una clase singular de mercancías, sino con el mundo de las mercancías (con el universo de mercancías). (...) Al propio tiempo, en la serie infinita de sus expresiones, está implícito que el valor de las mercancías sea indiferente con respecto a la forma particular del valor de uso en que se manifiesta.>>** (K. Marx: "El Capital" Libro I Cap. I).

Si esto es así, si el objeto A llega a tener tantas expresiones materiales de su esencia social como seres inmediatos del trabajo hay en el mercado, eso quiere decir, a la inversa, que en su ser inmediato está representada la esencia

social de la multiplicidad de productos que integran el universo mercantil. Así, de la **forma relativa general de valor** en que la mercancía **A** relativiza su valor en el valor de uso del resto que constituye universo mercantil, se pasa a la **forma general de equivalente**, donde el valor de uso o materialidad de la mercancía **A** pasa a representar la esencia social o **valor** de las demás mercancías, de modo que ahora la relación anterior invierte su sentido:

- u* cantidad de *mercancía B*
- v* cantidad de *mercancía C*
- w* cantidad de *mercancía D*
- x* cantidad de *mercancía E*

Que la indiferencia del valor de la mercancía **A** con respecto al valor de uso en general, esto es, que el valor en general no alcance todavía la categoría de universal, que no llegue a expresarse más que implícitamente por sí mismo, ello se explica porque la sociedad no ha procedido aun a optar por la forma adecuada de equivalente general, a seleccionar la mercancía en cuyo valor de uso las demás deleguen lo más adecuadamente la representación de su propio valor.

La forma de “equivalente general que acabamos de describir, es una forma de valor en general, que puede ser adoptada alternativamente por cualquier mercancía. Y esto sólo ocurre cuando todas las demás mercancías separan alternativamente a una u otra de entre ellas para conferirle esa función de equivalente general. Esa alternancia en la representación general del valor por parte de una u otra mercancía particular fue variando en el tiempo según la dialéctica entre el arraigo de la costumbre y la propia experiencia, en un proceso de selección natural que tuvo como resultado la separación y adopción de la más adecuada a la función de equivalente general. A partir de cierto momento, el ser inmediato de la mercancía seleccionada, su valor de uso, pasará a ser símbolo de valor y el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirla se consolidará como patrón de medida de todos los demás valores:

**<<Y tan sólo a partir del instante en que esa separación se circunscribe definitivamente a una clase específica de mercancías, la forma relativa unitaria de valor propia del mundo de las mercancías, adquiere consistencia objetiva y vigencia social general.**

**La clase específica de mercancías con cuya forma natural se fusiona socialmente la forma de equivalente, deviene mercancía dineraria o funciona como dinero. Llega a ser su función social específica, y por lo tanto su monopolio social, desempeñar dentro del mundo de las mercancías el papel de equivalente general (...) Históricamente, ese sitio privilegiado lo conquistó una mercancía determinada (...) el oro>>** (Ibíd)

Esta mercancía-dinero es, a la economía política, lo que el **concepto objetivo** es a la lógica hegeliana: la más completa resolución del juicio apodíctico, donde se demuestra históricamente y no precisamente por obra del pensamiento puro, que ese “modo de construir la casa”, de seleccionar al oro como equivalente general por excelencia, ha sido el mejor, el más adecuado a los fines de ejercer con la mayor libertad social posible, la necesaria función económica de mediar los actos de intercambio. En efecto, el oro es un metal incorruptible que se puede fraccionar a voluntad en proporciones divisibles y calidad uniforme, cuyos máximos tiempos de trabajo necesarios para producirlo, permiten que un relativo menor peso y volumen de su materia contenga los más altos valores económicos.

Volvamos ahora por un momento al principio. Habíamos visto que, según Hegel, el pensamiento humano tuvo sus orígenes más remotos en ser el inmediato, en el ser de la pura sensibilidad, que a su vez había surgido de la tensión dialéctica al interior de la identidad entre el puro ser y la pura indeterminación, esto es, la nada. Luego vimos cómo la actividad humana generó la esencia adoptando la forma del ponerse o poner la esencia en cada uno de los seres de la existencia en tránsito de conferirles

realidad efectiva, empezando por “parecer” en ellos, hasta por último “aparecer” o revelarse ocultándose en el “fenómeno” de la “relación esencial”. Bajo esta relación, bajo esta forma, en la “apariencia” del fenómeno, el pensamiento consiguió determinar la esencia en la existencia, pero todavía no de modo absoluto, esto es por sí mismo, sino relativizando su acción en otro que no es él propiamente. Hasta aquí, Hegel nos condujo a través de lo que bien puede interpretarse como la historia del pensamiento enajenado.

Fue en el capítulo del el concepto objetivo donde Hegel anunció que el pensamiento se revela por primera vez ahí como acción creadora absolutamente libre e incondicionada. En su tercer manuscrito de 1844, Marx demostró, por el contrario, que siendo el pensamiento hegeliano la fenomenología más lograda de la sociedad capitalista, en el concepto objetivo el sujeto humano se revela como acción creadora al mismo tiempo absolutamente enajenada. En efecto, tal como ocurre en cada forma simple de valor, donde el trabajo humano cambia el ser tangible de su creación por otro distinto, del mismo modo, el pensamiento tiene por condición ineludible de sus múltiples determinaciones individuales el cambiar una cualidad por otra, la significación esencial de su ser originario tangible por otro. En el concepto, en tanto determinación universal de todo lo individual, el pensamiento lógico hegeliano es la total inversión de las cualidades y virtudes de este mundo. De hecho, con dinero cualquiera puede pasar por ser lo que sin él jamás podría:

**<<Como el dinero, en cuanto concepto existente y activo del valor, confunde y cambia todas las cosas, es la *confusión* y el *trueque* universal de todo, es decir, el mundo invertido, la *confusión* y el *trueque* de todas las cualidades naturales y humanas. Aunque sea cobarde, es valiente quien puede comprar la valentía. Como el dinero no se cambia por una cualidad determinada, ni por una cosa o una fuerza esencial humana determinadas,**

**sino por la totalidad del mundo objetivo natural y humano, desde el punto de vista de su poseedor puede cambiar cualquier propiedad por cualquier otra propiedad y cualquier otro objeto, incluso los contradictorios. (...)**

**Si suponemos al ser humano como tal y a su relación con el mundo como una relación humana, sólo se puede cambiar amor por amor, confianza por confianza, etc. Si se quiere gozar del arte hasta ser un ser humano artísticamente educado; si se quiere ejercer influjo sobre otro ser humano, hay que ser alguien que actúe sobre los otros de modo realmente estimulante e incitante. Cada una de las relaciones con el ser humano —y con la naturaleza— ha de ser una exteriorización determinada de la vida *individual real* que se corresponda con el objeto de la voluntad. Si amas sin despertar amor, esto es, si tu amor, en cuanto amor, no produce amor recíproco, si mediante una *exteriorización vital* como ser amante no te conviertes en *ser amado*, tu amor es impotente, una desgracia. (K. Marx: “Tercer Manuscrito de 1844” Dinero)**

El dinero es la representación universal de los valores económicos, cuyo sustrato material es el universo de cualidades contenido en la riqueza y su forma elemental: el valor de uso de la mercancía. Pero la esencia subjetiva de la riqueza, su razón de ser, es el trabajo humano. Y el caso es que en la sociedad mercantil, el trabajo social es trabajo enajenado. En efecto, en la sociedad mercantil no pudo haber valor y, consecuentemente, tampoco riqueza ni dinero, sin “forma de valor”. Y la esencia de toda forma de valor es el trabajo enajenado en el intercambio.

Ahora bien, en la sociedad capitalista, la forma de valor por excelencia es el contrato laboral, donde el trabajador enajena su propia sustancia creadora de valor a cambio de un salario. Pero, según Hegel, el concepto es la universal concreción del pensamiento libre e

incondicionado. Por lo tanto, si es cierto - como decía Marx- que la “Lógica” de Hegel es “el dinero del espíritu”, toda su filosofía no es más que una fenomenología del capitalismo: el reflejo invertido en y por el pensamiento

abstracto y especulativo, del trabajo realmente enajenado al interior del modo de producción capitalista.

### 3.- La objetividad: el mecanismo

Una vez que el concepto de algo se objetiviza en tanto tiene existencia en sí y por sí mismo, se pone como un objeto inmediato frente a otros; no ya como un simple existente sino como una realidad objetiva. Pero en cuanto se pone como realidad objetiva, se enfrenta a otros objetos, queda inmediatamente en relación con ellos. Este permanecer de los objetos unos frente a otros es el principio del mecanismo. Los distintos conceptos objetivos u objetos completos e independientes, aparecen ahora como una determinación abstracta, porque la universalidad está, ahora, en la relación; en tanto los objetos permanecen no relacionados entre sí, constituyen un todo único, pero como una multiplicidad caótica que no participa de la universalidad superior porque no contienen en sí mismos principio ni orden de relación ninguna entre sí. Estamos ante objetos que están autodeterminados como tales, pero que no contienen la determinación de su relación con otros objetos completos:

**<<Dado que el concepto (subjetivo) es (está) esencialmente determinado, tiene en sí la determinación como una multiplicidad, que por cierto es completa, pero que, por lo restante, es indeterminada, es decir, carente de relación, que constituye una totalidad que tampoco, al comienzo, está mayormente determinada. (...) Por el hecho de que esta determinación indeterminada es esencial al objeto, éste representa en sí mismo una multiplicidad, y tiene, por ende, que ser considerado como un compuesto, como un agregado.>>** (Op.Cit.: Libro III Segunda sección cap. I. Lo entre paréntesis en nuestro)

Al referirse al método en la economía política, Marx corrobora a Hegel cuando dice

que lo concreto social aparece al sujeto como **<<la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad en la diversidad>>**. Y se pregunta si es correcto comenzar el estudio de esta ciencia por una de esas determinaciones, por ejemplo el concepto subjetivo de “población”, que define como **<<la base y el sujeto social de la producción en su conjunto>>**, mostrando seguidamente que entre esta categoría y el resto no surge directamente el orden objetivo de relación que hay entre ellas, sino que esa unidad de lo diverso se presenta al pensamiento o al intelecto como un todo caótico:

**<<La población es una abstracción si de lado (el concepto subjetivo de) las clases de que se compone. Estas clases son, a su vez, una palabra sin sentido si ignora los elementos sobre los cuales reposan, por ejemplo, el (concepto subjetivo de) trabajo asalariado, el (de) capital, etc. estos últimos suponen (el de) el cambio, (el de) la división del trabajo, los precios, etc. El capital, por ejemplo, no es nada si trabajo asalariado, sin valor, dinero, precios, etc. Si comenzara, pues, por la población, tendría una representación caótica del conjunto....>>** (K. Marx: "Introducción general a la crítica de la economía política": § 3. Lo entre paréntesis es nuestro)

En este momento del proceso, pues, cada objeto de la totalidad está determinado como concepto subjetivo en sí, en tanto participa de lo universal como individuo diferente e indiferente respecto de los demás. Pero cuando el universal que contiene a distintos individuos aislados pasa a ser un universal que contiene las relaciones entre esos individuos, la determinación del objeto en sí ya no es

**suficiente**; sin dejar de ser indiferente respecto de los demás objetos, necesita autodeterminarse en un universo de relaciones ya que en sí mismo no contiene su orden de relación o comunicación con los demás; eso es algo que le trasciende:

**Por lo tanto, el objeto, como existencia en general, tiene la determinación de su totalidad fuera de él, en otros objetos; y éstos la tienen también fuera de ellos, y así enseguida al infinito>>** (G.W.F. Hegel: Op.cit.: Libro III Sección 2 Cap. 1)

En este universo de la comunicación, de la relación entre objetos, la determinación del pensamiento pasa a estar fuera de la subjetividad individual. Lo trascendente del pensamiento se opera cuando saca a los objetos de ese estar en sí mismos y los comunica - tal como ocurre con la mecánica celeste- convirtiendo aquella multiplicidad caótica en una totalidad de sentido. Desde el punto de vista físico-mecánico, el concepto subjetivo de un objeto reside en el quantum de su masa, tal como el valor económico reside en el quantum del tiempo de trabajo objetivado en ella. En este sentido, los objetos son masas cuantitativamente diferenciadas según su peso. Este peso, en cuanto magnitud intensiva concentrada en un punto dentro del mismo cuerpo de un objeto, es su centro de gravedad. Pero en tanto objetos grávidos, cargados de gravedad, los objetos tienden a poner su centro fuera de ellos mediante la impulsión y la resistencia. Tal es la relación **accidental** entre objetos en tanto permanecen gravitando unos sobre otros sin relación con un **centro** común que, para Hegel, está fuera de la materia. Según los distintos cuerpos tienden hacia el centro común, el movimiento accidental de los objetos pasa al reposo. Como se ve, aquí el progreso de la sustancia emana una vez más del pensamiento, del espíritu universal, en su tendencia a la auto-realización:

**<<Ahora, en lo espiritual, hay un contenido infinitamente más rico, capaz de comunicación, por cuanto que, acogido por la inteligencia, adquiere esa forma de la universalidad, con la que se**

**convierte en algo que puede ser comunicado.>>** (Ibíd)

Y otra vez, como en el concepto subjetivo, el pensamiento hace que lo individual participe de lo universal a través de lo particular, sólo que ahora, no se trata de una universalidad abstracta que se limita a catalogar o determinar a cada objeto según su concepto individual, sino de una universalidad de relaciones entre objetos, donde el pensamiento se determina no como concepto subjetivo, sino como un existente que encuentra su concepto fuera de su propia constitución y naturaleza como objeto individual; no en lo que es por sí como concepto subjetivo, individual, sino por lo que llega a ser objetivamente en su relación con otros, como parte de una universalidad mecánica superior. Así, siguiendo con nuestro ejemplo tomado de la economía política, la **singularidad** central del valor contenido en la relación entre dos mercancías, se llega a determinar o realizar en la forma **universal** del equivalente general o forma dinero de la mercancía oro, a través de su relación **particular** o "centralidad relativa" con otras mercancías:

**<<La forma relativa simple, o aislada del valor de una mercancía convierte a otra mercancía en un equivalente singular. La forma desplegada del valor relativo, esa expresión del valor de una mercancía en todas las demás mercancías, imprime a éstas la forma de equivalentes particulares de diferentes clases. Finalmente, una clase particular de mercancías adopta la forma (universal) de equivalente general, porque todas las demás mercancías la convierten en el material de su forma de valor general y unitaria.>>** (K.Marx : "El Capital" Libro I Cap. 1. Lo entre paréntesis es nuestro)

Según este razonamiento, la "singularidad central" o el "cuerpo central" contiene la autosuficiencia o el "ser por sí" de todo mecanismo. En el parágrafo 197 de la "Enciclopedia de las ciencias filosóficas", Hegel se refiere implícitamente a la mecánica celeste, donde el extremo de la "singularidad central"

gravitacional contenida en el sol, se realiza en los extremos "inesenciales" carentes de autosuficiencia gravitacional del mecanismo solar (meteoros y cometas), a través del "término medio que enlaza ambos extremos": los planetas, en los cuales - al igual que en los equivalentes particulares- se contiene la centralidad, a la vez que la falta de autosuficiencia:

**<<En el mundo material, el cuerpo central constituye el género, pero es universalidad individual de los objetos individuales y de su proceso mecánico. Los cuerpos individuales, inesenciales (meteoros, cometas, etc.), se comportan chocándose y oprimiéndose recíprocamente; tal relación no se verifica entre el cuerpo central y los objetos cuya esencia él es>>** (G.W.F. Hegel "Ciencia de la lógica" Libro III Cap. I C)

Al contrario de lo que todavía parece - y así le pareció a los mercantilistas cuando el oro era el contenido material de la forma dineraria- para el materialismo histórico la "singularidad central" gravitacional del valor económico no está en la forma dinero: el sol de la burguesía; que esta forma universal de valor es el extremo silogístico carente de autosuficiencia económica gravitacional, se ha llegado a revelar cuando su soporte material dejó de ser el oro y recayó en el papel u otros materiales no ferrosos, cuyo valor intrínseco es tanto más irrisorio cuanto mayor es el que representa; más todavía en el caso del soporte electrónico.

En el parágrafo 198 de su "Enciclopedia de las ciencias filosóficas", Hegel homologa la racionalidad cósmica con la mecánica social entendida como un sistema de tres silogismos: 1) del tipo S-P-U donde la singularidad central de la persona humana (los valores humanos) se realizan en el Estado (en tanto representante universal de esos valores), a través de las particulares necesidades físicas y espirituales que configuran la sociedad civil moderna. 2) del tipo U-S-P donde El Estado se realiza en la satisfacción de las necesidades

particulares a través de la voluntad y acción de la "singularidad central" que todavía es la persona humana; 3) Del tipo P-U-S donde las particulares necesidades se realizan plenamente en la persona humana por medio del Estado, concepto objetivo que ahora - al parecer en virtud del contrato social de Rousseau - pasa a ser "centralidad absoluta", "universal sustantivo" o "medio sustantivo" que, en tanto tal, comprende a "la gravedad que permanece idéntica" en él, e incluye la singularidad de la persona humana dentro de sí, despojada ya de toda centralidad gravitatoria:

**<<Del mismo modo que [lo es] el sistema solar, también el Estado en el campo de lo práctico es un sistema de tres silogismos. 1) El singular (la persona) se concluye mediante su particularidad (las necesidades físicas y espirituales) , [que es aquello] que más configurado da [lugar] a la sociedad civil), con lo universal (la sociedad, el derecho, ley, gobierno). 2) La voluntad y actividad de los individuos es [también] lo mediador que da satisfacción a las necesidades en la sociedad, en el derecho, etc., del mismo modo que da cumplimiento y realización efectiva a la sociedad, al derecho, etc. 3) Pero [también] lo universal (Estado, gobierno, derecho) es el medio sustantivo en el que los individuos y su satisfacción tienen y mantienen su realidad plena, su mediación y su subsistencia. Cada una de las determinaciones, en tanto la mediación la concluye con el otro extremo, se concluye asimismo consigo, se produce, y esta producción es autoconservación. Sólo mediante la naturaleza de este concluir, o sea, mediante esta triplicidad de silogismos con los mismos términos, es como verdaderamente se comprende un todo con su organización>>** (G.W.F. Hegel: Op. Cit.. El subrayado es nuestro)

En esta totalidad silogística así configurada, donde cada uno de los tres diferentes objetos (sol, planetas y asteroides) recorre las determinaciones del término medio y

de los extremos, constituye el **libre mecanismo** o **mecanismo absoluto**. En este sistema, los objetos diversos e indiferentes entre sí, tienen su determinación fundamental en la universalidad objetiva de la gravitación que sirve de base al tercer silogismo, donde el **medio sustantivo** configura el **ordenamiento** que contiene la **ley** o principio del automovimiento del sistema, según la cual se determinan los objetos relacionados. Aquí aparece la diferencia entre el "mecanismo muerto" del **concepto subjetivo** - donde los objetos son **inmediatamente** independientes pero que en el universo de las relaciones carecen de ella- y el "mecanismo libre" del **concepto objetivo** que se determina por sí mismo como sistema de relaciones que tiene su ordenación en la **ley** donde el pensamiento aparece como la "fuente imperecedera de un movimiento que se anima a sí mismo":

**<<Esta unidad que se determina a sí misma, y que lleva de retorno, de modo absoluto, la objetividad extrínseca en la idealidad (del ordenamiento), es**

**principio de automovimiento. La determinación de este principio animador, que es la diferencia del concepto mismo (la diferencia entre el concepto subjetivo y el concepto objetivo), es la ley. El mecanismo muerto era el proceso mecánico ya considerado, de objetos que, de inmediato, aparecían como independientes, pero que, precisamente por eso, son en verdad carentes de independencia y tienen su centro fuera de ellos. (...) Sólo el mecanismo libre tiene una ley que es la propia determinación de la pura individualidad, o sea, del concepto que está por sí. Como diferencia, ella es en sí misma la fuente imperecedera de un movimiento que se anima a sí mismo; y como en la idealidad de su diferencia, se refiere sólo a sí misma, es libre necesidad.>>**  
(G.W.F. Hegel: "Ciencia de la lógica" Libro III Cap. I C. Lo entre paréntesis es nuestro)

#### 4.- El quimismo

Pero en el "mecanismo absoluto", aunque relacionados, los objetos diversos no dejan de ser **indiferentes** entre sí, y su determinación es ajena a su propia naturaleza constitutiva. La objetividad mecánica deja subsistir la subjetividad del concepto en la diferente naturaleza de los objetos. Esta naturaleza constituye el objeto químico. El objeto químico existe y se determina como independiente (o como concepto subjetivo) en virtud de esa naturaleza química inmanente; pero en tanto deja subsistir a los otros objetos no puede concretar su autodeterminación como concepto objetivo. Así, su determinación está puesta por los otros objetos diferentes. Esta contradicción entre su naturaleza individual concreta y la determinación unilateral o subjetiva de su existencia, es la que le impulsa a determinarse según su concepto objetivo. Dado que cada objeto está puesto por su concepto subjetivo en contradicción con la consecuente unilateralidad de su propia existencia, tiende a eliminarla; y en esa tendencia va implícito el impulso a eliminar

la determinación unilateral o individual del otro objeto. Al contrario del objeto mecánico, el objeto químico se revela aquí como diferente, pero no indiferente respecto de otro. El estar en tensión uno frente al otro - como diferentes no indiferentes- desencadena el proceso denominado quimismo, donde la concreta materialidad inmanente de los objetos químicos así vinculados o comunicados desaparece, se particulariza uno en el otro, y la tensión se neutraliza en un nuevo producto. De este modo, el concepto se concreta no en el todo múltiple de lo universal - como en el mecanismo- sino en la singularidad:

**<<Por tanto, el proceso químico tiene como producto a lo neutro de sus tensos extremos, neutros que éstos son en sí; el concepto, lo universal concreto se concluye con la singularidad, o sea, con el producto, mediante la diferencia [no indiferente] de los OBJETOS o la particularización, y por eso el concepto se concluye solamente consigo mismo.**

**Desde luego, en este proceso están también contenidos los otros silogismos; la singularidad en cuanto actividad; la singularidad en cuanto actividad es igualmente lo que media, como también lo es el universal concreto, la esencia de los tensos extremos que en el producto (neutro respecto de ellos) logra la existencia>>** (F.W.G. Hegel: "Enciclopedia de la ciencias filosóficas" § 201. Lo entre paréntesis es nuestro)

El quimismo, es la primera negación de la objetividad indiferente o subjetiva del objeto y de la exterioridad de su determinación, esto es, de su determinación por otros. Pero dada la naturaleza, del objeto químico, el producto de esta primera negación le hace recaer en una nueva objetividad indiferente. Por tanto es una objetividad no conceptual, es decir, el objeto sigue cayendo fuera de la universalidad e independencia del de concepto. Esto se aprecia en la forma del silogismo disyuntivo:

**A es B, o C, o D.**

**Pero A es B.**

**Luego, A no es C ni D**

En este silogismo, el objeto **A** no sólo es sujeto en las dos premisas sino también en la conclusión. En la primera premisa es lo genérico o universal, pero abstracto o no determinado, en tanto el predicado es lo universal diferenciado en sus especies. Esta diferenciación contiene la tensión o tendencia del objeto-sujeto **A** a determinarse. En la segunda premisa **A** está determinado como una especie. En esta determinación la tensión se neutraliza. En la conclusión, **A** aparece como una determinación particular exclusiva y, por tanto nuevamente excluyente, negativa, donde el producto del quimismo - la nueva unidad- conserva o deja intacta su anterior independencia y tensión. Por tanto, este producto resulta ser una unidad abstracta y formal :

**<<El producto es un producto neutral, es decir, un producto tal, que los ingredientes que ya no pueden ser llamados objetos, no tienen más su tensión y, con eso, tampoco las**

**propiedades que les competían cuando eran objetos en tensión; pero donde se ha conservado la capacidad de su anterior independencia y tensión. La unidad negativa (entre A y B) de lo neutral, deriva precisamente de una diferencia presupuesta; la determinación del objeto químico es idéntica a su objetividad, es originaria. Por medio del proceso ahora considerado, esta diferencia está eliminada solo de modo inmediato; por consiguiente, la determinación no está todavía reflejada en sí de modo absoluto, y así el producto del proceso es sólo una unidad formal>>** (G.W.F. Hegel: "Ciencia de la lógica" Libro III Cap. 2 B. Lo entre paréntesis es nuestro)

El quimismo, pues, supone dos procesos. El primero, consiste en la tensión entre dos objetos diferentes pero no indiferentes cuyo producto es la neutralidad que comprende las diferencias. El segundo es la diferenciación presupuesta por la propia naturaleza del objeto químico. En realidad, estos dos procesos, es decir, por un lado la tensión exterior resuelta en neutralización y por otro la independencia formal que se resuelve en tensión exterior, constituyen dos momentos esenciales de un solo proceso, donde lo neutral tiene fuera de sí el principio de la independencia que así resulta ser meramente formal. En el producto neutro, las propiedades determinadas que los objetos tenían uno frente al otro han sido superadas en una unidad de lo diverso adecuada al concepto. Pero es éste un producto en sí mismo carente de la tensión o capacidad de autodeterminación. Esta tensión surge de la exterioridad, de lo inmediatamente diferente a él, y esto cae fuera de la autodeterminación propia del concepto.

Así, vistos desde sus resultados, con el paso a productos distintos, desde lo diferente a lo neutro y de lo no diferente o neutro a la diferenciación, ambos procesos muestran su finitud, porque acaban en productos u objetos inadecuados al concepto. Pero desde la perspectiva de su finalidad, en tanto anulan la tensión exterior y neutralizar las diferencias, esto es, la inmediatez de la exterioridad, ambos

procesos ponen al objeto químico en la libre determinación de su concepto:

**<<La exterioridad de estos dos procesos, la reducción de lo diferente a lo neutro y la diferenciación de lo no diferente o neutro, que los hace aparecer como autosuficientes uno ante otro, muestra sin embargo su finitud en el paso a productos en los que estos procesos están superados. A la inversa, el proceso expone la inmediatez**

**presupuesta de los OBJETOS diferentes como nula. En virtud de esta negación de la exterioridad y de la inmediatez en las que el concepto se había hundido, éste ha sido puesto [ahora] como libre y para sí en oposición a aquella exterioridad e inmediatez: [es decir, el concepto ha sido puesto] como fin.>>**(G.W.F.Hegel: " Enciclopedia de las ciencias filosóficas" § 203)

## 5.- La teleología

En el quimismo, pues, el concepto no es un objeto sino un proceso del intelecto que se determina según una finalidad. Es la teleología. Para la consecución de cualquier finalidad se requiere que el intelecto tenga plena libertad y que el concepto que lo concreta se autodetermine.

En este sentido, la teleología se contrapone al mecanismo, porque allí, al determinarse en un objeto, el concepto no demuestra ninguna autodeterminación. La resolución del quimismo en la finalidad, en cambio, pone al concepto no como objeto sino como proceso del intelecto que es libre en tanto traspaasa toda determinación hasta alcanzar su finalidad. Hegel acude a Aristóteles para ilustrar sobre esta diferencia distinguiendo entre las causas eficientes del mecanismo y las causas finales del quimismo, esto es, entre la pura fuerza que actúa si más y un vector o fuerza con dirección y sentido previsto, no por la experiencia sensible - como en Whitehead- sino por el intelecto.

Por otra parte, en el mecanismo, la fuerza del concepto que actúa y determina o comprende, no es inmanente sino exterior a ella; el centro y su influencia gravitatoria, es decir lo que determina y lo determinado, están en una relación de necesidad o fatalismo mutuo de la que el concepto no puede salir. En el quimismo, en cambio, la fuerza del concepto lleva en sí y por sí su finalidad, es la fuerza cuya determinación no recae sobre un objeto sino

sobre un proceso; es un concepto objetivo pero no como un existente (el sol) sino como un devenir y, por tanto, como negación de toda determinación en algo exterior o extrínseco. Es el principio activo que anuncia la libre infinitud de la idea:

**<<La teleología tiene en general (y por eso anuncia) el principio superior, es decir, el concepto en su existencia, concepto que es en sí y por sí lo infinito y lo absoluto - esto es, un principio de libertad consciente en absoluto de su autodeterminación, que está sustraído en absoluto al ser determinado extrínseco del mecanismo. (...) Ya se ha recordado que la oposición entre la teleología y mecanismo es, en primer lugar, la oposición universal entre libertad y necesidad.>>** (G.W.F. Hegel: "Ciencia de la lógica" Libro III Cap. 3. El subrayado y lo entre paréntesis es nuestro)

Ahora bien, la finalidad del quimismo, en tanto **presupuesta** en cada momento del proceso en el que el concepto se realiza en sí y para sí, es una forma, pero como tal finalidad formal, tiene por contenido a lo finito. De este modo, según se ha visto ya, la determinación resultante (C) no sería una autodeterminación del intelecto sino una exterioridad siempre finita, ajena a la infinitud de la finalidad consciente, tal como ocurre con los animales, cuya actividad finalística es una determinación del instinto conservador y reproductor de su especie, del mecanismo y del quimismo operantes en su

naturaleza específica como parte de la naturaleza en general; o con la actividad del ser humano cuyas finalidades se agotan en las necesidades sociales en general o de la conveniencia individual:

**<<...cuando las actividades del espíritu se contemplan sólo como exteriorizaciones, fuerzas o [facultades] en general, tal vez con la determinación de la utilidad, es decir como finalísticamente adecuadas para algún otro interés de la inteligencia o de la afectividad, no está presente entonces ningún fin último. Este sólo puede ser el concepto mismo y la actividad del concepto sólo puede tenerlo a él mismo como fin, [esto es] superar la forma de la inmediatez o de la subjetividad, alcanzarse y captarse, liberarse hasta [llegar] a sí mismo. De este modo, las llamadas facultades del espíritu en su distintividad sólo han de considerarse como peldaños de su liberación. Y eso es lo único que se debe retener para el modo de consideración racional del espíritu y de sus distintas actividades.>>**

(G.W.F. Hegel: "Enciclopedia de las ciencias filosóficas" Parágrafo 442)

Para comprender mejor esto último, tomemos el proceso de trabajo según la siguiente figura silogística:

El medio B actúa según la finalidad A.

C deviene objeto según B.

Luego, C deviene como A

Aquí, la finalidad A se refiere inmediatamente al objeto B que funge como medio; en un segundo momento, B en tanto medio de A determina inmediatamente a C. Por último, el objeto determinado C - distinto e independiente de B- aparece según la finalidad presupuesta en A. Tal es el proceso que Hegel atribuye a la "astucia de la razón" y que describe así:

**<<El hecho de que el fin (A) se refiera inmediatamente a un objeto (B) y lo convierta en medio, como también que determine a otro objeto (C) por medio de éste, puede considerarse como una violencia (transformación), por cuanto el fin aparece de muy otra naturaleza con respecto al objeto (B), y los dos objetos**

**(B y C) son igualmente tonalidades recíprocamente independientes. Sin embargo, el hecho de que el fin (A) se ponga en la relación mediada (a través de B) con el objeto (C), e interponga entre sí y aquél un otro objeto, puede considerarse como la astucia de la razón>>** (Ibíd. Lo entre paréntesis es nuestro)

Según la primera de las premisas, la actividad finalística sobre su medio, todavía es una actividad exterior al concepto, porque la finalidad presupuesta en A no coincide con el objeto (B). En la segunda premisa, la relación inmediata del medio (B) con el otro extremo (C) del silogismo, entra en la esfera del mecanismo y del quimismo según el fin presupuesto. De este modo, en el fin realizado, el concepto alcanza su autodeterminación como actividad del pensamiento, donde lo objetivo de esta actividad sobre el medio (B), es decir, los medios de producción "se desgastan por fricción mutua y se superan" (Cfr.: "Enciclopedia..." parágrafo 209)

Pero como la palabra fin lo indica, el contenido de esta finalidad es finito, como que cualquier objeto que se usa o consume acaba destruyéndose. Y la finitud no se compadece con el contenido infinito del concepto en tanto actividad del espíritu, esto es, como racionalidad incondicionada o autosuficiente.

Al ser determinaciones de la finalidad formal o ideal presupuesta por el intelecto, tanto el mecanismo de (B) como su producto (C) constituyen simples medios suyos en cuyo contenido dicha finalidad se mantiene o conserva, del mismo modo que el efecto contiene la finalidad que lo causa. En el traspaso teleológico de la causa al efecto, el concepto existe como causa que se conserva en el efecto o, lo que es lo mismo, el efecto contiene su causa. Por tanto, el efecto es el medio de manifestarse de la causa.

En tal sentido, todos los objetos (B) y (C) en que se realiza una finalidad, son igualmente medios según fines predeterminados por el intelecto, cuyo contenido conserva la finalidad. Pero ya vimos que el producto, el objeto (C), que debe contener el fin realizado y presentarse como la objetividad de dicha finalidad, es pecedero y, por tanto, limitado; cumple su fin no como

producto, sino en el acto de ser consumido. Lo mismo aun cuando de distinto modo, lo que tiene que ser empleado (B) para la realización de un fin (C), y ser adoptado esencialmente como un medio, es un medio, pero sólo de acuerdo con su destinación de ser empleado y consumido (productivamente):

**<<Una casa, un reloj pueden aparecer como los fines, frente a los instrumentos empleados para producirlos; pero las piedras, las vigas, las ruedas, los ejes, etc., que constituyen la realidad del fin, lo realizan por medio de la presión que resisten, por medio de los procesos químicos a los que están expuestos al absorber la luz, el agua que ellos sustraen al ser humano, por medio de su roce, etc. Realizan así su destinación sólo por medio de su consumo y destrozo, y**

**corresponden a lo que deben ser, sólo por medio de su negación. No están vinculados de modo positivo con el fin, porque tienen su determinación (no dentro de sí mismos sino) junto a él, solamente de modo extrínseco, y son fines sólo relativos, o esencialmente tan sólo medios>> (Ibíd)**

De todo lo dicho hasta aquí sobre la finalidad, se concluye que todos los objetos (B) y (C) son contenidos limitados o perecederos que la ilimitada forma absoluta del pensamiento determina como concepto objetivo, pero que tiende a relativizar y traspasar libremente. Este determinar y traspasar el concepto objetivo por parte del pensamiento libre es lo que Hegel desarrolla en la sección tercera del último libro de su "*Ciencia de la lógica*" bajo el título de: "La idea".

## 6.- La idea

Allí empieza por distinguir entre actividad reflexiva y actividad racional del intelecto. La actividad reflexiva sirve para **entender** las percepciones sensibles; la actividad racional para **concebirlas** según el concepto, en tanto unidad de sujeto y objeto, de pensamiento y objetividad. El momento de la Idea se distingue tanto del momento del puro entender como del concebir. Siguiendo a Aristóteles, Hegel define la idea como la unidad absoluta del sujeto en tanto concepto y del objeto concebido o creado en tanto sustancia, o sea, la verdad. Esto explica la famosa tesis enunciada en su prólogo de 1807 al sistema que precede a la "*Fenomenología del Espíritu*" donde dice que verdadero es lo que se aprehende "no sólo como sustancia sino también y en la misma medida como sujeto".

Habíamos dicho al principio de este trabajo que, según la concepción hegeliana, el pensamiento humano va asimilándose históricamente al pensamiento divino en la medida que adquiere niveles superiores de racionalidad hasta hacer inteligible la noción de verdad. Pues bien, en el momento de la Idea, en tanto unidad absoluta, esto es, libre o

incondicionada entre el sujeto y la sustancia - como categorías lógicas puras- el pensamiento humano universal aprehende la verdad y realiza completa su tarea de homologarse lógicamente con la divinidad.

Pero que la Idea sea concebida lógica o idealmente, no quiere decir que sea de imposible realización; tampoco que se haga realidad automáticamente. La realización de la idea es un proceso que, según Hegel, da sentido a la historia. Ello nos remite nuevamente al aserto hegeliano de que no todo lo que existe es real:

**<<Pero, dado que hemos logrado el resultado de que la idea es la unidad del concepto y la realidad, es decir, lo verdadero, no puede considerársela sólo como una meta a la que hay que acercarse, pero que quede en sí misma siempre como una especie de más allá; más bien hay que considerar que todo lo que existe es real, sólo mientras tiene en sí la idea y la expresa. El objeto, el universo objetivo y subjetivo, no sólo tienen que ser congruentes con la Idea, sino que son ellos mismos la congruencia entre el concepto y la**

**realidad** (esto es, la racionalidad). **Aquella realidad que no corresponde al concepto, es pura apariencia o fenómeno, es lo subjetivo, lo accidental, lo arbitrario, que no es la verdad.>>** (G.W.F.

Hegel: "Ciencia de la lógica" Libro III Tercera sección: La Idea)

Analicemos este pasaje a través de la lente del materialismo histórico. Según vimos, lo que para Hegel es el pensamiento, para Marx es el trabajo humano. Lo mismo cabe distinguir respecto de la noción de concepto. Para Hegel es la unidad incondicionada del sujeto y del objeto, del pensamiento y de su objetividad o pensamiento objetivado, a través de la cual se expresa por sí mismo; tal como en una moneda de oro, donde el valor que representa o expresa coincide con el de la materia que lo contiene. Para Marx es la unidad entre el trabajo social y los medios de producción o trabajo social objetivado (herramientas y materias primas) que utiliza y define a las fuerzas productivas. Respecto de la noción de Idea, según Hegel es la unidad entre el sujeto en tanto concepto y la realidad producida por él en su devenir incondicionado. Según el materialismo histórico, es la unidad entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción que ellas se dan para sí en el curso de su desarrollo. En este sentido, es legítimo juzgar el capitalismo según la noción hegeliana de la Idea.

En tal sentido podemos decir que desde mediados del siglo XVII, al mismo tiempo que la burguesía demostró expresar adecuadamente la unidad entre el concepto de las fuerzas productivas y la realidad capitalista creada al interior de la sociedad feudal, la nobleza y su sistema de vida subsistente y políticamente dominante, pasaron a ser cada vez más meros fenómenos, realidades actuales, aparentes, ficticias. Del mismo modo, a partir de 1825, durante las crisis periódicas del capitalismo, aquella unidad o adecuación entre el **concepto** de las fuerzas productivas y la **realidad** de las relaciones de producción capitalistas se rompe. Esto se expresa en que una masa siempre creciente de fuerzas productivas ya creadas bajo la forma de capital son expulsadas del aparato productivo porque no caben en él, demostrando así que la sociedad capitalista no es capaz de

integrar, abarcar o expresar la nueva Idea en desarrollo.

**<<Las fuerzas productivas de que dispone no favorecen ya al régimen de la propiedad burguesa; por el contrario, resultan ya demasiado poderosas para estas relaciones, que constituyen un obstáculo para su desarrollo>>** (K. Marx y F. Engels: "Manifiesto del partido comunista" Cap. I)

Esta es la determinación histórica de la decadencia del capitalismo. En cada crisis, el capitalismo deja de tener en sí mismo la idea en tanto que el concepto o racionalidad de las fuerzas productivas no se corresponde con la realidad existente de las relaciones de producción capitalistas, que así pasan a ser una realidad efectiva inmediata o realidad actual, todavía existente aunque cada vez más ficticia en tanto más se aleja de la Idea según se incrementa el capital acumulado. Esta creciente inadecuación se pone de manifiesto en que, según progresan las fuerzas productivas al interior de las relaciones de producción capitalistas, las dificultades que el capital se pone a sí mismo para expresar el concepto de las fuerzas productivas se presentan con mayor frecuencia y se vuelven cada vez más formidables, de modo que sólo supera esa inadecuación a costa de consecuencias económicas, sociales y humanas cada vez más dolorosas:

**<<¿Cómo vence esta crisis la burguesía? De una parte, por la destrucción obligada de una masa de fuerzas productivas (desvalorización del capital constante y del trabajo vivo: maquinaria en uso que se vende por chatarra y trabajadores disponibles a salarios muy por debajo de su valor); de otra, por la conquista de nuevos mercados y la explotación más intensa de los antiguos ¿De qué modo lo hace, pues? Preparando crisis más extensas y más violentas y disminuyendo los medios de prevenirlas.>>** Ibíd. Lo entre paréntesis es nuestro)

Sólo habiendo acompañado a Hegel de la mano de Marx por el camino de su "Ciencia de la Lógica" hasta este punto, es posible comprender plenamente lo que este gigante del pensamiento universal quiso significar cuando dijo que:

&lt;&lt;Todo lo racional es real y todo

lo real es racional&gt;&gt;

## 7.- Crítica marxista de la noción hegeliana de verdad

...Ya vimos al principio que, al definir al sujeto universal como pensamiento puro, Hegel abstrae de él su actividad práctico-sensible. Como consecuencia lógica de este criterio, el ser que corresponde al pensamiento no es un ser real sino una categoría filosófica: el concepto. Según este criterio, de la actividad del sujeto humano entendido como puro intelecto, surgen las categorías, porque es lo concreto pensado, no lo concreto real. Así, El concepto, según Hegel es el pensamiento objetivo, o sea, el pensamiento universal que, al pensarse a sí mismo, se objetiva, se determina, o se da una existencia o realidad efectiva en y para sí.

El pensamiento que se objetiva es el pensamiento que tiene una esencia, y no una esencia en sí sino una esencia que le determina como ser para sí, ese es el concepto, es el pensamiento que se objetiva. No que se objetiva en cualquier categoría sino que es una categoría que apunta a una realidad pero como pensada, pero no desde el punto de vista de su forma de manifestación, sino de su esencia, y no solamente de su esencia como realidad actual sino como realidad efectiva, es decir, como concepto, como ser para sí. Nosotros estamos siguiendo a Hegel y decimos que, para Hegel, el sujeto universal es el pensamiento puro, esto supone que cuándo define al sujeto universal, en este caso es el ser humano, no lo define como un complejo de empiria y razón sino como pura razón, el pensamiento puro, por lo tanto abstrae de él su actividad práctico-sensible. Entonces la verdad no consiste en lo que el sujeto hace prácticamente sino en lo que piensa o hace teóricamente, por eso después Marx en las tesis sobre Feuerbach va a decir que la verdad o no verdad de una proposición es ante todo un problema práctico, es en la práctica donde el hombre debe demostrar la

verdad, la realidad, y la terrenalidad de su pensamiento.

Si el sujeto universal es pensamiento puro y no actividad, sólo pensamiento puro y no también actividad práctico sensible, como consecuencia lógica de este criterio el ser que corresponde al pensamiento no es un ser real, sino una categoría, es decir, cuando el sujeto piensa la realidad lo que hace es deliberar sobre la forma de manifestación de la realidad, y a partir de la forma de manifestación de la realidad llega a la esencia de esa forma de manifestación, y entonces llega al pensamiento objetivo, y el pensamiento objetivo no es la realidad misma, es lo concreto pensado, no lo concreto real, entonces son categorías.

Por lo tanto no es que el pensamiento se convierte en una cosa sino que se concreta u objetiva en el sentido de que se corresponde con la realidad, pero como pensada, no como realidad. Cuando Hegel se limita a pensar la realidad la deja como está, no propone su transformación y eso, para él, es el concepto. El concepto, según Hegel, es la incondicional o libre unidad del pensamiento y de la racionalidad. Es el pensamiento objetivo...

...Este pensamiento objetivo es la COSA. La COSA es, pues, el concepto, la unidad abstracta, teórica o meramente especulativa del pensamiento y de la racionalidad...

...Y no puede ser de otra manera, porque si yo defino al sujeto universal como puro pensamiento, lo objetivo, para mi, no puede ser lo concreto real sino lo concreto pensado. Ahora, si yo defino al sujeto, no solamente como pensamiento sino como práctica social que supone el momento de la teoría, entonces el concepto es la unidad entre el sujeto social real y la racionalidad de sus medios de producción de nuevas realidades efectivas. Esto es lo que diferencia a Hegel de Marx.

Para Hegel, la actividad del sujeto universal es actividad del pensamiento, no concibe otra actividad trascendente que no sea la actividad del puro pensamiento. El sujeto de Hegel es un sujeto abstracto, abstraído de su actividad práctico-sensible. Entonces, el pensamiento objetivo es la unidad del sujeto universal pensante con la objetividad o racionalidad de ese pensamiento, no con la objetividad del objeto real, sino con la objetividad del objeto pensado, la categoría científica, esto es, según la racionalidad. Y eso es la cosa. La cosa es el pensamiento que se determina por sí mismo en el concepto como unidad abstracta entre el sujeto pensante y el objeto pensado...

...O sea, el pensamiento que se piensa a sí mismo o que se refleja sobre sí mismo. Esta es, para Hegel, la realidad en tanto racionalidad que existe por sí misma como unidad del sujeto universal pensante con la objetividad del ser u objeto pensado. Esto, según el idealismo hegeliano, constituye la verdad relativa, válida sólo para cada momento del proceso de desarrollo que el pensamiento universal se da para sí...

...Ya hemos visto que la actividad del sujeto universal parte de la sensibilidad, del reconocimiento

originario de la realidad mediante los sentidos. De la sensibilidad pasa seguidamente al parecer de la esencia en el ser inmediato o ser de la sensibilidad. En un tercer momento, del parecer el sujeto avanza hacia el aparecer de la esencia en el fenómeno. Finalmente, del aparecer de la esencia pasa al concepto. Y ya vimos que todo eso se corresponde históricamente con el desarrollo humano desde la época de la recolección hasta la forma dinero, porque la forma dinero viene a ser la expresión realmente concreta del concepto. Así, poniendo la dialéctica sobre sus pies, llegamos a que lo que Hegel entiende como autodesarrollo del sujeto pensante como concepto, en la realidad social es el dinero, porque es el ser por sí del valor, porque ya en el dinero el valor no necesita de otra realidad para expresarse que no sea la del propio valor de uso que le soporta: se expresa por sí mismo a través de la mercancía oro; ahí ya, en función dineraria, como expresión absoluta del valor, el oro deja de ser oro para fungir como pura expresión o representación de valor.

Estamos en la categoría del concepto, todavía no estamos en la categoría de la idea absoluta, ni siquiera de la idea, estamos en el concepto.

El concepto, según el idealismo hegeliano, es la verdad relativa. Los conceptos varían según el pensamiento. Lo que pasa es que el pensamiento, según progresa su racionalidad, va atravesando los conceptos en que concretó su razón pretérita. Esto quiere decir que una realidad que hoy es efectiva en tanto se corresponde con la racionalidad, más tarde deja de serlo,

porque ya no se ajusta al nuevo concepto, porque el pensamiento sigue avanzando, es decir, las fuerzas productivas siguen avanzando, entonces lo que hoy es una realidad efectiva, lo que fue una realidad efectiva en la época post feudal, lo que el capitalismo fue una realidad efectiva en la época postfeudal, ahora deja de serlo, se convierte en una realidad ficticia. Porque no corresponden con el concepto, porque las fuerzas productivas ya no caben dentro de la cáscara del capitalismo.

Ya vimos que lo que para Hegel es el pensamiento, para Marx es el trabajo social, porque él suplanta la actividad del pensamiento universal por la actividad práctico sensible del sujeto social; en la que está incluido el pensamiento, porque el trabajo es la síntesis o unidad de la actividad pensante y de la actividad práctico-sensible, las dos cosas. Tanto es así que su producto, la mercancía, también es un complejo de empiria (valor de uso) y razón (valor de cambio). Porque el valor de cambio no se puede desprender del valor de uso, y en el valor de uso está el trabajo concreto. Y el trabajo concreto es la materialización de este complejo de actividad práctico-sensible y razón. Porque el ser humano, antes de ejecutar su obra la proyecta en su cabeza. Por lo tanto es una conjunción.

Entonces, el concepto da la noción de verdad relativa, que es la coincidencia del sujeto como actividad pensante y de la objetividad del objeto, es decir, de la razón de ser del objeto. Pero no de la razón de ser en sí, es decir, la razón de ser despojada de la racionalidad, sino del ser para sí, es

**decir, que tiene en sí misma la racionalidad, y que por tanto se transforma en una realidad efectiva...**

...Hasta esa parte de su "*Lógica*", todos los objetos pensados o realidades efectivas son, para Hegel, contenidos históricos limitados o perecederos, que la ilimitada **forma absoluta** del pensamiento universal determina o se da para sí en cada momento de su desarrollo y que, en cada caso, da lugar al **concepto objetivo**, pero que tiende a relativizar y traspasar libremente...

**Por lo tanto el concepto es una verdad relativa, la realidad efectiva es una verdad relativa, históricamente relativizada por la actividad del pensamiento. Es decir, la actividad del pensamiento trasciende. Esto pasa como con Saussure respecto de la lengua y el habla: la lengua es la gramática o estructura del lenguaje, mientras que el habla es la vida del lenguaje, la vida del lenguaje tiende constantemente a traspasar la gramática que, hasta cierto punto se resiste. Y así se suceden los momentos en que el concepto determinado por la vida del lenguaje no cabe en las estructuras gramaticales caducas y las supera dando lugar a nuevas palabras, giros gramaticales, etc....**

...Este sucesivo determinar y traspasar el concepto objetivo por parte del pensamiento libre, es lo que Hegel desarrolla en la sección tercera del último libro de su "*Ciencia de la lógica*" bajo el título de: "La idea". Allí empieza Hegel por distinguir entre actividad reflexiva y actividad racional del intelecto, o sea la crítica de Kant. La **actividad reflexiva** sirve para **entender** de la realidad sus formas de manifestación a través de las percepciones sensibles del sujeto...

**El entendimiento es el reflejo en el pensamiento de las sensaciones o formas de manifestación del objeto. Lo que el pensamiento hace inteligible del objeto es su percepción sensible, como, por ejemplo, el**

cazador que sabe las pautas de comportamiento de una especie cinegética determinada, pero desconoce su racionalidad, el desarrollo de su morfología según los cambios en su hábitat, la función que desempeña en la escala zoológica, en la cadena alimenticia, en el ecosistema natural, la posibilidad de preservar y mejorar su especie, de controlar su proliferación, etc. Kant dice: los seres humanos sólo podemos entender las cosas que se manifiestan en el espacio y en el tiempo, es decir, podemos entender los fenómenos, pero lo que no podemos comprender es el noumeno, es decir, la razón que hace que ese objeto sea como es y no de otra manera. Por tanto, no podemos transformarlo.

Esta es la diferencia con Hegel. La filosofía hegeliana sí compromete al noumeno, tiene que ver con él, lo toma como objeto del pensamiento. Según la lógica de Hegel, el desarrollo del pensamiento universal supone al mismo tiempo el desarrollo de la sustancia; en Hegel, la actividad del pensamiento no se limita a un mero entendimiento de las formas de manifestación de la realidad, sino que concibe o crea la sustancia misma de esa realidad. No es una lógica formal, sino una lógica ontológica. Esto supone una labor teórico-práctica de “destrucción” constructiva de las formas de manifestación que impiden la intelección de la esencia de los **objetos o seres inmediatos a transformar o trascender por el pensamiento del sujeto universal que se objetiva en el concepto...**

...El momento de la **Idea** se distingue tanto del momento del puro entender las formas de la sensibilidad como del concebir o comprender la esencia necesaria o para sí, de la realidad exterior.

**Por un lado están las formas de la sensibilidad, por otro lado las formas de la inteligibilidad que tienen que ver con el concepto, y por último está el momento de la Idea.**

Siguiendo a Aristóteles, Hegel define la **Idea** como la **unidad absoluta del sujeto en tanto concepto y del objeto en tanto sustancia,**

La comprensión del sujeto en tanto concepto, supone el ser para sí del sujeto. Por eso Marx dice: el hombre al hacer se hace.

El concepto es la unidad del pensamiento con la objetividad. Si el sujeto es un concepto, quiere decir que ese sujeto es la unidad de su pensamiento con el pensamiento de sí mismo, quiere decir que es la conciencia. Para Marx esta es la conciencia de clase. Es el ser para sí del sujeto. La actividad del sujeto puede estar con respecto al objeto exterior en una actitud reflexiva, o en una actitud conceptiva. Si está en una actitud reflexiva se limita a saber cómo es el objeto dado en su forma de manifestación; si está en una actitud conceptiva crea su objeto, entonces une la actividad de su pensamiento con la objetividad, con la razón de ser de este objeto creado por él. Esta es la categoría del concepto.

El sujeto es un concepto, si el concepto es la unidad del pensamiento con el ser para sí del objeto, con la objetividad del objeto, con su racionalidad. Si el sujeto es un concepto quiere decir que el sujeto se ha tomado a sí mismo como objeto, y ha llegado a la objetividad de sí mismo. Por lo tanto es el sujeto que se comprende a sí mismo. Es lo que, en términos políticos Marx llama conciencia de clase. No es el ser en sí, sino el ser para sí, es el obrero que sabe quién es y cuál es su cometido en la historia. Porque se ha tomado como objeto así mismo.

En este sentido, la **Idea** es la **unidad absoluta o autosuficiente del sujeto que sabe porqué y para qué está en el mundo; del sujeto como concepto y del objeto en tanto sustancia. Es el sujeto que se comprende en tanto llega a comprender el mundo en que vive.**

Esto explica por qué en su “*Que Hacer*” Lenin dice que:

**<<la conciencia de clase es producto de un profundo conocimiento científico>>.**

Sólo conociendo científicamente la realidad social que le toca vivir, es decir, haciendo inteligible la esencia del objeto con el que trata y le condiciona, el sujeto social tiene la posibilidad real de superarse históricamente en la concepción y realización de un mundo nuevo, llegando así a la comprensión de sí mismo. Tal es el sentido del aforismo de Marx: "El hombre al hacer se hace". Cuando Marx dice eso está traduciendo este sentido de la Idea: unidad absoluta entre el concepto como sujeto y del objeto como sustancia. Teniendo en cuenta que él está en una interacción permanente con la realidad que le rodea, en la medida en que conoce la realidad que le condiciona sabe lo que hace, por qué y para qué.

El asalariado que sufre inconscientemente todas las vicisitudes de la sociedad capitalista y se defiende de los ataques del capital pero no sabe ni le interesa saber las razones de su situación en la sociedad porque la considera inamovible, ése es un ser en sí, un simple contingente para quien la posibilidad de la revolución es abstracta. En la medida en que se implica en el conocimiento científico de la realidad que le toca vivir, inmediatamente, él, que está en esa actividad, se está tomando a sí mismo como objeto, porque esa realidad es producto de sí mismo, porque esa realidad ha sido hecha por el sujeto universal que él mismo integra, por lo tanto, al conocer se conoce a sí mismo. Y cuando la conciencia de este trabajador con instinto de clase redescubre la sustancia del objeto con el que trata, en esa tarea del conocer esencial se conoce a sí mismo, se convierte en concepto, en un ser para sí que es la unidad del pensamiento con la racionalidad. Esto, para el GPM, es el paradigma de la vanguardia revolucionaria.

...O sea, la unidad entre el sujeto pensante en tanto ser para sí, y la sustancia creadora de la realidad exterior **concreta**. Esto, que para Hegel es la **verdad**, explica la famosa tesis enunciada en su prólogo de 1807 al sistema que precede a la "*Fenomenología del Espíritu*", donde dice que verdadero es lo que se aprehende...

**<<no sólo como sustancia (creadora de la realidad exterior) sino también y en la misma medida como sujeto (humano universal consciente de su ser para sí mismo)>>** (G.W.F. Hegel Op, cit)

Sobre la noción de sustancia en este contexto, su significación más originaria se remonta a la "*Metafísica*" de Aristóteles, si bien desde el prólogo a la "*fenomenología del Espíritu*" Hegel remite a la "*Ética*" de Spinoza y éste a Descartes, para quien:

**<<...cuando concebimos la sustancia concebimos sólo una cosa que existe de tal manera que para existir no tiene necesidad de otra cosa más que de sí misma>>** R. Descartes: "*Principios filosóficos*" I, 51)

Para Descartes, tanto como para Spinoza, la sustancia es algo que trasciende al ser humano, un atributo exclusivo de Dios. Según veremos más adelante, en la filosofía hegeliana el Dios trascendente al mundo está muerto porque se ha hecho inmanente al proceso histórico de la humanidad. De ahí que, para él, la sustancia creadora sea concebida al mismo tiempo como sujeto humano. Sólo que el sujeto de Hegel es abstracto, teológico, puro pensamiento.

Aquí, sin soltarnos de la mano de Marx, vamos a intentar poner otra vez la dialéctica idealista sobre sus pies. Vamos a hacer la crítica de la Idea hegeliana desde el punto de vista del materialismo histórico y, de paso, tratar de poner en su lugar a quienes en nombre del marxismo no hacen más que usurparlo tergiversando y envileciendo sus principios, sus categorías y su discurso. ¿Qué es la verdad para el marxismo?

La verdad para Hegel es la unidad absoluta del sujeto como

**concepto, y del objeto como sustancia o racionalidad científica. Es decir, se queda todo en el pensamiento, es la unidad del sujeto en tanto puro pensamiento y del objeto como categoría racional. Para Marx, la Idea en términos sociales es la correspondencia al interior de una misma unidad entre el concepto fuerzas productivas como sujeto y el objeto relaciones de producción como sustancia.**

Esta lógica vale también para los procesos de trabajo independientemente de las formas sociales bajo las cuales se realizan. La carpintería, por ejemplo, es la unidad del sujeto trabajador como concepto del oficio (que sabe lo que hace y para qué lo hace, lo cual supone el conocimiento pericial tanto de las herramientas que debe utilizar como de la materia prima sobre la que recae su actividad transformadora) y del objeto a crear como sustancia, por ejemplo una mesa. De aquí surge la noción de verdad concretada en la Idea, que determina el curso de la acción práctica en función de su producto. Hegel puede dar este ejemplo, pero no lo puede seguir a pies juntillas, porque para él la actividad del sujeto no es práctico-sensible sino puro movimiento del intelecto. Ya vemos cómo se puede comprender mejor a Hegel desde la óptica de Marx, y no al revés como recomendaba Lenin. Aún cuando leyendo a Hegel también se puede fijar más sólidamente el pensamiento de Marx.

Según el materialismo histórico, la verdad histórica no consiste en la unidad del sujeto universal pensante en tanto **concepto** (del sujeto que se sabe a sí mismo, que tiene el saber de sí mismo), con el objeto pensado en tanto **sustancia**, sino en la unidad del sujeto histórico

real, concreto -la fuerza social productiva **en la que está implícito el pensamiento** - con el objeto real -relación social de producción- adecuado a cada momento de su desarrollo. Ahora bien, mientras que en la lógica hegeliana el principio activo de esta unidad dialéctica está en el **pensamiento**, según la lógica del materialismo histórico este principio reside en el trabajo **vivo** social **concreto**, cuyo concepto son las fuerzas productivas en tanto unidad entre el trabajo vivo y la racionalidad científico-técnica contenida en sus medios de producción.

**Si verdadero es todo aquello en lo que se verifica la correspondencia entre el sujeto como concepto y el objeto como sustancia, duplas como paro estructural masivo y capacidad productiva ociosa, tierras que se sustraen deliberadamente al cultivo y hambre crónica en amplias regiones del Globo, crisis y genocidios bélicos, etc., etc, están evidenciando que el concepto moderno de las fuerzas productivas no cabe dentro de la sustancia de las relaciones de producción capitalistas, se sale de ellas bajo la forma de todos esos fenómenos, lo cual revela que el capitalismo ha dejado de ser una Idea verdadera o una verdad objetiva, para pasar a ser cada vez más una existencia ficticia y falsa según deviene más y más en realidad actual.**

En tal sentido, si el capitalismo ha dejado de ser una verdad **objetiva** porque ha sido superado por la racionalidad histórica concreta de las fuerzas productivas, el socialismo todavía no lo es.

**Según la lógica del pensamiento hegeliano sí ya lo es, en tanto expresión de la racionalidad. Para Marx, por el contrario, no, porque la revolución no se ha consumado en los hechos.**

El capitalismo ha dejado de ser una verdad objetiva, porque aun cuando sigue siendo algo existente o, por mejor decir, subsistente y, en tal sentido real, de hecho no es ya una

realidad verdadera, porque no se corresponde con la racionalidad **universal** de las fuerzas productivas; el socialismo, en cambio, aun teniendo de su lado a la racionalidad de las modernas fuerzas productivas, todavía no es una verdad objetiva, porque siendo su racionalidad cada vez más necesaria y su posibilidad cada vez menos abstracta, no deja de ser una mera posibilidad real, en tanto esa racionalidad no se ha concretado. Y no se ha concretado porque el proletariado tarda en asumirla prácticamente. Esto quiere decir, según Marx y Engels, que la objetivación de la verdad no constituye un problema teórico sino práctico:

**<<2.El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico (no es un problema del pensamiento), sino un problema práctico.**

**Es en la práctica donde el ser humano tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealdad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico>>**  
(K.Marx: "Segunda tesis sobre Feüerbach")

Pero también quiere decir, implícitamente, que sin el a priori de la racionalidad revolucionaria no hay verdad objetiva posible. Dicho de otra forma, que la verdad histórica objetiva está **predeterminada** por la racionalidad revolucionaria de las fuerzas productivas. Es su condición necesaria. Desde Marx, esta racionalidad de las fuerzas productivas ha adquirido la categoría de ciencia y arma imprescindible de la revolución comunista.

## **8.- Las "Tesis sobre Feüerbach" y el desprecio de la teoría por parte del militante práctico tradicional**

**Ahora vamos a ver cómo esta tesis sobre Feurbach ha sido objeto de manipulación por parte de los practicistas del movimiento obrero, sobre todo de sus direcciones, proclives a convertir sus militantes en clientela política.**

Tanto los reformistas como los voluntaristas han venido desde hace muchos años equivocando el verdadero significado de las palabras de Marx que acabamos de citar. Haciendo una burda simplificación de lo que distingue a Marx de Hegel en este punto, han mutilado groseramente el concepto de "práctica social", haciendo pasar por marxista la especie de que la verdad histórica u objetiva está determinada por la práctica política. Esto es lo mismo que decir que los precios de las mercancías están determinados por la oferta y la demanda. Si el criterio de verdad objetiva está determinado por la historia, por la práctica entendida como lucha política de clases, la lucha teórica deviene un simple comodín de las fuerzas sociales en pugna, a modo de justificación ideológica de sus propios arbitrios políticos.

Si la historia no tuviera una lógica objetiva que preside su desarrollo y que sólo se puede hacer inteligible teóricamente; y si, consecuentemente, su curso estuviera exclusivamente determinado por la lucha política entre facciones sociales, el tránsito de una realidad efectiva a otra sería completamente aleatorio y tan errático, que carecería en absoluto de sentido de progreso.

Al desaparecer el referente de la necesidad racional objetiva teóricamente previsible, la libertad sólo puede ser para quienes consigan eventualmente imponer sus "ideas" o intereses al margen de toda racionalidad históricamente determinada independientemente o a priori de toda confrontación política.

Los desvaríos y atropellados cambios de chaqueta de gran parte de la existente

autoproclamada vanguardia revolucionaria del proletariado inmediatamente anterior a la caída del Estado soviético, sólo se explica por este andrajoso criterio de entender la historia. Semejante interpretación burdamente mutilada de la segunda tesis de Marx sobre Feüerbach, es la misma que esta siendo utilizada por la burguesía internacional para convencer a los explotados de que tras la debacle stalinista que inspiró a la burocracia soviética una vez aniquilada la fracción bolchevique, no hay opción política realmente posible frente a su sistema de vida. Y no es casual.

**En efecto, si el criterio de verdad está dado por los resultados de la lucha política, tras la bancarrota de la URSS, se ha demostrado políticamente que el socialismo es un infundio, una falacia, una mentira teórica e histórica. Si la revolución de 1917 demostró que el socialismo fue una verdad y los hechos políticos a partir de 1989 confirman lo contrario, quiere decir que todo depende de las circunstancias y la verdad histórica es pura contingencia. En realidad, lo único que se ha demostrado es que el criterio de la práctica adoptado por los militantes políticos tradicionales del movimiento obrero durante años es un criterio ideológico falaz de raíz burguesa, porque éste es precisamente el criterio esgrimido por la burguesía internacional para que en el fracaso de lo que pasó por ser socialismo la clase obrera internacional pueda ver al capitalismo como la verdad absoluta.**

A excepción del período comprendido entre 1917 y 1921 en la URSS, no deja de ser llamativo que, desde Bernstein y Kautsky, predomine en el movimiento obrero políticamente organizado la idea de que Marx jamás sostuvo algo parecido a la necesidad del socialismo, basada en la verdad teórica

científicamente probada del inevitable derrumbe económico del sistema capitalista.

Pero lo sorprendente, es el silencio o -lo que es más lamentable- la ambigüedad, de quienes se supone deben ser los garantes orgánicos del mantenimiento y proyección de los principios políticos del proletariado. Nos referimos a teóricos contemporáneos que todavía hoy pasan por ser marxistas, así como a las direcciones de organizaciones autoproclamadas revolucionarias. Y ni que decir tiene, naturalmente, de la ignorancia o el prejuicioso desprecio de sus bases sobre el particular.

Y resulta paradójico que estos mismos nieguen silencio o confundan el verdadero sentido de la obra de Marx, al tiempo pregonan su carácter científico. Las consecuencias de toda esta insensata manipulación están a la vista. Si en Marx no hay una teoría del derrumbe del sistema económico capitalista, y si las verdades científicas de la historia sólo obtienen la prueba de su veracidad por vía de la práctica política, entonces, con la caída de la URSS y las claras derivaciones de China hacia el capitalismo, la burguesía lleva razón; en tal caso, se llega al resultado contradictorio de que la única verdad de la lucha política del proletariado es su condición de capital variable.

Afortunadamente, las cosas son del todo diversas respecto de como lo plantean los reformistas y los voluntaristas.

**La verdad científica no está en la práctica política, está en la práctica teórica. La verdad histórica u objetiva está en la práctica social que incluye la práctica científica, porque sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario. Los reformistas y los voluntaristas marchan unidos desde los tiempos de Marx en la común tarea de reducir la práctica social a pura práctica política para quitarse de en medio el molesto requisito de la teoría que en todo momento prescribe el qué hacer político.**

Ciertamente, los resultados científicos **en el ámbito de la sociedad humana**, las **verdades teóricas**, sólo tienen valor en cuanto a su capacidad de **prever los grandes trazos de la historia**. No los detalles, las formas o las secuencias precisas de cada momento, porque éstas son circunstancias imposibles de anticipar, ya que quedan a cargo de las fuerzas en pugna:

**<<...En realidad se puede prever "científicamente" solo la lucha -dice Gramsci en sus "Cuadernos de la Cárcel"- pero no los momentos concretos de ésta, que no pueden sino ser el resultado de fuerzas contrastantes en continuo movimiento (como el átomo golpeado por el fotón), no reductibles nunca a cantidades fijas, porque en ellas la cantidad se convierte continuamente en calidad (la cualidad no se puede determinar científicamente). En política realmente se prevé en la medida en que se actúa, en que se aplica un esfuerzo voluntario y con ello se contribuye concretamente a crear el resultado "previsto". La previsión en medio de una lucha se releva, pues, no como un acto científico de conocimiento con el fin de prever su resultado, sino como la expresión abstracta del esfuerzo que se hace, el modo práctico de crear una voluntad colectiva... (con arreglo a un fin, claro)>>** (Op. Cit. Lo entre paréntesis es nuestro):

Pero lo que sí corresponde a la ciencia social es prever el curso de un orden económico social, en tanto descubre las leyes inmanentes que presiden el desarrollo de su base material y empujan **necesariamente** el proceso "histórico-natural" hacia la superación de sus contradicciones.

**¿Qué dice Marx al hablar de "proceso histórico natural"? El desarrollo de la sociedad es histórico porque es un proceso en el que está implicado el ser humano; el ser humano es el único animal que tiene historia. Pero al mismo tiempo que histórico es natural, porque hasta el**

**presente, la humanidad ha venido pasando por estructuras sociales o relaciones de producción que han sido independientes de su voluntad. Para Marx, natural es toda realidad que el ser humano no domina ni controla. Aunque no sea la naturaleza propiamente dicha, como la de un vegetal, que tiene sus propias leyes de evolución, en ese mismo sentido, en tanto la sociedad humana está regida por leyes económicas objetivas independientes de la voluntad de quienes están sometidos a ellas, las relaciones sociales de producción vigentes constituyen una naturaleza homóloga a las del reino animal y vegetal. El caso es que sigue ocurriendo con la naturaleza indómita de las leyes económicas que provocan las crisis capitalistas y las guerras, lo que ocurría en los albores de la humanidad con las leyes naturales que dominaban la vida de los primitivos, cuya ignorante perplejidad les llevaba a convertir en fetiche fuerzas como el fuego o el viento, sólo superadas mediante el mito y la magia.**

Siguiendo a Gramsci y a Bunge, sólo se puede "prever" científicamente en el ámbito de las ciencias **formales**.

**Como, por ejemplo, la matemática, por eso Marx dice: "las relaciones burguesas de producción se pueden estudiar con el rigor de las ciencias de la naturaleza" ¿por qué? Porque los sujetos ahí pierden por completo su voluntad, son regimentados por leyes de las cuales ellos no son más que criaturas.**

Esto no es contradictorio con el objeto de "*El Capital*", ya que la economía política trata de **relaciones materiales** regidas por **leyes objetivas** independientes de la voluntad de los seres humanos implicados en ellas, relaciones

que pueden ser estudiadas y su curso previsto con el rigor propio de las ciencias de la naturaleza.

En este sentido, la ciencia de la economía política no necesita recurrir a la prueba empírica de los hechos políticos para demostrar la veracidad de sus resultados. Hay una verdad teórica cuya objetividad no necesita de su confirmación empírica. Porque tal veracidad está ya demostrada por la verdad de las premisas reales de las que parte y por el despliegue lógico de las categorías de su objeto pensado.

Los revisionistas del marxismo, desde Bernstein y Kautsky, cometieron la misma torpeza teórica de aquellos "científicos" que cien años después que Copérnico demostrara matemáticamente la teoría heliocéntrica, todavía cuestionaban el movimiento rotatorio de la tierra con el argumento de que debería percibirse la vibración resultante de tal movimiento.

**En la medida en que no percibían ninguna vibración que demostrara el movimiento de la tierra alrededor del sol, los partidarios de Ptolomeo creían verse confirmados en la presunta verdad de la teoría geocéntrica, porque todos los días veían que era el sol y no la tierra lo que se desplazaba. Y como la práctica, la empiria, era el criterio de la verdad, en tanto no se percibieran las manifestaciones empíricas de que la tierra daba vueltas alrededor del sol, no se podía aceptar la teoría heliocéntrica. Por eso Marx dice: "no solamente debe luchar contra las formas de manifestación, las dificultades que la propia ciencia encierra, sino contra la furia de la propiedad privada".**

Si las cosas se mostraran directamente como lo que en realidad son, y evidenciaran por si mismas su devenir, ni la ciencia ni el arte tendrían sentido ni utilidad social alguna. Las investigaciones de Marx tienen valor científico porque alcanzan a prever el futuro de la sociedad capitalista. Si "*El Capital*" fuera sólo una teoría

de la empresa -como se lo estudia en las universidades de occidente- o una teoría de la explotación -como se la entiende en muchos círculos políticos de cierta "izquierda marxista"- el materialismo histórico <<vería desaparecer bajo sus pies el suelo granítico de la necesidad histórica objetiva>> (Rosa Luxemburgo), y el socialismo quedaría reducido a un problema de pura "conciencia", sin más valor ni trascendencia histórica que cualquier ideario moral, dogma filosófico o creencia religiosa.

Por lo tanto, no se puede hablar del marxismo como ciencia si no se reconoce la objetividad de sus premisas y la verdad de sus resultados; si no se acepta "a priori" su racionalidad científica y, por tanto, la necesidad del socialismo.

En tal sentido, es falsa la afirmación de aquellos que en nombre de la lucha de clases y de la ciencia marxista, descartan la teoría del derrumbe pretextando el infundio de que reduce el marxismo a un automatismo economicista. Quienes así razonan, confunden irresponsablemente la tendencia con su realización, la lógica con la historia, la práctica teórica con la práctica política la necesidad con la posibilidad...

**La política es solamente la posibilidad de concretar lo necesario, en la medida en que se actúa bien políticamente se está frente a la posibilidad de hacer real lo necesario. Por eso "el arte de la política es el arte de hacer posible lo necesario", lo que pasa es que lo necesario para la burguesía es su necesidad subjetiva como clase dominante, pero que no tiene nada que ver con la objetividad de lo racional demandado por el concepto, esto es, por el desarrollo de las fuerzas productivas, cuya verdad se pone paradójicamente de manifiesto en la forma de ser por otro todavía impropia de superar la irracionalidad del capitalismo durante las crisis, las guerras y demás noxas sociales derivadas de dicha irracionalidad.**

Y de esta confusión al reduccionismo practicista y al desprecio por la TEORÍA REVOLUCIONARIA hay un solo paso: el que alternativamente conduce al empirismo pragmático reformista o al voluntarismo utópico idealista violento o pacífico, da igual. Aquí, el Hegel de la "Lógica" acude en ayuda de Marx y los revolucionarios no nos avergonzamos de ello, sino al contrario.

Si en Marx hubiera un automatismo economicista no habría dado tanta importancia a la lucha de clases que consideraba "motor de la historia". En una carta enviada a Engels el 30/4/1868, en la que sintetiza el curso seguido por su pensamiento en los tomos I y II de "El Capital", dice:

**<<...En fin, dando por sentado que estos tres elementos salario del trabajo, renta del suelo, ganancia, son las fuentes de ingreso de las tres clases, a saber: la de los terratenientes, la de los capitalistas y la de los obreros asalariados -como conclusión, LA LUCHA DE CLASES, en la cual el movimiento se descompone y que es el desenlace de toda esta mierda...>>** (Carta de Marx a Engels del 30/04/868))

En el contexto de la obra de Marx, esto quiere decir que solo de la tendencia económica al derrumbe del sistema capitalista puede el proletariado sacar la fuerza y la dirección política que descompone el movimiento de la sociedad burguesa; que la necesidad de luchar por el socialismo, su justificación histórica y posibilidad real concreta, residen en la tendencia objetiva del movimiento protagonizado por el salario, la renta y la ganancia industrial; y que la lucha política del proletariado -producto de esa tendencia científica o de esa tendencia descubierta científicamente - es la que se encarga de hacer históricamente posible lo teóricamente necesario. Es en virtud de esa certidumbre teórica que los comunistas confían el futuro de la humanidad a la clase obrera, independientemente de sus ocasionales cambios en su estado de ánimo y de su mayor o menor combatividad; tal es el fundamento y carácter de la moral revolucionaria, del compromiso permanente con la revolución socialista.

**Esto es lo que hace a la naturaleza, a la objetividad, a la sustancia, del vocablo vanguardia revolucionaria. Que consiste en ser la continuidad revolucionaria dentro de la discontinuidad de la lucha de clases, es decir, que independientemente de los vaivenes de la historia sigue manteniendo el mismo rumbo, que no pierde la perspectiva de la revolución, que no se deja engañar por los espejismos de la historia, y para eso hay que tener un profundo conocimiento científico de la realidad, es decir, que la moral revolucionaria se nutre de la ciencia, del saber científico. Una moral militante sin fundamento científico sólo se sostiene alternativamente prendida de los movimientos de masa de magnitud durante los ascensos de las luchas y de la mística revolucionaria abstracta propia de las sectas durante los momentos de retroceso. Nada que ver con un comportamiento efectivamente subversivo.**

Al divorciar su acción política de la teoría del derrumbe, las corrientes reformista y voluntarista tuvieron que poner alternativamente el futuro socialista, bien en la evolución natural del capitalismo, bien en la pura voluntad política de los revolucionarios. Tal es la raíz teórica de la operación política que permitió elevar la lucha de clases o práctica política al rango de criterio **ABSOLUTO** de verdad.

De acuerdo con semejante concepción, la verdad del materialismo histórico en general y de *"El Capital"* en especial, sería algo a demostrar por los hechos históricos mismos, lo cual comportaría transformar automáticamente la necesidad del socialismo en pura contingencia. Quienes así piensan, creen verse autorizados por las *"Tesis Sobre Feüerbach"*. Entre el vaciamiento científico de *"El Capital"* y este reduccionismo practicante de las *"Tesis"* hay un estrecho vínculo ideológico. Ya hemos visto a

qué desvaríos conduce teóricamente y a qué ha conducido prácticamente.

Pero el caso es que la consistencia del concepto marxista de "praxis" nada tiene que ver con el practicismo de los reformistas y de los voluntaristas. Como hemos visto al principio de este trabajo, hasta mediados del siglo XIX, los filósofos idealistas habían venido hurgando obsesiva y afanosamente en las formas del pensamiento, para aprehender el sentido y realidad de la existencia humana; buscaban la verdad de los hombres en las ideas que estos se hacían acerca de su propia realidad en el mundo. El objeto de su actividad teórica no era el ser social sino sus reflejos en la mente; especulaban repensando el pensamiento; haciendo recaer su reflexión no directamente sobre la vida de los hombres, sobre su práctica social, sino sobre su representación en los conceptos.

**...Se imaginaban un tipo de ser humano y luego pensaban sobre ese concepto, sobre lo que se imaginaban de él. No partían de premisas reales si no de premisas que ellos mismos se hacían...**

...Tal era el método especulativo de la metafísica idealista que culminó en Hegel. Feüerbach fue el primero de los "jóvenes hegelianos" que rompió con la superchería filosófica del idealismo alemán, al demostrar que la filosofía de Hegel era teología racionalizada y concluir en la tesis de que la esencia del hombre no está en su pensamiento sino en la realidad sensible. "El hombre es lo que come", llegó a afirmar. Pero esto no alcanzó a ser una subversión teórica completa del idealismo. Porque al concebir esta materialidad sin el componente activo de la práctica social transformadora, Feüerbach, tal como el idealismo, tuvo que considerar la actividad del hombre de modo abstracto, únicamente bajo la forma de la sensibilidad y de la contemplación, esto es, de la pasividad; no como trabajador sino en tanto ser que capta e intelectualiza lo que percibe y asimila mediante los sentidos y corporalmente, pero nada más.

**Si el ser humano es lo que come, se confirma como un ser menesteroso, es el ser**

**que usufructua de algo para poder sobrevivir. Pero en la medida en que consume es puramente pasivo no es activo, es activo desde el punto de vista de los principios naturales inconscientes o reflejos del apetito y la digestión, pero no como ser social, sino como un ente natural, por eso Feurbach no trascendió el naturalismo.**

Este desconocimiento del papel de la praxis social transformadora distintiva del ser humano, le mantuvo preso de la metafísica. Aun habiendo proclamado la necesidad de remitir el pensamiento a la realidad, Feüerbach, de hecho, partió de conceptos o categorías abstractas ya sedimentadas por la tradición filosófica... **que eran los materialistas como Hollbach, Avenarius...** Tales como las ideas de individuo, especie, sus cualidades, etc.,etc.; es decir, de la realidad meramente sensible.

La revolución teórica del marxismo, consistió en remitir el pensamiento directamente a la realidad material más simple y originaria, verificable empíricamente a lo largo de la historia, como es el hecho de que los seres humanos, desde que dejaron de ser primates han tenido siempre que trabajar para vivir:

**<<Las premisas de que partimos no son arbitrarias, no son dogmas (no son inventos, no son elucubraciones a cerca de lo que es o sería el hombre), sino premisas reales, de las que solo es posible abstraerse en la imaginación -dicen Marx y Engels en "La Ideología Alemana". Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con las que se ha encontrado ya hechas (las materias primas), como las engendradas por su propia acción (los instrumentos de trabajo. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente práctico-empírica. (...) Podemos distinguir a los hombres de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero los hombres comienzan a ver la diferencia tan pronto comienzan a producir sus medios de vida...>>** (Op.cit.)

Marx y Engels no partieron de abstracciones ni de conceptos o presupuestos teóricos sino del hombre concreto considerado en su actividad productiva, es decir, de sus relaciones económicas y sociales:

**<<Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida.** (la filosofía tradicional parte de la superestructura para llegar a explicar lo que el hombre es en realidad, Marx parte de lo que el hombre es en realidad que no necesita ninguna reflexión, sino que se comprueba empíricamente, y de ahí explica su manera de pensar) **También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y ligado a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden, pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad (todas las presuntas ciencias morales, como la psicología, la filosofía, etc., no tienen sustantividad, la verdadera sustantividad de esas formas de manifestación del intelecto están en la vida material de los seres humanos. Por lo tanto, para poder explicar esas formas de manifestación hay que comprender la vida material de los hombres. En cambio, la filosofía tradicional ha partido de lo representado, y desde lo representado quiso llegar a lo real.)(...) No es la conciencia la que determina la vida**

sino la vida la que determina la conciencia (...) se parte del mismo individuo real y viviente y se considera la conciencia solamente como su conciencia (la conciencia del individuo real). En cuanto se expone este proceso activo de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empíricos (es decir, para los reformistas), todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios (como lo es para los idealistas, que piensan una revolución y la persiguen, que se abstraen.), como lo es para los idealistas...>> Op. Cit. Lo entre paréntesis es nuestro)

Este es el contexto argumental en el que hay que ubicar las "Tesis Sobre Feuerbach"; en la necesidad de comprender o integrar la práctica teórica en la práctica social junto a la práctica política. Nada más ajeno al marxismo que relegar la práctica teórica como si no fuera parte de la práctica social con el mismo estatus que la práctica política. Nada más propio del materialismo histórico que entender la práctica teórica y asumirla como una de las necesarias formas de la lucha de clases, en tanto premisa o condición de la objetividad o verdad científica, en contraste con la metafísica del pensamiento puro, abstracto, especulativo o ideológico. Es allí, en la práctica social como complejo de práctica teórica y práctica política, en permanente referencia a ella y comprometido en ella, donde el ser humano debe demostrar teóricamente y políticamente la verdad. **Tal es el sentido de la segunda tesis de Feuerbach:**

<<...es decir, la realidad (lo real en tanto racional) y el poder (teórico y político, esto es), la terrenalidad de su pensamiento (porque sin teoría revolucionaria no hay terrenalidad del pensamiento y no hay práctica política válida que valga). La disputa sobre la realidad o irrealidad del pensamiento -aislado de la práctica (social, es decir, teórica y política) es un problema

**puramente escolástico>>** (K.Marx: "Segunda tesis sobre Feuerbach").

Y en la octava tesis -que reformistas y voluntaristas obviamente desvinculan de la segunda del mismo modo que desvinculan la práctica teórica de la práctica política- Marx será todavía más explícito cuando encuadra a la teoría revolucionaria dentro de la práctica social, confiriéndole aquí la labor desmistificadora preminente de comprender esa práctica, como única posibilidad real de transformarla:

<< Toda la vida social es, en esencia, práctica (esto es, teórica y política en tanto específica o propiamente humana). Todos los misterios que conducen la teoría al misticismo encuentran solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica>>. (Op. cit. Lo entre paréntesis es nuestro)

**Y la comprensión de esa práctica no es un problema exclusivamente práctico-político, es un problema eminentemente práctico-teórico. Desde la práctica política pura no se puede comprender la práctica social, es imposible, y lo estamos viendo día a día. Cuando cambia el signo político de la historia, en la medida en que no se comprende la práctica social por la práctica teórica, es imposible sustraerse a la gravedad ideológica de la nueva realidad política imperante. Siendo de carácter discontinuo, la lucha política de clases no garantiza la continuidad del accionar revolucionario. Menos aún su dirección correcta y la prioridad en las tareas militantes en cada momento.**

**Resumiendo: hablábamos de la práctica social que incluye la práctica teórica y la práctica política. Donde la práctica política está regida por la práctica teórica. Al divorciar su acción política de la teoría del derrumbe, las corrientes reformista y voluntarista tuvieron que poner alternativamente el futuro socialista, bien en la evolución natural del capitalismo, bien en la pura voluntad de los revolucionarios. Tal es la raíz teórica de la operación política que permitió elevar la lucha de clases o práctica**

política al rango de criterio **ABSOLUTO** de verdad.

De acuerdo con semejante concepción, la verdad del materialismo sería algo a demostrar por los hechos históricos mismos. O sea, que de las propias premisas, y del movimiento de la sociedad moderna que presiden las leyes descubiertas por la ciencia social no se desprende ninguna verdad. Entonces, si la teoría tiene hipotecada su verdad en los resultados de la historia, el esfuerzo de teorizar no sirve para nada y el valor político de obras como “*El Capital*” es nulo. Tal es la estúpida conclusión de semejante criterio practicista de la verdad, que de hecho ha venido prevaleciendo en todas las organizaciones políticas del movimiento obrero desde sus mismos orígenes.

Con estas aclaraciones se comprende lo que Marx quiso decir y efectivamente dijo acerca de la noción de verdad en la segunda tesis sobre Feüerbach. Y en la octava tesis -que reformistas y voluntaristas obviamente desvinculan de la segunda del mismo modo que desvinculan la práctica teórica de la práctica política- Marx será todavía más explícito cuando encuadra a la teoría revolucionaria dentro de la práctica social, confiriéndole aquí la labor desmistificadora preminente de comprender esa práctica, como única posibilidad real de transformarla:

**<<Toda la vida social es, en esencia, práctica>>** (K. Marx: Op.cit.)

En los “*Manuscritos Económico-Filosóficos*”, Marx entiende que la actividad del espíritu no se puede deslindar del comportamiento humano en sociedad, y que ambas actividades -la teórica y la política- constituyen la unidad dialéctica que él llama “práctica social”, donde la actividad del espíritu o del pensamiento, es el “aspecto teórico” de esa vida social:

**<<La actividad (política) y el espíritu (la teoría) así como su contenido poseen, por su propio modo de desarrollo, un carácter social,** (aquí

está definida la práctica social) **son actividad social y espíritu social.**

**En su conjunto mi conciencia no es sino el aspecto teórico de aquello de lo cual la comunidad real, la sociedad, es la forma viva (...) lo que hace que la actividad de mi conciencia como tal sea también mi existencia teórica como ser social...>>** (Op.cit. Lo entre paréntesis es nuestro)

Esto quiere decir:

- 1) Que la teoría, junto al resto de las representaciones que los hombres se hacen del mundo en que viven -incluido el pensamiento metafísico- forma parte de la **práctica social**;
- 2) Que el carácter científico de la práctica intelectual, la **verdad teórica**, consiste en la **objetividad** de sus premisas y en el descubrimiento de la legalidad que preside su despliegue lógico; donde la locución “objetividad de las premisas” significa que se empieza por aplicar la acción de pensar sobre, simples observaciones de la realidad, como el hecho de que las personas intercambian lo que producen; se parte de la representación en la mente de objetos donde el ejercicio de la abstracción es imposible y no necesitan de una elaboración intelectual previa, no de objetos abstractos imaginados o creados por el pensamiento sino de objetos concretos.
- 3) Que la verdad o falsedad de las conclusiones teóricas no dependen de ningún resultado práctico sino de la objetividad de sus premisas y de la coherencia lógica de su desarrollo en el pensamiento.
- 4) Que sin ceñirse a lo resultados de la práctica teórica científica, ninguna práctica política puede alcanzar el carácter de realidad racional y, por tanto, absolutamente ninguna viabilidad histórica.

De modo que en Marx no hay nada que permita entender la **práctica política** como criterio **absoluto** de verdad. Es justamente al revés. La verdad de la práctica política tiene su posibilidad real -y por tanto racional- de existencia en la **práctica teórica**, en la teoría científica. Porque, en general, esa práctica

política, aparece bajo formas de conciencia que velan su propia verdad. De ahí la necesidad de la ciencia para la necesaria desmistificación de la propia acción y a modo de guía para hacerla racional.

En todo caso, la práctica política como criterio de verdad solo vale para los postulados o las orientaciones de una acción concreta; para toda proposición política o histórica en la que intervengan voluntades, individuales o colectivas. La práctica política vale como criterio absoluto de verdad, por ejemplo, en una huelga, donde la decisión de actuar no depende de ninguna previsión científica sino de las propias circunstancias, como la elección del momento o el qué hacer si el conflicto se prolonga y ante la reiterada falta de cobro de sus salarios, un sector numeroso de huelguistas evidencia cansancio y desmoralización amenazando la unidad y fortaleza del movimiento.

Lo mismo cabe para procesos bélicos como el de Chechenia o el que enfrentó a la OTAN con el régimen de Milosevik en Yugoslavia. Para saber según sus resultados, por ejemplo, lo acertado o erróneo de la elección del momento de un ataque según las condiciones previas (correlación de fuerzas, estado de ánimo de la tropa, disponibilidades logísticas, etc.) así como los criterios de oportunidad en cuanto a los medios de acción empleados en ella., disposición de las fuerzas en el escenario del conflicto, desplazamiento táctico de efectivos, etc.

Otra cosa es un programa político revolucionario, que no está en función de la lucha sino al revés, ya que el programa de acción de gobierno es la razón de la lucha y guía para el ejercicio del poder triunfante, su fundamento; el principio activo de la moral de combate y su finalidad, lo cual no depende de ninguna de las consideraciones tácticas que hacen al planteo y ejecución de la lucha misma. Y la Idea del comunismo es la unidad del **sujeito como concepto**, esto es, los militantes y el partido en tanto **ser para sí**, encarnación de la ciencia social o conciencia de clase, y del **objeto como sustancia**, o sea, las relaciones de producción alternativas o substitutas de la sociedad que se quiere revolucionar. Y esto es tarea exclusiva y eminente de la teoría revolucionaria. Tanto para

crear el **sujeito** como **concepto** o **ser para sí** de la clase obrera (unidad del materialismo histórico y su objetividad: el partido revolucionario), como para aplicar ese **concepto** a las condiciones de la sociedad a transformar, dando pábulo al programa que es la **sustancia** del **objeto**: la nueva sociedad superadora. He aquí el valor político revolucionario del método dialéctico hegeliano puesto sobre sus pies.

De modo que las "*Tesis sobre Feuerbach*" no invalidan el "a priori" científico de la práctica teórica, sino que lo destacan como parte ineludible de la práctica social revolucionaria. Para Marx, tanto el conocimiento de las condiciones objetivas o circunstancias de los sujetos reales, como su propia actividad transformadora, constituyen en íntima unidad la práctica social revolucionaria :

**<<La conciencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los seres humanos mismos, sólo puede imaginarse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria>>** (K. Marx: "*Tercera tesis*")

Una vez más, se confirma que, según el materialismo histórico, tanto la acción política directa, como la práctica teórica, son dos partes integrantes imprescindibles de la práctica social revolucionaria, pero con el requisito de entender a la teoría científica como posibilidad real de una práctica política efectivamente revolucionaria. De ahí la importancia de la práctica teórica y del debate ideológico, tareas de las que tanto los reformistas como los voluntaristas huyen como de la peste:

**<<Sin teoría revolucionaria no puede haber movimiento revolucionario>>** [Lenin: "*Qué Hacer*". Cap. 1 ap.d ]

En este sentido, se puede decir que "*El Capital*", o sea, la teoría revolucionaria, no necesita el resultado de la práctica política para obtener la prueba de su verdad. Porque ésta ya la pasó teóricamente (Althusser). Lo que el proletariado debe demostrar en la práctica política, es ser capaz de cumplir históricamente con las exigencias políticas de la teoría revolucionaria, de la tendencia económica

desvelada por la ciencia, por la práctica teórica. En este sentido, más esclarecedor, que las "Tesis" nos parece aquel pasaje de 1843 de la Introducción a la "*Crítica de la Filosofía Hegeliana del Derecho Estatal*", donde Marx dice que:

**<<...El arma de la crítica** (la teoría) **no puede reemplazar a la crítica de las armas** (la práctica), **pero se hace revolucionaria cuando se apodera de las masas...>>** (op.cit. Lo entre paréntesis es nuestro)

Entonces, no es que la teoría revolucionaria, el materialismo histórico que fundamenta el socialismo tenga hipotecada su razón o su verdad a los resultados de la lucha política de clases en la historia. Al contrario. Es la historia la que está pendiente de levantar su hipoteca con la razón científica. Y en esto la responsabilidad fundamental recae sobre el proletariado.

Es decir, la crisis de la humanidad no es la crisis del marxismo, sino la crisis de dirección del proletariado, cuyo movimiento político ha devenido como un ser en sí o ser por otro al resistirse y tardar en asumir la teoría del materialismo histórico; que se rebela contra el capitalismo porque las contradicciones le llevan a enfrentarse con el sistema. Pero de estas condiciones no puede resultar un movimiento verdaderamente revolucionario.

Esto quiere decir que el proletariado tiene su cometido histórico científicamente previsto a despecho de todos los despropósitos políticos cometidos y que aun pueda llegar a cometer. Incluso, el hecho de llevar esa razón por adelantado, da a la ciencia un carácter político que trasciende su objetividad teórica, al hacer de ella un poderoso arsenal revolucionario. Tal es el sentido de las palabras de Marx al decir que la teoría **<< puede abreviar y mitigar los dolores del parto >>** (K.Marx: "*El Capital*" Prólogo a la primera edición alemana)

Otra cosa es cómo se conseguirá; cuando; las veces que será preciso intentarlo; cuantas indecisiones habrá; cuantos errores, cuantas inconsecuencias con la teoría, las formas que adoptará la lucha, sus sinuosidades,

interrupciones, avances, retrocesos, triunfos, derrotas, etc.:

**<<...cualquier intento de dar por sentadas de antemano con toda precisión las probabilidades de la lucha, sería pura charlatanería y pedantería imperdonables. Marx consideraba la historia desde el punto de vista de los que crean sin poder prever infaliblemente por adelantado las probabilidades de éxito...>>** ( K.Marx: Carta a Kugelmann del 17/4/871)

Este contexto histórico, el horizonte de posibilidades abiertas a la acción que ninguna teoría puede aprehender "a priori", es el que da sentido y significación a la "*Novena Tesis*". Porque en medio de un cúmulo de circunstancias que se atropellan unas con otras, la mayoría de ellas contradictorias y a veces absurdas y hasta azarosas, solo la práctica, el resultado, es el juez inapelable de la acción política:

**<<...la historia sería totalmente mística, si las "casualidades" no desempeñaran en ella ningún papel. Naturalmente, estas casualidades entran en el marco de la evolución general y son compensadas, a su vez, por otras casualidades. Pero la aceleración y la disminución del movimiento dependen mucho de "casualidades" de éste tipo; y entre ellas figura también esta otra casualidad: el carácter de la gente que se encuentra a la cabeza del movimiento, al comienzo...>>** (Ibíd)

Con todo, en ese actuar se incluye también el momento de la reflexión, donde las alternativas tácticas que se proyecten, deben homologarse permanentemente con los principios políticos que están en las leyes del desarrollo social desvelados por la ciencia. Como parte de la praxis revolucionaria -previa y posterior a la acción política- media la reflexión teórica. Pero esta relación dialéctica de complementación entre teoría y práctica, este ámbito en el que la conciencia objetiva del proletariado se proyecta hacia la revolución, sólo es coherentemente posible y coadyuvante a esos fines a condición de suponer los resultados

científicos previos, en nuestro caso, ceñirse estrictamente a los principios fundamentales, esto es: "*El Capital*". De modo que la práctica política es criterio de verdad, a condición de poner LA VERDAD como fundamento de esa práctica.

De modo que aun en esta instancia de la praxis revolucionaria, la reflexión teórica en el contexto de la lucha, para ser creadora y eficaz a los fines políticos revolucionarios, tiene un carácter estratégicamente subordinado, permaneciendo sujeta a los resultados científicos previos.

**No se puede uno evadir arbitrariamente de la teoría sin perder la libertad, porque la libertad consiste en el conocimiento de la racionalidad necesaria. La teoría es la que marca el sentido exitoso de la lucha, incluso la forma y hasta los medios de acción a utilizar. No se puede, no hay libertad para la acción política sin teoría revolucionaria. No la hay, es la teoría la que prescribe el curso de la práctica política conducente a los fines revolucionarios. La libertad es un proceso gradual que consiste en conseguir determinados objetivos bajo determinadas condiciones. Se confunde libertad con arbitrariedad, un concepto de libertad absoluta consagrado por la pequeñoburguesía, sabedora de que sólo puede superar su condición de clase propietaria subalterna con la imaginación.**

De la reflexión en el escenario de la lucha es imposible esperar la formulación de leyes, porque para eso, hacen falta comportamientos regulares, líneas de acción fijas y uniformes, objetivas, independientes de la voluntad de los hombres, medibles, como la ley del límite absoluto de la jornada laboral o la ley de la caída tendencial de la tasa de ganancia.

**Porque las relaciones capitalistas son relaciones objetivas, donde no prima la voluntad de los sujetos, sino que hay una objetividad, un espíritu objetivo que determina el comportamiento de los sujetos. No es el burgués el que lleva la mercancía al mercado, sino que es su mercancía la que le lleva a él. Su destino como burgués depende**

**de su mercancía, no depende de él. Depende de él en la medida en que se ajuste al tiempo de trabajo socialmente necesario. Y eso es una realidad que determina el mercado, no los agentes económicos.**

No obstante, este pensamiento y esta acción, constitutivas de la praxis política revolucionaria, resultan decisivas. Son por igual **causa eficiente** de la subversión. Es esta praxis la que convierte en verdad objetiva la verdad teórica

**La práctica teórica previa que descubre la naturaleza de la realidad a transformar, es la condición necesaria de la libertad, de la transformación revolucionaria del proletariado. La reflexión teórica en el contexto de la lucha, tiene un carácter estratégicamente subordinado, porque la condición de que sea eficaz está en la verdad o justeza del programa, y esto es tarea de la práctica teórica. Por más inteligente que sea un táctico, si no dispone de un programa político resultado de la investigación científica de la materia económica y social a transformar, esa táctica se consume en sí misma, porque el táctico puede saber incluso cómo se comporta el enemigo, y puede llegar derrotarlo, pero resulta que si su programa no contiene el conocimiento de lo que es necesario hacer para trascender la sociedad actual, su victoria militar revierte en una segura derrota política estratégica.**

**Lo reformistas armados y no armados no tienen este problema. En la medida en que para ellos no se trata de trascender ni revolucionar nada no necesitan de la teoría revolucionaria. Ellos no están interesados en formular un programa y ejercitar una voluntad política que rompa racionalmente con el sistema capitalista. De ahí su desprecio por el materialismo histórico, filosofía de la que sólo han tomado la letra, el discurso adecuadamente manipulado para falsear su espíritu. El uso pragmático que han hecho de las *Tesis sobre Feiuerbach*" es una entre otras muchas tergiversaciones del materialismo histórico que han perpetrado las direcciones ideológicas y políticas del movimiento obrero internacional desde la**

**desaparición del movimiento bolchevique. Desde el punto de vista de la esencia de clase burguesa que encarnan, la táctica de los reformistas para la toma del poder coincide inmediatamente con la estrategia de la burguesía en su conjunto para conservarlo. Tanto más cuanto más avanza el proceso irreversible de acumulación y de centralización de los capitales que torna cada vez más imposible las políticas de reforma de estructura al interior del sistema.**

**Pero nosotros estamos hablando de la práctica revolucionaria, por lo tanto, incluso la reflexión, que es propia de la táctica a desarrollar en medio de una lucha concreta tiene que tener como condición la investigación científica previa, es decir, el conocimiento objetivo de la realidad para tener éxito en la tarea de su transformación revolucionaria. Porque estamos hablando de la práctica revolucionaria, no de la práctica política de organizaciones políticas como el P.C.E., el PSOE o el MLNV.**

Pero si bien las leyes que rigen la estructura constituyen su base, la historia es bastante más que eso: no basta comprender y explicar la sociedad basada en la producción de mercancías, sino que hay que abolirla. En suma, la teoría científica descubre las leyes inmanentes que rigen el desarrollo social, anticipa la inevitabilidad de la lucha y reclama por la necesaria resolución de las contradicciones en el sentido previsto por ella, en tanto que la práctica política -incluida su teoría (la teoría en el tránsito de la lucha)- se encarga de dirimir en los escenarios de la historia, cuando, cómo y cuales serán las alternativas que harán realmente posible lo necesario.

**Porque hay momentos en que hay que echarse para atrás. A veces la burguesía provoca prematuramente un enfrentamiento, para machacarlo. Hay que saber en qué momento uno tiene que dar la batalla.**

La práctica como criterio **absoluto** de verdad, esto es, "libre", en tanto desvinculada del concepto rector de la teoría, remite alternativamente al oportunismo y al voluntarismo. Esta es la razón por la cual

Bernstein y la socialdemocracia alemana tuvieron que negar la teoría del derrumbe del capitalismo. Querían sentirse prácticamente "libres" de la teoría para poder conciliar con el sistema:

**<<...Y qué es lo que principalmente la caracteriza (a la práctica oportunista) en su exterior? -se pregunta Rosa Luxemburgo en "Reforma o Revolución"- Su hostilidad contra la teoría. Y esto es muy natural; pues nuestra "teoría", es decir, los principios del socialismo científico, establece líneas marcadísimas para la actividad práctica, tanto respecto a los fines, como a los medios de lucha a emplear y a la forma de combatir. Por ello muéstrase, en aquellos que no pretenden conseguir más que resultados prácticos (dentro del sistema, es decir, sacarle partido al sistema), la tendencia natural a pedir libertad de movimientos, esto es, a separar la "teoría" de la práctica, a independizarse de aquella. Porque esta teoría se vuelve contra ellos en todo momento...>>**  
(Op.Cit.)

El voluntarismo, contrapartida del oportunismo, también está en la raíz del desprecio por la teoría y de la reivindicación de la pura práctica como criterio absoluto de verdad. A diferencia del oportunismo, esta concepción de la política adhiere a la idea de la necesidad del socialismo. Pero es una necesidad puramente subjetiva, en tanto su acción no tiene en cuenta las condiciones y tiende permanentemente a confundir la táctica con la estrategia desbordando las posibilidades políticas reales ante los abstractos requerimientos del puro "ideal revolucionario".

Oportunismo y principismo voluntarista, ambos permanecen encadenados al inmediatismo de la práctica como criterio absoluto de verdad. El uno mediante la invariable estrategia de adaptación al sistema; el otro, mediante la política de permanente ruptura revolucionaria utópica con él, lo que equivale a dejarle intangible, en tanto pretende pasar por encima de determinadas condiciones que no se pueden superar sino con un grado de desarrollo de las fuerzas productivas todavía inexistente. Y como ambas desviaciones tienen idéntica raíz ideológica, el transfugismo del uno al otro

siempre está latiendo en el subsuelo de la historia. El predominio social de cualquiera de ellos, depende normalmente de los vaivenes políticos del movimiento de masas en la superficie de la sociedad, cuyo principio activo está en "la práctica política como criterio absoluto de verdad". La singularidad histórica de estas desviaciones está en que son **prácticamente** barridas de la escena política durante la crisis revolucionaria, es decir, cuando a la ciencia le llega el momento de su verificación empírica.

En los primeros años de la revolución rusa, también se hizo presente este peligro. Lenin en su "*¿Qué Hacer?*" denuncia a las fracciones políticas dentro de la socialdemocracia rusa que, reclamando "libertad de crítica" dentro del POSDR, en realidad buscaban prescindir de todo principio teórico, poniendo de manifiesto un total desprecio por la teoría. Es el momento en que

formula aquel ya tan mentado como poco respetado aforismo ya citado, en que pone a la práctica terórica revolucionaria como condición de existencia del movimiento revolucionario.

Disraeli decía que la política es el arte de hacer posible lo necesario. O sea, concretar subjetivamente lo que tiende a su lógica realización objetiva. Los oportunistas de la Segunda Internacional han logrado popularizar una versión mutilada de esta magistral definición, diciendo que la política es "el arte de lo posible", es decir, vamos hasta donde podemos, hasta donde nos deja el sistema, con lo cual se han quitado de enmedio el fastidioso componente de la racionalidad histórica necesaria a fin de sentirse política y moralmente legitimados para acomodarse dentro del sistema, acompañando a la burguesía en cada una de las **realidades actuales**. Ahora vemos que la historia se repite.

## **CAPÍTULO 4**

# **LA IDEA ABSOLUTA O IDENTIDAD DE LOS CONTRARIOS**

Hemos expuesto resumidamente hasta aquí, lo que nos ha parecido más significativo y políticamente trascendente del método revolucionario que Hegel desarrolló en su "*Ciencia de la lógica*", respecto de la relación dialéctica entre lo real y lo racional que tu has citado de Engels en su "*Ludwig Feüerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*". Pero la distinción entre Hegel y Marx no acaba en el diferente modo de concebir el polo dominante o activo de la relación dialectica entre sujeto y objeto, entre lo racional y lo real, sino en el carácter mismo de la contradicción. Es decir, no se trata sólo de que Marx hubo de poner la dialéctica hegeliana sobre sus pies, demostrando que lo real no es el resultado del pensamiento y que la conciencia de los seres humanos no determina su existencia sino que el ser social de la humanidad es el que determina su conciencia. La distinción no se agota en esto.

Como bien dice Engels, Hegel no estuvo personalmente a la altura de lo que sostuvo en su "*Ciencia de la lógica*". El método dialéctico revolucionario de esa obra, basado en la libertad histórica incondicional del pensamiento, negaba todo tipo de verdad absoluta;

El pensamiento crea una realidad, se realizaba en ella y luego la trasciende para realizarse en otra **realidad efectiva** superadora..Según esta concepción del mundo, el sentido de progreso viene dado por la relación dialéctica entre la estructura racional en la que el pensamiento se realativiza realizándose periódicamente, y la tendencia del pensamiento a trascender permanentemente su propia objetividad, y eso es lo que da sentido a la historia humana.

Hasta el último capítulo de su "*Lógica*" Hegel niega todo tipo de verdad absoluta, es

decir, toda cristalización de una racionalidad objetivada o relizada de una vez para siempre, sino que el pensamiento permanentemente trasciende las realidades en las que momentáneamente realiza su racionalidad histórica. Esto convierte toda verdad en relativa, en históricamente transitoria. La realidad efectiva no es mutable, es la instancia a través de la cual el pensamiento se realiza y supera a sí mismo. Tal es la idea hegeliana de progreso humano y el sentido lineal aparentemente hacia el infinito. Pero en Hegel hay una instancia, que es la idea absoluta en la que acaba.

Es en su noción de **Idea absoluta** donde Hegel abdica su método dialéctico-revolucionario en el sistema filosófico, que es de naturaleza teológica. Esto es lo que le permitió poner el concepto de idea absoluta en el estado prusiano, en el que el monarca prusiano es la representación de esa idea, es Dios.

Según el método dialéctico la tendencia permanente del pensamiento a la superación de sí mismo crea realidades efectivas en las que se realiza para trascenderlas en un proceso en el que nada es eterno y todo lo que nace merece perecer no sólo en el aspecto teórico sino en la actividad práctica de los seres humanos; convierte toda verdad en relativa y toda realidad efectiva en transitoria en tanto niega radicalmente el carácter definitivo y eterno de cualquier resultado teórico y práctico del pensamiento;

Esta concepción estaba reñida con la necesidad de legitimación política eterna del Estado teocrático alemán ante sus súbditos; tanto más cuanto que al monarca prusiano se le atribuía por ley la representación de Dios en la Tierra. Coaccionado por toda esta atmosfera ideológica y política del Estado teocrático alemán, Hegel no fue capaz de sobreponerse al espíritu objetivo de su tiempo. Pensando de una

manera pero coaccionado a comportarse de otra, llegó un momento en que confirmó lo dicho por Marx en el sentido de que no es la conciencia la que determina la existencia, sino la existencia social la que determina su conciencia. La existencia social de Hegel le condicionó hasta tal punto que le condujo a meter el método dialéctico revolucionario de su "*Lógica*" en el cepo de su sistema filosófico conservador:

**<<...un sistema filosófico tiene que tener siempre, según las exigencias tradicionales, su remate en un tipo cualquiera de verdad absoluta. Por tanto, aunque Hegel, sobre todo en su *Lógica* (último capítulo), insiste en que esta verdad absoluta no es más que el mismo proceso lógico** (esta proposición de que la única verdad absoluta es el pensamiento universal como proceso, aparece consagrada en el capítulo sobre el quimismo), **vese obligado** (por la "realidad actual" de sus "circunstancias") **a poner un fin a este proceso, ya que necesariamente** (Por "necesidad relativa". Relativa al espíritu objetivo de su tiempo. Como rector y profesor emérito de la universidad de Heidelberg, Hegel estaba arrullado por la aristocracia dominante) **tiene que llegar a un fin, cualquiera que sea, con su sistema.>>** (F. Engels: "*Ludwig Feüerbach y el fin...*" Cap. I. Lo entre paréntesis es nuestro)

Ahora bien, afirmar que el sistema hegeliano tuvo su causa en la claudicación ideológica personal de su autor es una verdad a medias que se deja en el tintero lo más importante de este acto: los hechos concretos que determinaron semejante conducta.

Si nosotros pensáramos que es una claudicación personal caeríamos en un subjetivismo porque atribuiríamos la causa de su claudicación a su condición de ser humano, a él mismo, pero lo importante es ir a las razones histórico-sociales que determinaron esa conducta.

En este sentido, la contradicción que se operó en el espíritu de Hegel entre su método dialéctico revolucionario y su sistema reaccionario, es el reflejo ideológico de la contradicción por entonces todavía no resuelta en Alemania, entre la burguesía incipiente y los

intereses predominantes de la nobleza a nivel de Estado.

Alemania era un país en tránsito de la realidad actual del feudalismo a la realidad efectiva del capitalismo. Era una estructura capitalista que todavía no había alcanzado predominancia política. Y esto se puso de manifiesto en el 48, que es cuando Marx habla de la cobardía intrínseca de la burguesía alemana, abandona todas las organizaciones democráticas y se plantea la dictadura del proletariado y la revolución permanente.

La nobleza, que había perdido buena parte de su peso social en favor de la burguesía, seguía detentando el poder político a través de las estructuras burocráticas estatales de las que Hegel dependía profesionalmente. Esta contradicción no resuelta explica el carácter contradictorio de su pensamiento, entre el método dialéctico revolucionario y su sistema filosófico conservador. Por un lado, pesaba en él la realidad económico social de la burguesía en ascenso a nivel europeo, y la revolución francesa, donde la presión de la libre concurrencia, la gran industria y el mercado mundial, estaban acabando con todas las instituciones estables, consagradas por "una venerable antigüedad y que en Alemania comienza también a ejercer su influencia en los círculos políticos y literarios a instancias de la revolución Francesa y del maquinismo en Inglaterra

Por otro lado, en la época en que Hegel abdica su sistema en favor del Estado teocrático de Federico Guillermo III, Alemania era un país donde al mismo tiempo que las provincias del Este recibían la influencia del mayor desarrollo capitalista industrial relativo de Francia e Inglaterra, en Alemania prevalecían aun las relaciones feudales en el campo y las formas corporativas artesanales en las ciudades. Significativamente era en Prusia, en la sede de su Estado, donde la nobleza decadente ejercía la más tenaz resistencia política al cambio de estructuras.

Esta coexistencia de lo viejo y de lo nuevo, donde lo viejo está dejando de ser y lo nuevo es un todavía no que necesariamente será,

sintetizó en la oposición radical entre el método dialéctico revolucionario -expresión de la burguesía en ascenso que en 1816 no parecía poner límites al desarrollo de la humanidad- y el sistema filosófico reaccionario, que tiende a justificar ideológicamente el modo de vida ya caduco todavía políticamente predominante en Alemania:

**<<...así, al final de la "Filosofía del derecho" nos encontramos con que la Idea absoluta habría de realizarse en aquella monarquía por estamentos que Federico Guillermo III prometiera a sus súbditos tan tenazmente y tan en vano (...) demostrándose por vía especulativa (y por tanto ficticia) la necesidad de la aristocracia>>** (Ibíd. Lo entre paréntesis es nuestro)

Ficticia porque ya había dejado de ser una **realidad efectiva**, porque tenía su esencia, la esencia de la nobleza, ella tenía su razón de existencia pero esa razón de existencia no se compadecía con el concepto de las fuerzas productivas. Por lo tanto, aunque subsistente, habiendo perdido toda racionalidad ya era una ficción. Tenía la esencia en sí misma, tenía su razón de ser pero ya había dejado de ser una realidad efectiva en el sentido de que su Idea ya no se correspondía con el nuevo concepto de las modernas fuerzas productivas. La filosofía hegeliana puede entenderse, pues, como la expresión teórica de la tendencia a conciliar la contradicción propia de las condiciones económico-sociales de la Alemania de aquella época. Y su paternidad corresponde a un intelectual alemán pequeñoburgués, cuya inconsecuencia debe buscarse en sus propias limitaciones de clase al margen de la grandiosidad de su pensamiento:

**<<Semejante pequeñoburgués diviniza la CONTRADICCIÓN puesto que la contradicción es el núcleo de su ser. Él no es sino la contradicción social en acción. Él debe justificar en la teoría lo que es en la práctica>>** (K. Marx a Annenkov: 28/12/846)

El pequeño burgués es la contradicción, y su propia vida se debate en la contradicción, porque es incapaz de resolverla. El pequeño burgués no puede ni quiere resolver la contradicción que vive entre el proletariado y la

burguesía; porque necesita el apoyo del proletariado para negociar mejores condiciones de existencia dentro del sistema, al tiempo que se siente unido a ella en la común defensa del sistema explotador de trabajo asalariado. Lo que hace Hegel es justificar lo injustificable tratando de compatibilizar lo imposible. Tal es el espíritu de la contradicción que consagra su pensamiento.

En este pasaje de su carta a Annenkov, Marx se refiere a Proudhon, un mediocre discípulo francés de Hegel que sólo supo estar a su altura compartiendo con él la misma condición de clase pequeño-burguesa.

Lo que caracteriza a la dialéctica de Hegel tras ponerla en el cepo de su sistema filosófico conservador, no es, pues, sólo el hecho de que en ella el pensamiento determina al ser. Su fallo no está en la determinación del polo que domina la relación dialéctica. Para Hegel está en el pensamiento, por lo tanto es un idealismo, para Marx no está en el pensamiento, está en el ser, esto es un materialismo. Pero el problema de la distinción entre Hegel y Marx no se agota ahí. El problema no está en lo que para uno y otro es el polo dominante de la relación sino en el carácter de la relación misma entre los contrarios.

**El sistema hegeliano niega todo cambio de naturaleza en el ser de las cosas. ¿Por qué? Porque para Hegel, la dialéctica entre el ser y la representación constituye no una unidad sino una identidad, del mismo modo que entre la semilla y el fruto. El proceso de desarrollo germinal de un vegetal cualquiera, no puede sino culminar en la confirmación de su propia naturaleza específica, no puede trascenderla. El proceso no es lineal sino circular, donde el contenido de la relación no se supera sino que se reproduce.**

**Teóricamente, la pretendida conciliación de la filosofía hegeliana entre su método y su sistema, está en el hecho de querer conciliar dos concepciones que son inconciliables: la del pensamiento, o noción de lo incondicionado, con el ser que condiciona. Porque un sistema condiciona, en tanto es lo**

estatuído; condiciona, porque es la negación de la trascendencia, es la inmanencia pura, es algo parmenideo, algo que no se mueve. Esa es la expresión.

Y esto sólo puede ser posible si los contrarios no son tales por el contenido sino por la forma, esto es, si son idénticos. Si los contrarios lo son por el contenido, es decir, si algo es distinto por el contenido respecto al contrario, como la burguesía y el proletariado, entonces, esta relación dialéctica tiene que sintetizar en otra cosa que la que está inmersa en esta relación. Es decir, tiene que saltarse a otra relación nueva. Pero si los contrarios son de idéntica naturaleza, pues, no hay cambio sustancial. Es decir, si el pensamiento es idéntico al ser, es decir, si el pensamiento concebido como el Logos divino antes de la creación remata en la idea absoluta del Dios cristiano, pues entonces el pensamiento no puede trascender al Dios cristiano, sino que es la expresión del Dios cristiano. Por eso, como decía Feüerbach, lo de Hegel es una “teología racionalizada”. Ahí se agota la posibilidad de la trascendencia lógica del pensamiento con respecto a la realidad efectiva en la cual se realiza. Porque Hegel llega a que el pensamiento se realiza en la idea absoluta que es la expresión de Dios en la tierra, Federico Guillermo III, la monarquía prusiana. Ahí se demuestra que, para Hegel, el pensamiento y el ser constituyen una relación de idéntica naturaleza, por lo tanto no una unidad, sino una identidad. Y en una relación de identidad no hay posibilidad de trascendencia.

El sistema filosófico hegeliano constituye una tríada dialéctica (afirmación-negación-negación de la negación) expresada en tres grandes capítulos: Lógica, Filosofía de la naturaleza y Filosofía del espíritu. La Lógica comprende las categorías puras del pensamiento; es el saber a priori o anterior a la creación de todo lo existente; es la traducción a lenguaje filosófico de lo que en clave religiosa cristiana representa al saber del Dios Padre antes de la creación; el plan de la obra antes de su ejecución.

Para hacer un plan de acción yo tengo que tener a priori toda la estructura del

desarrollo de la realidad pensada, son las categorías puras del pensamiento. Es toda la realidad pero hecha realidad pensada, es pensamiento puro.

La filosofía de la naturaleza comprende el saber acerca de la materia en general en su aspecto mecánico, físico y orgánico: es el saber acerca del orden de las cosas posterior a su creación; es la lógica del pensamiento puro enajenada en la naturaleza o negación (antítesis de la Lógica); corresponde a la vida orgánica de Jesús, del Dios hecho carne. La Filosofía del Espíritu corresponde al saber que constituye la síntesis o negación de la negación de los dos capítulos anteriores; es la autoconciencia, confirmación o realización del sentido y finalidad de las cosas tal y como estaban previstas o predeterminadas por el mismo espíritu absoluto en la Lógica o plan general de la creación.

Si hay un plan, su antítesis o proceso de trabajo (y aquí estamos en Marx) culmina necesariamente en la finalidad; y si la obra está bien hecha, ello demuestra que la tesis y la antítesis, esto es, los contrarios, aunque formalmente distintos son idénticos en cuanto a su contenido, a su naturaleza divina. Padre e hijo son distintos, porque uno es pensamiento puro y el otro es pensamiento encarnado. Pero según el Logos, según el plan de la obra, no pueden ser sino sustancialmente idénticos.

Cuando alguien concibe hacer algo, como por ejemplo, un telar manual y proyecta esa máquina en su cabeza, si después de fabricada se recrea en lo hecho porque comprueba que satisface la necesidad que suscitó el concepto (en el capitalismo el tiempo del trabajo socialmente necesario), entre el plan y su producto hay una relación de idéntica naturaleza y ahí queda, aunque solo de momento. Si no, eso indica que la cosa se ha hecho mal y hay que volver a intentarlo hasta conseguir la correspondiente identidad entre el pensamiento y la sustancia del ser o de la obra realizada. Habíamos dicho, siguiendo a Hegel, que la verdad es la unidad entre el concepto como sujeto y el objeto con sustancia. Pero en esa parte de su obra Hegel

concebía la verdad como relativa, dando a entender que el pensamiento no se conforma con lo hecho de una vez para siempre. Tiende a trascender sus propias verdades. Volviendo al ejemplo del telar, como hemos visto más arriba Tras la adopción en Inglaterra del telar mecánico accionado por medio de la energía del vapor, para convertir la misma cantidad de hilo bastó la mitad de trabajo que antes, por lo que la verdad se ajustó a un nuevo concepto en la industria del hilado. Y este es un proceso ininterrumpido. Por eso Marx decía que la ley del valor sólo es una verdad histórica transitoria, relativa al contexto de la sociedad de clases, y “*El Capital*” una obra científica válida para comprender el capitalismo e iniciar el tránsito al comunismo.

Pero para el Hegel del último capítulo de la “*Logica*”, no. Como la obra del Dios Padre es el saber absoluto, el Dios Padre no puede hacer nada mal hecho, por lo tanto la obra realizada es la confirmación de la idea absoluta. Y ahí hay un proceso contradictorio, formal porque la figura y funcionalidad del padre difiere del hijo, pero ambos son de idéntica naturaleza, donde la negación de la segunda persona que se hace inmanente al proceso histórico de la humanidad y realiza la obra que permite el tránsito hacia la síntesis o negación de la negación representada en el espíritu santo. Entre el padre, el hijo y el espíritu santo sólo hay un cambio de forma, una metamorfosis. De ahí el aforsimo cristiano: Padre, Hijo y Espíritu Santo: tres personas distintas y un sólo Dios verdadero. Como dinero que se metamorfosea en mercancía-trabajo, para luego convertirse en capital. En el capital está confirmada la finalidad del dinero a través del hijo, que es el proletariado, que es la mano de obra, que es el trabajo asalariado.

Dando vuelta, poniendo sobre sus pies la dialéctica hegeliana al servicio del sistema conservador, nos damos cuenta de cómo en el cristianismo ya está prefigurado el capitalismo que es el que permite explicar al cristianismo, porque es lo más adelantado. Como decía Marx. La clave de la

anatomía del mono está en el ser humano y no al revés, es la categoría más desarrollada la que permite explicar la menos desarrollada.

Hegel ejecutó este salto del reino de la libertad al redil de la religión cristiana en el último capítulo de su “*Lógica*”, donde introduce la noción de “Idea Absoluta” o eterna recreación de la fe y moral cristianas en la cabeza y el comportamiento de la gente que, como bien ha dicho Engels:

**<<...lo único que tiene de absoluto es que no sabe decirnos absolutamente nada acerca de ella...>>**

(F.Engels: “*Ludwig Feuerbach y el fin...*” Cap. 1)

Ahora bien, este salto desde la unidad a la identidad de los contrarios, no ha sido un pronto de Hegel sino que su ejecución fue prevista por él antes de comenzar a escribir su “*Ciencia de la Lógica*”. Tal como lo confiesa en el último capítulo de esta obra, el objeto de la “*Lógica*” no es el método sino la <<determinación de la Idea>>, en cuyo desarrollo surgió lógica o naturalmente la noción de la Idea absoluta:

La lógica no ha sido la finalidad del pensamiento hegeliano, sino un medio. Porque si la lógica es la finalidad, la finalidad en qué se realiza, se realiza en la idea de proceso. Porque la lógica es proceso. Pero la lógica para hegel no ha sido la finalidad si no una mediación para llegar a afirmarse en el concepto de idea absoluta.

**<<La determinación de la idea y todo el curso de esta determinación, han venido a constituir así el objeto de la ciencia de la lógica de cuyo curso ha surgido por sí la idea absoluta misma...>>**

(Hegel: “*Ciencia de la lógica*” Libro III cap. 3 La idea absoluta)

No es casual que esto aparece en el último capítulo de la lógica, que es el que prefigura el sistema. Porque ya en la lógica está prefigurando la finalidad, que es llegar a confirmar la idea absoluta o vaciamiento de la lógica dialéctica como idea de progreso incondicionado del pensamiento. De este modo, el objeto sobre el cual reae la investigación sobre el problema de la lógica no

**es el pensamiento como idea de lo incondicionado, sino la idea absoluta, que es lo condicionante.**

Así, la identidad teológica del Padre con el Hijo en que se funda el sistema filosófico hegeliano, la **forma absoluta** del pensamiento (religioso) despojada de todo **contenido** (histórico real), o la forma (teológica) cuyo contenido es ella misma, tal es realmente el objeto de la lógica. Dicho de otro modo, la identidad (teológica) de los contrarios (es decir, la identidad entre el padre y el hijo) está contenida ya en la "*Lógica*", esto es, en la previa abstracción de la relación dialéctica misma, en la operación teórica que convierte al sujeto real en sujeto pensante y al objeto real en objeto pensado. En tal sentido el método dialéctico estuvo desde un principio sometido a la forma o relación entre el sujeto pensante y el objeto pensado, entre el pensamiento y su ser que es el **concepto** y que acaba en la **Idea Absoluta** o **relación absoluta** de identidad teológica entre el Padre y el Hijo, cuya síntesis es el espíritu santo:

**<<...por sí, ésta (la idea absoluta) se ha mostrado de la manera siguiente: que su determinación no tiene la figura de un contenido, sino que está en absoluto como forma, y que de acuerdo con eso la idea está como la idea absolutamente universal. Por lo tanto, lo que hay que considerar todavía aquí, no es un contenido como tal, sino lo universal de la forma del contenido, es decir, el método>>** (Ibíd)

Feüerbach decía que la filosofía hegeliana no es más que "teología racionalizada". Pero como es cierto que la existencia determina la conciencia, la religión en la sociedad moderna es la Idea Absoluta traspuesta o invertida del sujeto realmente enajenado en el mundo enajenante que le toca vivir. Por lo tanto, el secreto de la filosofía hegeliana se desvela en la fórmula trinitaria general del capital:

**D - M - D'**

En esta fórmula, la letra (**D**) es la **forma** dineraria de un **contenido**.

**Para Hegel no se trata del contenido, sino de la forma de ese contenido. La idea absoluta se ha mostrado de la manera siguiente: que su determinación no tiene la figura de un contenido, sino que está en absoluto como forma. En esta fórmula D es la forma dineraria de un contenido, que no se ve, que es el trabajo. Pero el trabajo no aparece. Es el valor, pero el valor es una forma de manifestación del trabajo en la sociedad de clases.**

En tanto **forma de un contenido** o reflejo de un **contenido** -el tiempo de trabajo que determina el valor económico- en una forma (dineraria) **D**, ahí ya está el método, cuyo reflejo en la conciencia enajenada es la **forma** del ser indeterminado con que comienza la "*Lógica*",

**Es un ser indeterminado porque es una determinación abstracta, porque se parte de una forma independizada de su contenido cuando es el contenido el que determina la forma y no la forma el contenido. Pero en Hegel es al revés, para él la forma determina el contenido.**

Esta **forma** filosófica remite a la **forma** teológica del **Dios Padre**, de modo que el sistema filosófico hegeliano resulta ser el reflejo de un reflejo, esto es:

**<<lo universal (abstracto) de la forma de un contenido>>.**

Al **invertirse**, tal como la propia palabra lo indica, la **forma** dinero **D** se enajena en otra distinta **M**. Pero el contenido sigue sin aparecer. Esta otra **forma** (**M**) representa o expresa el mismo contenido o valor económico que sigue escamoteado pero ahora metamorfoseado. En el sistema hegeliano, esta (**M**) corresponde sumariamente a lo que Hegel desarrolló en su "*Filosofía de la naturaleza*", y que en la liturgia cristiana corresponde a la obra del del Hijo, del Dios hecho hombre. En esta fórmula, el trabajo creador de valor no aparece, del mismo modo que las sagradas escrituras nos presentan a un Jesús que no dio palo al agua en su vida.

Finalmente, en tanto expresa el valor inicial incrementado la (**D'**) es el "para sí" del

dinero en tanto capital  $D' = D + \Delta D$ , donde  $\Delta D$  es el plusvalor; representa la síntesis o realización del Dios Padre dinero; el fruto que conserva y supera al dinero es el capital tras haberse metamorfoseado en los factores de la producción (fuerza de trabajo y medios de producción), así como el Espíritu Santo conserva, supera y reproduce la idea del Dios Padre tras haberse enajenado o metamorfoseado en la persona del Hijo; no ya como puro plan de inversión, sino como realización de su finalidad prevista;

**Cuando el capitalista invierte ya está prefigurando el incremento de su capital, finalidad ahora materializada bajo la forma de dinero incrementado; incremento cuya magnitud determina su autoconciencia en la sociedad burguesa, o la conciencia de su propia finalidad como capital: incrementarse. La conciencia de clase de la burguesía está en el incremento de plusvalor, en la acumulación de capital. Esa es la conciencia de la burguesía, y no más. Esto comienza a prefigurarse ya en el plan de producción, pero es toda una forma, donde el contenido no aparece.**

Según esta dialéctica sistémica o sistemática, la contradicción entre el dinero  $D$  y la mercancía  $M$  es puramente formal, una simple metamorfosis o cambio formal de una sustancia bajo la forma de valor idéntica: el trabajo enajenado, común a los dos polos dialécticos de la contradicción.

En tanto y cuanto  $D$  se manifieste como forma y no exprese su contenido,  $M$  se confirma también como una forma de idéntico contenido, que es el trabajo enajenado, cuya síntesis es otra forma distinta: el capital =  $D + \Delta D$ , que es la expresión de un contenido: el trabajo enajenado, porque no puede haber capital sin trabajo enajenado. Así, en tanto y cuanto Hegel se atiene a la pura forma, en la fórmula general del capital hay una identidad de los contrarios, porque reducido a la forma  $M$  esto significa que el proletariado acepta la disciplina manufacturera y se comporta como asalariado, esto es, como una forma de capital, como capital variable. Por lo tanto, esta relación entre  $D$  y  $M$  (entre el

capitalista bajo la forma de dinero y el obrero bajo la forma de mercancía fuerza de trabajo) es una relación dialéctica pero de idéntica naturaleza. Donde no hay nada que permita trascenderla.

Cuando Hegel habla del *aufheben* que es la superación que conserva, es decir, que supera lo anterior en tanto forma conservando la sustancia, remite a la teología cristiana donde el Hijo niega o supera al Padre formalmente conservando su mismo contenido: la divinidad, la sustancia divina. Del mismo modo, en la medida en que aumenta cuantitativamente, que se acumula en magnitud de valor, llega un momento en que el capital se supera, porque de la libre competencia pasa al oligopolio, pero al mismo tiempo se conserva como capital, cuya sustancia es el trabajo enajenado, la misma o idéntica en las dos etapas.

Lo reformistas –que camuflan su esencia contrarrevolucionaria llenándose la boca con la palabra “dialéctica”- demuestran que nada comprenden de ella cuando dicen que las leyes que presiden el movimiento económico de la sociedad burguesa formuladas en “*El Capital*” están superadas, porque Marx estudió el capitalismo de libre competencia y ahora estamos en otra cosa. No estamos en otra cosa, estamos en la misma cosa, sólo que hay un cambio cualitativo. Es la misma naturaleza, la misma sustancia que se ha metamorfoseado, del mismo modo que el cambio cuantitativo de calor provoca un cambio cualitativo en el agua, que pasa del estado líquido al gaseoso pero químicamente sigue siendo agua; su contenido material es idéntico independientemente de sus cambios de estado físico. Así, en la filosofía de Hegel, semejante identidad entre el pensamiento y el ser como reflejo teórico o teorizado de la identidad teológica entre el Padre y el Hijo, no puede sino sintetizar en algo que no supone cambio sustancial alguno, sino a lo sumo de nombre, forma o magnitud.

Como hemos dicho ya, el cambio de magnitud entre ( $D$ ) y ( $D'$ ) no “brilla” en esta fórmula general del capital;

**No brilla porque está oculto en el proceso de producción.**

Tampoco las contradicciones reales de su movimiento en la esfera de la producción. De tal modo, el proceso de transformación del dinero en capital, o sea, la Idea absoluta de la burguesía, resulta ser producto de la pura forma del valor económico que se crea, realiza y reproduce a sí mismo con proyección al infinito sin incidentes ni interferencias. Lo que refleja la fórmula general del capital no es ni más ni menos que esto. Y lo que hace Marx en un principio es demostrar que pesar de ser contradictorio, el capitalismo funciona. Primero demuestra eso: que a pesar de las contradicciones cada vez más difíciles de superar, el sistema funciona como un organismo natural, como un organismo vivo. Luego demuestra que, a través del desarrollo presidido por las propias leyes de su naturaleza social, a de crisis en crisis cada vez más catastróficas como condición de su propia reproducción, tras una dolorosa agonía que se prolongará todo del tiempo en que la teoría revolucionaria tarde en fundirse con el movimiento político de las clases subalternas, el sistema de vida basado en la explotación del trabajo asalariado es conducido hacia la muerte a manos del proletariado.

**La diferencia entre el sistema filosófico hegeliano y la lógica del capital descrita por Marx, es que la contradicción dialéctica que expresa la fórmula general del capital lleva implícito el hecho en sí mismo, desde el punto de vista del contenido -y esto se pone de manifiesto en las crisis- de que no es una identidad de los contrarios. Porque el propio curso de la acumulación lleva a la necesidad del propio derrumbe del sistema capitalista. Por eso Marx escribe "El Capital", justamente, para negar toda esta concepción de la identidad de los contrarios. Y esto confirma el método dialéctico-revolucionario en el sentido de que "todo lo que nace merece perecer".**

Los incidentes e interferencias generados en la esfera de la producción [entre las dos metamorfosis formales (**D - M**) y (**M' - D'**)], constituyen el objeto central de investigación que Marx ha dejado expuesto en su obra central y que aparecen sintetizados en la **P** de la por él llamada "fórmula general del capital":

### **D - M.....P.....M' - D'**

Aquí, en el proceso productivo o de producción de plusvalor **P**, aparece desplegada la obra del Hijo (el proletariado como capital variable o trabajo asalariado) durante el proceso de producción de plusvalor, que es donde se opera el cambio de magnitud entre **D** y **D'**, realizándose así la **finalidad** del **plan** de producción proyectado y previsto por el capitalista convertido en Dios Padre a instancias de su dinero **D**. En este **plan**, mientras se comporte como asalariado, como capital variable, mientras acepte la disciplina y el régimen social de trabajo, la **forma** de trabajar o relación de producción impuesta no importa por qué fracción de la patronal capitalista, el proletariado, cualquiera sea la virulencia de su lucha frente a su contrario, es imposible que pueda actuar según su **concepto**, según la racionalidad de su fuerza productiva; seguirá actuando según la realidad actual o verdad histórica relativa ya perimida de la burguesía; seguirá cumpliendo la **finalidad** de esa **forma** social del trabajo enajenado o relación de producción capitalista dominante, que así permitirá a la burguesía presentar su sistema de vida cada vez más ficticio y transitorio, como una forma social **absoluta**. Aunque, para ello, cuanto más evidente o menos encubierta se va mostrando la irracionalidad de este sistema de vida, más debe empeñarse la burguesía en emplear crecientes medios para combinar la violencia represiva del Estado con la inducción cultural a las más bajas inclinaciones humanas y a la estupidez política en sus clases subalternas.

**Esto demuestra que, según avanza el proceso de acumulación y las contradicciones del sistema se vuelven más difíciles de superar, la decadencia del capital se traslada de la base material del sistema a sus superestructuras culturales y políticas. Antes de que los asalariados tomen conciencia de su racionalidad, la fuerza productiva que encarnan tiene que haber venido superando durante mucho tiempo a la relación de producción dominante. Esto ocurre durante las crisis periódicas. Por eso dice Marx que las formas de pensamiento parten *post festum*, después de los hechos. Lo que viene pasando**

con las crisis y las guerras, es que en esos períodos la racionalidad de las fuerzas productivas supera de forma impropia las relaciones de producción capitalistas. Las supera de modo inconsciente. El problema a resolver es que, ante la cada vez más contingente realidad actual del capitalismo, los asalariados, que encarnan la racionalidad de las fuerzas productivas en choque cada vez más brutal con las relaciones de producción burguesas, tardan en comportarse políticamente según lo exige cada vez más perentoriamente esa racionalidad revolucionaria contenida. Y mientras no se decidan a ello seguirán confirmándose como parte de la realidad actual del capitalismo, como contrario suyo que, aunque no lo sea, pasa por ser de idéntica naturaleza.

**D-M y M-D son formas sociales que están determinadas por una forma primigenia o fundamental, que es la relación entre el patrón y el obrero. Y no puede haber acumulación de capital sin trabajo asalariado. D-M no se puede realizar si el burgués compra máquinas pero no tiene trabajo asalariado, el fundamento de todo es el trabajo asalariado. Esto supone la separación entre los propietarios de los medios de producción y los propietarios de la fuerza de trabajo. Y esa es una forma fundamental, que es la forma de valor, que es la relación entre el burgués y el obrero.**

**Marx dice que sin forma de valor no hay valor, o sea, que la forma de valor regimenta, el trabajo social, que así se ve compelido a comportarse como trabajo enajenado, como capital variable, donde el proceso de trabajo está supeditado al proceso de valorización, y el proceso de valorización está determinado por una forma social que es la relación entre los nudos o simples propietarios de la fuerza de trabajo y los propietarios de los medios de producción. El fundamento de todo esto está en la forma de propiedad capitalista, en la propiedad privada sobre los medios de producción. La revolución consiste en liberar la sustancia, el trabajo social, quitándole el cepto de la forma de valor en que permanece aprisionada. Y ese**

**cepto es el trabajo asalariado, categoría determinada por la propiedad privada sobre los medios de producción. Liberando el trabajo social de su condición de asalariado al servicio del capital, se abre la posibilidad real de iniciar el proceso irreversible hacia la concreción de la Idea superadora del comunismo, donde los trabajadores actúen según el concepto de la fuerza productiva, y la realidad pueda ser aprehendida directamente como sustancia, sin pasar por las horcas caudinas del “parecer” y el “aparecer” de la esencia.**

En síntesis, que según avanza el proceso de reproducción ampliada, la burguesía encuentra mayores dificultades para morigerar los efectos sociales de sus crisis periódicas, tardando cada vez más en superar las ondas largas de crecimiento lento como consecuencia de la sobresaturación del capital ya acumulado. Y no ha podido evitar las grandes confrontaciones a causa de sus obligados ataques contra las condiciones de vida y de trabajo de los explotados. Pero, sin embargo, ha venido demostrando tener mayor capacidad que en el terreno económico en su tarea de hacer pasar la dialéctica entre capital y trabajo como una identidad de contrarios, logrando que una gran mayoría de asalariados asimilen el sistema burgués a la noción hegeliana de la Idea absoluta. Más por hegemonía ideológica que por violencia política.

Del mismo modo que la forma de valor no puede evitar las crisis sino que, al contrario, son consustanciales a ella, las formas políticas de la burguesía -como la democracia de mercado o los fentes policlasistas- no pueden evitar las luchas del proletariado, pero desde dentro de ellas es imposible que pueda comportarse según su propio y libre concepto de clase, que pueda desplegar políticamente la racionalidad revolucionaria de su fuerza productiva.

En este punto nuestro discurso entronca con lo que nos ha enfrentado a Rafael Pla López:

**<<Ciertamente, por el hecho material de encarnar la ausencia de toda propiedad sobre las condiciones objetivas de su trabajo (es decir, los**

medios de producción) y ser, por tanto, un mero objeto en la producción capitalista, el proletariado no tiene ningún fuero político especial que reclamar dentro de la sociedad burguesa. Por lo tanto, como polo de la contradicción dialéctica entre el proceso de trabajo y el proceso de valorización, es decir, como sujeto político, el proletariado jamás está en relación de identidad con ninguna clase de esta sociedad. En ningún momento. Ni con sus <<enemigos más irreconciliables ni con sus >> aliados más o menos coyunturales. Pero la unidad contradictoria de los opuestos constituye el contenido o la sustancia de la lucha de clases, y en ese contenido está la fuerza que tiende con la necesidad de un proceso histórico-natural al cambio revolucionario de la sociedad. De no ser así, el inefable Fukuyama tendría razón.

Pero la cuestión a debate no está en el contenido de la lucha de clases bajo el capitalismo sino en las formas políticas que en determinado momento adoptan los contrarios en la sociedad...

...Pla no niega la lucha de clases. Dice: los contrarios no son idénticos porque tienen intereses opuestos. El contenido de clase de la burguesía y el proletariado no constituye una identidad sino al contrario. Nosotros le decimos que el problema no está en el contenido de la lucha de clases, por los intereses presentes e históricos determinados por la forma de valor. El problema está en el olvido de los contenidos a la hora de adoptar las formas políticas de la lucha de clases. Porque así como la forma económica del valor convierte al trabajo social en trabajo asalariado, en capital variable, en una identidad con el capital, las formas políticas burguesas como el parlamento o los frentes policlasistas permiten reproducir en la superestructura la identidad de los

contrarios generada en la base material del sistema por la forma del valor...

...Y el caso es que si a la hora de adoptar una forma política de lucha se hace abstracción no sólo de las condiciones de la lucha sino de su contenido, de la necesidad del cambio revolucionario, sea porque no se lo comprende o porque no conviene y se lo escamotea deliberadamente, la unidad de los contrarios se resuelve en identidad, es decir, en la continuidad de la autovalorización del capital a instancias del trabajo enajenado, como de hecho ha venido ocurriendo y es práctica recurrente en la historia del movimiento obrero.

Este mismo razonamiento aparece en el siguiente pasaje que, por lo visto, se te ha pasado por alto:

<<...se vieron estos principios de la dialéctica marxista ratificados por la historia de China entre 1924 y 1927?

Terminantemente sí, pero no. Con esto queremos decir que la dialéctica materialista se ha confirmado a pesar de quienes pasaban por ser marxistas. Se ha visto confirmada a despecho de la contumaz política reaccionaria de la Comintern, en su empeño de mantener al Partido Comunista Chino maniatado dentro del frente de clases, en su interés por convertir la unidad de los contrarios en una identidad hegeliana de naturaleza capitalista: el Kuomintang. El paradójico "sí pero no" de la respuesta a esta pregunta, está en que la lucha de los obreros y campesinos chinos desbordaron ese experimento político a contrapelo de la historia,

pero a costa de una estrepitosa derrota de la revolución en ese país....

...En los hechos los militantes del P.C.Ch.y los asalariados y campesinos sobre quienes tenían influencia desbordaron al frente popular pero desde la perspectiva político-organizativa del frente popular, desde la perspectiva de la identidad de los contrarios, porque una vez triunfantes depositaron su confianza en la burguesía nacional “aliada” procediendo a entregar sus armas al Kuomintang. Por lo tanto, la lucha se saldó en derrota. Es decir, se confirma que desde el punto de vista del contenido los contrarios no son idénticos, por que de lo contrario, la matanza de los revolucionarios en Shangai ordenada por Chang Kai Shek, el aniquilamiento de uno de los polos de la contradicción dialéctica al interior del frente de clases, no tendría explicación. Pero se confirma también que en tanto el proletariado asuma la lucha de clases mediante formas equivocadas, lo que hace es confirmar la identidad de los contrarios y sellar la derrota por anticipado, porque la burguesía niega la lucha de clases en la teoría pero la asume con todas sus consecuencias en la práctica. Y sobre esto, la matanza de Shangai ha sido uno entre múltiples ejemplos en la historia del capitalismo..

...El problema que plantea el divorcio entre la elección de las formas políticas y el contenido social de la lucha de clases en la sociedad capitalista, remite al divorcio entre libertad y necesidad, entre práctica política y teoría revolucionaria. En esto te das la mano con nuestros colegas, los "camaradas anónimos"

Este constante divorcio entre libertad y necesidad, entre práctica política y teoría revolucionaria, es lo que Rosa Luxemburgo atribuyó al

oportunismo típico de los reformistas dentro del movimiento obrero:

"¿Y qué es -se pregunta ella- lo que caracteriza a los oportunistas?" Y contesta: "Su hostilidad contra la teoría. Y esto es muy natural, pues nuestra teoría, es decir, los principios del socialismo científico, establece líneas marcadísimas para la actividad práctica, tanto con respecto a los fines como a los medios de lucha a emplear y a la forma de combatir...

...El concepto de libertad está íntimamente vinculado a la necesidad. La libertad se pone de manifiesto en la medida en que se comprende la necesidad, la libertad de un trabajo se pone de manifiesto en el conocimiento de la materia prima y del instrumento con el que uno trabaja, que permite realizar la tarea de acuerdo a una finalidad, y es donde se concreta la libertad, en la tarea bien hecha. Porque la libertad no se asume más que en una obra, no se realiza más que en una obra. El concepto de libertad absoluta no existe, existe solamente en la imaginación de los anarquistas, de los pequeño-burgueses y de los idealistas. Pero no puede haber libertad sin necesidad. Es decir, uno no puede hacer lo que le dé la gana. La libertad es un concepto siempre relativo. No es absoluto. El concepto de libertad absoluta es idealista puro, es voluntarista, pero no tiene nada que ver con la historia.

Los reformistas se independizan de la teoría revolucionaria para someterse a los dictados de la sociedad burguesa. Por eso terminan diciendo que la política es el arte de lo posible; de lo que te permite la burguesía. Pero al mismo tiempo dentro del partido piden libertad de movimiento.

...Por ello, muéstrase en aquellos que no pretenden conseguir más que resultados prácticos (inmediatos dentro del sistema), la tendencia natural a pedir libertad de movimientos, esto es, a separar la "teoría" de la práctica, a independizarse de aquella. Porque esta teoría se vuelve contra ellos en todo momento (Rosa Luxemburgo: "Reforma o revolución" Cap. V. El subrayado y lo entre paréntesis es nuestro)

Esta descripción magistral que Rosa Luxemburgo ha hecho del oportunismo, fue completada posteriormente por los comunistas de izquierda alemanes y holandeses, al comprobar por experiencia propia que es imposible instalarse en el oportunismo sin acabar haciendo política contrarrevolucionaria abierta:

"En resumidas cuentas, no se puede tachar de oportunista a un partido más que si de da por supuesto que en el fondo es aun revolucionario (puede ser una desviación momentánea), pero que se deja llevar por el recurso a unos medios fáciles para lograr el objetivo, medios que, de hecho, no permitirán en modo alguno alcanzar dicho objetivo. Este reproche no es válido más que por poco tiempo. O bien el partido vuelve rápidamente a una actividad en consonancia con la meta y los principios (demostrando así que no se trataba más que de una desviación momentánea, no esencial, ligada por ejemplo a la dominación pasajera de jefes efectivamente extraños al movimiento revolucionario). Este caso es muy raro; probablemente no se ha dado nunca y no introduce aquí más que una falsa simetría. O bien se verifica que sus primeras desviaciones

están seguidas por otras, que el partido no tiene nada de revolucionario, que su naturaleza, su meta es, el poder para él, para sus jefes, y que de todos modos, lo más importante para él es su propia conservación y en consecuencia la del orden actual." (J.Barrot y D. Authier: "La izquierda comunista en Alemania" Cap. II)

El problema no está, pues, en que -dadas determinadas condiciones- ciertas organizaciones políticas de composición obrera establezcan alianzas "más o menos coyunturales" con determinadas fracciones del capital. El problema se plantea cuando -a instancias de sus alianzas convertidas en política de partido- estas organizaciones pasan a constituir una identidad política con el capital en su conjunto. El P.C.E., lleva sosteniendo una política de "alianza coyuntural con el Estado imperialista español desde hace ya más de veinte años." Casi un cuarto de siglo sin sacar los pies del tiesto capitalista. Menuda coyuntura practicando el oportunismo". A ti qué te parece.

Respecto de esto último aceptamos la crítica de los compañeros del P.C.I. En realidad, la colaboración del P.C.E. con el Estado imperialista español data de 1932 tras la destitución de Bullejos, cuando se orientó según la tesis stalinista del frente popular con su táctica parlamentaria implícita en estrategia de la república burguesa. Así lo consignamos en el apartado 3 del punto IV correspondiente a nuestra comunicación a Rafael del 15/08/99 donde decimos lo siguiente:

<<En definitiva, el PCE es la izquierda del sistema, que no quiere abandonar, que no ha abandonado

jamás desde que, en 1932, la dirección del partido encabezada por José Bullejos, fue sustituida por un equipo de reformistas dirigidos por José Días, Dolores Ibarruri, Vicente Uribe y Jesus Hernández. Desde entonces, jamás fueron capaces de adoptar la táctica (...) que no es otra que elaborar una alternativa de poder al actual sistema, es decir no tener como objetivo el sufragio universal y la participación en las instituciones del "Estado actual", si no una

**alternativa superadora del "Estado actual">>.**

Con esta larga pero más que nunca necesaria intelección acerca de la distinción entre Hegel y Marx en torno a la dialéctica, esperamos haber contribuido a clarificar aspectos teóricos que estimamos de la mayor trascendencia política, para facilitar el entendimiento y acuerdo en la tarea de constitución de un verdadero movimiento revolucionario internacional en el futuro más próximo posible.

*GPM* - Madrid octubre de 2000