



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**El concepto de utilidad en la Fenomenología del Espíritu de
Hegel: una lectura materialista desde G. Lukács**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:

JUAN IVÁN CARRASCO ANDRÉS

Asesora: Mtra. Diana Grisel Fuentes de Fuentes

México, D.F.

Noviembre 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A todos los que desde cualquier trinchera combaten por el triunfo de
la *asociación de hombres libres*.

Agradecimientos:

A mis padres Hena y Roque, por todo el apoyo incondicional y la infinita paciencia.

A mis amigos y camaradas, que con sus palabras y gestos iluminaron e iluminan los senderos

contradictorios de la existencia: Ana, Víctor, Alexis, Eugenio, Ale C., Paco C.

A mis extraordinarios profesores de (crítica de la) economía política: Andrés B. y Jorge V.

A Diana Fuentes, por la disposición y el tiempo que dedicó a revisar este trabajo.

A Florence, porque sin el brillo de su mirada convertido en amor este trabajo hubiese sido imposible.

Índice de contenido

| | |
|----------------------------------------------------------------------|----|
| Introducción..... | 2 |
| Capítulo 1..... | 12 |
| El concepto de utilidad como concepto central de la Ilustración..... | 12 |
| Fe y pura intelección | 19 |
| La Ilustración y su lucha en contra de la superstición..... | 23 |
| Capítulo 2..... | 40 |
| El mundo de la utilidad: el mundo de la mercancía..... | 40 |
| Mercancía y dinero..... | 42 |
| Dinero..... | 46 |
| Forma simple o singular de valor | 47 |
| Forma total o desplegada de valor..... | 49 |
| Forma general de valor..... | 50 |
| Forma de dinero..... | 52 |
| El Yo como Cosa: el sujeto cosificado..... | 53 |
| Nexo social reificado..... | 62 |
| Objetividad social: cosificación y alienación..... | 66 |
| Conclusiones..... | 87 |
| Bibliografía..... | 97 |

Introducción

La *Fenomenología del espíritu*, obra escrita por Hegel en el periodo conocido como el periodo de Jena (1801-1807) y publicada en 1807, es uno de los textos filosóficos más relevantes de la filosofía moderna. Para Hegel se trataba de una obra consagrada a la introducción del sistema filosófico que había estado desarrollando a lo largo de los últimos años. De igual manera, a decir del título que introdujo finalmente para su publicación “Sistema de ciencia. Primera parte: La fenomenología del espíritu”, esta obra sería la primera parte del Sistema en cuanto tal.¹

Es bastante conocida la influencia que la filosofía de Hegel en general, y la *Fenomenología* en particular, ha tenido en diversos autores, filósofos o no, desde la segunda mitad del siglo XIX hasta nuestros días. Empezando, quizá, por la primer crítica inaugurada por Feuerbach y Marx en la década de los años cuarenta del siglo XIX, pasando por Nietzsche o Kierkegaard, la recuperación hecha por Dilthey y Hartmann, o la influencia decisiva dentro del marxismo “occidental” en autores como Bloch, Lukács o Marcuse, así como por Hyppolite o Kojève y sus discípulos en los años 30 del siglo XX: Sartre, Bataille, Lacan, por mencionar algunos.

El presente trabajo tiene como objetivo analizar el concepto de utilidad (*Nützlichkeit*) en el capítulo VI de la *Fenomenología del espíritu* (de ahora en adelante *PhG**). Para este fin

1 No nos interesa en este trabajo exponer la problemática referente al título de la *Fenomenología* ni los posteriores señalamientos que realiza Hegel en torno a esta obra de 1807.

* Por su título en alemán *Phänomenologie des Geistes*.

hemos decidido hacer una lectura mediada por autores enmarcados en la tradición marxista, concentrándonos básicamente y asumiendo hasta cierto punto la interpretación realizada por Georg Lukács en su célebre y reconocido libro, “*El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*”. No obstante, haremos una revisión de otros autores en su interpretación general de la *PhG* y del capítulo VI en particular.

Hasta donde alcanza esta investigación no hemos encontrado ningún trabajo, ensayo o tematización a nuestro alcance, a excepción de señalamientos muy puntuales, pero no desarrollados, por parte de Lukács, sobre el concepto de utilidad en la *PhG*². Dependiendo del interés de los intérpretes, estos se concentran en el capítulo VI de la *PhG* haciendo hincapié en diferentes conceptos o pasajes, sin prestar especial atención al concepto mismo de utilidad. De allí que la interpretación ofrecida por Lukács sea fundamental en esta investigación.

Otra de las razones, por las cuales hemos elegido realizar este trabajo apoyándonos en la lectura sugerida por Lukács de la *PhG*, es la relación que dicho autor establece con las reflexiones críticas de Marx en torno a las relaciones sociales que se gestan y desarrollan en la sociedad burguesa. A saber, la concepción crítica y revolucionaria de Marx sobre la mercancía como una forma de relación social.³

Precisamente, es en el capítulo VI de la *PhG* donde Hegel desarrolla ampliamente conceptos como eticidad (*Sittlichkeit*), mundo ético (*sittliche Welt*) o moralidad (*Moralität*), conceptos todos ellos que hacen referencia a las relaciones intersubjetivas desarrolladas en el despliegue de la historia del Espíritu.

El concepto de utilidad adquiere relevancia en el subapartado y titulado, “La utilidad, como concepto fundamental de la Ilustración”^{**} ubicado en el apartado “La lucha de la Ilustración contra la superstición” de la segunda sección de la parte B (El espíritu extrañado de sí

2 Sobre todo en el apartado “Esquema de la estructura de la “Fenomenología del espíritu””, del libro referido.

3 Ya en 1846, junto a Engels, Marx había desarrollado un texto titulado *La ideología alemana* (Die deutsche Ideologie), en donde ajustaba cuentas con “su conciencia filosófica anterior” bajo “la crítica de la filosofía posthegeliana”. En esta obra encontramos, a propósito del capítulo dedicado a la crítica de (san) Max Stirner, una revisión sucinta y puntual de la teoría de la “utilidad o explotación”. Cabe destacar que es Marx quien ubica, ya desde 1844, que las categorías como dinero, mercancía, alienación o utilidad, expresan formas específicas de relaciones sociales.

** Die Nützlichkeit als der Grundbegriff der Aufklärung.

mismo; la cultura) del capítulo VI (el Espíritu), titulado “La Ilustración”. Así como en el apartado b (La verdad de la Ilustración) en el subapartado 2 titulado “El mundo de la utilidad”***.

A juicio de Lukács, la estructura de la *PhG* puede ser dividida, en términos generales, en tres fases o momentos⁴ cuyos rótulos retoma de la tercer parte (Filosofía del espíritu) de la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de 1817. A saber:

- a) “Espíritu subjetivo”: capítulos I-V: Conciencia, autoconciencia, razón.
- b) “Espíritu objetivo”: capítulo VI: El espíritu.
- c) “Espíritu absoluto”: capítulos VII-VIII: La religión, el saber absoluto.

Esta tripartición de la *PhG* corresponde, de igual manera, a la división propuesta por Lukács del triple recorrido que realiza el individuo al apropiarse de “las experiencias históricas de la especie humana”.

Es así como Lukács identifica al “Espíritu subjetivo” con el desarrollo de una conciencia natural y vulgar, a la cual la objetividad de la sociedad se le presenta como algo dado e independiente de ella. No obstante, el desarrollo inmanente de la conciencia conducirá al segundo ciclo en donde la conciencia conocerá la historia como “historia real”, o donde reconocerá a ésta “como algo hecho por los hombres mismos colectivamente”⁵: el “Espíritu objetivo”. Finalmente, el tercer ciclo de dicha apropiación, identificado con el “Espíritu absoluto”, nos mostrará el conocimiento absoluto, entendido como el conocimiento intelectual y resumido de las leyes del movimiento de la historia cifrado en el arte, la religión y la filosofía.

De esta manera, el capítulo que nos interesa queda enmarcado en el apartado denominado “Espíritu objetivo”, o sea, en el segundo recorrido que la conciencia realiza en su ejercicio de apropiación.

*** Die Welt der Nützlichkeit.

4 Lukács justifica esta división, que pudiese sonar arbitraria, diciendo “Las denominaciones en cuestión han aparecido ya varias veces en el periodo de Jena, pero su aplicación definitiva al sistema es resultado de un posterior estadio del pensamiento de Hegel. Creemos, con todo, que con esas denominaciones facilitamos la visión de conjunto y la comprensión de la estructura de la *Fenomenología*.” Lukács, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. 2a ed. México, Grijalbo, 1970, p.458.

5 *Ibíd.*, p. 456

La conciencia, devenida autoconciencia y posteriormente razón, arriba a un estadio en donde la realidad ya no se le presenta como positivamente dada, ni como ajena, sino por el contrario, la realidad aparece como producto de la actividad del hombre.

Dice Hegel,

“...pero el espíritu es la realidad ética. Es el sí mismo de la conciencia real, a la que se enfrenta, o que más bien se enfrenta a sí misma, como mundo real objetivo, el cual, sin embargo, ha perdido para el sí mismo toda significación de algo extraño, del mismo modo que el sí mismo ha perdido toda significación de un ser para sí, separado, dependiente o independiente, de aquel mundo.”⁶

En este capítulo se establece una diferencia esencial respecto a los cinco capítulos previos. En palabras de Hegel, “El espíritu tiene que progresar hasta la conciencia de lo que es de un modo inmediato...Pero estas figuras se diferencian de las anteriores por el hecho de que son los espíritus reales (*realen Geister*), auténticas realidades (*eigentliche Wirklichkeiten*), y en vez de ser solamente figuras de la conciencia, son figuras de un mundo.”⁷

Lukács lo señala diciendo, “En el segundo estadio, que repite igualmente la entera historia desde los comienzos hasta el presente, tenemos, pues, ante nosotros la historia real en su concreta totalidad social.”⁸ De igual manera, la racionalidad de la historia aparecerá de una forma totalmente nueva, “Lo que en el primer recorrido de la historia era un trasfondo sombrío y enigmático para la conciencia, entonces dada, del desarrollo fenomenológico, aparece ahora en una conexión histórica ordenada y racional.”⁹

A diferencia de la Razón, que era “la certeza de la conciencia de ser toda realidad”, la figura correspondiente al Espíritu nos devela que “La Razón es espíritu en tanto que eleva (*erhoben*) a verdad la certeza de ser toda realidad”¹⁰.

6 Hegel, G.F.W., *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, 2008. p 259. (Para la versión en alemán hemos consultado Hegel, G.F.W., *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986).

7 *Ibíd.*, p. 261.

8 Lukács, *Op. cit.*, p. 457.

9 *Ibíd.*, p.471.

10 Hegel, *Op. Cit.*, p. 259.

El desarrollo previo suponía una autoconciencia singular que se enfrentaba a la realidad o al “en sí” de manera individual. Sin embargo, al haber llegado a la figura del Espíritu, ya no es la autoconciencia singular la que se enfrenta a la realidad. Ahora se nos aparece, y se desarrolla aquello que, en el apartado B. Autoconciencia, Hegel nos presentaba como el concepto de espíritu, “... el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros el yo.”¹¹

Al encontrarnos en el terreno de la historia humana real, donde no es la autoconciencia singular la que se enfrenta al mundo, sino una comunidad o un pueblo, Hegel destaca aquellos grandes momentos y/o puntos de inflexión de la historia desde sus comienzos. De allí que el capítulo se articule en 3 apartados. A saber:

- a) La eticidad (La sociedad antigua y su disolución)
- b) La cultura (Feudalismo y Revolución Francesa)
- c) La moralidad (Napoleón y la época de Hegel)

Como señala Lukács, es en este capítulo donde nos encontramos con el conjunto de problemas que Hegel ha estado pensando y que constituyen un tema central en sus reflexiones filosóficas desde su época en Fráncfort: la génesis de la sociedad burguesa.

Lukács es explícito cuando señala que en “La verdad de la Ilustración”, la verdad o “ese nivel superior del desarrollo dialéctico, es la sociedad capitalista desencadenada”.¹²

Pensamos que la interpretación sugerida por Lukács, aún cuando su lectura está fuertemente influenciada por Marx, es consistente, válida y aporta una dimensión más para el entendimiento del argumento planteado por Hegel. Veamos por qué y en que medida podemos sostener esto.

El interés de Hegel es dar cuenta filosóficamente del proceso mediante el cual la conciencia

11 *Ibíd.*, p. 113.

12 Lukács, *Op. Cit.*, p. 482.

natural recorre una serie de configuraciones hasta llegar al verdadero saber o conocimiento de lo que en sí misma es. Es decir, Hegel quiere mostrar el proceso mediante el cual el individuo singular es llevado al conocimiento de lo absoluto o al conocimiento filosófico en tanto saber real o científico. Pero este absoluto no es algo que le sea ajeno o que se encuentre fuera de él, sino que el absoluto es proceso, resultado y fin del Espíritu, del cual el individuo forma parte. Pues, nuestro autor considera que, “El que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia, lo absoluto como espíritu, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna...Sólo lo espiritual es lo real...”¹³

Por otra parte, el fundamento de este camino del “conocerse a sí mismo” sólo es posible en la dialéctica de la alienación o, en palabras de Hegel, “El puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, este éter en cuanto tal, es el fundamento y la base de la ciencia o el saber en general.”¹⁴ Pues la mediación de devenir otro consigo misma o el movimiento de ponerse a sí misma es la sustancia viva que es en verdad sujeto. Por donde lo verdadero, como conocimiento de lo absoluto es, “esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser otro en sí mismo y no una unidad *originaria*... Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin.”¹⁵

Por todo lo anterior, Hegel considera que este proceso es un proceso formativo del individuo y escribe:

También el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado... La formación, considerada bajo este aspecto y desde el punto de vista del individuo, consiste en que adquiere lo dado y consume y se apropia su naturaleza inorgánica. Pero esto, visto bajo el ángulo del espíritu universal como la sustancia, significa sencillamente que ésta se da su autoconciencia y hace brotar dentro de sí misma su devenir y su reflexión.¹⁶

13 Hegel, *Op. Cit.*, p. 19.

14 *Ibíd.*, p. 19.

15 *Ibíd.*, p. 16.

16 *Ibíd.*, pp. 21-22.

Lukács comparte esta visión de Hegel en torno a la *PhG* cuando, después de citar el pasaje anterior, considera que:

...desde este punto de vista la Fenomenología del espíritu se entiende que su tarea es la apropiación de las experiencias de la especie por el individuo, y entonces la comprensión de su estructura no es tan difícil como puede parecer a primera vista. Historia y sistema no están en modo alguno revueltos confusionalmente, sino que se encuentran en una conexión metodológica muy rigurosa y necesaria.¹⁷

Así, sostiene Lukács, los momentos históricos presentes en la *PhG* no se presentan de un modo arbitrario, “sino en su real sucesión histórica, pero esta sucesión se repite tres veces en el curso de la obra.”¹⁸ Esta repetición, nos indica, tampoco es arbitraria ni un capricho de Hegel, sino una consecuencia metodológica de aquél, a saber, “de que hay una profunda conexión interna entre la sucesión lógico-metodológica de las categorías, su dialéctico explicitarse unas de otras, y el desarrollo histórico de la humanidad.”¹⁹ De allí que, el proceso de apropiación de la historia humana por el individuo deba descomponerse en diversos niveles.²⁰²¹

17 Lukács, *Op. Cit.*, p.456.

18 *Ibíd.*, p. 456.

19 *Ibíd.*, p. 452.

20 Del mismo modo Jean Hyppolite, en su célebre libro *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, sostiene que en este capítulo (VI. El espíritu) nos encontramos frente a la historia humana, “En acto, dicha razón se convierte en un mundo, el mundo del espíritu o de la historia humana” p. 292. Y, al dividir la historia de la humanidad en 3 grandes periodos, nos dice, “Mundo antiguo, mundo moderno y mundo contemporáneo no corresponden arbitrariamente a los momentos dialécticos de la toma de conciencia del espíritu...sino que el sentido dialéctico es aquí el sentido mismo de la historia. La toma de conciencia es una historia.” p. 300.

21 Por su parte, Herbert Marcuse, en su obra *Razón y revolución*, en pugna abierta y declarada contra el empirismo del siglo XVIII y el positivismo reinante, considerados, a su juicio, como un pensamiento que se satisface con los hechos al renunciar a cualquier transgresión de los mismo y que termina por doblegarse ante el estado de cosas dado, reivindica la dialéctica, la negatividad y el concepto de razón de la filosofía de Hegel, por cuanto la negatividad trasciende lo aparentemente positivo o dado y, en su despliegue racional, realiza las potencialidades encerradas en la realidad inmediateamente dada. También, para Marcuse, en la *Fenomenología*, aludiendo al mismo capítulo VI, la transición del análisis filosófico al histórico “es una tentativa de verificar y demostrar el carácter histórico de los conceptos filosóficos básicos. Todos ellos contienen y conservan estadios históricos reales del desarrollo de la humanidad. Cada forma de conciencia que aparece en el progreso inmanente del conocimiento se cristaliza como vida de una determinada época histórica. El proceso va desde la Ciudad-Estado griega hasta la Revolución francesa.” pp. 98-99.

Lukács capta y detalla el proceso de reapropiación que Hegel expone de toda la historia humana y la divide en tres ciclos o recorridos, correspondientes a la estructura que señalábamos en la página dos de esta introducción. A partir de las indicaciones de Hegel en torno a los objetivos que persigue en la *PhG* y de los señalamientos de Lukács sobre estos, podemos sostener que ambos autores tematizan el mismo objeto que nos interesa investigar y, en el caso de Lukács, éste realiza una caracterización del apartado en cuestión ciñéndose a la estructura y a las indicaciones del mismo Hegel agregando nociones como la de “reificación” o “cosificación”²² para el entendimiento concreto de dicho pasaje.

Resumiendo, sostenemos que Hegel en el capítulo VI de la *PhG*, en el pasaje sobre la Ilustración, caracteriza un momento histórico específico: el despliegue de la sociedad burguesa. Señala entonces la confrontación entre la superstición y la Ilustración llegando a la conclusión de que es el concepto de utilidad la verdad de ésta.

Por su parte, Lukács asume dicha conclusión y vincula el concepto de utilidad con la forma específica en cómo los individuos se relacionan socialmente entre sí cuando éstas se hallan cosificadas. Es decir, a partir del concepto de mercancía desarrollado por Marx, Lukács observará que “la verdad de la Ilustración” radica en que la forma mercancía empieza a instaurarse como forma social predominante de la reproducción social, convirtiendo las relaciones sociales en cosas de “objetividad fantasmal”; esto es, generando una sociedad específicamente mercantil-capitalista.

Pues, a decir de Marx, una sociedad deviene mercantil cuando los lazos comunitarios se encuentran rotos.²³ Y, tratándose de la sociedad burguesa, cuando estas relaciones han logrado convertir en “cosa-mercancía” al individuo mismo, se inaugura “una nueva época

22 Empleamos el término cosificación o reificación en el sentido descrito por Lukács en su famoso ensayo de 1923 titulado “La cosificación y la conciencia del proletariado”. Lukács nos dice, “La esencia de la estructura de la mercancía se ha expuesto muchas veces: se basa en que una relación entre personas cobra el carácter de una coseidad (*Dinghaftigkeit*) y, de este modo, una “objetividad fantasmal” (*gespenstige Gegenständlichkeit*) que con sus leyes propias rígidas, aparentemente concluidas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre hombres.” Lukács, G, *Historia y conciencia de clase*. Vol. II. Ediciones Orbis, Barcelona, 1985. p.8. Para la versión en alemán hemos consultado, Lukács, G. *Frühschriften II*. Band 2. Darmstadt, Luchterhand, 1977.

23 Marx lo expresa de estas dos formas: “Si los objetos para el uso se convierten en mercancías, ello se debe únicamente a que son productos de trabajos privados ejercidos independientemente los unos de los otros.” p. 89. Y, “El intercambio de mercancías comienza donde terminan las entidades comunitarias.” p. 107. Ambas citas corresponden a Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política*. Tomo I. Vol. 1. México, Siglo XXI, 2005.

de la producción social”²⁴. Esto es, que el individuo, en tanto poseedor de la mercancía “fuerza de trabajo”, deviene él mismo cosa y, como tal, quedará subordinado a la lógica del proceso de reproducción social mercantil-capitalista; es decir, quedará sometido al mundo de las cosas-mercancía. En palabras de Marx, “Lo que caracteriza, pues, a la época capitalista es que la fuerza de trabajo reviste para el obrero mismo la forma de una mercancía que le pertenece y su trabajo la forma de trabajo asalariado. Por otro lado, a partir de ese momento se generaliza por primera vez la forma mercantil de los productos del trabajo.”²⁵

Como señalábamos más arriba, el concepto de utilidad que analizamos en este trabajo se encuentra en el segundo ciclo o recorrido efectuado en la *PhG*, aquél en el que la conciencia se enfrenta a la objetividad en cuanto historia real o “mundo real objetivo”, cuya significación, a diferencia del momento previo, no es la de ser algo extraño o ajeno. Por ello, en el primer capítulo del presente trabajo hemos analizado el tratamiento que hace Hegel sobre la Ilustración, prestando especial atención a los dos apartados donde éste expone el concepto de utilidad. A partir de la lucha entre la conciencia creyente y la pura intelección, como dos formas de objetividad-subjetividad que se vinculan contradictoriamente, arribamos al concepto de utilidad en tanto nueva figura de la objetividad social.

Una vez realizado dicho tratamiento procedemos a exponer, a partir de los señalamientos de Lukács, qué sentido y significado tiene esta caracterización de la Ilustración ofrecida por Hegel. Para ello, hemos expuesto el concepto central de mercancía y dinero, lo que nos ha permitido entender el mecanismo alienante y subordinante de las relaciones mediadas por la forma valor. De ésta manera, hemos observado cómo el sujeto mismo deviene mercancía fuerza de trabajo y cómo acontece el proceso de cosificación de la subjetividad. Una vez que el sujeto ha sido cosificado y ha sido dispuesto como cosa-mercancía frente a las demás, explicamos el proceso de reificación del vínculo social que acontece en la sociedad capitalista.

Finalmente, como el problema central es la forma de objetividad que se ha configurado a

24 *Ibíd.*, p. 207.

25 *Ibíd.*, p. 207.

partir de la forma valor, hemos tratado el problema de la objetividad social observando las conexiones y divergencias entre Hegel y Marx en su tematización sobre ésta. Así pues, hemos definido la objetividad social que se configura en la sociedad capitalista como una figura de la objetividad surgida de la contradicción entre el trabajo concreto, productor de valores de uso, y del trabajo abstracto, productor de valor. Contradicción que, si bien es neutralizada, no es resuelta, y que, al final, termina por hipostasiar al valor como sujeto soberano del proceso de reproducción social.

El concepto de utilidad como concepto central de la Ilustración

Die Hegelsche Philosophie sucht im adäquaten Begreifen der
eigenen historischen Gegenwart
ihre gedankliche Erfüllung.²⁶
G. Lukács.

En este capítulo contextualizaremos el apartado dedicado a la Ilustración dentro del capítulo VI titulado “El Espíritu”. Recordemos brevemente el recorrido que la conciencia ha realizado hasta llegar a la figura del Espíritu.

Una vez que la conciencia ha recorrido los momentos de la conciencia sensible, donde el objeto aparecía como un “otro” ajeno, al margen de aquella (cuyos momentos abarcaban: la certeza sensible, la percepción, la fuerza y el entendimiento) y habiendo llegado a la Autoconciencia, en tanto “saber de sí mismo” o movimiento en el que la contraposición entre el objeto de la conciencia sensible y ella misma se encuentra superado en tanto unidad “que deviene en igualdad de sí misma consigo misma.”²⁷, arribamos al concepto de razón.

La razón, nos dice Hegel, es la identidad del ser y del pensamiento de un modo inmediato. A diferencia de los momentos previos en los que la autoconciencia se comportaba de manera negativa ante el ser otro, ahora, la razón adopta una actitud positiva, “como razón segura de sí misma, se pone en paz con el mundo y con su propia realidad y puede

²⁶ La filosofía hegeliana busca en conceptos adecuados de la propia historia presente su realización intelectual.

²⁷ Hegel, *op. cit.*, p.108.

soportarlos, pues ahora tiene la certeza de que toda realidad no es otra cosa que ella; su pensamiento mismo es, de un modo inmediato, la realidad; se comporta, pues, hacia ella como idealismo.”²⁸

Sin embargo, esta determinación de la razón, que puede expresarse en la fórmula “yo soy yo”, es de una manera inmediata y, como tal, constituye su defecto. Defecto por cuanto no es aún pensamiento conceptual mediado y, por tanto, carece del momento de la conciencia de sí misma. Así, la aseveración de ser toda realidad “surge solamente como la certeza de aquella verdad.” Pero de lo que se trata es de elevar la certeza a verdad, por consiguiente, “siendo primeramente tan sólo la *certeza* de ser toda realidad, es consciente en este *concepto* de la certeza de no ser todavía, como *certeza*, como yo, la realidad en verdad y se ve empujada a elevar su certeza a verdad...”²⁹

De esta manera llegamos al concepto de espíritu. Hegel escribe, “La razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad [*Realität*] y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma.”³⁰

A diferencia de los momentos anteriores, en la figura del Espíritu nos encontramos con una realidad intersubjetiva que, una vez superada la conciencia singular, se enfrenta ahora a experiencias de carácter social. Por eso, en el capítulo de la autoconciencia, justo antes de hablar de la dialéctica entre las dos autoconciencias que se determinarán como amo y esclavo respectivamente, Hegel nos decía que el concepto de Espíritu se nos presentaba ya a nosotros como “esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*”³¹.

Hegel ha esbozado ya en el capítulo previo cómo se llega a la esencia espiritual a partir de la relación entre el obrar de la conciencia y su producto, nombrado aquí por Hegel como cosa (*Sache*).³² En ese pasaje nuestro autor nos explica cómo de esta relación entre el obrar

28 *Ibíd.*, p. 143.

29 *Ibíd.*, p. 148.

30 *Ibíd.*, p. 259.

31 *Ibíd.*, p. 113.

32 Creemos pertinente señalar la diferencia terminológica en alemán utilizada por Hegel cuando diferencia entre la cosa de la certeza sensible (*das Ding*) y la cosa en cuanto obra o producto de la conciencia (*die Sache*). Pensamos que esta diferencia es importante para nuestro autor en cuanto señala la especificidad de

y la cosa surge la cosa misma (*die Sache selbst*) o la categoría. Así, una individualidad que obra convierte algo en cosa, esta cosa a su vez es considerada por los otros individuos como lo esencial y es determinada como el fin del obrar. No obstante, los individuos se percatarán que lo importante del obrar no era la obra misma sino el mismo obrar que cada uno efectuó, por lo que se sentirán engañados. Pero, en el despliegue dialéctico de este proceso observaremos que para la conciencia lo esencial habrá sido llegar a la cosa como universal o a la cosa como “cosa de todos”. La conciencia se percatará de que tanto la cosa universal como el obrar, no del individuo sino de todos, son momentos esenciales, y así es como Hegel nos presenta “la esencia espiritual”.

... una esencia cuyo ser es el obrar del individuo y de todos los individuos y cuyo obrar es de un modo inmediato para otros o una cosa, que es cosa solamente como obrar de todos y de cada uno; la esencia que es la esencia de todas las esencias, la esencia espiritual...el sujeto, en el que la individualidad es tanto como ella misma o como ésta así como todos los individuos, y lo universal que sólo es un ser como este obrar de todos y cada uno, una realidad por cuanto que esta conciencia la sabe como su realidad singular y como la realidad de todos.³³

El nosotros, en vez del yo individual, es lo específico del espíritu, por eso Lukács señala esta diferencia diciendo, “Las grandes etapas del camino, los desarrollos desde la conciencia hasta la autoconciencia y desde ésta hasta la razón, tienen lugar inmediatamente en el marco de la conciencia individual.”³⁴ Al llegar a la figura del Espíritu, entonces, nos hallamos en una dimensión estrictamente social, donde serán las relaciones intersubjetivas las que entrarán en consideración en el despliegue histórico del Espíritu. Pues, la conciencia del Espíritu de ser su mundo o su realidad en el elemento de la verdad significa que la

la razón y de la conciencia en este estadio como momento constitutivo y productivo de la objetividad humana. De igual manera Marx, por ejemplo, en sus *Tesis sobre Feuerbach* hará una distinción semejante cuando diferencie el objeto en su mediación práctica efectuada por el trabajo (*Gegenstand*) y el objeto “en sí” o “dado” (*Objekt*). Para ambas precisiones terminológicas puede consultarse a Valls Plana en su libro titulado “Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel” y la obra *Filosofía de la praxis* de Adolfo Sánchez Vázquez, respectivamente.

33 Hegel, *op. cit.*, pp. 245-246.

34 Lukács, *Historia*, *op. cit.*, p. 460.

conciencia ha logrado ver en la relación con su objeto la objetividad de la realidad social de la cual ella misma, vinculada a otras, forma parte y es al mismo tiempo, mediante su obrar, fundamento y producto.

El espíritu es la realidad ética y ésta es definida por Hegel como el sí mismo de la conciencia real que se enfrenta a sí misma como “mundo real objetivo”, “el cual, sin embargo, ha perdido para el sí mismo toda significación de algo extraño... El espíritu es la sustancia y la esencia universal, igual a sí misma y permanente -el inconmovible e irreductible fundamento y punto de partida del obrar de todos- y su fin y su meta...”³⁵

En este sentido, escribe Valls Plana,

Se ha superado el individualismo y hemos desembocado en la sociedad real con un cuerpo objetivo de leyes y costumbres. Este cuerpo político es un espíritu, unidad real de objetividad y plural subjetividad...Pero tampoco se trata de un mundo que sea la obra exclusiva del individuo (eso sería romanticismo), sino un mundo que es la obra de todos y cada uno, un mundo en el cual la conciencia opera, pero que le es dado también como la base de sustentación de su propio obrar.³⁶

Para Hegel, el espíritu es la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma, cuyas figuras precedentes son sólo abstracciones de ésta y tienen al espíritu como supuesto. El espíritu en su verdad, esto es, como unidad de la conciencia y la autoconciencia de que él mismo es la realidad objetiva y sabe que lo es, deviene razón que es, “...la razón que es realmente en él y que es su mundo, y entonces el espíritu es en su verdad; es el espíritu, es la esencia ética real.”

De esta manera expresa Hegel el movimiento por el cual se constituye la realidad en tanto realidad social. En el concepto de obra universal y del obrar, como hemos visto más arriba cuando indicábamos la noción de Cosa, cifra Hegel el proceso constitutivo de la realidad intersubjetiva³⁷. Así, cuando Hegel apunta que el espíritu es la sustancia y la esencia

³⁵ Hegel, *op. cit.*, p. 259.

³⁶ Valls Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. 3a. ed. Barcelona, PPU, pp. 213-214

³⁷ Hyppolite comenta en este sentido, “Así, pues, la autoconciencia universal que pretende alcanzar Hegel no

universal, caracteriza a ésta como, “la obra universal, que se engendra como su unidad e igualdad mediante el obrar de todos y de cada uno, pues es el ser para sí, el sí mismo, el obrar.”³⁸

La figura del Espíritu también tendrá diferentes momentos, sólo que en este caso, los diversos momentos que atravesará, serán momentos históricos específicos, o como dice Hegel, “estas figuras se diferencian de las anteriores por el hecho de que son los espíritus reales, auténticas realidades, y en vez de ser solamente figuras de la conciencia, son figuras de un mundo.”³⁹

El espíritu debe superar la conciencia de lo que es de un modo inmediato para arribar a la conciencia del saber de sí mismo. Sin embargo, esto que el espíritu es y que sabe de sí mismo, es decir, esta realidad social desplegada en el tiempo que deviene autoconciencia del proceso, es posible porque el espíritu se ha engendrado a sí mismo. En este sentido escribe Lukács, “La conciencia conoce ahora la historia como historia real, la sociedad y su desarrollo no ya como cosa muerta ni como destino misterioso, sino como producto de la actividad, de la práctica misma de los hombres.”⁴⁰

Esta historia es resumida por Hegel en tres grandes episodios, a saber:

- a) El espíritu verdadero, la eticidad, o el mundo antiguo (La sociedad antigua y su disolución)
- b) El espíritu extrañado de sí mismo, la cultura, o el mundo moderno (Feudalismo y Revolución Francesa)
- c) El espíritu cierto de sí mismo, la moralidad, o el mundo contemporáneo (Napoleón y la época de Hegel)

Hegel condensa en estos tres momentos los sucesos que le parecen relevantes dentro de la historia de la humanidad. No es pues una exposición, como dirá Lukács, *in extenso*, sino

es el “yo pienso en general” de Kant, sino la realidad humana como una intersubjetividad, un nosotros que sólo es concreto. El Espíritu es precisamente este nosotros en tanto que actualiza al mismo tiempo la unidad y la separación de los yo.” Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona, Península, 3a e.d. 1998. p. 294.

38 Hegel, *op. cit.*, p. 260.

39 *Ibíd.*, p. 261.

40 Lukács, *op.cit.*, p. 457.

una exposición de los puntos de inflexión o de las crisis que han hecho época en la historia de la especie humana y la correspondiente auto comprensión o autoconciencia de las mismas.

Hegel, antes de exponer el primer episodio (El espíritu verdadero, la eticidad), hace un sintético resumen de los momentos que la conciencia atravesará en este desarrollo que culminará en la moralidad.

El mundo *ético viviente* es el espíritu en su *verdad*; tan pronto como el espíritu llega al *saber* abstracto de su esencia, la eticidad desciende a la universalidad formal del derecho. El espíritu, de ahora en adelante desdoblado en sí mismo, inscribe en su elemento objetivo como en una dura realidad uno de sus mundos, el *reino de la cultura*, y frente a él, en el elemento del pensamiento, el *mundo de la fe*, el *reino de la esencia*. Pero, ambos mundos, captados conceptualmente por el espíritu que retorna a sí de esta pérdida de sí mismo, son trastocados y revolucionados por la *intelección* y su difusión, por la Ilustración, y el reino separado y extendido al *más acá* y el *más allá* retorna a la autoconciencia, que ahora, en la *moralidad*, se capta como la esencialidad y capta la esencia como sí mismo real, que ya no pone fuera de sí su *mundo* y su *fundamento*, sino que deja que todo se consuma en sí, y como *conciencia* es el espíritu *cierto de sí mismo*.

El mundo ético, el mundo desgarrado en el más acá y el más allá, y la visión moral del mundo son, por tanto, los espíritus cuyo movimiento y cuyo retorno al simple sí mismo que es para sí del espíritu veremos desarrollarse y como meta y resultado de los cuales emergerá la autoconciencia real del espíritu absoluto.⁴¹

Como nuestro interés radica en el concepto de utilidad, hemos de ubicar nuestra investigación en el episodio B, denominado por Hegel como: “El espíritu extrañado de sí mismo, la cultura.”

Lo primero que debemos señalar, y que nos llama la atención, es el concepto de “espíritu extrañado” (*entfremdete Geist*) y su vinculación con el concepto de cultura (*Bildung*).

41 Hegel, *op. cit.*, p. 261.

Tanto para Hyppolite como para Valls Plana, y sobre todo para Lukács, el concepto de extrañamiento o alienación⁴² juega un papel central. Lukács, incluso, dedica un apartado, al final de su estudio sobre Hegel, titulado “La alienación como concepto filosófico central de la “Fenomenología del Espíritu””.

No nos detendremos aquí en hacer la exposición pormenorizada de la relevancia de este concepto, sólo nos limitaremos a señalar que, a juicio de Lukács, el concepto adquiere relevancia por cuanto, dado el alto nivel de generalización filosófica, nos permite entender tres niveles de la relación entre el sujeto y la objetividad creada por éste. Así, por ejemplo, podemos entender, en un primer nivel,

la complicada relación sujeto-objeto enlazada con todo trabajo, con toda actividad económica y social del hombre. Aquí surge el problema de la objetividad de la sociedad, su desarrollo, las leyes del mismo, manteniéndose siempre la idea de que los hombres hacen ellos mismos su historia. La historia se concibe, pues, como un desarrollo dialéctico, complicado, rico en interacciones y contradicciones, protagonizado por la especie humana a través de la práctica de los individuos humanos socializados.⁴³

Con las expresiones de desdoblamiento, pérdida de sí mismo, separación, escisión, extrañamiento o alienación, Hegel indica el proceso mediante el cual el espíritu, o una figura de éste, se transforma o deviene un otro; sin, no obstante, quedar anulado o eliminado del proceso mismo.

Después de que el espíritu ha recorrido y ha agotado el primer momento (el mundo moderno) en la figura de la eticidad, arribamos al mundo de la cultura, mundo determinado por el extrañamiento que se producirá en la conciencia real. De esta manera, tendremos la conciencia de una realidad objetiva para sí libre y, enfrentada a esta conciencia, la conciencia pura, determinada por Hegel como “la unidad del sí mismo y de la esencia”.

42 Hegel emplea dos vocablos en alemán, indistintamente, para hacer referencia a este proceso de separación y extrañamiento: *Entfremdung* y *Entäusserung*. Ejemplo: “Seine wahre *ursprüngliche* Natur und Substanz ist der Geist der *Entfremdung* des *natürlichen* Seins. Diese Entäusserung ist daher ebenso *Zweck* als *Dasein* desselben.” Hegel, *Phanomenologie*, *op.cit.*, p. 364.

43 Lukács, *op. cit.*, pp. 518-519.

Fe y pura intelección

El espíritu se ha alienado en el mundo de la cultura y este, a su vez, se ha extrañado en el mundo irreal de la pura conciencia o del pensamiento, que, señala Hegel, “más allá del primero no tiene presencia real, sino que es en la fe”⁴⁴. Sin embargo, una vez que el espíritu se ha elevado al elemento de la pura conciencia no solamente nos encontramos a la fe, sino también, en oposición a ésta, nos encontramos el elemento del concepto. A partir de aquí se desarrollará una lucha entre ambos elementos que Hegel titulará “La lucha de la Ilustración contra la superstición”.

Antes de explicar esta lucha hemos de señalar las determinaciones que tienen ambos elementos. El contenido de la pura conciencia o del pensamiento es lo pensado y su elemento absoluto el pensar. Al ser una conciencia es, por tanto, una conciencia relacional, y aquello con lo que se relaciona es la esencia absoluta. Sin embargo, esta conciencia no piensa estos pensamientos, sino que los tiene solamente en la forma de la representación. Pues, la fe es en sí el pensamiento del espíritu, pero es un pensamiento que no se conoce como tal y por eso se manifiesta como representación.

El mundo de la cultura es, como totalidad, extraño a sí, pues remite a algo fuera de él, a un más allá, que es el pensamiento de este mismo mundo y que se representa ante la pura conciencia del espíritu como fe, como evasión del mundo real. “Primeramente, en efecto, esta pura conciencia sólo parece tener en frente de ella el mundo de la realidad; pero, en cuanto que es la evasión de ésta, y con ello, la determinabilidad de la oposición, tiene esta determinabilidad en ella misma; por tanto, la pura conciencia es esencialmente extrañada en ella misma, y la fe constituye solamente un lado de ella.”⁴⁵ Si la pura conciencia se extraña en el elemento de la fe, como evasión del mundo de la realidad, entonces también porta, en este extrañamiento, a su contrario; esto es, porta el lado de la pura autoconciencia, que será definida posteriormente como la pura intelección.

Hegel señala que ese otro lado, el de la pura intelección, ha nacido ya para nosotros en la

⁴⁴ Hegel, *op.cit.*, p. 288.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 313.

sustancia surgida en la reflexión desde el mundo de la cultura donde “las masas en que se estructura, se mostraban tal y como lo que en sí son, como esencialidades espirituales, como movimientos absolutamente inquietos o determinaciones que se superan de un modo inmediato en su contrario... la simplicidad de la *diferencia absoluta* que no es de un modo inmediato ninguna diferencia. Es con ello, el puro ser para sí, no como de este *singular*, sino el sí mismo universal en sí como movimiento inquieto que ataca y penetra la *esencia* quieta de la *cosa*.”⁴⁶

Hegel caracteriza el puro pensar como concepto absoluto, o la pura intelección, como el puro ser para sí, en donde encontraremos la potencia de la negatividad que cancela toda esencia objetiva haciendo de ella un ser para la conciencia. En cambio, al hablar de la fe, Hegel la define como la forma en la que “el espíritu tiene la determinabilidad de la universalidad positiva, del ser en sí frente a aquel ser para sí de la autoconciencia.”⁴⁷

Ser en sí y ser para sí serán los momentos que veremos relacionarse a partir de los elementos de la fe y de la pura intelección. De esta manera, la pura intelección queda definida como “el *proceso* espiritual compendiado en la autoconciencia, proceso que tiene frente a sí la conciencia de lo positivo, la forma de la objetividad o de la representación y se orienta en contra de ella; pero su objeto propio es solamente el *puro yo*.”⁴⁸

En cambio, la fe queda definida como la conciencia simple de lo positivo “o de la quieta igualdad consigo mismo”, que tiene, como objeto, la esencia interior. De allí que la pura intelección carezca, en un primer momento, de todo contenido, pues es el negativo ser para sí; a la fe, en cambio, le pertenece el contenido pero sin intelección. Así, “la fe es, ciertamente pura conciencia de la esencia, es decir, del interior simple y es, por tanto, pensar”⁴⁹

Este pensar, no obstante, se encuentra en su inmediatez, pues ha entrado en la conciencia y su objeto es la esencia, es decir, puro pensamiento. Esto que Hegel expresa diciendo, “la pura conciencia entra en la autoconciencia”, adquiere el significado de un ser objetivo que yace más allá de la conciencia del sí mismo y, por ello, el puro pensar, como esencia de la

46 *Ibíd.*, p. 313.

47 *Ibíd.*, p. 313.

48 *Ibíd.*, p. 313.

49 *Ibíd.*, p. 314.

fe, desciende a la representación y deviene a su vez en un mundo suprasensible.

En la pura intelección vemos que el tránsito del puro pensar a la conciencia determina el contenido de la objetividad como algo negativo que “se supera y retorna al sí mismo, es decir, que sólo el sí mismo es propiamente ante sí el objeto o, que el objeto sólo tiene verdad en tanto que tiene la forma del sí mismo”.⁵⁰

Hyppolite sintetiza lo anterior diciendo, “De un lado, el espíritu se percibe como una verdad igual a sí misma, es pura positividad; de otro lado, el espíritu es el sí mismo que penetra todo contenido para reducirlo a sí mismo, es la negatividad absoluta, el sí mismo universal.”⁵¹

Hegel caracteriza ambas figuras en 3 momentos: la consideración de la fe y la pura intelección tal y como son en y para sí mismas. En segundo lugar se pueden considerar en su relación con el mundo real. Y en un tercer momento se pueden considerar en su relación mutua.

La fe o la conciencia creyente tiene como objeto, en tanto es en y para sí, un objeto absoluto que es “el mundo real elevado a la universalidad de la pura conciencia”. Al igual que el mundo real, ésta también consta de partes y la conciencia creyente unifica estas partes pero de manera contingente.

Hegel determina en este contexto al espíritu, que es en y para sí en este primer momento, como la esencia absoluta en tanto es la sustancia eterna simple. Sin embargo, en su realización, como concepto de espíritu, veremos que esta sustancia deviene o pasa al “ser para otro”, “su igualdad consigo misma deviene esencia absoluta real que se sacrifica; deviene el sí mismo, pero un sí mismo perecedero.”⁵² Finalmente, en el tercer momento éste sí mismo extrañado retorna a aquella simplicidad primera, y es así como es representada la sustancia como espíritu.

La esencia simple y eterna se vincula también a la autoconciencia real, pues aquella se enajena y se introduce en ésta, “se hacen así copartícipes de la autoconciencia creyente o la conciencia creyente pertenece al mundo real.” Hegel dirá que a través del culto la

50 *Ibíd.*, p. 314.

51 Hyppolite, *op.cit.*, p. 384.

52 Hegel, *op.cit.*, p. 315.

conciencia creyente trata de unirse a la divinidad, pero siempre fracasa en dicho intento. No obstante, la comunidad será la que alcance esta meta, pues es la autoconciencia universal.

La pura intelección, considerada tal y como es en y para sí misma, es autoconciencia que sabe de la esencia no como esencia sino como “sí mismo absoluto”. De allí que tienda a superar cualquier independencia que no sea la de la autoconciencia, “ya sea la de lo real o la de lo que es en sí”, y a convertir todo en concepto. Por eso, “No sólo es la certeza de la razón autoconciente de ser toda verdad, sino que sabe que es esto.”⁵³

Al igual que la fe, el concepto de la pura intelección debe realizarse, por ello, se propone hacer universal esta pura intelección, es decir, convertir todo lo que es real en concepto. esta intención es pura, por tener como contenido la pura intelección. Ésta, a su vez, es pura porque su contenido es el concepto absoluto, es decir, concepto ilimitado que no tiene oposición alguna. En este concepto absoluto o ilimitado encontramos dos lados: por una parte, que todo lo objetivo sólo tiene la significación del ser para sí, es decir, del sujeto; y por otro, el que esto tiene la significación de un universal, “el de que la pura intelección se haga patrimonio de todas las autoconciencias”.⁵⁴

El exhorto que Hegel hace diciendo, “Esta pura intelección es, por tanto, el espíritu que grita a todas las conciencias: *sed para vosotras mismas* lo que todas sois en *vosotras mismas: racionales.*”, es el exhorto por convertir a todas las conciencias lo que en sí mismas ya son, racionales, y esto sobre la base del obrar individual que ha devenido obrar universal. Valls Plana lo expresa diciendo, “La autoconciencia (o el hombre) mantiene en la pura intelección su conciencia singular, pues es consciente de sí como sujeto activo y es, al mismo tiempo, sujeto universal, siempre idéntico a sí mismo y abarcándolo todo con su concepto.”⁵⁵

De esta manera llegamos a la Ilustración en donde se nos expondrá detalladamente la lucha de la Ilustración (*Aufklärung*) contra la superstición (*Aberglaube*).

53 *Ibíd.*, p. 316.

54 *Ibíd.*, pp. 316-317.

55 Valls Plana, *op.cit.*, p. 270.

La Ilustración y su lucha en contra de la superstición

Los diversos modos de comportamiento negativo de la conciencia, nos dice Hegel, como el escepticismo y el idealismo práctico y teórico, quedan subsumidos a esta nueva figura que es la de la pura intelección y a “su expansión, la Ilustración.”

Hegel nos dice que la pura intelección ha nacido de la sustancia, de esta sustancia que es un todo social y cultural que se diferencia de las figuras de la conciencia individual por ser más abarcante y rica.⁵⁶ En donde la intelección, que es la figura central de este apartado, “Sabe el puro sí mismo de la conciencia como absoluto y lo acoge con la pura conciencia de la esencia absoluta de toda realidad.”⁵⁷

Tanto la fe como la pura intelección tienen como objeto a la esencia, pues son la misma pura conciencia que adquiere dos formas contrapuestas en cuanto a la forma. De allí que, a la fe, esta esencia, se le contrapone como pensamiento y no como concepto; y, por otra parte, a la pura intelección esta esencia se le contrapone como el sí mismo. A la fe, entonces, le corresponde todo contenido, mientras que la pura intelección carece del mismo, por ser “pura desaparición de éste”; no obstante, “mediante el movimiento negativo contra lo negativo a ella, se realizará y se dará un contenido.”⁵⁸

Para la pura intelección la fe es “en general una trama de supersticiones, prejuicios y errores...sigue organizándose, para ella, en un reino del error...”⁵⁹ La fe, entonces, carece de razón y se encuentra en la masa ignorante del pueblo, víctima del engaño de un sacerdocio que, haciéndose pasar por el único poseedor de la razón e imponiendo la satisfacción de sus intereses egoístas, se alía y conspira con los déspotas, definidos por Hegel como, la “unidad sintética y carente de concepto del reino real y de este reino ideal”, que aprovechándose del sacerdocio engañador y de la masa ignorante del pueblo, domina e impone, igualmente, sus

56 Hyppolite nos dice al respecto, “El haber nacido de la sustancia significa que tenemos aquí una manifestación, un fenómeno del espíritu como tal y no un aspecto abstracto de la autoconciencia o de la razón. Esta pura intelección es una experiencia humana en todo el sentido de la palabra. El espíritu, “que siempre niega”, emerge aquí *en la historia* y afronta la conciencia que el espíritu tiene de sí mismo cuando se conoce solamente como esencia más allá de sí.” Hyppolite, *op.cit.*, p.393.

57 Hegel, *op.cit.*, p. 319.

58 *Ibíd.*, p. 319.

59 *Ibíd.*, p. 319.

apetencias y caprichos.

La fe queda entonces determinada, en este primer momento, como aquel aspecto o ámbito irracional donde reina el error y la mentira. Pero, observaremos posteriormente que esto es sólo una cara de la moneda.

La Ilustración entonces, que no aborda a estos tres lados del enemigo de un modo indistinto, se dirigirá hacia ese lado que tiene algo en común y e igual con ella: ésta será la masa del pueblo ignorante, pues esa masa contiene en sí el elemento de la razón. Valls Plana⁶⁰ nos dice al respecto, “Esa razón dormida del pueblo es el aliado natural de la Ilustración, el caballo de Troya introducido desde siempre en el campo enemigo. Conquistando al pueblo, haciendo que sea racional para-sí lo que ya es racional en-sí, quitará el suelo a la fe. Déspotas y sacerdotes se quedarán sin base de operaciones.”

Como la fe es en sí lo mismo que la pura intelección, es decir, como potencia y posibilidad que debe devenir en para sí, la comunicación entre ambas se da de manera inmediata y “su dar y recibir son un fluir mutuo ininterrumpido.” De allí que Hegel compare esta comunicación a la de un aroma que se va adueñando de la atmósfera sin encontrar resistencia. La Ilustración entonces, a manera de una enfermedad infecciosa, va penetrando en la masa y se convierte en una doctrina universal.

Esta comunicación que se asemejaba a la difusión de un aroma deviene en lucha violenta. Lucha en la que ninguna de las dos figuras quedará intacta y que devendrá en una síntesis superior que explicaremos más adelante.

La fe pierde sustento y es vencida por la Ilustración, muestra de ello lo observaremos en el uso de los argumentos, ya subsumidos a la visión ilustrada del mundo, que intentará usar en su defensa. También encontraremos la influencia que la misma fe tendrá sobre la pura conciencia y las contradicciones en las que ésta recaerá.

En esta lucha violenta de la pura intelección contra la fe, la pura intelección supone que combate algo otro, a lo irracional o carente de razón. Hegel nos dice precisamente que lo supone, porque en realidad “su esencia como la negatividad absoluta estriba precisamente en tener en ella misma el ser otro.” Y nos recuerda que el concepto absoluto es la categoría

60 Valls Plana, *op.cit.*, p., 272.

que, “consiste en que el saber y el objeto del saber son lo mismo.”⁶¹ Así, lo que la pura intelección enuncia como el error o la mentira, es decir, como su otro, no puede ser sino ella misma. Pues, “Lo que no es racional no tiene verdad alguna o, lo que no es concebido no es; por tanto, la razón, cuando habla de un otro de lo que ella es sólo habla, de hecho, de sí misma; al hacerlo, no sale de sí misma.”⁶²

En esta lucha con lo contrapuesto lo que se juega es la realización de la pura intelección. Nuevamente, el extrañamiento o la alienación juega un papel importante pues, en este movimiento de extrañarse, desarrollarse y volverse a recobrar, la pura intelección se pone fuera de sí misma y se enfrenta a sí misma como objeto. La pura intelección, habíamos señalado más arriba, carece de contenido, pero será precisamente en este movimiento de extrañamiento en el que ella misma devenga contenido, “pues no puede devenir otro, ya que es la autoconciencia de la categoría”.⁶³ Con ello, el resultado al que arribamos es al de una intelección que conoce “la absoluta negación de sí misma como su propia realidad.”

La intelección produce a su objeto, es decir, lo convierte en esencia de la conciencia o en un objeto penetrado por ella. Líneas más arriba señalábamos de qué manera la potencia negativa de la pura intelección penetraba al objeto y lo convertía en sujeto o en sí mismo. Ahora, en este nivel de la explicación, Hegel nos dirá que la Ilustración considera a la conciencia de la fe como una conciencia así, es decir, una conciencia que produce su mismo objeto. Por este motivo la Ilustración la declara como un “error y una ficción poética”. Sin embargo, la conciencia de la conciencia creyente no se pone como perdida o negada, sino que más bien confía en su objeto. Por eso Hegel dice, “Y la confianza es la fe, porque la conciencia de ésta *se refiere* de modo *inmediato* a su objeto e intuye también, por tanto, que la conciencia forma una *unidad* con su objeto y es en él.”⁶⁴

A partir de la obediencia y del obrar, Hegel nos mostrará cómo tiene cabida la conciencia creyente dentro de la relación entre la autoconciencia y la esencia absoluta. La esencia absoluta, sostiene, no es producida como el objeto de la pura intelección, ni tampoco es una esencia abstracta que se halle más allá de la conciencia creyente, “sino que es el espíritu de

61 Hegel, *op.cit.*, p. 322.

62 *Ibíd.*, p. 322.

63 *Ibíd.*, p. 322.

64 *Ibíd.*, p. 323.

la comunidad, la unidad de la esencia abstracta y de la autoconciencia... implica como momento esencial el obrar de la comunidad... es el espíritu de la comunidad sólo *mediante la producción* de la conciencia; o, mejor dicho, *no sin* ser producido por la conciencia”.⁶⁵

Nos encontramos entonces con una contradicción, pues si la Ilustración sostiene que la conciencia creyente produce su propio objeto, entonces, ¿cómo es posible que al mismo tiempo sostenga que dicho objeto es algo extraño a la autoconciencia, “que no es su esencia, sino que la suplanta como hijo putativo”? Y que además sea introducido por los sacerdotes y déspotas engañadores. Enuncia, dice Hegel, lo más propio como algo extraño a la conciencia. Podrá engañarse a un pueblo con respecto a cosas como el “latón o el oro” o sobre alguna batalla perdida que se hace pasar por ganada, pero, se pregunta Hegel, “¿Cómo han de darse el engaño y el fraude allí donde la conciencia tiene en su verdad, de un modo inmediato, la *certeza de sí misma*; allí donde se posee *a sí misma* en su objeto, al encontrarse en él al mismo tiempo que se produce?”⁶⁶ A lo que Hegel responde que, en el saber de la esencia, donde la conciencia tiene la inmediata certeza de sí misma, no cabe el engaño.

Hegel pasa a examinar, bajo el título de “La doctrina de la Ilustración”, la relación y el trastrocamiento que hace la Ilustración con la fe, el puerto al que arriba con dicho enfrentamiento y la manera en que las “abstracciones del ser en sí y el ser para otro” cobran consistencia en el concepto fundamental de utilidad.

Bajo el título de “La inversión de la fe por la Ilustración” se nos exponen los momentos en los cuales la fe experimenta a la Ilustración.

El primer momento con el que nos encontramos es la relación que experimenta la conciencia creyente con la esencia absoluta. Como hemos señalado líneas más arriba, la pura intelección se comporta negativamente ante la esencia absoluta de la conciencia creyente. Esta esencia, al ser puro pensamiento u objeto, en tanto esencia o en sí, de la conciencia creyente, recibe, para la conciencia que es para sí, la forma vacía de la objetividad. Por eso, para la pura intelección, que es el “lado del sí mismo que es para sí”, se manifiesta “lo otro como algo negativo de la autoconciencia”. Hegel entonces dice que,

65 *Ibíd.*, p. 324.

66 *Ibíd.*, p. 325.

esto “otro” de la autoconciencia, puede ser tomado, o bien, como el “puro en sí del pensamiento”, o bien como “el ser de la certeza sensible”. Pero como para el sí mismo, que tiene una conciencia real, encontramos que, este objeto de la intelección es “una cosa ordinaria que es de la certeza sensible”. Este objeto al que hemos arribado es adjudicado y manifestado, por parte de la pura intelección, a la representación de la fe. De allí que Hegel diga que la pura intelección comete una injusticia, pues hace pasar su propio objeto como el objeto de la conciencia creyente, a la que le adjudica la antropomorfización de la esencia. Para la Ilustración, lo “otro” de la autoconciencia es la cosa sensible, por eso, “La Ilustración... convierte aquí lo que para el espíritu es vida eterna y espíritu santo en una cosa perecedera real y lo mancha con el punto de vista en sí nulo de la certeza sensible...”⁶⁷ Sin embargo, para la fe, aquello que adora no es, ni piedra ni madera ni masa de pan, ni cualquier cosa sensible temporal, sino que para ella “es en sí solamente la esencia del puro pensamiento”.

El segundo momento de la experiencia que hace la fe en relación a la Ilustración es el momento de su fundamento. En esta relación de la fe con la esencia, observábamos que dicha relación quedaba determinada en la inmediatez de la confianza. Sin embargo, la conciencia creyente buscará elevar esta certeza de su confianza a verdad. En cuanto conciencia, la conciencia creyente porta en ella misma la relación mediata de la certeza con la verdad y es esta relación la que constituye el fundamento de la fe.

Para la Ilustración, este fundamento se convertirá en “un saber contingente de acaecimientos contingentes”, por cuanto la Ilustración al no reconocerse como pensamiento que se mediatiza consigo mismo, es decir, como puro saber que se sabe a sí mismo, este movimiento se le manifestará como ajeno, es decir, como algo que le pertenece a la fe y, “en su determinabilidad de ser para ella un momento externo, como un saber contingente de historias banales reales.”⁶⁸ Por eso, la Ilustración atribuye a la fe religiosa “que su certeza se funda en algunos testimonios históricos singulares, que, considerados como testimonios históricos, no suministrarían, ciertamente, el grado de certeza acerca de su contenido que nos procurarían las noticias periodísticas...su certeza descansa.. sobre la correcta

67 *Ibíd.*, p. 326.

68 *Ibíd.*, p. 327.

aprehensión del sentido de palabras y letras muertas.”⁶⁹

Pero la fe, no obstante, no vincula su certeza a estos testimonios, sino que es relación espontánea con su objeto absoluto en la cual no inmiscuye ni se mediatiza con letras o documentos, sino que “esta conciencia es el fundamento mediador de su saber; es el espíritu mismo que es el testimonio de sí, tanto en el interior de la conciencia singular como por la presencia universal de la fe de todos en ella.”⁷⁰

Si la fe pretende fundamentarse a través de lo histórico, o de confirmar su contenido en el sentido en el que la Ilustración lo define, es que ya ha sido contagiada por la Ilustración.

El tercer y último momento de la experiencia que lleva a cabo la fe en relación a la Ilustración es el momento de su relación con la esencia absoluta en tanto obrar o culto. En el obrar se da la superación de la particularidad del individuo o del modo natural de su ser y es una con la esencia. En el obrar se diferencia la conformidad al fin y el fin mismo. Nuevamente la pura intelección se comporta negativamente con respecto al obrar y se niega sí misma. Por este motivo, en lo que se refiere a la conformidad del fin con su medio, es decir, la intención, esta se presenta como no entendimiento y como su contrario. Deviene intención impura. La Ilustración encuentra, entonces, insensato que el individuo, en aras de liberarse del goce y del placer para elevarse por encima de la existencia natural, se abstenga y reniegue realmente de ese goce y de ese placer. De igual manera condena y encuentra absurdo que para elevarse por encima de su singularidad se despoje de su propiedad. “La pura intelección encuentra ambas cosas no conformes al fin e injustas: *no conformes al fin*, para mostrarse libre de placer y de posesión, renunciar al placer y deshacerse de la posesión... declara que la comida o la posesión de tales cosas es un fin por sí mismo, revelándose así como una intención muy impura, que se preocupa de un modo enteramente esencial por ese goce y esa posesión.”⁷¹

La pura intelección, entonces, transforma la pura intención en intención impura, pues encuentra insensato el que la elevación por encima de la existencia natural se haga con hechos y entonces tacha de fraude a la intención pura y reniega de obrar inmediatamente

69 *Ibíd.*, p. 327.

70 *Ibíd.*, p. 327.

71 *Ibíd.*, p. 328.

conforme a un fin.

Los tres momentos mediante los cuales la Ilustración se da a experimentar a la fe se hallan constituidos a partir de la realidad negativa en la que aquella se presenta. Por lo tanto, queda por ver, una vez que todo prejuicio y superstición ha sido desterrado, cuál es su realidad positiva, o en palabras de Hegel, “*Cuál es la verdad que la Ilustración ha difundido en vez de aquéllos*”

En primer lugar observamos que aquello para lo que la fe era el espíritu absoluto, la Ilustración capta cosas singulares como madera, piedras, etc. Concibe toda determinabilidad como una finitud, como esencia y representación, por eso, “*la esencia absoluta se convierte para ella en vacuum al que no es posible atribuir ninguna clase de determinaciones ni de predicados.*”⁷²

La razón o la pura intelección, a diferencia de la forma en que ha determinado a la esencia absoluta, no es vacía, sino que es rica, pero en tanto singularidad y en limitación, y precisamente el no permitir que a la esencia absoluta le sea atribuido ninguna determinación es lo que constituye “el modo de vida pleno de intelección”. Atribuirle predicados a la esencia absoluta sería ciertamente condenable porque así se han creado los monstruos de la superstición. Es por esto que la razón sabe cómo colocarse a sí misma en esta relación y “tratar como se debe a lo absoluto”, es decir, la determina como un vacío.

Sin embargo, frente a esta esencia vacía, como segundo momento de la realidad positiva de la Ilustración, encontramos la singularidad en general, “*la singularidad excluida de una esencia absoluta, la de la conciencia y de todo ser, como absoluto ser en y para sí.*”⁷³ La conciencia, en tanto certeza sensible, vuelve a aparecer como retornada de su experiencia y vuelve a ser “un saber de lo puramente negativo de sí misma o de las cosas sensibles”, pero no es ya la conciencia inmediata que encontrábamos en el primer capítulo de la *PhG*, sino que ahora es el resultado de toda la experiencia social que ha atravesado la conciencia, por eso, apunta Hegel, ha devenido lo que antes era. Esta certeza sensible no será ya suposición, como lo era en su inmediatez, sino que será la verdad absoluta. Por eso, la conciencia se percatará que, “*hay otras cosas reales fuera de ella y que ella misma es, en su*

72 *Ibíd.*, p. 329.

73 *Ibíd.*, p. 329.

ser natural, así como estas cosas, *en y para sí o absoluta*.”⁷⁴

Hyppolite interpreta, “La actitud de la Aufklärung conduce a una purificación de todas las representaciones que el hombre se hace de este ser absoluto y, al final, no queda más que la abstracción de esta negación erigida en ser....La certeza que la conciencia tiene de su *propia existencia* es la certeza de un *ser-otro*, lo mismo que la certeza que tiene de otras existencias.”⁷⁵

Finalmente, el tercer momento de la verdad de la Ilustración se refiere al comportamiento de las esencias singulares ante la esencia absoluta. Las esencias singulares, o la realidad sensible o finita, tienen una relación doble con la esencia absoluta. Por una parte, si se refieren a la esencia absoluta de manera positiva, la realidad sensible es ella misma en sí; “lo absoluto la hace, la sostiene y se cuida de ella”, pero, si las esencias singulares son referidas de manera negativa a la esencia absoluta, como a su “no ser”, entonces, “en este comportamiento, la realidad sensible no es en sí, sino solamente *para un otro...* para la pura intelección devienen, por el contrario, las más puras abstracciones del ser *en sí* y del ser *para otro*.”⁷⁶

De esta manera llegamos al concepto de utilidad. Hegel determina este concepto a partir de la relación dual que observamos en el párrafo anterior, “todo es, por consiguiente, tanto *en sí* como *para un otro*, es decir, todo es *útil*. Todo se abandona a otros, se deja ahora utilizar por otros y es *para ellos*: y ahora se pone de nuevo en guardia, por así decirlo, se torna arisco ante lo otro, es para sí y utiliza a lo otro a su vez.”⁷⁷

Hegel considera que el hombre, dentro de esta relación de utilidad, es también una cosa, pero una cosa conciente y, desde la cual, se desprende su esencia y su posición. Esta posición a la que hace referencia es la posición privilegiada que tiene el hombre sobre la tierra, “tiene la significación de la universalidad , todo es para su placer y su delectación, y el hombre, tal como ha salido de las manos de Dios, marcha por el mundo como por un jardín plantado para él.”⁷⁸La razón también deviene útil para el hombre en cuanto limita la

74 *Ibíd.*, p. 330.

75 Hyppolite, *op.cit.*, p. 404.

76 Hegel, *op.cit.*, p. 330.

77 *Ibíd.*, p. 330.

78 *Ibíd.*, p. 331.

capacidad del hombre de ir “más allá” de sí mismo e impedir que se destruya debido al exceso de deleite.

El hombre mismo, entonces, es útil y “su destino consiste asimismo en hacerse un miembro de la tropa de utilidad común y universalmente utilizable... Donde quiera que se encuentre, ocupa el lugar que le corresponde; utiliza a los otros y es utilizado.”⁷⁹

Como todo ha caído en la relación de utilidad, la religión no escapará a esta determinación que hace la Ilustración y también será determinada como útil, como la utilidad pura misma o como la utilidad suprema. Sin embargo, este resultado no será bien visto por la fe y, la consideración que la Ilustración hace de la esencia absoluta como el vacío y la relación de utilidad a la que la determina, son vistas como algo detestable y banal.

La fe experimenta una injusticia por parte de la Ilustración, pues esta tergiversa y convierte en algo diferente los momentos que son en aquella. Pues el derecho de la fe, que es el derecho divino, es el derecho de la absoluta igualdad consigo misma. En cambio, el derecho de la Ilustración es el derecho humano, el derecho de la desigualdad consigo mismo, que es constitutivo de la autoconciencia o del hombre. Ambos derechos, que son iguales porque corresponden al espíritu, se enfrentarán sin que ninguno de los dos “pueda dar satisfacción al otro”. No obstante, la Ilustración afirmará su derecho absoluto, “porque la autoconciencia es la negatividad del concepto, que no solamente es para sí, sino que, además, invade el terreno de su contrario...”⁸⁰ Y la fe, que por ser conciencia, no podrá negarle su derecho.

La Ilustración se comporta hacia la conciencia creyente con principios que no le son propios, sino que más bien con aquellos que le corresponden a la conciencia creyente. De esta manera la Ilustración se limita a aglutinar los pensamientos dispersos y faltos de conciencia de aquella. Por eso, ante un momento determinado ve el todo y, “por tanto, aporta lo contrapuesto en relación con aquel momento e, invirtiendo lo uno en lo otro, produce la esencia negativa de ambos pensamientos, el *concepto*.”⁸¹ Al poner de manifiesto el ser otro de sus momentos se manifiesta ante la fe como tergiversación y mentira. Sin

79 *Ibíd.*, p. 331.

80 *Ibíd.*, p. 332.

81 *Ibíd.*, p. 333.

embargo, este otro es igualmente esencial y se encuentra en la conciencia creyente, por lo que, aunque no lo piense, no es algo ajeno a ella ni puede ser negado por ella.

La Ilustración, a pesar de recordarle a la fe lo contrapuesto de sus momentos, se encuentra ella misma poco ilustrada sobre sí. Al comportarse negativamente frente a la fe, excluye su contenido de su pureza y “lo toma por lo negativo de ella misma.” De esta manera no se reconoce ella misma en el contenido de la fe y no asocia los dos pensamientos, el que ella aporta y aquel en contra del cual lo aduce. Y al no reconocer que lo que condena en la fe es su propio pensamiento, puesto que solo reconoce unilateralmente uno de los momentos, aquel que es siempre el contrapuesto a la fe, se comporta exactamente igual que esta. Por eso, no hace brotar la unidad de ambos “como unidad de lo mismo, es decir, el concepto”⁸². El concepto, entonces, aparecerá frente a la Ilustración como algo dado, pues a pesar de que la Ilustración es la realización de la pura intelección, cuya esencia es el concepto, en el movimiento de devenir primeramente como un absoluto otro y negarse, y desde este otro tornar a sí mismo, se determina como movimiento o “actividad todavía carente de conciencia del concepto puro, que aunque llega a sí misma como objeto, toma a éste por un otro y no conoce tampoco la naturaleza del concepto, de que precisamente lo no diferenciado es lo que se separa absolutamente.”⁸³

Con esto observamos, nos dice Hegel, que el derecho absoluto de la violencia, que la pura intelección ejerce sobre la fe, nos conduce a la realidad de que la conciencia creyente es ella misma el concepto y ella misma reconoce lo contrapuesto que la intelección le aporta. La Ilustración mantiene su derecho porque hace valer frente a la conciencia creyente lo que es necesario para ella y lo que ella misma ya tiene.

De esta manera observaremos ahora la crítica que la Ilustración le hace a la fe. Ya habíamos señalado dichas críticas párrafos atrás, en donde la fe experimentaba a la Ilustración, sin embargo, ahora observaremos cuales son las posiciones que adopta la fe frente a dichas críticas.

La Ilustración señalaba que el objeto de la conciencia creyente, la esencia absoluta, era producida por la misma conciencia. Para la conciencia creyente la esencia absoluta es un en

82 *Ibíd.*, p. 333.

83 *Ibíd.*, p. 333.

sí que no se encuentra en ella como una cosa extraña en virtud de no saber cómo ni de dónde, “sino que su confianza consiste precisamente en el encontrarse allí como esta conciencia personal, y su obediencia y su culto consisten en producirla como su esencia absoluta por medio de su obrar.”⁸⁴ Es precisamente esto lo que la Ilustración le recuerda a la fe cuando esta intenta determinar al en sí como algo que se encontraría más allá del obrar de la conciencia. De allí que, el momento del obrar y del en sí, que la Ilustración aporta frente al ser de la fe, quede aislado, en tanto momento puro frente al en sí de la fe. Una vez que el obrar aislado, contrapuesto al en sí, queda fijado, deviene en obrar contingente y por tanto en obrar representativo, es decir, un obrar que crea ficciones, “de representaciones que no son en sí”, dice Hegel. Y es así como la Ilustración considera el contenido de la fe. No obstante, al igual que la pura intelección afirma el ser otro, es decir, al afirmar que la esencia de la fe está más allá de ella y que le es extraña, lo mismo hace la fe, pues, por una parte, confía en la esencia y encuentra en ella la certeza de sí misma, pero por otra parte, sostiene que su esencia es inescrutable en sus caminos e inalcanzable.

La Ilustración afirma su derecho de crítica contra la fe cuando ésta reconoce que su objeto de adoración es una piedra o cualquier cosa sensible. La conciencia creyente es entonces una conciencia desdoblada que tiene un más allá y un más acá. En ella la cosa sensible vale tanto como en sí como para sí y es, al mismo tiempo, para ella, es decir, la conciencia creyente tiene, de una parte, la “pura esencia” y, por otra, “una vulgar cosa sensible”. Sin embargo, la conciencia creyente no reúne estos dos pensamientos y, por carecer de concepto, las diferencias de su reino suprasensible son, “una serie de *figuras* independientes y su movimiento un *acaecer*, es decir, son solamente en la *representación* y tiene en ellas el modo del ser sensible”.⁸⁵ Por su parte, la Ilustración aísla la realidad como una “esencia abandonada por el espíritu”, algo que no es en y para sí, sino algo “llamado a desaparecer”. Con respecto al fundamento del saber, la conciencia creyente reconoce un saber contingente. Como ya habíamos señalado líneas arriba, a partir de la búsqueda en los textos sagrados o en el ejercicio escolástico de interpretación de los textos revelados, observábamos cómo la Ilustración había contaminado a la fe. Con ello, la conciencia

84 *Ibíd.*, p. 334.

85 *Ibíd.*, pp. 334-335.

creyente es una certeza que no tiene la verdad en ella misma, pues la esencia absoluta cae en la forma de una “realidad común representada”. La conciencia creyente, no obstante, olvida “este momento en su saber espiritual inmediato de la esencia absoluta”.

En relación al obrar de la fe, nos volvemos a encontrar con la crítica ya realizada en torno a la injusticia y a la incoherencia con respecto al obrar que, fijándose como fin el mostrarse liberado de los bienes, rechaza tanto el goce como la posesión. La conciencia creyente observa que el culto al sacrificio del impulso natural, es decir, del goce y del placer, no tiene verdad alguna, pues, “la conservación tiene lugar *junto* al sacrificio; éste es solamente un *símbolo* que sólo lleva a cabo el sacrificio real en una pequeña parte y que, por tanto, se limita a *representárselo*.”⁸⁶

De igual manera que la Ilustración consideraba torpe rechazar un bien para saberse liberado del mismo, la conciencia creyente se percatará que ese obrar que ella consideraba universal, por medio del cual imaginaba quedar liberada del bien, no es una acción o un obrar universal. Se percata entonces que en esta acción no participa la conciencia y se le revela como algo ingenuo, es simplista ayunar para demostrarse liberado del placer de la comida, dice Hegel, pues, “La acción misma se revela como un obrar externo y singular; pero la apetencia se halla interiormente arraigada y es un universal; su placer no desaparece ni con el instrumento ni por la abstención singular.”⁸⁷ La Ilustración vuelve a ganar el combate al afirmar que la interioridad misma es lo formal que encuentra “su cumplimiento en los impulsos naturales, los cuales son precisamente justificados por el hecho de ser interiores, por pertenecer al ser universal, a la naturaleza.”⁸⁸

Finalmente, la Ilustración, que ha venido ejerciendo una violenta crítica a la fe, le dará la última estocada y con ello la Ilustración habrá ganado la batalla.

Así pues, la Ilustración ha logrado desgarrar “la hermosa unidad de la confianza y de la certeza inmediata” que la conciencia creyente tenía con su objeto, es decir, con la esencia absoluta. De igual manera ha “manchado” la conciencia espiritual con los “bajos pensamientos” de la realidad sensible y ha “perturbado” su “ánimo aquietado y seguro en

86 *Ibíd.*, p. 335.

87 *Ibíd.*, p. 336.

88 *Ibíd.*, p. 336.

su sumisión con la vanidad del entendimiento y de la propia voluntad y consumación.”⁸⁹

No obstante, a lo que conduce la Ilustración, nos dice Hegel, es a la superación de “una separación carente de pensamiento” o carente de concepto que se da en la fe. Pues, dice Hegel que, la fe vive en dos clases de percepciones, por una parte, la percepción de la conciencia durmiente, que está determinada por la carencia de conceptos, y, por otra, la percepción de la conciencia despierta, que vive en la realidad sensible. La Ilustración, por tanto, es la que unifica o relaciona ambas percepciones reduciéndolas a la finitud de la realidad sensible y, de esta manera, vacía a la fe de contenido, de allí que Hegel diga, “La Ilustración ilumina aquel mundo celestial con las representaciones del mundo sensible y pone de manifiesto ante aquél esta finitud de que la fe no puede renegar, porque es autoconciencia...”⁹⁰

Al haber perdido el contenido que la llenaba, la fe cae en lo que Hegel denomina, “sordo tejer del espíritu”. La conciencia despierta ha saqueado el reino de la fe porque le ha arrebatado toda diferencia y toda expansión, reivindicando “todas sus partes y restituyéndolas a la tierra como propiedad suya”. La fe deviene, entonces, anhelo, porque más allá de lo finito de la realidad sensible no encuentra más que un vacío. Por eso, la fe, ha devenido lo mismo que la Ilustración, a saber, “la conciencia de la relación entre lo finito que es en sí y lo absoluto carente de predicados, desconocido e incognoscible...”⁹¹ De allí que la Ilustración devenga en una Ilustración satisfecha, por cuanto es conciencia de la relación antes mencionada, y, en una Ilustración insatisfecha, por cuanto es el mero anhelo de un más allá que ha quedado vacío de todo contenido.

Con este movimiento que ha realizado la Ilustración, la conciencia, nos dice Hegel, “ha devenido clara ante sí misma” y con ello observamos que se ha realizado la pura penetración intelectual, es decir, la que “es en sí concepto”. Sin embargo, en tanto en sí, se ha determinado ella misma como un otro y por eso deviene pura intelección negativa o negación del concepto, pues se convierte en “la pura cosa” o “esencia absoluta” que por fuera de esto carece de toda determinación. La intelección, como concepto absoluto, es un

89 *Ibíd.*, p. 336.

90 *Ibíd.*, p. 337.

91 *Ibíd.*, p. 337.

“diferenciar de diferencias que ya no lo son”, dice Hegel, “Éste carece, así, del lado en el que las abstracciones o las diferencias *se mantienen separadas* unas de otras y deviene, por tanto, el *puro pensamiento como pura cosa*”⁹². Por cuanto la autoconciencia es el movimiento en puros conceptos, nos dice Hegel, “cae de hecho en el tejer inconciente, es decir, en el puro sentir o en la pura coseidad.”

La conciencia creyente ha sido desterrada debido al triunfo de la Ilustración sobre aquella. Pero ahora, a la Ilustración se le presentan dos esencias y una conciencia doble. Por una parte, la pura esencia absoluta como el puro pensamiento mismo; “por tanto, es simplemente *más allá* de lo finito, de la autoconciencia, y solamente la esencia negativa.”⁹³ Por eso, nos indica Hegel, es el ser, es decir, lo negativo de la autoconciencia con la cual se relaciona de una manera externa, dentro de la cual se dan las diferencias y las determinaciones como la de ser visto, gustado, etc. Por ello, la relación que se establece es la relación de la certeza sensible y la percepción.

Si partimos de este ser sensible y abstraemos de él las diferentes determinaciones con las que la conciencia se refiere a esta realidad, lo que encontramos, nos dice Hegel, es la pura materia “como el oscuro tejer y moverse en sí mismo.”. La pura materia es lo que resta si se hace abstracción del tacto, la vista, el gusto, etc., pues lo que se toca, ve o se palpa, no es la materia a secas, sino algo concreto, como la piedra o la sal. Por esta razón, la materia es más bien la pura abstracción. Es así como se da la *pura esencia del pensamiento*, en tanto absoluto no diferenciado o determinado y carente de predicados.

Habíamos visto líneas más arriba cómo la Ilustración, en su lucha contra la fe, determinaba a la esencia absoluta: como un absoluto carente de predicados, un vacío. Sin embargo, hemos visto apenas, cómo, de igual manera, determina la Ilustración a la esencia absoluta como materia. Ambas cosas, nos dice Hegel, son el mismo concepto, “la diferencia no reside en la cosa, sino pura y simplemente en los distintos puntos de partida en ambas formaciones y en que cada una de las dos se detiene...”⁹⁴ Si fueran más allá coincidirían y reconocerían que ambas llaman de diferente manera a lo mismo. Puesto que para una la

92 *Ibíd.*, p. 338.

93 *Ibíd.*, p. 338.

94 *Ibíd.*, p. 339.

esencia absoluta es fuera de la conciencia finita y es, entonces, el más allá negativo de la misma. Este más allá negativo, aquella inmediatez simple del pensamiento es puro ser. Pero este más allá se relaciona con la conciencia y esta relación es determinada desde lo externo de aquel más allá y, en este sentido, es llamado materia. La otra Ilustración, en cambio, parte del ser sensible y, al hacer abstracción de la relación sensible, hace de ello un en sí o lo determina como una materia absoluta que carece de predicados, es decir, deviene en esencia de la *conciencia pura*; “ es el puro concepto como algo que es *en sí* o el *puro pensamiento en sí mismo*.”⁹⁵ Ambas Ilustraciones no han llegado aún, dice Hegel, al concepto de la metafísica cartesiana que sostiene que el ser en sí y el pensamiento son lo mismo:

al pensamiento de que el *ser*, el *puro ser*, no es una *realidad concreta*, sino la *pura abstracción*, y, a la inversa, el puro pensamiento, la igualdad consigo mismo o la esencia es, en parte, lo negativo de la autoconciencia y, por tanto, ser y, en parte, como inmediata simplicidad, no es tampoco otra cosa que *ser*; el *pensamiento* es *coseidad*, o la *coseidad* es *pensamiento*.⁹⁶

Llegamos así al mundo de la utilidad. La esencia tiene en ella una escisión por pertenecer a los dos tipos de consideraciones que describimos líneas arriba, es decir, los momentos abstractos del “puro ser” y de lo “negativo”. Estos dos momentos se unifican en su objeto y se da lo que Hegel define como, “simple movimiento de rotación alrededor del eje [que] tiene que desdoblarse, ya que es movimiento solamente en tanto que diferencia sus momentos”⁹⁷Y es precisamente esta diferenciación de sus momentos lo que dejará tras de sí la “cáscara vacía del puro ser” y devendrá, en tanto diferencia, todo contenido. De allí que lo que se pone fuera de la unidad, es decir, el “cambio de los momentos que no *retorna a sí*, del ser *en sí*, del ser *para otro* y del ser *para sí*- es la realidad tal y como es objeto para la conciencia real de la pura intelección- es la *utilidad*”.⁹⁸

Es en la utilidad donde la pura intelección consume su realización. Por eso, al ser ella

95 *Ibíd.*, p. 340.

96 *Ibíd.*, p. 340

97 *Ibíd.*, p. 340.

98 *Ibíd.*, pp. 340-341.

misma su objeto, ya no tiene tampoco el valor de lo vacío o del puro más allá. Esto es así, porque la pura intelección es el concepto mismo o la “pura personalidad igual a sí misma”, lo no diferenciado. De esta manera, todo lo diferenciado es, a su vez, concepto, por cuanto en su relación inmediata con la intelección se torna en simple autoconciencia, es decir, en una unidad inmediata del para sí como en sí. Hegel nos describe esto de la siguiente manera:

Su *ser en sí* no es, por tanto, *ser* permanente, sino que deja inmediatamente de ser algo, en su diferencia; pero un tal ser que no tiene de modo inmediato consistencia alguna no es *en sí*, sino que es esencialmente *para un otro*, que es la potencia que lo absorbe. Pero este segundo momento contrapuesto al primero, al ser *en sí*, desaparece de un modo tan inmediato como el primero; o como *ser solamente para otro* es más bien el *tender a desaparecer* mismo, y lo que se *pone* es el *ser retornado*, el *ser para sí*. Pero este simple ser para sí es más bien, como la igualdad consigo mismo, *un ser* o es, con ello, *para un otro*. Esta naturaleza de la pura intelección en el *despliegue de sus momentos* o la pura intelección como objeto expresa lo útil.

Lo útil, pues, es un en sí o una cosa que es al mismo tiempo un momento puro, y es así, absolutamente para un otro, pero sólo puede ser para un otro en la medida en que es en sí, y estos momentos, en su movimiento, retornan a la “unidad inseparable del ser para sí”. Lo útil, entonces, nos dice Hegel, expresa el concepto de la pura intelección pero como representación o como objeto de ella, puesto que lo útil es el simple cambio incesante de aquellos momentos que retornan al ser para sí, pero solamente como un “momento abstracto que se pone de lado con respecto a los otros”. Es decir, que no termina de subsumir realmente los otros momentos para determinarlos de manera absoluta con el signo del sí mismo. Por eso dice Hegel, “... el momento del ser para sí es, evidentemente, en lo útil, pero no de modo que *se sobreponga* a los otros momentos -al *en sí* y al *ser para otro*-, siendo así el *sí mismo*.”⁹⁹

La pura intelección, al tener en lo útil su objeto y su concepto en sus momentos puros, y al no haber llegado todavía a la unidad del ser y del concepto, será la conciencia de esta

99 *Ibíd.*, p. 341.

metafísica, pero no su concepción. Pues, a pesar de que ha penetrado el mundo, y éste ya no está en la ajenidad absoluta, como siendo puramente en sí y para sí, porque dichos momentos han quedado unificados en el concepto de lo útil, es un mundo que sigue siendo determinado por la conciencia como un objeto, o como algo “ajeno”. De allí que Hegel haya dicho que la intelección se movía en tanto representación u objeto, por barruntar, sin lograr a cabalidad, la unidad del ser y del concepto. Esto se hará, “cuando las oposiciones llegan a la cúspide del concepto la fase inmediata será aquella en que se vengan a tierra y en la que la Ilustración recoja los frutos de su propio obrar”.

El mundo real de la cultura se resume, nos dice Hegel, en la vanidad de la autoconciencia, es decir, en el ser para sí y en la pura intelección, que en tanto sí mismo era el movimiento negativo. En la utilidad alcanzamos la objetividad positiva que, en la relación entre la conciencia creyente y la pura intelección, había quedado del lado de la fe. Por eso, “la utilidad es, de este modo, conciencia real satisfecha en sí misma. Esta objetividad constituye ahora su mundo; ha devenido la verdad del todo anterior, tanto del mundo ideal como del real.”¹⁰⁰

Hegel resume todo esto de la siguiente manera:

Lo útil es el objeto en tanto que lo penetra la autoconciencia y en cuanto encuentra en él la *certeza singular* de sí mismo, su disfrute (su ser *para sí*); la autoconciencia lo *ve a fondo* de este modo, y esta intelección contiene la verdadera esencia del objeto (la de ser algo penetrable o un *ser para otro*); es, por tanto, ella misma, *verdadero saber*, y la autoconciencia tiene también de un modo inmediato la certeza universal de sí misma, su *pura conciencia*, en este comportamiento, en el que, por tanto, se conjugan tanto la *verdad* como la presencia y la *realidad*. Ambos mundos son reconciliados y el cielo ha descendido sobre la tierra y se ha transplantado a ella.¹⁰¹

100 *Ibíd.*, p. 342.

101 *Ibíd.*, p. 343.

El mundo de la utilidad: el mundo de la mercancía

Die Kategorien sind Daseinsformen,
Existenzbestimmungen¹⁰²
K. Marx

Hemos sido testigos de la lucha que la Ilustración ha desplegado en contra de la fe y hemos observado cómo esta lucha arribaba a la utilidad en tanto realización consumada de la pura intelección.

Siguiendo los señalamientos de la tradición marxista que se ha ocupado de la interpretación materialista de la filosofía de Hegel, y centrándonos de manera particular en la interpretación hecha por Lukács, debemos ubicar esta lucha en un momento histórico específico, a saber: la sociedad capitalista desencadenada de los siglos XVII y XVIII.

Para Lukács, Hegel ha levantado a un nivel superior y más objetivo el concepto de egoísmo meramente subjetivo y renueva “en una forma ya dialéctica para el sujeto mismo la teoría ilustrada de la utilidad o la explotación”. Al generalizar y objetivar esta dialéctica hace de ella, por una parte, la ley dialéctica del movimiento objetivo de la sociedad capitalista y, por otra, deriva de ella la teoría de la utilidad.

Lukács observa que Hegel ha partido de la concepción del “*perpetuum mobile*” descrito en la *PhG* como el “cambio de los momentos del ser-en-sí, del ser-para-otro y del ser-para-sí”, es decir, de la realidad tal como es objeto para la pura intelección, para describir la posición

102 Las categorías son formas del ser, determinaciones de existencia.

y la relación de los hombres en el capitalismo. Pues, recordemos que para Hegel, la utilidad es una nueva forma de objetividad que surge del combate que la Ilustración ha ganado en contra de la fe, en donde aquélla determina a los objetos como momentos que son en sí en la medida en que son para otros, es decir, que son objetos que entran en una relación de dependencia con otros objetos y se deben a sí mismos en tanto son para otros.

Ya en Hegel veíamos, en las consideraciones finales del apartado “La verdad de la Ilustración”, de qué manera se alcanzaba la objetividad de la utilidad, “Esto que falta se alcanza en la utilidad en tanto que la pura intelección alcanzaba en ello la objetividad positiva; la utilidad es, de este modo, conciencia real satisfecha en sí misma. Esta objetividad constituye ahora su *mundo*; ha devenido la verdad del todo anterior, tanto del mundo ideal como del real.”¹⁰³

El hombre, que ocupa un estatuto de cosa, y más concretamente de cosa-útil, como hemos observado en la exposición de Hegel en torno a la noción cartesiana del pensamiento como cosa, no escapa de esta relación de utilidad, de allí que Lukács diga:

La sociedad capitalista es, según esta descripción, el *perpetuum mobile* de la oscilación entre Cosa y Yo. Cada hombre es simultánea e inseparablemente ambas cosas, en una ininterrumpida oscilación para sí y para los demás. Y sólo porque esa dialéctica se reproduce constantemente, porque los hombres, persiguiendo de ese modo la utilidad subjetiva, realizan la utilidad objetiva, puede mantenerse en marcha el *perpetuum mobile* del capitalismo, el prototipo real de ese estadio de la dialéctica capitalista, en un automovimiento real.¹⁰⁴

De esta manera, Lukács sostiene que la forma de objetividad sentada por la utilidad determina a los seres humanos en cuanto cosas. Y avanza en su interpretación diciendo que lo que se oculta detrás de las relaciones totalmente abstractas que Hegel ha expuesto entre el ser-en-sí, el ser-para-otro y el ser-para-sí es precisamente “la dialéctica fenomenológica de la mercancía, de las relaciones mercantiles, estudiadas por Hegel tanto objetivamente, en

103 Hegel, *Fenomenología*, op.cit., p. 342.

104 Lukács, *El joven Hegel*, op.cit., p. 483.

su automovimiento, cuanto subjetivamente, en su relación a la conciencia del hombre en la sociedad capitalista.”¹⁰⁵

La dialéctica de la mercancía es, a juicio de Lukács, el desvelamiento concreto de lo que significa la unidad de Cosa y Yo. Esto es, si el Yo o el sujeto deviene en Cosa, es porque esta Cosa queda determinada como mercancía.

Resulta evidente, desde estos señalamientos, la proximidad que se establece con el concepto de cosificación y fetichismo, desarrollados por Lukács y por Marx respectivamente. Por ello, aún cuando Lukács no usa el término cosificación en estas líneas, sí refiere al contenido del concepto cuando apunta, “El doble sentido de la objetividad y la subjetividad de lo útil expresan para Hegel el movimiento de la práctica humana, en la cual y por la cual tiene lugar esta retrotransformación de los objetos en subjetividad, en relación social.”¹⁰⁶

Partiendo de estas puntualizaciones tendremos que explicar qué es, pues, la mercancía y cómo el sujeto deviene cosa-mercancía. Una vez que hayamos expuesto lo anterior, habremos de exponer qué tipo de objetividad se configura a partir de este “cambio de época” como lo ha denominado Marx en *El Capital*.

Mercancía y dinero

Marx nos ha descrito de una manera magistral la estructura de la mercancía y, además, ha resuelto el problema que muchos de los economistas burgueses no lograron pensar a cabalidad y, por ende, resolver: la génesis del dinero.

En esta sección expondremos las determinaciones de la mercancía desde el capítulo 1 de *El Capital*; posteriormente, abordaremos la génesis del dinero en tanto derivación lógica y necesaria de la mercancía.

En su explicación fenomenológica de la mercancía Marx nos explica que la mercancía es en primera instancia un objeto exterior, una cosa, que merced a sus propiedades satisface

105 Lukács, *op cit.*, p. 484.

106 *Ibid.*, p. 484.

necesidades humanas de cualquier tipo. No importando la naturaleza de la necesidad, es decir, no importando si se origina “en el estómago o en la fantasía”. La cosa útil, a la que Marx llamará valor de uso (*Gebrauchswert*) o bien (*Gut*), puede verse con arreglo a dos determinaciones: por una parte, con arreglo a su calidad, siendo esta un conjunto de muchas propiedades y útil en diversos aspectos. Por otra, con arreglo a su cantidad, es decir, en relación al hallazgo de medidas sociales para indicar la cantidad de las cosas útiles en un momento determinado. Ambas determinaciones constituyen hechos históricos, por cuanto los diversos usos de una cosa se descubren en el proceso histórico humano y, de igual manera ocurre, respecto a las medidas sociales usadas para indicar sus cantidades.

La utilidad de una cosa, nos dice Marx, constituye entonces su valor de uso. Dicha utilidad está condicionada por las propiedades materiales de la cosa misma, de allí que Marx considere al valor de uso como “el cuerpo mismo de la mercancía”. La efectivización del valor de uso se realiza en el uso (el término en alemán usado por Marx es *Gebrauch*) o en el consumo. Como el valor de uso satisface las necesidades humanas y, por ende, posibilita la reproducción de la vida humana, “Los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza, sea cual fuere la forma social de ésta.”¹⁰⁷ No obstante, en la sociedad burguesa, son, al mismo tiempo, portadores materiales del valor de cambio (*Tauschwert*). La mercancía entonces se nos presenta como unidad de valor de uso y valor de cambio.

El valor de cambio se presenta como una relación cuantitativa “en que se intercambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase, una relación que se modifica constantemente según el tiempo y el lugar.”¹⁰⁸ Digamos, por ejemplo, una laptop puede ser intercambiada por 20 almohadas de pluma de ganso.

Si dos mercancías pueden entrar en relación, y son susceptibles de intercambio, es porque contienen algo en común que se expresa en el valor de cambio. Por ello, Marx nos dice que el valor de cambio en realidad es un modo de expresión, por lo que procede a exponer qué es aquello que se expresa en él. Es decir, que existe un tercer elemento al que puede ser reducido el valor de cambio.

Si hacemos abstracción de las propiedades físicas de los valores de uso encontraremos que

107 Marx, *op cit.*, p. 44.

108 *Ibíd.*, p. 45.

sólo les resta una: la de ser productos del trabajo. Una vez hecha esta abstracción sus propiedades sensibles se han esfumado y la cosa se nos reduce “en su totalidad a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano”.¹⁰⁹ A esta masa de trabajo humano indiferenciado o trabajo humano abstracto Marx lo denomina sustancia del valor (*Wertsustanz*). En tanto se ha hecho abstracción de las propiedades sensibles de la cosa útil nos ha quedado una “objetividad espectral”¹¹⁰, una “gelatina de trabajo humano indiferenciado”, es decir, “gasto de fuerza de trabajo humana sin consideración a la forma en que se gastó la misma...” Así, arribamos al concepto de valor, “En cuanto cristalizaciones de esa sustancia social común a ellas, son valores”.¹¹¹ Un valor de uso sólo tiene valor porque en él está objetivado trabajo abstractamente humano. Este valor, a su vez, tiene una medida que está determinada por la cantidad “de sustancia generadora de valor -por la cantidad de trabajo- contenida en ese valor de uso.”¹¹² Esto es, por el tiempo de trabajo que contiene un valor de uso. Este tiempo de trabajo, no obstante, es un promedio social o un tiempo de trabajo promedio requerido para la producción de un valor de uso específico, es decir, no se determina por el empleo o la cantidad individual de trabajo, sino por un *tiempo de trabajo socialmente necesario*.

Se nos aparece, entonces, la otra determinación de la mercancía en tanto valor de cambio, la magnitud de valor (*Wertgröße*), “Es sólo la cantidad de trabajo socialmente necesario, pues, o el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso, lo que determina su magnitud de valor”¹¹³.

Con esto arribamos al concepto de Valor en tanto síntesis de la sustancia del valor y su magnitud, es decir, como *Tiempo de Trabajo Socialmente Necesario*. Trabajo social, por cuanto es trabajo enfocado a la producción de satisfactores necesarios socialmente, y, desplegado en un tiempo determinado, promedio, para la producción de los mismos.

Dos mercancías pueden ser intercambiadas , entonces, siempre y cuando la proporción en la

109 *Ibíd.*, p. 46.

110 Esta “gespenstige Gegenständlichkeit” será la objetividad que la sociedad moderna capitalista producirá a partir de la producción de cosas-mercancías y a la que quedarán sujetas o subordinadas las relaciones sociales.

111 *Ibíd.*, p. 47.

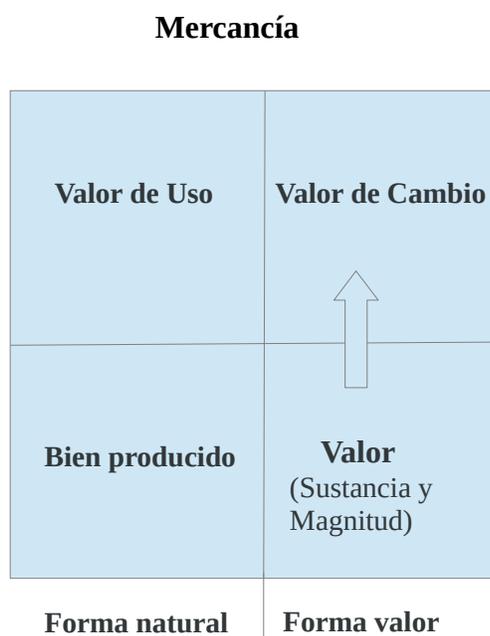
112 *Ibíd.*, p. 48.

113 *Ibíd.*, p. 48.

que se intercambie sea equivalente, esto es, que ambas, contengan el mismo tiempo de trabajo socialmente necesario. Así, si una laptop representa 20 horas de trabajo socialmente necesario, y cada almohada de pluma de ganso representa 1 hora del mismo trabajo, en tanto trabajo abstracto, entonces 20 almohadas de pluma de ganso valen lo mismo que 1 laptop. O, lo que es lo mismo 1 laptop es equivalente, en términos de valor, a 20 almohadas de pluma de ganso.

La mercancía es, pues, una cosa con múltiples determinaciones que se muestra de manera bifacética, como valor de uso y, al mismo tiempo, como valor que será expresado en su valor de cambio.

Reproducimos a continuación el esquema de Bolívar Echeverría¹¹⁴ para visibilizar este carácter dual de las mercancías:



Una cosa, por otra parte, puede ser valor de uso, pero no valor. Este es el caso de aquellas cosas que no contienen ni un átomo de trabajo humano, es decir, que no han sido mediadas

¹¹⁴ Hemos tomado este esquema del ensayo “La contradicción del valor y el valor de uso en *El Capital*, de Karl Marx” Echeverría, Bolívar, *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital, de Karl Marx*, México, Itaca, 1998.

por el trabajo humano. Ejemplo de ello son: los ríos, los bosques naturales, la tierra virgen, etc.¹¹⁵

Para que una mercancía se constituya como tal, debe, en primer lugar, ser un valor de uso para otros, es decir, debe ser un valor de uso social. Pues, quien produciendo un objeto satisface su propia necesidad, crea un valor de uso, pero no una mercancía. La mercancía deviene tal, solamente, bajo un conjunto de condiciones sociales específicas que describiremos más adelante. Por el momento, sólo indicaremos que la mercancía, en tanto valor de uso, se efectiviza en el consumo o en el uso, pero, en tanto portadora de valor, su efectivización o realización se da en el intercambio.

Como nuestro interés es mostrar la relación entre el concepto de utilidad alcanzado por Hegel en la *PhG* y los señalamientos de Lukács en torno al mismo, dejaremos de lado las reflexiones que hace Marx sobre la dualidad del trabajo representado en las mercancías y la contradicción inherente al desarrollo de las fuerzas productivas que, conforme se desarrollan, insumen menor cantidad de trabajo a las mercancías producidas, por lo que se abre la posibilidad de reducir, potencialmente a 0, el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de los valores de uso.

Dinero

Para comprender este apartado hemos de fijar a las mercancías en una relación de intercambio; esto es, hemos de considerarlas como estableciendo relaciones sociales entre ellas. Por eso, Marx nos había dicho que, el valor de cambio de una mercancía era la expresión de aquello que hemos encontrado precisamente en el análisis de la relación o intercambio de las mercancías: su valor.

A continuación, observaremos las formas en las que el valor se expresa hasta llegar a la forma dineraria.

115 Interesante es, desde esta perspectiva crítica, observar y analizar los procesos contemporáneos de privatización y mercantilización de los recursos naturales. ¿Cómo es posible convertir en mercancía algo que no contiene trabajo humano objetivado?, ¿qué es pues, o qué representa el precio que se paga por los diversos objetos naturales?

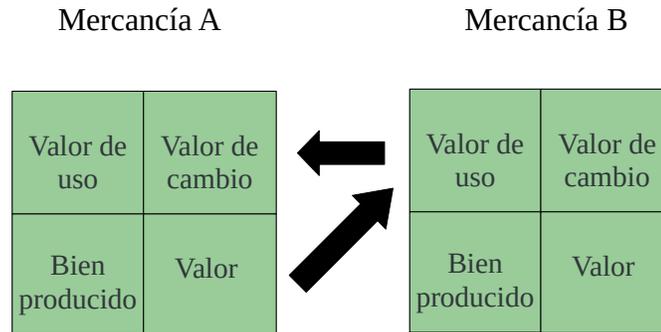
Forma simple o singular de valor

Marx nos dice que el secreto de toda forma de valor se encuentra en la forma simple o singular del valor. En esta forma simple de valor lo que vemos es la relación de una mercancía con otra mercancía de especie diferente.

La mercancía A, digamos una pipa, expresa su valor en la mercancía B, digamos una bocina. La mercancía A se constituye como mercancía activa y su valor es determinado como valor relativo. La mercancía B se constituye como mercancía pasiva y su valor es determinado como valor equivalente. La pipa, entonces, expresa su valor en el cuerpo de la mercancía bocina. La mercancía bocina no expresa así, su valor, sino simplemente, se dedica a ser el cuerpo o el material por el cual se expresa el valor de la mercancía pipa. Si ambas mercancías pueden entablar un diálogo y, entonces, intercambiarse, es porque contienen algo que las acredita como representantes de una misma entidad. Ambas son, en última instancia, una masa homogénea de trabajo, una gelatina amorfa de trabajo humano, desgaste fisiológico humano: valor. Precisamente por tener en su ser dicha “propiedad abstracta” son mercancías.

En el proceso de intercambio es donde observamos que una mercancía puede ser la representante de la otra en la medida en que ambas son valores. La mercancía A se expresa entonces en el valor de uso de la mercancía B, y ésta se convierte en el espejo del valor de aquélla. Sin embargo, en el intercambio, ambas mercancías, no solamente deben validarse como representantes de una misma entidad, sino, de igual manera, deben tener la misma cantidad de dicha sustancia, representada en una medida de tiempo. Por ejemplo, puede darse el caso de que 1 pipa equivalga a dos bocinas, por cuanto el tiempo contenido en una bocina es la mitad de lo que contiene 1 pipa, por lo que necesitaremos dos bocinas. O bien, $1 \text{ pipa} = 2 \text{ bocinas}$, lo que indicaría, en este caso, que ambas encierran la misma cantidad de trabajo. El siguiente esquema nos permite entender con mayor claridad lo que hemos dicho.

Esquema de la forma simple o singular de valor



La mercancía B presta su corporeidad, en tanto valor de uso, para que el valor de la mercancía A pueda expresarse. De esta manera la mercancía B, la bocina, opera como forma equivalencial. Marx define 3 peculiaridades del polo o de la forma de equivalente. Veamos:

- 1) El valor de uso de la forma equivalente se convierte en la forma en que se manifiesta su contrario, el valor. Ocurre un trastocamiento, la forma natural de la mercancía equivalente transmuta en forma de valor.
- 2) El hecho de que el trabajo concreto se convierta en la forma en que se manifiesta su contrario, el trabajo abstractamente humano.
- 3) El trabajo privado adopta la forma de su contrario, del trabajo bajo la forma directamente social.

El polo equivalente, por cuanto sirve para expresar el valor del polo relativo, sufre un trastocamiento en donde parecen invertirse todas las determinaciones de la mercancía.

Marx nos dice que la mercancía es una unidad de valor de uso y valor, puesto que el valor de cambio, en realidad, es una expresión autónoma, o el valor de cambio es una forma propia de manifestación del valor, pero siempre presente en relación a otra mercancía. Por eso, en nuestro esquema, podemos observar que la mercancía B le refleja a la mercancía A su valor, en tanto le dice su valor de cambio.

La antítesis interna entre valor de uso y valor, oculta en la mercancía se manifiesta a través de una antítesis externa, es decir a través de la relación entre dos mercancías, en la cual una de éstas, aquella cuyo valor ha de ser expresado, cuenta únicamente y directamente como valor de uso, mientras que la otra mercancía, aquella en la que se expresa valor, cuenta única y directamente como valor de cambio.¹¹⁶

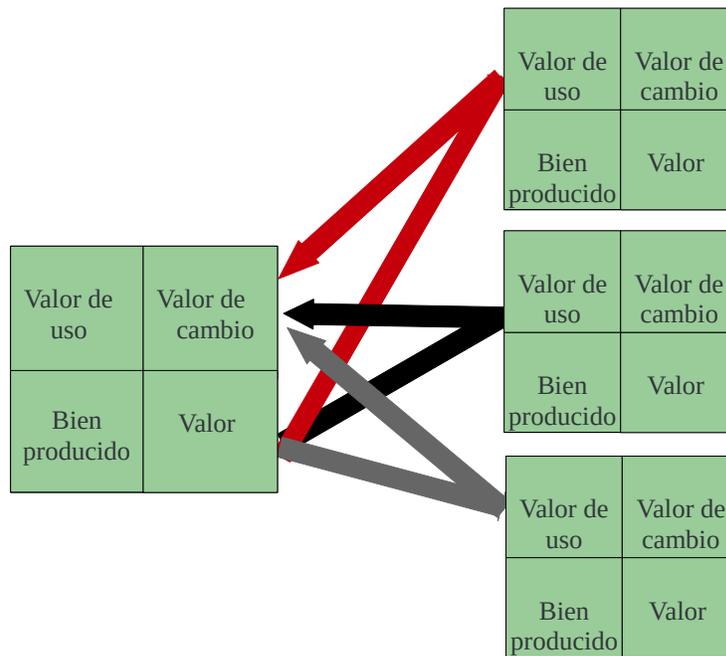
Forma total o desplegada de valor

Ahora, el valor de la mercancía A, o sea, de la pipa, queda expresado en diferentes e innumerables mercancías. Cualquier mercancía puede ser el cuerpo de expresión del valor de la mercancía A. Y esto, nuevamente, merced a que todas ellas, en tanto mercancías son: gelatina indiferenciada de trabajo humano. Por lo que cualquier trabajo es equivalente a cualquier otro trabajo. La pipa se encuentra en una relación social desplegada, esto es, se halla vinculada con el mundo de las mercancías. Si bien en la forma simple o singular de valor la proporción del intercambio de una mercancía con otra parecía tener un carácter fortuito, en la forma total de valor empezamos a ver que si se mantiene el valor de la mercancía A, de la pipa, es porque “no es el intercambio el que regula la magnitud de valor de la mercancía, sino a la inversa, la magnitud de valor de la mercancía la que rige sus relaciones de intercambio.”¹¹⁷ Observemos el esquema siguiente para tener una representación sensible de lo expuesto.

116 Marx, *op. cit.*, p.75.

117 Marx, *op.cit.*, p. 78.

Esquema de la forma total o desplegada de valor



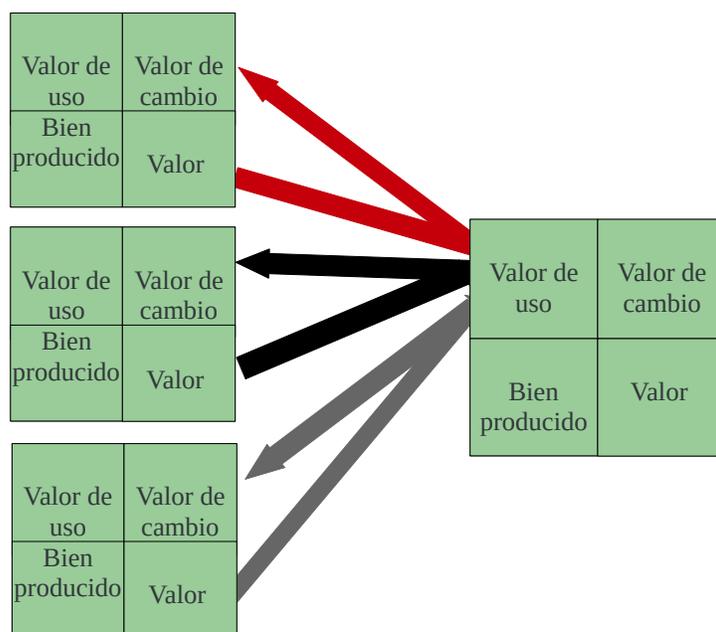
La forma total o desplegada de valor muestra algunas deficiencias. En primer lugar, la expresión del polo relativo del valor es incompleta porque es infinita, siempre puede agregarse una nueva mercancía que sirva para la expresión del valor de la mercancía relativa. Por otra parte, el polo equivalente de la mercancía también se torna infinita, pero, como solamente puede ser una mercancía la que sirva como equivalente, se presenta la situación en la que cada mercancía equivalente excluye a las otras.

Forma general de valor

Al mismo tiempo que, por ejemplo, el poseedor de la mercancía A intercambia ésta por otras muchas mercancías, expresando así el valor de su mercancía en las demás, los otros poseedores de mercancías intercambian las suyas por la mercancía A, con lo que expresan también el valor de sus mercancías en esta tercera. “Las mercancías representan ahora su

valor 1) *de manera simple*, porque lo representan en una sola mercancía, y 2) *de manera unitaria*, porque lo representan en la misma mercancía. Su forma de valor es simple y común a todas y, por consiguiente, *general*.”¹¹⁸. Veámoslo gráficamente.

Esquema de la forma general de valor



Las mercancías han apartado a una mercancía específica para que sirva como representante de todas ellas. Esta forma, dice Marx, es la única que “relaciona efectivamente las mercancías entre sí en cuanto valores, o hace que aparezcan recíprocamente como valores de cambio.”¹¹⁹ Así, cada nueva mercancía que aparece expresa su valor en este mismo equivalente. Con ello, dice Marx, se vuelve visible “que la objetividad del valor de las mercancías, por ser la mera “existencia social” de tales cosas, únicamente puede quedar expresada por la relación social omnilateral entre las mismas.”¹²⁰

118 *Ibíd.*, p. 80.

119 *Ibíd.*, p. 81.

120 *Ibíd.*, p. 81.

Con esto, se arriba a la noción de equivalente general. Ella, la mercancía A, ha devenido en equivalente general porque el mundo de las mercancías la ha “elegido” para que todas expresen en su corporeidad su valor. De esta manera, todas las mercancías han quedado excluidas para ocupar el puesto de equivalente, ésta, a su vez, ha quedado excluida para ocupar el puesto de mercancía relativa.

Forma de dinero

Para entender el tránsito de la forma general de valor a la forma de dinero, basta con determinar a la mercancía que ocupaba el puesto de equivalente general, como oro. Esto es, para que la forma dineraria emerja de la forma general de valor, debe existir una mercancía en la que se fusione su forma natural con su forma de equivalente. Esto históricamente es lo que le ha ocurrido al oro. Si cambiamos, entonces, la pipa por el oro, tenemos que el oro pasa a ser el equivalente general, y por un hecho social repetitivo la forma de equivalente general se ha soldado con la “específica forma natural de la mercancía oro.”¹²¹

Con el desarrollo expuesto hasta el momento hemos podido observar que las mercancías, a pesar de ser objetos que satisfacen una necesidad, en tanto son valores de uso, son objetos que parecen tener vida propia y establecer relaciones sociales independientes a los productores que las han producido. No nos detendremos a explicar y a sacar las conclusiones de este fenómeno que Marx ha denominado con el nombre de fetichismo de la mercancía. Dejaremos dicha exposición para el último apartado del presente trabajo.

Hasta aquí dejamos la exposición de la estructura de la mercancía, del dinero y sus génesis. Pasamos a exponer qué significa que el Yo deviene Cosa o que el sujeto se cosifica.

121 *Ibíd.*, p. 86.

El Yo como Cosa: el sujeto cosificado

Una cosa es, pues, en primera instancia, un valor de uso. Algo que satisface cualquier tipo de necesidad humana. Es un objeto exterior que, en su relación con el hombre, es refuncionalizado desde la objetividad “ajena” e integrado a un sistema de objetos que posibilita la producción y reproducción de la vida humana. Una cosa cuyo sentido le es dado a partir de la relación que la sociedad establece con ella a través del trabajo.

En la sociedad moderna capitalista, las cosas, en tanto valores de uso, son simples “sustratos materiales” o “cuerpos materiales” de las mercancías, es decir que, su dimensión cualitativa funciona únicamente como soporte del valor de cambio que ellas portan. No obstante, a diferencia del valor de uso, la determinación de valor de cambio, contenida en la mercancía, no es una propiedad inmanente a sus cualidades físicas, sino un producto, o cualidad, de una determinada forma social que sienta un tipo específico de objetividad. Este tema habremos de desarrollarlo en el siguiente apartado.

El intercambio de mercancías supone una relación social específica. En nuestro caso, supone la producción y el intercambio mercantil capitalista, cuyo sentido imperante y subordinante consiste en generar un plus de valor (plusvalor/*Mehrwert*), o en valorizar el valor.¹²² Marx nos explica cómo puede acontecer este aumento de valor, que nace y no nace del intercambio de equivalentes, sino del proceso de trabajo/producción mismo.

Las mercancías no vienen al mundo ni van al mercado por sí solas, ni pueden intercambiarse ellas mismas, requieren, pues, de personas, “Tenemos, pues, que volver la mirada hacia sus custodios, los *poseedores de mercancías*.”¹²³

Encontramos, entonces, que existen dos poseedores de mercancías que intercambian estas mismas. No obstante, uno de ellos posee medios de producción y dinero, el capitalista; y el otro, el trabajador, carece de ambos y de medios de subsistencia. Sin embargo, el trabajador posee una única mercancía que le permite entrar en el acto social del intercambio y por la

122 Esta idea de valorizar el valor es otra forma de decir: producir y acrecentar capital. Capital que deviene tal, en la moderna sociedad capitalista, cuando de una suma dada de dinero, mediante el proceso de producción/explotación de la fuerza de trabajo, se acrecienta. Recuérdese la fórmula: D-M-D' en donde D' es el resultado, en tanto capital.

123 *Ibid.*, p. 103.

cual entabla relación con el capitalista: su *fuerza de trabajo*.

Marx define de la siguiente manera a la fuerza de trabajo (*Arbeitskraft*):

Por *fuerza de trabajo* o *capacidad de trabajo* (*Arbeitsvermögen*) entendemos el conjunto de las facultades físicas y mentales (espirituales, *geistigen*)¹²⁴ que existen en la corporeidad (*Leiblichkeit*), en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole.¹²⁵

Esta capacidad, dentro de la forma social capitalista, tiene la peculiaridad de no sólo producir valores de uso, sino además, también, de crear valor. O más concretamente, el valor de uso de la fuerza de trabajo, por fuera de su dimensión trans-histórica, y vinculada a esta forma social específica, estriba en ser fuente de valor, y por ende, de crear un plus de valor que será transformado posteriormente en ganancia del poseedor de capital.

Sin embargo, para que la fuerza de trabajo devenga mercancía y pueda encontrársela en el mercado han debido de ocurrir diversos procesos sociales que así lo permitan.

Dos son las condiciones formales que nos dice Marx para que el poseedor de dinero pueda encontrar en el mercado a la mercancía fuerza de trabajo:

- 1) Que el propietario de la fuerza de trabajo disponga de la misma y sea, entonces, un propietario libre de la misma. Es decir, que en tanto poseedor de mercancía sea jurídicamente igual al comprador de la misma y que ésta, a su vez, se venda por un tiempo determinado.
- 2) Que en vez de poder vender mercancías que sean producto de la objetivación de su capacidad de trabajo, deba vender como mercancía su fuerza de trabajo.

¹²⁴ *Geistig* es traducido en la edición de Siglo XXI como mental, nosotros preferimos traducirlo como espiritual, por cuanto el alcance del concepto es más amplio y no permite la separación corriente de cuerpo-mente como entidades opuestas y excluyentes.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 203.

El propietario de la fuerza de trabajo carece de medios con los que pueda producir valores de uso para sí mismo y de esa manera reproducirse. Por el contrario, lo único que tiene, en cuanto propiedad que se le enfrenta como cosa-mercancía, es su capacidad de producir valores de uso para otros y, al mismo tiempo, producir valor. Doble objetivación que le viene de la estructura de la mercancía y del carácter bifacético del trabajo que las produce.¹²⁶

Para la transformación del *dinero* en *capital* el poseedor de dinero, pues, tiene que encontrar en el *mercado de mercancías al obrero libre*; *libre* en el doble sentido de que por una parte dispone, en cuanto hombre libre, de su fuerza de trabajo en cuanto mercancía *suya*, y de que, por otra parte, carece de otras mercancías para vender, está exento y desprovisto, desembarazado de todas las *cosas* necesarias para la puesta en actividad de su fuerza de trabajo¹²⁷

El sujeto, entonces, debe vender su fuerza de trabajo para de esta manera poder acceder al conjunto de mercancías que le permitan la reproducción de sí mismo en cuanto ser viviente. Que el conjunto de las cosas o de los valores de uso devengan en mercancías no es consecuencia de fenómenos naturales o de designios divinos y metafísicos, sino por el contrario, es el resultado de un proceso histórico precedente, en el que han habido numerosos trastocamientos económicos, y por ende, las formas sociales de producción y reproducción de la vida humana y de la riqueza han sido configuradas de distintas formas hasta haber llegado a su fin y devenido en esta específica, es decir, la capitalista. Así, la única sociedad, a diferencia de las pretéritas, que ha convertido todos los productos o la mayor parte de ellos en mercancías es, nos dice Marx, el modo de producción capitalista.

Cuando la forma mercancía no se constriñe solamente al mundo de las cosas, sino que determina a la sujetividad del sujeto en tanto mercancía, se inaugura una nueva época. El

126 No nos detuvimos en la exposición que hace Marx en torno al trabajo concreto y al trabajo abstracto (Parágrafo 2 del capítulo 1). Sirva aquí, de paso, mencionar que el trabajo concreto, lleno de cualidades, medios, objetos y finalidades variadas y concretas, produce siempre valores de uso; en tanto, el trabajo abstracto, al ser abstracción de toda cualidad, medio, objeto y fin, es siempre productor de valor, de gelatina homogénea de trabajo.

127 *Ibíd.*, p. 205.

sujeto o su sujetidad, en cuanto mercancía, se ha cosificado. Cuando Marx habla del surgimiento del capital se expresa diciendo:

Sus condiciones *históricas* de existencia no están dadas, en absoluto, con la circulación mercantil y la dineraria. Surge tan sólo cuando el poseedor de medios de producción y medios de subsistencia encuentra en el mercado al *trabajador libre* como vendedor de su fuerza de trabajo, y esta *condición histórica* entraña una historia universal. El capital, por consiguiente, anuncia desde el primer momento una nueva *época (Epoche)* en el proceso de la producción social.¹²⁸

Así pues, ¿qué es lo específico de la época capitalista?, Marx, en una nota al pie de página de la cita anterior, ahonda,

Lo que caracteriza, pues, a la época capitalista, es que la fuerza de trabajo reviste para el obrero mismo la forma de una mercancía que le pertenece, y su trabajo la forma de una mercancía que le pertenece, y su trabajo la forma de trabajo asalariado. Por otro lado, a partir de ese momento se generaliza por primera vez la forma mercantil de los productos del trabajo.

A diferencia de las formas sociales anteriores, la forma social capitalista convierte en cosa-mercancía a la sujetidad del sujeto y, una vez hecho esto, los productos que produce éste devienen, a su vez, en mercancías. Con esto, se sienta una nueva forma de objetividad social que tendrá efectos tanto en el objeto material, en cuanto cosa, como en la conciencia del sujeto y su práctica.

¿Qué significa que el sujeto ha devenido cosa?, ¿cómo es posible que, precisamente, aquello que determina la especificidad del sujeto, en contraposición a las cosas, se haya convertido él también en cosa?

Parece que nos encontramos ante un fenómeno que ya Marx había observado en sus

¹²⁸ *Ibíd.*, p. 207.

estudios sobre la economía política clásica realizados en París, y que ahora conocemos bajo el nombre de *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Se trata del concepto de alienación (*Entfremdung/Entäuserung*).

El sujeto produce algo, un objeto, una cosa. Sin embargo, esta cosa parece adquirir vida propia y se le presenta a su creador como algo ajeno o extraño, como algo que lo domina y se sirve de él. La cosa se presenta como un poder independiente del productor. El hombre, nos dice Marx, entre más produce, más subordinado y más pobre queda ante el mundo de las cosas. La objetivación que el hombre hace mediante el trabajo, es una objetividad alienada, vuelta en contra de sí mismo, como si de un *Frankenstein* se tratase, el producto escapa de las manos de su creador y actúa en contra de él. Y esto es así, porque

“A medida que se *valoriza* el mundo de las cosas se *desvaloriza*, en razón directa, el mundo de los hombres. El trabajo no produce solamente mercancías; se produce también a sí mismo y produce al obrero como una *mercancía*, y, además, en la misma proporción en que produce mercancías en general.”¹²⁹

Observamos en esta cita, escrita 23 años antes de la primera publicación de *El Capital*, la misma idea que analizábamos líneas más arriba cuando expusimos a la fuerza de trabajo o la sujetividad del sujeto en tanto cosa-mercancía.

En los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, Marx nos expone qué significa que el trabajo se haya vuelto extraño o que se enajene:

Ahora bien, ¿en qué consiste la enajenación del trabajo?

En primer lugar, en que el trabajo es *externo* al obrero, es decir, algo que no forma parte de su esencia, en que, por tanto, el obrero no se afirma, sino que se niega en su trabajo, no se siente bien, feliz, sino a disgusto, no desarrolla sus libres energías físicas y espirituales, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por tanto, el obrero sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en éste se siente fuera de sí. Cuando trabaja no es él, y sólo recobra su personalidad cuando deja de trabajar. No trabaja, por tanto, voluntariamente, sino a la fuerza, su trabajo es un *trabajo forzado*. No representa, por tanto, la satisfacción de una necesidad, sino que es, simplemente, un *medio* para satisfacer necesidades extrañas a él. El carácter extraño del trabajo que realiza se manifiesta en toda su pureza en el hecho de que el

129

trabajador huye del trabajo como de la peste, en cuanto cesa la coacción física, o cualquiera otra que constriñe a realizarlo. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, *de* mortificación. En definitiva, la exterioridad del trabajo para el obrero se revela en el hecho de que no es algo propio suyo, sino de otro, de que no le pertenece a él y de que él mismo, en el trabajo, no se pertenece a sí mismo, sino que pertenece a otro. Lo mismo que en la religión la actividad propia de la fantasía humana, del cerebro y del corazón humanos, obra con independencia del individuo y sobre él, es decir, como una actividad ajena, divina o diabólica, la actividad del obrero no es su propia actividad. Pertenece a otro y representa la pérdida de sí mismo.¹³⁰

Así, la capacidad de objetivarse y de sentar la realidad, es decir, su capacidad de trabajo, se le presenta al sujeto como algo extraño, como algo que le pertenece a otro y en donde, en vez de encontrarse y afirmarse, se pierde. Pues, hemos visto que su fuerza de trabajo, en las condiciones que rigen en el modo de producción capitalista, crea mercancías que no le pertenecen y que, por ende, no puede apropiarse de ellas para reproducir su vida; por ello, el sujeto debe vender ésta su capacidad o fuerza de trabajo para poder obtener una otra mercancía, la mercancía dinero, y poder acceder al mundo de mercancías que le permitan reproducirse. Las capacidades que habitaban en su corporeidad física y espiritual no le pertenecen sino a condición de objetivarlas en beneficio del mundo de las cosas, esto es, de enajenarse; en donde el poseedor de dinero y de medios de producción se siente como pez en el agua, pues es éste a quien le pertenecen los productos del trabajo de aquél, al igual que la corporeidad del sujeto y su capacidad de trabajo por un tiempo determinado. A su vez, el sujeto, o el hombre trabajador, queda preso y subordinado al producto de su trabajo, el cual se le impone como una fuerza objetiva extraña e independiente de su voluntad.

Será esta relación la que empiece a sobredeterminar las demás relaciones intersubjetivas y a la que Hegel denomina utilidad (*Nützlichkeit*). Recordemos, “todo es, por consiguiente, tanto en sí como para un otro, es decir, todo es útil. Todo se abandona a otros, se deja ahora utilizar por otros y es para ellos: y ahora se pone de nuevo en guardia, por así decirlo, se torna arisco ante lo otro, es para sí y utiliza a lo otro a su vez.”¹³¹El hombre mismo,

130 Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, México, Grijalbo, 1962. pp. 65-66.

131 Hegel, *op. cit.*, p. 330.

entonces, nos dice Hegel, es útil y “su destino consiste asimismo en hacerse un miembro de la tropa de utilidad común y universalmente utilizable... Donde quiera que se encuentre, ocupa el lugar que le corresponde; utiliza a los otros y es utilizado.”¹³²

El hombre es útil en tanto produce cosas-mercancía, no importan ya sus diversas dimensiones y manifestaciones vitales, como tampoco las relaciones que establece con otros hombres por fuera de la relación de utilidad o beneficio. Todas esas manifestaciones afirmativas de su subjetividad serán trastocadas por la implantación desenfrenada de la forma mercancía. Esta característica de la fuerza de trabajo de producir mercancías será importante, y configurará una determinada forma de objetividad, solamente en la medida en que genere un plus de valor o plusvalor. Fuera de esta determinación no es nada.

Y no solamente las cosas cotidianas tendrán esta objetividad fantasmal y se medirán en función de la utilidad que reporten. Incluso, la dimensión religiosa, nos dice Hegel, pasa a estar determinada por esta relación de beneficio. De allí el escándalo que generaba la fe en pugna con la Ilustración.

El poseedor de dinero y el poseedor de la mercancía fuerza de trabajo entran en relación en tanto cosas-mercancías. Cada uno se sirve del otro para efectivizar sus fines correspondientes; son, de esta manera, medios.

Un año después de haber escrito los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx comienza a escribir, junto con su amigo Engels un texto titulado *La ideología alemana*, en donde el objetivo principal era “esclarecer sus propias ideas” en torno a la filosofía alemana, más concretamente en contra de la filosofía poshegeliana.¹³³ Allí, nos encontramos un apartado que nos interesa por cuanto aborda el tema que nos concierne, y en donde se

132 *Ibíd.*, p. 331.

133"Federico Engels (...) había llegado conmigo, por otra vía, al mismo resultado, y cuando se estableció asimismo en Bruselas en la primavera de 1845, resolvimos elaborar conjuntamente la oposición de nuestros puntos de vista contra el punto de vista ideológico de la filosofía alemana o, de hecho, ajustar cuentas con nuestra antigua conciencia filosófica. Este propósito se llevó a cabo en forma de una crítica a la filosofía poshegeliana. El manuscritos, dos gruesos volúmenes *in octavo*, ya había arribado desde mucho tiempo atrás al lugar donde debía ser editado, en Westfalia, cuando recibimos la noticia de que un cambio de condiciones no permitía su impresión. Dejamos librado el manuscrito a la roedora crítica de los ratones, tanto más de buen grado cuanto que habíamos alcanzado nuestro objetivo principal: comprender nosotros mismos la cuestión." Marx, K, *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, México, Siglo XXI, 2011. p. 6

hace referencia explícita al pasaje hegeliano sobre la utilidad.¹³⁴

Para Marx, la necesidad que reduce toda relación entre los hombres a la relación de utilidad “brota del hecho de que, dentro de la moderna sociedad burguesa, todas las relaciones aparecen prácticamente encuadradas dentro de una sola, que es la relación abstracta del dinero y el comercio”.¹³⁵ En la interpretación de Marx, dicha teoría habría surgido de Hobbes y Locke con la primera y segunda revolución inglesa, y habría sido parte de los primeros golpes que la burguesía habría lanzado para conquistar el poder político. Posteriormente, Holbach habría generalizado la teoría de la utilidad al observar y determinar todas las relaciones entre los individuos como relaciones de utilidad y utilización. Así, relaciones como el amor, el lenguaje, no se deberían a ellas mismas, sino que serían expresión de una tercera, la de la utilidad. Marx dice al respecto:

Las relaciones reales que aquí se dan por supuestas son, por tanto, el lenguaje, el amor, determinadas manifestaciones de determinadas cualidades de los individuos. Estas relaciones no encierran, según la teoría a que nos estamos refiriendo, el sentido propio y peculiar de ellas mismas, sino que son expresión y manifestación de una tercera relación que se desliza por debajo de ellas y que es la relación de utilidad o de utilización.¹³⁶

No son pues, según esta teoría, relaciones que tengan su fin en sí mismas, ni son parte de la manifestación concreta de los individuos, sino más bien son como máscaras o disfraces que encubren un tercer fin o una tercera relación real, que no es en modo alguno, dice Marx, la categoría de utilidad, sino la relación de utilidad misma. Esta relación, observa Marx, encierra un sentido determinado, a saber, “el de que yo hago algo útil para mí al menoscabar a otro (explotación del hombre por el hombre).”¹³⁷

Esta es, precisamente, la relación que vale para el burgués, la relación de explotación, y todas las demás relaciones intersubjetivas sólo son consideradas en cuanto puedan ser

134 Nos referimos al capítulo dedicado a “San Max” y al apartado titulado “Moral, comercio, teoría de la explotación”

135 Marx, K; Engels, F, *La ideología alemana*, Habana, Pueblo y educación, 1982, p. 463.

136 *Ibíd.*, p. 464.

137 *Ibíd.*, p. 464.

subordinadas a aquélla. Las relaciones que, no obstante, no pueden ser subordinadas de una manera inmediata y directa a la relación de utilidad o explotación, son subordinadas a ésta, nos dice Marx, en la ilusión.

Para Marx, hay un desarrollo de la teoría de la utilidad que parte de Hobbes y Locke y llega hasta James Mill y Bentham, pasando por las formulaciones de Holbach y Helvecio. Mientras unos captaban el hecho, como Hobbes y Locke, otros hacían un sistema filosófico de ello, es el caso de Holbach; y otros, como Mill y Bentham, dotaban de “contenido económico”¹³⁸ a esta teoría. Con todo, la teoría de la utilidad se fue “convirtiendo poco a poco... en una simple apología del orden existente, en la demostración de que, en las condiciones existentes, las relaciones actuales entre los individuos son las más beneficiosas de todas y las que más benefician a la comunidad.”¹³⁹

Detengámonos un momento en la afirmación crítica de Marx que sostiene que, la relación de utilidad brota del hecho de que toda relación intersubjetiva ha quedado subordinada y encuadrada en la relación “abstracta del dinero y el comercio”.

¿Qué significa que las relaciones intersubjetivas, como lo son el amor, la amistad, el lenguaje, etc., han quedado subordinadas a la relación que establece el dinero?

Hemos observado, por una parte, cómo al sujeto se le enfrentaba su sujetividad o su capacidad de trabajo en cuanto mercancía y, de esta manera, quedaba subordinado a los productos de su trabajo. Sin embargo, no hemos explicado aún, merced a qué condiciones históricas y sociales puede conformarse una sociedad en donde la totalidad de lo que existe, incluidas las personas, devengan de hecho, o potencialmente, mercancías, a la par que estas configuran un mundo independiente que parece cobrar vida propia.

138 Con ello Marx se refiere a la división del trabajo y el intercambio.

139 *Ibid.*, p. 469.

Nexo social reificado

Marx, a lo largo de sus reflexiones críticas en torno a la sociedad moderna capitalista, ha observado que con la entrada en escena del modo de producción específicamente capitalista debieron existir ciertas condiciones sociales e históricas que permitiesen el tránsito hacia este tipo de sociedad.

No nos detendremos en la explicación del decurso propiamente histórico¹⁴⁰, sino más bien nos concentraremos en extraer las determinaciones de dicho proceso. Así, lo que nos interesa es extraer las consecuencias y determinaciones de la siguiente afirmación hecha por Marx:

En la historia de la acumulación originaria hacen época todas las transformaciones que sirven de punto de apoyo a la naciente clase capitalista, y sobre todo los momentos en que grandes masas de hombres son despojadas repentina y violentamente de sus medios de subsistencia y lanzadas al mercado de trabajo como proletarios libres y desheredados. Sirve de base a todo este proceso la expropiación que priva de su tierra al productor rural, al campesino.¹⁴¹

¿Qué significa el hecho de que los hombres hayan sido violentamente separados de sus medios de subsistencia y que la base de esta explicación sea la expropiación de la tierra que se ha ejercido en contra del campesino?

Marx nos explica que los lazos comunitarios que se encontraban en todas las formas de sociedad pre-capitalistas, incluida la feudal, estaban fundados en lazos de dependencia personal, esto es, en donde los individuos, al ser parte de un ente comunitario, mantenían

140 Para una exposición detallada, llena de ejemplos históricos y con una riqueza narrativa extraordinaria, véase el capítulo XXIV del primer tomo de *El Capital*, titulado “La llamada acumulación originaria”. En donde se expone cómo se configuró la acumulación originaria en tanto, “proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción. Se la llama «originaria» porque forma la prehistoria del capital y del modo capitalista de producción [...] Por tanto, el proceso que engendra el capitalismo sólo puede ser uno: el proceso de disociación entre el obrero y la propiedad de las condiciones de su trabajo, proceso que, de una parte, convierte en capital los medios sociales de vida y de producción, mientras que, de otra parte, convierte a los productores directos en obreros asalariados.”

141 Marx, K, *El Capital*, *op.cit.* cap. XXIV

relaciones diáfanas entre sí, y, en donde, “su actividad productiva y su participación en la producción está orientada hacia una determinada forma de trabajo y de producto, y su relación con los otros está determinada precisamente de ese modo.”¹⁴² Pues, el fin último de la producción, y que subordina toda producción, es la elaboración de valores de uso para la satisfacción de las necesidades sociales, de allí que la fuerza comunitaria que une a los individuos fuese mayor. Otra de las observaciones que hace Marx en torno a las formas sociales pre-capitalistas, es la de haber encontrado en sus investigaciones que estas formas sociales que preceden a la capitalista hallan, en la propiedad social o comunitaria de la tierra, su fundamento. La tierra y su relación de dependencia con ella es el suelo concreto en donde se desarrollan estas formas sociales. Por ello,

1. El individuo se comporta con las condiciones objetivas del trabajo simplemente como con algo suyo, se comporta con ellas tratándolas como naturaleza inorgánica de su subjetividad... la principal condición objetiva del trabajo no se presenta como producto del trabajo, sino que se hace presente como naturaleza; por un lado, [[se da]] el individuo viviente, por el otro, la tierra como condición objetiva de la reproducción de éste.¹⁴³ y
2. [...] Si las condiciones objetivas de su trabajo están presupuestas como pertenecientes a él, también él está presupuesto como miembro de una comunidad, a través de la cual es mediada su relación con el suelo. Su relación con las condiciones objetivas del trabajo es mediada por su existencia como miembro de la comunidad; por otro lado, la existencia efectiva de la comunidad está determinada por la forma determinada de su propiedad de las condiciones objetivas del trabajo.¹⁴⁴

La disolución de la comunidad, entonces, revienta los lazos de dependencia y, una vez fragmentados estos, surge el individuo recíprocamente ajeno a los demás. Por otra parte,

142 Marx, K, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858*, México, Siglo XXI, 1977, p. 84.

143 Marx, K, *Ibíd.*, p. 444.

144 *Ibíd.*, p. 445.

esta misma disolución de los vínculos comunitarios es la pérdida del sujeto sobre sus propias condiciones de vida, por lo que deviene en sujeto “libre” con una única propiedad: su fuerza de trabajo. En su conciencia, esta doble determinación, hace que él mismo se presente ante sí y ante los demás como un sujeto independiente, sin ningún vínculo social que lo constriña ni lo comprometa con otros. Nace así, el individuo social de la época burguesa. Será este mismo individuo el que, en tanto propietario privado de su única mercancía, su fuerza de trabajo, por una parte, y, en tanto propietario de dinero y de medios de producción por otra, deba entonces entablar relaciones con otros individuos a fin de asegurar la reproducción directa de su vida y, sólo de manera mediata, la reproducción de la sociedad. Nos encontramos ahora ante una relación en la que sólo podrá establecerse un vínculo entre los individuos a partir, y a través, de sus mercancías, y más concretamente, a través de la mercancía dineraria.

Por ello, Marx nos dice que la relación de “ajenidad recíproca”, en la que los hombres se enfrentan como “propietarios privados de esas cosas enajenables”, es decir, de mercancías, no significa nada más que el hecho de que se enfrentan como personas independientes entre sí; hecho, por lo demás, que no ocurría en ningún tipo de comunidad pre-capitalista, ya fuese patriarcal, índica o inca. A pesar de que pudiese existir el intercambio mercantil, éste no constituía la forma principal del intercambio, ni subordinaba la producción social en su conjunto. El valor de cambio se encontraba sólo bajo condiciones específicas y jugaba un papel determinado en el intercambio de los valores de uso. Por este motivo, “El intercambio de mercancías comienza donde terminan las entidades comunitarias, en sus puntos de contacto con otras entidades comunitarias o con miembros de éstas.”¹⁴⁵

Frente a la disolución de la comunidad y sus relaciones de dependencia surge, como mecanismo de religación, el mercado, en tanto espacio en el que deben re-vincularse los individuos atomizados y recíprocamente ajenos, poseedores, únicamente, de mercancías que deberán intercambiar para poder existir.¹⁴⁶

145 Marx, *El Capital*, op.cit., p. 107.

146 Así, Marx sostiene que, “En las relaciones monetarias, en el sistema de cambio desarrollado (y esta apariencia es seductora para los demócratas) los vínculos de dependencia personal, las diferencias de sangre, de educación, etc., son de hecho destruidos, desgarrados (los vínculos personales se presentan todos por lo menos como relaciones *personales*); y los individuos *parecen* independientes (esta independencia que en sí misma es sólo una ilusión que podría designarse más exactamente como

Esto quiere decir que, una vez que los vínculos comunitarios se han roto, la producción social se ha fragmentado y se ha desarrollado una división social del trabajo basada en la propiedad privada que enfrenta a los productos del trabajo de los individuos de manera privada y recíprocamente independiente como mercancías. Pero, surge, al mismo tiempo, debido al desarrollo complejo del intercambio mercantil, una mercancía que, como hemos visto ya en la primera sección de este capítulo, es representante universal del mundo de las mercancías y deviene por tanto, “equivalente general”, o sea, dinero. De allí que cualquier mercancía pueda ser intercambiada por ésta y, que el fin que rige toda actividad económica y social sea la de procurarse esta mercancía “poderosa”.

En la sociedad burguesa el valor de cambio es, en su forma dineraria, la forma principal del intercambio. Ella se encuentra en el núcleo estructurante de las relaciones intersubjetivas y es el conector social por excelencia. Pero, si el conector social no es el vínculo social mismo, y es, por el contrario, el dinero, es decir una mercancía, una cosa, entonces, el nexo social se ha cosificado.

De allí que Marx, a lo largo de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, como en los *Grundrisse* y en *El Capital*, se exprese sobre el dinero diciendo, por ejemplo “Su poder social, así como su nexo con la sociedad, lo lleva consigo en el bolsillo”¹⁴⁷, o en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, donde Marx percibe la esencia del dinero:

Si el *dinero* es el vínculo que me une a la sociedad, que me une a la naturaleza y a los hombres, ¿no es el dinero el vínculo de todos los *vínculos*? ¿no puede atar y desatar todos los lazos? ¿y no es también, por ello mismo, el medio general de la *desunión*? El dinero es la verdadera *moneda fraccionaria*, al igual que es el verdadero medio de *unión*, la fuerza galvano-química de la sociedad.¹⁴⁸

Pues, el dinero le permite al individuo, como habíamos señalado más arriba, acceder al mundo de los valores de uso devenidos mercancía; acceder, por tanto, a la posibilidad de

indiferencia), parecen libres de enfrentarse unos a otros y de intercambiar en esta libertad” Marx, K, *Elementos fundamentales*, op. cit., p. 91.

147 Marx, K, *Elementos fundamentales*, op. cit., p. 84.

148 Marx, *Manuscritos*, op.cit. p. 106.

reproducir y aumentar su vida. Por eso, Marx considera que el dinero “es el *alcahuete* entre la necesidad y el objeto, entre la vida y los medios de vida del hombre. Y *lo que* sirve de mediador de *mi vida*, *me* sirve también de *mediador* de la existencia de los otros hombres. Es para mí el *otro* hombre.”¹⁴⁹

El nexo social ha devenido cosa, dinero, y, como tal, cual rey Midas, todo aquello que toca lo subvierte y transforma en nexo social reificado.

Objetividad social: cosificación y alienación

Uno de los grandes problemas filosóficos que la modernidad se ha planteado es el problema de la relación entre el sujeto y el objeto. El problema de la relación, en primera instancia, en términos epistémicos, entre los objetos que se encuentran “afuera” de mi conciencia y la conciencia misma. El problema ha tenido diversas formulaciones a lo largo de la historia de la filosofía moderna y, en nuestro caso, nos interesa arribar al planteamiento hegeliano del mismo, para de allí entablar un lazo con las reflexiones de Marx en torno al tema.

Dos son los modos en que la modernidad, filosóficamente hablando, ha intentado resolver la unidad y la relación entre el sujeto y el objeto. Este problema, no obstante, es eminentemente un problema filosófico moderno, por cuanto el pensamiento, en su decurso histórico, ha logrado liberarse del dominio teológico que pesaba sobre él y, mostrándose como una fuerza propia e independiente, trata de comprenderse a sí mismo y a la naturaleza. A juicio de Hegel, el principio de la filosofía moderna no surge espontáneamente y sin trabas, por el contrario, tiene ante sí la contraposición entre pensamiento y naturaleza como una contraposición que sabe y conoce. Hegel capta el desdoblamiento que se efectúa en la filosofía moderna en torno al problema de esta unidad y nos dice, “La filosofía se desdobra, por tanto, en las dos formas fundamentales que la disolución de esta antítesis adopta, que son las de una filosofía realista y las de una filosofía idealista.”¹⁵⁰ Acto seguido define a grandes rasgos estas dos modalidades: “Es decir, se

149 *Ibíd.*, p. 105.

150 Hegel, *Lecciones sobre la historia...* México, FCE, p. 206

desdobra en una filosofía según la cual la objetividad y el contenido del pensamiento nacen de las percepciones, y otra para la cual la verdad tiene como punto de partida la independencia del pensamiento.”¹⁵¹

Hegel es conciente, por una parte, de la existencia de diferentes tipos de idealismo y diferencia el suyo de los demás a partir de las discusiones que entabla, especialmente, con Fichte, Kant y Schelling¹⁵². Hegel, por otra parte, no ha sido el primero en plantear dicho problema, pero sí el primero que ha vislumbrado la posibilidad de resolver el problema de una manera original con respecto a sus predecesores; pues, si bien el mismo Hegel parte de una tradición inaugurada por Descartes, que arriba hasta el idealismo alemán, logra observar y conceptualizar el problema hasta darle su expresión final en el idealismo absoluto que propugna. Por ello, en la *PhG* asistimos a una manera totalmente nueva de entender la relación entre el sujeto y el objeto como una relación atravesada por la negatividad del sujeto y por la historización de la misma.

Es de sobra conocida la sentencia con la que Hegel autodefine su aporte original con respecto a los diferentes esbozos de entender y captar la verdad: “Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*.”¹⁵³

La sustancia y el sujeto son, pues, conceptos que guardan una relación de proximidad y, en el caso específico de Hegel, entrañan una identidad que habremos de observar al final del proceso. La sustancia es sujeto, por cuanto, nos dice Hegel, es el movimiento de ponerse a sí misma “o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura y simple negatividad... Es el devenir de sí mismo... y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin.”¹⁵⁴

Ahora bien, lo que interesa a Hegel es la captación de la verdad o de lo absoluto, es decir, el saber real o ciencia, como él lo llama; de allí que diga en la Introducción a la *PhG* que, “lo

151 *Ibíd.*, pp. 206-207.

152 Recuérdese los escritos de Hegel, previos a la *PhG*, en los que el tema es precisamente la filosofía de estos autores: *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* (1801), *Fe y saber* (1802).

153 Hegel, *Fenomenología*, *op.cit.*, p. 15.

154 *Ibíd.*, p. 16.

absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto”. Para ello, Hegel habrá de exponer la aparición de este saber tal y como se manifiesta en el devenir histórico del espíritu. Este camino, que tiene su inicio en la conciencia natural o vulgar, pugna por arribar al verdadero saber, que se halla al final del recorrido en la forma del saber absoluto o filosofía. Pero este camino está plagado de figuras que el espíritu mismo autoconfigura en su propio devenir. Esto es, la conciencia que capta este despliegue atraviesa una serie de figuras que han sido engendradas en la relación entre el sujeto y el objeto. De esta manera, “La serie de configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, mas bien, la historia desarrollada de la *formación* de la conciencia misma hacia la ciencia.”¹⁵⁵

En Hegel, entonces, captar o aprehender lo verdadero es aprehender o captar los momentos en los que la sustancia se expresa en su movimiento autodeterminante o devenir. Sin embargo, este proceso no es infinito, sino más bien se trata de un desarrollo en el que sujeto y objeto llegarán a conformar una unidad. Por eso, Hegel considera que lo absoluto, como él llama a la identidad entre sujeto y objeto, se encuentra al final del recorrido que efectúa la conciencia. Este proceso tiene, como principio de su desarrollo, la mediación o el simple devenir, que consiste en ser “la igualdad consigo misma en movimiento o la reflexión en sí misma, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad o, reducida a su abstracción pura, el simple devenir.”¹⁵⁶

El principio mencionado es el principio que constituye al sujeto en cuanto tal, él es la mediación o la negatividad que en su devenir forma y construye mundo. La negatividad, en tanto principio autodeterminante del sujeto, será lo que Hegel denomine a lo largo de la *PhG* como el para sí, es decir, el devenir que deviene.

La exposición que muestra el carácter concreto de la relación entre el sujeto y el objeto, como proceso fundante de la objetividad, podemos encontrarla en el pasaje concerniente a la formación cultural del capítulo IV de la *PhG*. En dicho pasaje, se nos explica cómo el trabajo estriba en ser una acción o un trabajo formativo; esto es, creador de cultura, de mundo. A diferencia del goce inmediato que determina a la conciencia del señor frente a la

155 *Ibíd.*, p. 54.

156 *Ibíd.*, p. 17.

conciencia servil, ésta mantiene, de igual forma, una relación negativa con el objeto, pero no se dedica simplemente a consumirlo como aquél, sino que “la relación negativa con el objeto se convierte en *forma* de éste y en algo *permanente*.” El sujeto o la autoconciencia servil, entonces, trans-forma el objeto en cuestión y lo sienta como cosa devenida para otro; este otro es el amo, quien introduce una doble mediación en su relación con aquella otra autoconciencia y con el objeto. Pues, por una parte, se relaciona con el objeto de su goce por medio de la conciencia servil, y, por otra, al mismo tiempo, se relaciona con la conciencia servil por medio del objeto elaborado por ésta.

La relación del sujeto con el objeto está constituida por la negatividad del primero. El objeto deviene, conforme se avanza en el recorrido, sujeto. Y esto, a su vez, conforma una específica figura del saber que capta lo que ha acontecido. Hegel expresa esto cuando, en la introducción a la *PhG*, define la pauta que ha de seguir el saber cuando la conciencia supone que el ser en sí es algo diferente del ser para ella, hasta que la conciencia se percata de que el ser en sí sólo puede ser en tanto para ella. Por eso:

Si, en esta comparación, encontramos que los dos términos no se corresponden, parece como si la conciencia se viese obligada a cambiar su saber, para ponerlo en consonancia con el objeto mismo, ya que el saber presente era, esencialmente, un saber del objeto; con el saber, también el objeto pasa a ser otro, pues el objeto pertenecía esencialmente a este saber... Así, pues, cuando la conciencia encuentra en su objeto que su saber no corresponde a éste, tampoco el objeto mismo puede sostenerse...¹⁵⁷

Esto es lo que Hegel llama movimiento dialéctico o experiencia, es decir, un movimiento que se lleva a cabo tanto en la conciencia como en su objeto y que conforman figuras de la conciencia. Por este motivo, la experiencia que hace la conciencia en su camino al saber absoluto, sólo puede ser entendida como “el sistema total de la conciencia o la totalidad del reino de la verdad del espíritu”.

Otro de los pasajes en los que podemos encontrar una exposición más puntual, o si se

157 *Ibíd.*, p. 58.

quiere, mayor concreción de lo que Hegel considera su punto original en torno a captar lo verdadero no sólo como sustancia sino, esencialmente, como sujeto, es el capítulo V de la *PhG*. A lo largo de este capítulo, titulado la Razón, Hegel expone la manera en que la conciencia tiene la certeza de que, en la inmediatez de su saber, ella es toda la realidad. Después de haber superado el estadio en el que marcaba al objeto como algo totalmente negativo y ajeno a ella (capítulo del I al IV), la razón se pone “en paz con el mundo y con su propia realidad” y su pensamiento “mismo es, de un modo inmediato, la realidad”. La razón se comporta aquí, entonces, como idealismo. Sin embargo, en cuanto es simplemente la certeza de ser toda realidad y, a pesar de ser la primera “positividad” en la que la conciencia es en sí misma, para sí y yo, es una abstracción. Por ello, se engendrará otra figura, que será la del espíritu, en la que la certeza de ser toda realidad devenga verdad.¹⁵⁸

En el capítulo VI de la obra en cuestión encontramos el despliegue de este principio en un plano más concreto del proceso, constituido, esencialmente, por relaciones intersubjetivas e históricamente situado. De allí que Hegel diga que el “espíritu es la vida ética de un pueblo” y que los desarrollos que nos encontramos en el capítulo referido, a diferencia de los capítulos previos en donde la conciencia se mostraba en su individualidad, son figuras reales, que en tanto figuras de un mundo, son auténticas realidades. Esto es lo que ocurre en el tratamiento que hace Hegel de la Ilustración.

La objetividad que el espíritu sienta en la figura de la Ilustración está constituida en principio por un momento que Hegel capta como la “alienación del espíritu” y que es el mundo de la cultura. Aquí nos encontramos con la pretensión, nuevamente, de hacer que la figura del “en sí” devenga en “para sí”, merced a la negatividad de éste. Hemos expuesto

158 No nos detenemos a exponer pormenorizadamente este apartado porque está fuera del alcance y del objetivo del presente trabajo. Sin embargo, el apartado es de suma importancia y conforma una crítica esencial, por cuanto Hegel discute con el idealismo de Kant en torno a la objetividad de la cosa en sí y el lugar que ocupa, finalmente, el sujeto y el saber en su relación con este en sí. A grandes rasgos, Hegel declara al idealismo kantiano como un idealismo vacío que deviene en completo empirismo porque, a pesar de acertar en el hecho de enunciar a la razón como siendo toda realidad, no logra fundamentar ni realizar dicha postura porque postula la existencia de una cosa en sí, es decir, de una objetividad independiente, existente al margen del sujeto; condenándose así, según Hegel, a un saber no verdadero. “[Este idealismo]Se halla en contradicción inmediata, al afirmar como la esencia algo doble y sencillamente contrapuesto, la *unidad de la aperccepción* y, al mismo tiempo, la cosa que, aunque se la llame el *impulso ajeno*, la *esencia empírica*, o la *sensibilidad* o la *cosa en sí*, sigue permaneciendo la misma en su concepto extraña a dicha unidad.” Hegel, *Fenomenología*, *op.cit.*, p. 148.

pormenorizadamente este tránsito en el capítulo 1 del presente trabajo. Simplemente señalaremos que la forma de objetividad que se alcanza en el pasaje de “La Ilustración” viene dada por la negatividad que el sujeto, en este contexto bajo la figura del puro entendimiento (*reine Einsicht*), en su combate contra la fe, desemboca en un mundo sensible lleno de cosas (mercancías). Recordemos cómo Hegel exponía el segundo momento de la verdad que alcanzaba y difundía la Ilustración:

Fundada en la intelección de la nulidad de todas las otras figuras de la conciencia, y por tanto de todo más allá de la certeza sensible, esta certeza sensible no es ya suposición, sino que es más bien la verdad absoluta..., pues la verdad positiva de la certeza sensible en ella misma es precisamente el ser para sí no mediado del concepto mismo como objeto, y, ciertamente, en la forma del ser otro, en la que es sencillamente cierto para toda conciencia que ella es, que hay otras cosas reales fuera de ella y que ella misma es, en su ser natural, así como estas cosas, en y para sí o absoluta.[...]Por consiguiente, lo sensible es referido ahora positivamente a lo absoluto como al en sí, y la realidad sensible es ella misma en sí; lo absoluto la hace, la sostiene y se cuida de ella.¹⁵⁹

Una vez que la pura intelección determina a la esencia absoluta como vacío (*vacuum* dice Hegel), el mundo sensible o finito vuelve a cobrar relevancia o “positividad”, y la conciencia se percató que ella misma es, en su ser natural, como los entes que pueblan el mundo. El mundo, que se había escindido en mundo supra-sensible (mundo de la esencia absoluta o el mundo de la fe) y en mundo de la pura intelección (mundo de la razón, de la Ilustración), retorna a este último y todo deviene cosa; más concretamente cosa útil: todo es en sí en cuanto es para otro. De la determinación de cosa útil no escapa el hombre mismo. Esta es pues la verdad de la Ilustración. Eugenio Trías, en su libro *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, dice, en relación a la conformación de un mundo de la utilidad:

La filosofía que a ese talante espiritual corresponde es la Ilustración: una filosofía que determina la cosa por su utilidad, como en-sí-para-otro. Mediante esa determinación todo el

159 *Ibíd.*, pp. 329-330.

mundo objetivo queda subvertido y subjetivado. Pero por lo mismo queda también el sujeto convertido en suprema abyección: puro objeto útil, tanto el monarca como todo quisque. La utilidad define entonces las relaciones de los sujetos y los objetos, las relaciones sociales se producen en términos de relaciones entre cosas, fetichismo anticipado plenamente por Hegel en su análisis de la ilustración.¹⁶⁰

Nos ha interesado mostrar que en la *PhG* Hegel expone, en términos generales, cómo se constituye la objetividad a partir del proceso de formación-aprehensión que efectúa el espíritu o el sujeto, y, por otra, hemos señalado que en Hegel, estas figuras de la conciencia, como él las llama, tienen una ubicación histórico-concreta. Es por ello que el concepto de utilidad expresa un momento histórico específico, una forma de objetividad a la que la humanidad ha arribado, en una larga y ardua relación contradictoria con el objeto, y que Hegel define como la “verdad” de la Ilustración. Dados los elementos anteriores, sobre la forma de sentar la objetividad en general y su concreción histórica, sostenemos, al igual que Marcuse en su lectura de la *PhG*, que:

Hegel declara que el sujeto es la “absoluta negatividad”, queriendo decir con esto que el sujeto tiene el poder de negar cualquier condición dada y hacer de ella su propia obra consciente. Esta no es una actividad epistemológica, y no puede llevarse a cabo sólo dentro del proceso del conocimiento, ya que este proceso no puede ser separado de la lucha histórica entre el hombre y su mundo, lucha que es a su vez constitutiva del camino hacia la verdad y de la verdad misma. Si ha de reconocerse a sí mismo como la única realidad, el sujeto tiene que hacer del mundo su propia hechura. El proceso del conocimiento se convierte en el proceso de la historia.¹⁶¹

Pasemos ahora a mostrar de qué forma concibe Marx al sujeto, al objeto y la objetividad.

Sabemos, por los escritos realizados entre los años de 1843 a 1846, que la discusión con Hegel ocupó una parte central en las reflexiones de Marx. En este contexto se enmarcan

160 Trías, Eugenio, *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona, Anagrama, 1981, , p. 174.

161 Marcuse, *Razón y Revolución*, Madrid, Alianza, 1986. p. 98.

básicamente dos obras que, por su proximidad en el tiempo y por los temas que abordan, nos permiten extraer puntos que hemos considerado importantes para el tema que nos ocupa. Nos concentraremos básicamente en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y en las *Tesis sobre Feuerbach*; de igual manera, habremos de referirnos a *El Capital* y, de esta manera, enlazaremos las posiciones de ambos textos con este último que data de 1867.¹⁶²

Dentro de las reflexiones críticas que Marx realiza en sus célebres *Tesis sobre Feuerbach*¹⁶³ encontramos, de igual manera que lo ha hecho Hegel, la mención a estas dos modalidades de la aprehensión filosófica moderna sobre el problema de la relación entre el sujeto y el objeto; a saber, el idealismo y el materialismo¹⁶⁴. De esta manera Marx, al posicionarse frente a Feuerbach, interviene en la discusión en torno a lo específico de la objetividad y la relación que guarda con el sujeto.

162 A diferencia de ciertas interpretaciones que se han suscitado, en lo que problemáticamente puede ser llamado “marxismo”, somos de la idea de que en Marx no existe una “ruptura” o “corte epistemológico” entre el Marx joven y el Marx adulto (es decir, entre un Marx idealista e “ideológico” y un Marx “científico”), como el que sugiere Louis Althusser. Por el contrario, sostenemos que las reflexiones críticas de Marx acerca de la sociedad burguesa constituyen una unidad que puede ser rastreada siguiendo conceptos centrales como trabajo, enajenación, praxis, valor, dinero, mercancía. En cada caso, y en cada obra sucesiva, con desarrollos cada vez más concretos y complejos. No obstante, al no ser objeto de este trabajo polemizar sobre si hay unidad en el pensamiento de Marx o no, no podremos detenernos en esta interesante discusión.

163 Para el desarrollo de este apartado, en lo concerniente a las *Tesis sobre Feuerbach*, hemos consultado y seguido la interpretación ofrecida por Bolívar Echeverría en el ensayo, “El materialismo de Marx”, recogido en el libro *El discurso crítico de Marx*. Si bien, como apunta Bolívar Echeverría, Marx en estas tesis no tiene la intención de entablar directa y explícitamente una discusión filosófica profesional contra el “idealismo” y el “materialismo”, sino fundamentar qué tipo de discurso conviene al movimiento comunista y comprender “la significación de la actividad revolucionaria” que experimenta dicho movimiento, pensamos que el alcance de dichas tesis, como el mismo Bolívar Echeverría reconoce, nos permite ubicar y trabajar filosóficamente la posición que tiene Marx en torno a lo específico de la objetividad y, en este sentido, contrastarla o vincularla con la de Hegel.

También hemos consultado la interpretación realizada por Adolfo Sánchez Vázquez en su célebre obra titulada *Filosofía de la praxis*, donde el autor sostiene que, “Marx formula en sus *Tesis sobre Feuerbach* una concepción de la objetividad, fundada en la praxis, y define su filosofía como la filosofía de la transformación del mundo.[...] El problema de la objetividad, de la existencia o tipo de existencia de los objetos, sólo puede plantearse en el marco mismo de la praxis.” Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 2003. p. 167.

De igual manera, hemos recurrido a la problematización que Lukács hace en torno al problema de la relación sujeto y objeto en su importantísimo ensayo titulado “La cosificación y la conciencia del proletariado”.

No nos interesa hacer una exposición *in extenso* de las aportaciones de estos tres autores. Nos limitaremos a retomar los puntos que hemos considerado relevantes para nuestra exposición, dejando al lector las referencias en donde puede encontrar los desarrollos *in extenso* en cada caso.

164 Para Hegel, la oposición entre idealismo y realismo.

El tema que Marx problematiza en estas tesis es la captación teórica que el sujeto hace del objeto, o más concretamente, cómo es definida la objetividad tanto para la modalidad filosófico materialista, como para la modalidad idealista. Siguiendo la interpretación hecha por Bolívar Echeverría, nos encontramos ante dos modalidades que definen una estructura básica del discurso, en donde se juegan las “posibilidades cognoscitivas” de la captación teórica en cada caso. Así, lo que se juega en ellas es la manera de dar “cuenta de la experiencia irreductible de la presencia de sentido en lo real, de la presencia de lo real como dotado de sentido y no como un caos inefable o como un en-sí absolutamente indefinido; o, lo que es lo mismo, la manera en que allí se da cuenta de la propia capacidad de aseverar algo -así sea la simple existencia- del objeto, de la propia capacidad de producir significaciones.¹⁶⁵ Esto es, cada modalidad determina de una manera específica lo que significa “ser” y, por tanto, cada una asume un conjunto de supuestos sobre la objetividad que pretende captar.

Veamos la manera en que Marx expone las insuficiencias de ambas modalidades cuando éstas intentan captar la objetividad:

La principal insuficiencia de todo el materialismo tradicional [bisherig] [incluido el de Feuerbach] es que [, en él] el objeto I [Gegenstand], la realidad, la materialidad [Sinnlichkeit] sólo es captada bajo la forma del objeto II [Objekt] o de la intuición sensible [Anschauung]; y no como actividad humana material [sinnlich], (como) praxis; no subjetivamente. De ahí que, en oposición al materialismo, el aspecto activo [haya sido] desarrollado de manera abstracta por el idealismo —el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, material [sinnlich] en cuanto tal. Feuerbach quiere [referirse a] objetos materiales [sinnliche Objekte], realmente diferentes de los objetos pensados [Gedankenobjekte]: pero no capta la propia actividad humana como actividad objetiva [gegenständlich].¹⁶⁶

Es importante, antes de empezar con el comentario de esta tesis, diferenciar los términos en

165 Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx*. p. 17.

166 La cita es de la traducción hecha por el mismo Bolívar Echeverría en el libro ya mencionado.

alemán que Marx está utilizando, pues, precisamente en la diferencia terminológica empleada, estriba la cabal comprensión de lo que nos quiere decir. Así, por una parte, para referirse al objeto como producto de la praxis humana, Marx emplea el término alemán *Gegenstand*; en cambio, para referirse al objeto, en tanto independiente o externo a la praxis humana, Marx emplea el término *Objekt*. Veamos más de cerca que implicaciones tienen ambos conceptos en el contexto referido.

La modalidad materialista-empirista de captar lo real, o la objetividad, determina al objeto que se le presenta al sujeto como un ente independiente y ajeno a éste que, desde la exterioridad del mismo, se le aparece o presenta “casualmente” a un sujeto pre-existente. Por eso, la objetividad del objeto y sus posibilidades de significación, así como la presencia de sentido de lo real, parecen ser inherentes al objeto mismo. De allí que, la actitud que el sujeto adopta en esta modalidad sea la de la contemplación, o como nos dice Marx, que la captación se dé como *Anschauung*.

Ahora bien, precisamente, esta modalidad de captar los objetos supone la existencia de objetos que poseen, ellos mismos, significados y que se encuentran siempre ya allí, dados y acabados¹⁶⁷, al margen de cualquier relación con el sujeto; siendo, de esta manera, objetos constituidos previamente a cualquier actividad de significación y comunicación. Esta modalidad, cree conocer, entonces, la “puridad” del objeto sin el sujeto que lo revela; constituyendo, además, a éste, en mero soporte de impresiones; aún más, pretende, en su afán “científico” de no perturbar las cosas en sí mismas, desaparecer al sujeto y eliminar cualquier rasgo perturbador que de éste pudiese emanar. Marx se encuentra, en esta crítica al empirismo, muy próximo a la tesis hegeliana, cuando aquél señala en la *PhG*, “Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos de que penetremos nosotros mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto.”¹⁶⁸ La cosa en-sí, al margen del sujeto, no podría si quiera ser mentada, por lo tanto, no podría tener significación ni sentido alguno.¹⁶⁹ Por eso, Marx dice que el

167 Hechos o *factums* que a la ciencia moderna, con mucho agrado, les enorgullece cuantificar y hacer colecciones de los mismos.

168 Hegel, *Fenomenología*, *op. cit.*, p. 104.

169 Adolfo Sánchez Vázquez salva la cuestión del en-sí diciendo que, “Marx no niega la existencia de una naturaleza al margen de la praxis o anterior a la historia, pero la naturaleza que existe efectivamente para él se da sólo en y por la práctica[...]. Marx... no niega por principio la existencia de una realidad

materialismo no conoce la objetividad, como objetividad o realidad, producto de la actividad humana material, como praxis.

Así pues, es la modalidad idealista-racionalista la que, a juicio de Marx, logra desarrollar, frente a la contemplación exigida al sujeto del materialismo, el lado activo de éste; pues, logra captar la objetividad como actividad del sujeto, como producto de la actividad humana y no determina al objeto como algo dado y ajeno al sujeto. Esta modalidad, considera subjetivamente la objetividad; esto es, reconoce que el sentido de lo real no tiene un sustrato metafísico inherente al objeto, sino que, por el contrario, es el sujeto quien dota de sentido y construye, al mismo tiempo, al objeto.¹⁷⁰

Puede recordarse, en este sentido, la revolución “copernicana realizada” por Kant en su *Crítica de la Razón Pura*, cuando éste nos dice que, en vez de adecuar nuestras intuiciones al objeto, debiéramos adecuar el objeto a nuestras intuiciones o a nuestras facultades cognoscitivas, para poder obtener un conocimiento necesario y a priori; pues, lo que conocemos de un objeto es lo que el mismo pensamiento ha puesto en él. Kant deriva de esto la postura que sostiene que el sujeto, entonces, conoce los fenómenos, por cuanto estos se hallan condicionados-construidos por él mismo (es decir, por las formas puras a priori de la sensibilidad y por las categorías puras del entendimiento), y, sostiene que, la cosa en-sí, lo incondicionado, es incognoscible; no obstante, Kant, al sostener que la intuición sensible es una mera receptividad afectada por representaciones y que no podemos ubicar en la

absolutamente independiente del hombre, exterior a él, es decir, una realidad en sí. Lo que niega es que el conocimiento sea mera contemplación, al margen de la práctica.” Sánchez Vázquez, *Filosofía, op.cit.*, p. 172.

170 Adolfo Sánchez Vázquez reconoce a Kant como uno de los interlocutores con los que estaría dialogando Marx. Sobre todo, en la noción de que el sujeto conoce al objeto que él mismo produce. No obstante, aparece una problematización a la que, por motivos de espacio y por no tratarse este trabajo de la relación de Marx con Kant, o de Kant y Hegel, no podremos abordar. Señalaremos sencillamente que, si bien el carácter de la cosa en-sí kantiana puede ser interpretada en un sentido materialista, como la “irreductibilidad” del objeto al sujeto (como Bolívar Echeverría se expresa), presenta una serie de problemas de carácter ontológico que llevarían a sostener cosas que Hegel ha planteado ya como contradicciones irresolubles en el pensamiento de Kant. Por otra parte, el mismo Lukacs toma partido por Hegel y en su célebre ensayo “La cosificación y la conciencia del proletariado” contraponen a Kant con Hegel y alía a Marx en contra de aquél. Sin embargo, Lukács reconoce en Kant al filósofo moderno que ha expuesto de manera más desarrollada el problema de la relación entre forma y contenido, o entre sujeto y objeto, como antítesis irresoluble, que, a pesar de sus intentos por resolverlas, quedan irresueltas por su carácter de clase. Será en Hegel donde el problema encuentre una solución aparente que, de igual manera, quedará deformado por su carácter de clase. Pero, los barruntos y los puntos a los que ha llegado Hegel serán decisivos para la captación adecuada y materialista de la objetividad. Para más detalles puede consultarse el apartado titulado “Las antinomias del pensamiento burgués” del ensayo referido.

experiencia la causa no sensible de las mismas, postula el objeto trascendental, llamándolo: causa inteligible, que, por lo demás, está dado antes de toda experiencia; así, pues, deja en el limbo y sin explicar la causa del contenido material o sensible de la realidad. De esta manera, la construcción del objeto por parte del sujeto, se da en términos meramente epistémicos o teóricos y, al mismo tiempo, se abre la completa contraposición entre fenómeno y noúmeno; esto es, entre el sistema formal de la razón (que conoce porque “crea” al objeto imponiéndole sus leyes) y el contenido material sensible “irracional” (cosa en-sí que “escapa” al condicionamiento del sujeto).

Lukács, al detectar dicho problema, dice, “En este caso la cuestión que hay que resolver es si los hechos empíricos (ya sean “puramente sensibles”, ya sea su carácter sensible el mero sustrato material último de su esencia en cuanto “hechos”) han de aceptarse como “dados” en su facticidad, o bien si su ser-dado se resuelve en formas racionales, o sea, si puede pensarse como producido por “nuestro” entendimiento. Pero entonces esta cuestión se convierte en cuestión decisiva de la posibilidad del sistema como tal.”¹⁷¹

En Hegel, dicho problema cobra una resolución aparente, por cuanto logra captar la unidad de la subjetividad absoluta y la objetividad absoluta, superando así la contraposición que parecía existir. Es decir, en Hegel, “el sujeto no es ni espectador inmutado de la dialéctica objetiva del ser y de los conceptos... ni un dominador prácticamente orientado de sus posibilidades puramente intelectuales, ... sino que el proceso dialéctico, la disolución de la rígida contraposición de formas cristalizadas, ocurre esencialmente entre *el sujeto y el objeto*.”¹⁷² Esa disolución de la contraposición de las formas cristalizadas se da en el marco de la historia, pues, el devenir histórico supera la autonomía dada de las cosas y de los conceptos cósmicos, por cuanto, nos dice Lukács, “Al obligar al conocimiento que pretende adecuarse a ellos a construir la conceptualización en base al contenido, en base a la unicidad y novedad cualitativas de los fenómenos, les obliga al mismo tiempo a no permitir la cristalización de ninguno de esos elementos en su mera y concreta unicidad, y señala como lugar metódico de la conceptualidad la totalidad concreta del mundo histórico, el mismo proceso concreto y total de la historia.”¹⁷³ La historia entonces es hecha por “nosotros” y la

171 Lukács, G, *Historia y conciencia de clase*. Vol. II. Ediciones Orbis, Barcelona, 1985. p. 47.

172 *Ibíd.*, p. 79.

173 *Ibíd.*, p. 83.

realidad es concebida así como nuestra acción. A pesar de que Hegel llega a ubicar la importancia del proceso histórico en la conformación de la objetividad, no llega a mostrar concretamente ese “nosotros”, cuya acción es la historia; es decir, en Hegel, el sujeto de la historia, a juicio de Lukács, queda mitologizado en la figura de un demiurgo, en la figura del Espíritu del Mundo, o en los diversos Espíritus Nacionales, pero no en la razón concreta o en los hombres concretos que producen su historia. Así, la historia no constituye el “cuerpo vivo de la totalidad del sistema”, sino que es sólo una parte que desaparece o finaliza al arribar a la figura del Espíritu Absoluto. Lukács juzga, de una manera radical, el intento de Hegel por superar las antinomias burguesas y dice, “El intento termina en una nada. El pensamiento recae en la dualidad contemplativa de sujeto y objeto.”¹⁷⁴

Esto que la filosofía moderna idealista ha conseguido, en sus diferentes esbozos, es lo que Marx reivindica como el aspecto activo y subjetivo del idealismo. Y, como apunta Bolívar Echeverría, Marx muestra el carácter abstracto e inconsecuente del discurso teórico del idealismo, puesto que deja de lado la totalidad del proceso de constitución de lo real (en donde sujeto y objeto se conforman) y se concentra en la actividad “pura” del sujeto, es decir, en la dimensión teórico-especulativa de éste. Por este motivo, el idealismo-racionalismo, al igual que el materialismo-empirismo, no conoce la actividad real material en cuanto tal.

Marx, entonces, habiendo fijado los alcances y los límites de ambas modalidades del discurso filosófico moderno, recupera el carácter subjetivo-activo del idealismo y lo dialectiza con el carácter que el materialismo determina al objeto; es decir, como objeto o materialidad irreductible a la actividad unilateral, “teórico-especulativa”, del sujeto. A juicio de Marx, la objetividad social debe ser captada de la siguiente forma, "Toda vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que inducen [*veranlassen*] a la teoría al misticismo encuentra su solución racional en la praxis humana y en la comprensión [*Begreifen*] de esta praxis."¹⁷⁵

Marx puede llegar a ésta aseveración porque, previamente, ha reconocido que la objetividad no es un sustrato metafísico inherente al objeto, como tampoco es un acto unilateral del

174 *Ibíd.*, p. 87.

175 Cita de la traducción hecha por Bolívar Echeverría de la tesis VIII.

sujeto, en su dimensión pura o epistémica, el que crea y dota de sentido al objeto, sino que la objetividad es un proceso de conformación tanto del objeto como del sujeto, pero de una manera práctica o *praxeológica*. La objetividad del objeto se constituye desde la práctica material del sujeto histórico concreto y su “aparente” independencia de objeto, en tanto cosa en-sí o incondicionada, queda superada, sin por ello perder su materialidad. De allí que Bolívar, cuando define el nuevo discurso teórico, declare que éste, “debe sustentarse en una aprehensión teórica de ese proceso fundante como un proceso básicamente material, como un proceso de "metabolismo" práctico entre el hombre y la naturaleza.”¹⁷⁶

La objetividad es social por cuanto no es el producto de un individuo aislado el que la produce en su interacción práctica con la naturaleza y con los objetos que se le presentan. Por el contrario, el individuo es un sujeto social que siempre se ubica ya en un entramado de relaciones sociales y que no puede ser comprendido sin ellas. Este sujeto social, a su vez, establece relaciones diferenciadas con los objetos presentes en la naturaleza, y es, en el proceso de trabajo, donde se da ese “metabolismo” entre el hombre y la naturaleza que Marx ha descrito en *El Capital*.

Así pues, la objetividad es social, material y prácticamente producida por el sujeto. La importancia del concepto de trabajo, desarrollado por Marx en el capítulo V de *El Capital*, resulta de suma importancia porque nos permite entender que la realidad es un proceso de constitución de lo real, en donde el intercambio de materia entre sujeto y objeto, y la forma que el sujeto imprime a dicho intercambio, conforma la objetividad social históricamente producida. Por eso, en *El Capital*, el proceso de trabajo es analizado por Marx en su estructura trans-histórica, es decir, con independencia de la forma social específica que éste adopta, para, posteriormente, ubicar la configuración histórico-concreta que adquiere en la sociedad capitalista. Nosotros procederemos de la misma manera.

El trabajo, ante todo, nos dice Marx en el capítulo primero de *El Capital*:

Como creador de valores de uso, como *trabajo útil*, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y

176 Bolívar, *El discurso*, op. cit., p.20.

eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana.¹⁷⁷

El trabajo, como condición de la existencia humana, es un proceso que encontramos en cualquier comunidad humana cuando ésta se procura los objetos que sirven a su reproducción. Estos objetos, que pueden ser “arrancados” de su legalidad natural son refuncionalizados e integrados, en cuanto valores de uso, a la legalidad propia de la reproducción social de la comunidad en cuestión. La funcionalidad del objeto, en cuanto útil, procura la supervivencia de la comunidad y, a la par, en cuanto objeto “formado” subjetivamente, dota de sentido y da identidad a la comunidad que los produce y consume. El hombre, por tanto, entabla un diálogo con la naturaleza, y en este diálogo, ambos, en tanto seres materiales, serán transformados en el acto mismo. Marx describe así este proceso:

El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitaban en ella y sujeta a su señorío el juego de fuerzas de la misma.

Ahora bien, el trabajo específicamente humano tiene un rasgo esencial definitorio, es una actividad adecuada, o conforme a fines (*zweckmäßige Tätigkeit*). Además de este rasgo determinante, el proceso de trabajo contiene también, un objeto sobre el que recae la actividad y un medio con el que opera la transformación de dicho objeto. Marx denomina “elementos simples” del proceso de trabajo a estas tres determinaciones; siendo la actividad adecuada a un fin la que diferencia la actividad específicamente humana de cualquier otra actividad.

177 Marx, *El Capital*, op. cit., p. 53.

La determinación de ser una actividad teleológica entraña una dimensión fundamental de la praxis humana, pues es en esta con-formación del objeto en donde, como hemos visto, se inserta o produce la estructura elemental del poder significar o de poder inscribir, en un nivel básico y fundante, el sentido de lo real. No es, pues, simplemente un cambio de la forma natural de la materialidad, sino que es también, al mismo tiempo y fundamentalmente, la efectivización de un fin u objetivo.¹⁷⁸ Marx, en este sentido, dice:

El obrero no sólo *efectúa* un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, *efectiviza su propio objetivo*, objetivo que él *sabe* que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad. Y esta subordinación no es un acto aislado. Además de esforzar los órganos que trabajan, se requiere del obrero, durante todo el transcurso del trabajo, la voluntad *orientada a un fin*, la cual se manifiesta como *atención*.¹⁷⁹

El sujeto efectiviza un objetivo, o un fin, al momento de trans-formar al objeto, le imprime una finalidad o un sentido que no se encontraba en aquél, sino que él, en tanto sujeto, es el que, al momento de objetivarse en el objeto, lo dotará de forma y, de esta manera lo integrará a una legalidad totalmente nueva: la de la realidad humana. Para ello, el sujeto utiliza un campo instrumental específico que contiene las posibilidades de sentar la forma de los objetos que entran en contacto con ellos. Este mismo campo instrumental es, por de pronto, definido por el sujeto en función de la identidad que quiere con-formar, afirmar o subvertir.

Si Marx ha definido la estructura trans-histórica del proceso de trabajo, es, en principio para dejar en claro que ésta tiene diversas configuraciones históricas, y, de esta manera,

178 Hemos tenido en cuenta el excepcional desarrollo hecho por Bolívar Echeverría en el ensayo “Valor de uso: ontología y semiótica” para la comprensión de la unidad entre producción material y producción semiótica. Dice Bolívar, “El sentido característico del proceso de reproducción como proceso propiamente humano o social -el cumplimiento de su *telos* físico en tanto que soporte de un *telos* político- no se manifiesta únicamente en la estructura de éste, en su funcionamiento y en la constitución de los factores...Se manifiesta igualmente tanto en la presencia de toda una dimensión de la existencia productivo/consumtiva que no es posible encontrar en el universo natural, una dimensión reproductiva propiamente *semiótica* [...] Producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones.” Echeverría Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998, pp. 180-181.

179 Marx, *El Capital*, *op. cit.*, p. 216.

determinar y analizar la configuración histórico-concreta que adquiere en la sociedad capitalista. Podemos decir, entonces, con base en lo que hemos desarrollado hasta ahora que, si el trabajo, en tanto praxis, produce objetividad, ésta es siempre una objetividad histórica. Pues, el proceso de trabajo adquiere concreción real, como figura específica de sentar la objetividad, cuando dicha figura concreta se despliega en el tiempo y es actualizada por una comunidad o sociedad material e históricamente situada. Si recordamos las *Tesis sobre Feuerbach*, que Bolívar Echeverría agrupaba en el grupo B, esto es la tesis IV, VI y VII, podemos observar, como lo ha indicado Bolívar Echeverría, que el campo de problematicidad en el que se mueve el discurso teórico dialéctico-materialista es el de las formas sociales en los que se realiza ésta estructura del proceso de trabajo. Bolívar Echeverría lo dice de esta manera:

El discurso dialéctico-materialista se define, así, concretamente en referencia a la problemática específica de la historia de las formas sociales dentro de las cuales se realiza el proceso productivo, la praxis o actividad práctica constituyente; se configura como materialismo histórico, como teoría materialista y dialéctica de la sociedad y de su historia.¹⁸⁰

La pregunta que ahora se nos plantea es la siguiente, ¿qué tipo de objetividad se produce en la sociedad moderna capitalista?, ¿cuál es el estatuto, o el modo de presencia, que los objetos adquieren dentro de ésta sociedad? Y, de igual manera, ¿qué modo de presencia o estatuto adquieren los sujetos?¹⁸¹

Intentar responder esta serie de preguntas nos conduce, en primer lugar, a definir el tipo de presencia que los objetos adquieren en la sociedad burguesa, esto es, cómo aparecen “inmediatamente” al sujeto que habita dicha sociedad. Marx responde, al mismo tiempo que inaugura, *El Capital*, diciendo, “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un "enorme cúmulo de mercancías", y la

180 Echeverría, Bolívar, *El discurso*, op. cit., p. 23.

181 Para estos desarrollos hemos tenido en cuenta los trabajos de Lukács anteriormente señalados y la obra de Felipe Martínez Marzoa titulada *La filosofía de “El Capital”*.

mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza.”¹⁸²

Tenemos, entonces, que la presencia de las cosas, de los valores de uso, de la riqueza material, se da en tanto que ellas son, en acto o potencialmente, mercancías. Podría decirse, en este sentido, que el ser de las cosa está definido, o se constituye, como mercancía. Hemos expuesto ya, en la primera parte de este capítulo, qué es una mercancía y, en el apartado referente al “Nexo reificado”, hemos observado cómo se llegaba al intercambio mercantil a partir de la fragmentación del ente comunitario. Por ello, acá habremos de suponer estos desarrollos y nos concentraremos en exponer cuál es el tipo de mundo que se configura, o bien, qué tipo de realidad se estructura en la sociedad moderna.

Marx ha sido el primero en exponer críticamente cómo se presenta el mundo de las mercancías al sujeto y ha relacionado el modo de presencia de este mundo con el fenómeno del fetichismo. En el análisis de la mercancía, hemos encontrado que ella es un complejo de determinaciones, un objeto “endemoniado”, rico en “sutilezas metafísicas”. En tanto valor de uso, la cosa se nos presentaba como una cosa útil que satisfacía una necesidad humana, en tanto cosa que contenía las determinaciones del valor, podíamos alcanzar a ver que el trabajo que las producía (la sustancia del valor) era en general gasto de trabajo fisiológicamente humano; de igual manera ocurría con la determinación de su magnitud, en donde podíamos alcanzar a diferenciar la cantidad del trabajo de su calidad. No obstante, en cuanto los hombres trabajan unos para otros, el trabajo adquiere una forma social. Y es, precisamente, esta determinación la que se jugará en el fenómeno del fetichismo de la mercancía.

Nos dice Marx que la igualdad de los trabajos humanos adquiere, o adopta, una forma material fijada en el objeto producido, una “igual objetividad de valor de los productos del trabajo”, así también, la medida del gasto de fuerza de trabajo humano cobra la forma de la magnitud del valor que alcanzan los productos del trabajo. Una vez que se dan estas determinaciones, la determinación social de sus trabajos, nos dice Marx, reviste “la forma de una relación social entre los productos del trabajo”. Esto quiere decir que lo misterioso de la forma mercantil consiste en que:

182 Marx, *El Capital*, op. cit., p. 43.

la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores¹⁸³

El carácter fetichista de la mercancía estriba, entonces, en hacer un *quid pro quo*, en hacer pasar una cosa por otra; en este caso, en hacer pasar una relación social entre personas como una relación social entre cosas. El mundo de las cosas cobra vida propia y se independiza del mundo de los hombres pasándolos a dominar. De allí que Marx encuentre una analogía con el mundo religioso, en donde, los productos de la mente humana adquieren autonomía y se presentan como con vida propia.

Si las cosas adquieren esta objetividad fantasmal de ser mercancías es porque, como hemos visto anteriormente, son *productos de trabajos privados ejercidos independientemente los unos de los otros*. Por este motivo, el carácter social de dichos trabajos solamente podrá ser manifestado en el proceso de intercambio. No como una relación directa y diáfana entre los diferentes productores, sino como la relación de, y entre, sus productos. Se establece la apariencia, que en la sociedad moderna no es mera representación, sino “apariencia práctica”, operante, de que las mercancías forman un mundo social aparte, autónomo, independiente y autosuficiente del mundo de las relaciones sociales humanas, que, siendo estas últimas el fundamento de aquéllas, han devenido en fundadas y, lo fundado por éstas ha devenido en fundamento. *Quid pro quo* que Marx describe excepcionalmente.

Ahora bien, ¿merced a qué hecho se llega a esto? Es decir, ¿merced a qué dinámica inherente a la sociedad burguesa se opera dicha inversión?

Todo estriba en entender la dialéctica que se establece entre el trabajo concreto y el trabajo abstracto, y la forma que adquieren en el proceso de intercambio. Marx nos ha expuesto que toda mercancía tiene dos caras en función del trabajo que contienen. Por una parte, en

183 *Ibíd.*, p. 88.

tanto valores de uso, son productos del trabajo concreto; por otra parte, en tanto valores de cambio, son productos del trabajo abstracto. Mientras el primero comprende la dimensión cualitativa y diversa de los trabajos que producen valores de uso disimiles, y que, por lo tanto, operan con instrumentos, materiales y fines igualmente diversos; el segundo, el trabajo abstracto, comprende solamente la abstracción de todos ellos, esto es, lo que lo determina como tal es ser una masa homogénea de trabajo indiferenciado plasmado en un tiempo determinado. Mientras el primero produce objetos cualitativamente diferenciados para la reproducción de la vida, el segundo, produce simple y llanamente: valor.

Hemos visto también que el trabajo, o la praxis humana, es la condición, o el medio indispensable, para la existencia de la vida humana. Hemos observado que el trabajo produce y sienta la objetividad de lo real, dotándolo de sentido e in-formándolo. Sin embargo, en la sociedad moderna capitalista el trabajo parece desdoblarse y entablar una relación conflictiva entre el trabajo en su forma afirmativa y viva, esto es, como trabajo concreto que tiene sentido, en tanto su finalidad entabla un diálogo con la reproducción de la vida humana y, el trabajo en su forma muerta, carente de sentido y parasitario de aquél, esto es, como trabajo que produce valor, o más concretamente, como trabajo que produce objetividades fantasmales. Marx lo define de esta manera, “...las mercancías sólo poseen objetividad como valores en la medida en que son expresiones de la misma unidad social, del trabajo humano, que su objetividad en cuanto valores, por tanto, es de naturaleza puramente social...”¹⁸⁴ Así pues, el valor, en tanto *tiempo de trabajo socialmente necesario*, rige la praxis de los sujetos en la sociedad burguesa. Pues en él, el trabajo socialmente reconocido o necesario parte, y se define, en relación al carácter concreto del trabajo, pero, tiene validez social, únicamente, en tanto se configura como trabajo abstracto que posibilita que las cosas devengan mercancías y puedan ser, en primera instancia equiparables, y posteriormente intercambiables. “La fuerza de trabajo humana en estado líquido, o el trabajo humano, crea valor, pero no es valor. Se convierte en valor al solidificarse, al pasar a la forma objetiva”¹⁸⁵ El valor, en tanto trabajo muerto, solidificado y carente de cualquier propiedad, que no obstante, todo ente en la sociedad moderna

184 *Ibíd.*, p. 58.

185 *Ibíd.*, p. 63.

comparte, se corona como el verdadero ser de las cosas. Será por él que las cosas cobren vida y se relacionen.

Como se observa, la objetividad que se produce en la sociedad moderna capitalista es una perpetua pugna entre ambos tipos de trabajo. Por una parte, el trabajo concreto produce valores de uso que permiten la existencia de la sociedad, por otra, se impone el principio del trabajo abstracto. Así, el desgarramiento que encontramos en la sociedad burguesa estriba en que se impone una lógica en la que las cosas-mercancía someten la totalidad de la existencia social. El sujeto, como hemos señalado en el apartado titulado “El yo como cosa: el sujeto cosificado”, correrá con la misma suerte que las demás mercancías, se encontrará a merced de las leyes y de la dinámica que las mismas mercancías impongan, sin considerar nada más que el valor, que, cual si fuera un sujeto, impone la finalidad de valorizarse.

Marx había expuesto ya la estructura de este proceso, que él identificaba como alienación o enajenación en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Recordemos lo que Marx escribió:

El obrero deposita su vida en el objeto; pero, una vez creado éste, el obrero ya no se pertenece a sí mismo, sino que pertenece al objeto. Por tanto, cuanto mayor sea esta actividad, más carente de objetos será el obrero. Lo que es el producto de su trabajo no lo es él. Por consiguiente, cuanto mayor sea este producto menos será él mismo. La *enajenación* del obrero en su producto no sólo significa que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *externa*, sino que *esta existencia se halla fuera de él*, es independiente de él y ajena a él y representa frente a él un poder propio y sustantivo, que la vida que el obrero ha infundido al objeto se enfrenta a él como algo extraño y hostil.¹⁸⁶

Podemos observar que la misma reflexión que Marx hizo en 1844 la encontramos trece años después con la aparición de *El Capital*; esta vez con una formulación más concreta y trabajada del problema del estatuto o modo de presencia que adquieren las cosas en la sociedad burguesa; esto es, de la objetividad que se produce en dicha sociedad cuando se impone la lógica del valor.

186 Marx, *Manuscritos*, *op. cit.*, p. 64.

Conclusiones

En el presente trabajo hemos intentado mostrar, después de seguir puntualmente el desarrollo ofrecido por Hegel en su exposición de la lucha entre la Fe y la Ilustración, los significados que tiene el concepto de utilidad a través de la lectura que hace Lukács de la *PhG*.

En primer lugar, quisiéramos salvar el problema que se presenta cuando se lee a un autor a través de otro. Partimos del hecho de que toda aproximación a un objeto, ya sea teórico o práctico, se encuentra siempre ya mediada. Esto es, en nuestro caso, condicionada, en un primer momento, por la traducción de la obra, por ejemplo, o, por un contexto relativo a la academia, donde los intereses y autores en boga fijan las jerarquías en la investigación, la interpretación y el acceso a un tema o autor. Por otra parte, nuestra lectura surge de una mediación esencial sin la cual esta investigación no habría podido realizarse, la constatación de la creciente mercantificación de la vida social y natural y los efectos que conlleva en la reproducción social toda. En otras palabras, más cercanas al lenguaje que hemos empleado en este trabajo, la constatación del imperialismo que la forma valor despliega día con día, al subsumir todo objeto, y todo sujeto, a la lógica del trabajo abstracto y a la valorización del valor.

Por ello, pensamos que cualquier pretensión de leer o interpretar a un autor desde un

espacio puro e independiente de la concreción que impone el lenguaje, la academia, la historia, la tradición o el contexto social-cultural, así como los intereses personales e ideológicos, es una pretensión vana y carente de honradez intelectual. Teniendo como mediación esencial la constatación del imperio que impone la forma mercancía, por cuanto nos encontramos situados en ella, el autor que nos ha permitido abordar el problema en términos críticos, por ser uno de los pensadores marxistas centrales en el desarrollo del concepto de cosificación, por una parte, y, por otra, por ser uno de los destacados y reconocidos intérpretes de la obra de Hegel, ha sido Gyorg Lukács.

Como es sabido, Lukács fue un pensador marxista húngaro, al que se lo inscribe en lo que se ha denominado “marxismo occidental”, y uno de los principales exponentes de la teoría de la reificación. Su vasta obra, cuya intención, según algunos estudiosos de Lukács, era hacer un sistema filosófico al estilo de la filosofía hegeliana o aristotélica¹⁸⁷, tiene como referentes los aportes fundamentales de Marx en torno a la crítica de la sociedad burguesa y los aportes filosóficos de Hegel¹⁸⁸. Podemos encontrar en su obra constantes y numerosas alusiones a Hegel, no sólo en *Historia y conciencia de clase* o en *El joven Hegel*, libros en los que hemos basado nuestro trabajo, sino también en su *Ontología del ser social* y en sus artículos y ensayos¹⁸⁹.

Tenemos, entonces, un autor que a lo largo de su obra dialoga críticamente con Hegel y que, por una parte, enfatiza y muestra la relación entre aquél y Marx en su construcción teórico-conceptual, y, por otra, incorpora y desarrolla en sus trabajos los elementos hegelianos que le permiten rebasar, como dice Lukács, la cosificación de la conciencia y, de esta manera, superar los límites ideológicos que la teoría moderna guarda en su explicación de la realidad.

En lo que respecta al ámbito “interno” de la interpretación sugerida por Lukács de la *PhG*, y que hemos tomado como base para este trabajo, hemos de señalar la rigurosidad y la

187 Lukács escribió, como se sabe, una *Ontología* y partes de una *Estética*, dejando en el tintero una *Ética*.

188 En el prólogo escrito por Lukács para la edición realizada por la editorial Grijalbo de *Historia y conciencia de clase*, en sus obras completas, podemos leer el significado que Lukács le otorga a Hegel, “Era, pues, obvia para una vuelta revolucionaria al marxismo la obligación de renovar en éste las tradiciones hegelianas. *Historia y conciencia de clase* significó el intento acaso más radical de reactualizar lo revolucionario de Marx mediante una renovación y continuación de la dialéctica hegeliana y su método.” p. XXII

189 Véase, por ejemplo, el compendio de artículos publicados bajo el nombre de Testamento Político.

seriedad con la que Lukács establece, en su libro *El joven Hegel*, las relaciones entre la economía política clásica, principalmente las de David Ricardo y Adam Smith, y Hegel. Incluso, basado en el examen atento de estas relaciones, Lukács observa que Hegel, al haber relacionado los problemas de la economía clásica inglesa con la filosofía de la dialéctica, pudo aspirar a captar la estructura interna y las fuerzas de su época, descubriendo así la dialéctica de su movimiento.

... en el momento en el que Hegel vacila confusamente ante los ideales revolucionarios de la gran Revolución contemporánea suya, el estudio de la economía política, de la situación económica de Inglaterra, vuelve a proporcionarle una brújula que le permite salir del laberinto encontrando la vía de la dialéctica.¹⁹⁰

De esta manera, tenemos otro punto que nos permite enlazar con las reflexiones críticas de Marx, y, por ende, con las de Lukács sobre la sociedad burguesa.

Si Hegel fue un lector que supo extraer de la economía clásica sus reflexiones y los elementos originales de su filosofía, Marx, entonces, como lector crítico de la misma, guarda una relación estrecha con los conceptos y categorías, tanto de la economía política clásica, como con las de cuño hegeliano. Por eso, Lukács, retomando la gran admiración que Marx tenía por Hegel y observando los alcances de éste, revive a Hegel y se apropia de conceptos centrales para su propia construcción teórica. Esto le permite a Lukács aventurar un interpretación materialista en *El joven Hegel* de la *PhG* y de los escritos de juventud.

Como hemos señalado en el capítulo 2, Lukács interpreta el triunfo de la Ilustración frente a la fe como la instauración de una forma de objetividad en la cual la forma mercancía empieza a mediar todos los ámbitos de la vida social.

El mundo de la utilidad, como lo llama Hegel, es el mundo de la mercancía. Pues, de lo que da cuenta Hegel en la lucha entre la fe y la Ilustración es de la existencia de una forma de objetividad en la que, por una parte, todo objeto que existe en dicha objetividad deviene cosa que sirve a un otro, y, por otra, en donde las personas y todas sus relaciones adquieren

190 Lukács, G, *El joven Hegel*, op. cit., p. 30.

la determinación, como las cosas mismas, de ser útiles para otros. Este hecho es interpretado por Lukács como el proceso de retrotransformación del Yo en Cosa, hecho que explicábamos al exponer la manera en la que el sujeto, inserto en la objetividad que configura el valor, devenía, para adquirir existencia y validez social, en mercancía fuerza de trabajo.

Para Hegel, la realidad es un proceso de autoconstitución en donde la sustancia deviene sujeto, porque ella es, fundamentalmente, sujeto. Por esta razón, la realidad es un encadenamiento de diferentes formas de objetividad que se han desarrollado históricamente y en la que cada una de ellas tiene una especificidad en la concatenación lógico-histórica que describe Hegel en la *PhG*.

La experiencia que hace la conciencia en su camino hacia la ciencia no es otra cosa, como hemos visto en los autores a los que hemos recurrido, que la exposición, en su dimensión filosófica, del recorrido que ha hecho la historia occidental en sus momentos esenciales y constitutivos; por ello, a juicio de Lukács, se trata de la apropiación que el individuo hace de esa experiencia “universal” de la especie humana; en la cual, precisamente, Marx habría “rescatado” el núcleo materialista, obnubilado por el mismo Hegel y su idealismo, de que los hombres, en tanto sujetos, hacen ellos mismos su historia.

De allí que, en la crítica de Marx realizada en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, le haya reconocido a Hegel el mérito de concebir la autogeneración del hombre:

Lo más importante de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final -la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador- es, por tanto, de una parte, el que Hegel concibe la autogénesis del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del *trabajo* y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*.¹⁹¹

Así, Marx extrae críticamente de la *PhG* el núcleo “materialista” de la dialéctica hegeliana, pues, por una parte, entiende la autogeneración del hombre como un proceso práctico-

191 Marx, K, *Manuscritos de 1844*, *op. cit.*, p. 113.

material de constitución de la realidad por parte de los seres humanos. Por lo que, a diferencia de Hegel, según la valoración de Marx, el proceso de objetivación y extrañamiento no se da en términos ideales¹⁹² o en la conciencia abstracta como exteriorización (*Entäußerung*) de la autoconciencia (*Selbstbewußtsein*), sino como proceso práctico material de con-formación de la objetividad social a partir del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, cuestión que hemos visto ya en el capítulo dos de este trabajo al abordar las *Tesis ad Feuerbach* y el proceso de trabajo expuesto por Marx en *El Capital*.

Por otra parte, al observar las limitaciones de la dialéctica hegeliana, Marx critica la dimensión positiva de la misma en su abordaje respecto al trabajo, pues Hegel, al ubicarse en el punto de vista de la Economía Política moderna, sólo observa el papel positivo del trabajo y no el negativo.¹⁹³ Aunado a esto, Marx considera que Hegel sólo conoce el trabajo como trabajo abstracto espiritual, porque su dialéctica se mueve, a juicio de aquél, en el reino del pensamiento o de la autoconciencia. Esto ocurre debido a que Hegel, al no poner en el centro de la objetivación al ser humano concreto como sujeto de la dialéctica, identifica al hombre con la autoconciencia y así, según Marx, la autoconciencia, en tanto derivación abstracta del hombre, es la mistificación del proceso real expresado en sus formas y movimientos ideales.

Hemos realizado esta breve digresión porque queríamos observar cuál es el núcleo desde donde podemos enlazar los señalamientos realizados por Marx y Lukács con los de Hegel.

Para Lukács, siguiendo a Marx, el hombre se objetiva merced al trabajo, hecho que constituye propiamente la historia humana. Por esta razón, los hombres configuran objetividades históricas en las que engendran determinadas formas de reproducir su vida

192 Marx emplea en alemán los siguientes términos para referirse a los objetos de los que estaría hablando Hegel, *Gedankenform* y *Gedankenwesen*. Términos que en la traducción de Wenceslao Roces, por ejemplo, son traducidos como “formas discursivas” y “esencias discursivas”; en otras traducciones observamos que se han traducido como “formas especulativas” y “esencias especulativas”. Traducciones que pensamos poco acertadas y que nosotros hemos traducido como “formas ideales” y “esencias ideales”, respectivamente.

193 No observa, ni denuncia, la alienación que produce el trabajo en la sociedad burguesa. Hegel identifica exteriorización con objetivación y, una vez que ha puesto el mundo objetivo como objetividad alienada, cancela dicha objetividad al ser re-apropiada por parte de la autoconciencia bajo la figura del saber absoluto; por ello, la objetividad misma es negada y desaparece quedando el sujeto abstracto, identificado por Marx con la autoconciencia o la filosofía, en tanto saber o espíritu absoluto, como lo único existente y positivo.

social e individual al generar una determinada forma de relaciones sociales entre sí y con la naturaleza. Este hecho es el que estaría siendo, al mismo tiempo que mostrado y expuesto por Hegel, anulado y deformado debido a su carácter idealista. De allí que, en el caso que nos ocupa, Hegel haya podido observar de manera “incompleta” y “abstracta”, bajo el concepto de utilidad, el proceso práctico-material específico que guía y da sentido a la sociedad burguesa, a saber: la imposición, en todos los ámbitos de la vida social, de la forma mercancía. Lukács, al haber hecho una interpretación materialista de la *PhG* en general y del capítulo VI en particular, ha podido observar que lo que se esconde bajo el concepto de utilidad no es más que el proceso creciente de cosificación que acontece en la sociedad burguesa, y que las categorías del ser-en-sí, el ser-para-otro y el ser-para-sí, expresan la dialéctica fenomenológica de la mercancía.

Como hemos señalado en este trabajo, la forma mercancía esconde una relación social específica. No es una simple cosa, sino, debido al carácter bifacético que ella encierra, es una cosa que encubre, al tiempo que mistifica, las relaciones sociales que se dan bajo su imperio. El trastocamiento que realiza la mercancía sobre la totalidad social es de carácter ontológico, por cuanto sienta el modo de presencia de los entes como formas de expresión del valor. Esto es, por cuanto el dispositivo que dota de sentido a la reproducción social moderna capitalista determina lo real en la medida en que los objetos adquieren concreción en tanto entes-mercancía o cosas-mercancía. El valor se nos presenta entonces como el sujeto constitutivo de la realidad y, gracias a ello, toda dimensión, actividad o proceso llevado a cabo bajo la tutela de ese sujeto, sólo puede realizarse en la medida en que valorice el valor, es decir, en la medida en que el dinero, como fiel representante del valor, devenga en más dinero o capital.

Esta dinámica, que emana de la lógica del valor, adquiere autonomía y desplaza, al mismo tiempo que condiciona y posibilita, la voluntad de los sujetos bajo su férula. De allí que, como hemos visto en Marx, las relaciones de expresión-objetivación y de afirmación vital humanas, como la amistad o el amor, sean relaciones conformadas a imagen y semejanza del valor, o, en palabras de los economistas: relaciones basadas en la utilidad.

Es precisamente esta configuración de la realidad lo que Hegel capta en su exposición. La

lucha de la fe contra la Ilustración expresa la nueva dinámica que el valor despliega contra las formas pre-capitalistas de convivencia y estructuración social. Esto podemos encontrarlo en los diferentes pasajes relativos a dicha confrontación. Por ejemplo, la idea de Hegel sobre la verdad a la que arriba la Ilustración, después de haber criticado violentamente a la fe, nos expone la manera en que la conciencia ilustrada capitalista echa por tierra las representaciones que la fe se hace de la esencia absoluta y determina a ésta como algo vacío del cual no puede predicarse nada, a menos de caer en los monstruos de la superstición. Esto debido a la configuración que adquiere la conciencia y su objeto, una vez contrapuestas al vacío de la esencia absoluta, denominado por Hegel como “la singularidad en general”, es decir, la vuelta de la certeza sensible, pero ya no como supuesto, sino como realidad y verdad absoluta de ese momento. Por eso, la conciencia se percatará de que, “hay otras cosas reales fuera de ella y que ella misma es, en su ser natural, así como estas cosas, en y para sí o absoluta.”¹⁹⁴

Esas “otras cosas reales fuera de ella” serán determinadas en su doble relación con la “esencia absoluta”. Dicha relación dual, que se constituye en una relación positiva y negativa con dicha esencia, será lo que Hegel entienda por utilidad. Pues, bajo las formas del ser-en-sí y del ser-para-otro, consideradas por Hegel como las más puras abstracciones surgidas ante, y para, la pura intelección, observaremos la nueva forma de objetividad que se instituye, “todo es, por consiguiente, tanto en sí como para un otro, es decir, todo es útil. Todo se abandona a otros, se deja ahora utilizar por otros y es para ellos: y ahora se pone de nuevo en guardia, por así decirlo, se torna arisco ante lo otro, es para sí y utiliza a lo otro a su vez.”¹⁹⁵

La razón o la conciencia ilustrada que Hegel está considerando en este pasaje, bajo la figura de la pura intelección (*reine Einsicht*) corresponde a la razón o intelección capitalista. Y, podríamos decir que, junto a Horkheimer, Hegel estaría considerando esa razón instrumental, o razón subjetiva, haciendo aparición en la historia y determinándose a sí misma como instrumento para la consecución de fines.¹⁹⁶

194 Hegel, *Fenomenología*, op. cit., p. 330.

195 *Ibid.*, p. 330.

196 Horkheimer, en su *Crítica a la razón instrumental*, define precisamente a la razón subjetiva o instrumental como aquella que se encarga de medir y procurar la obtención de lo útil o “razonable” para el

No obstante, la razón que ha quedado determinada como razón instrumental, también configura una determinada forma de objetividad que no es independiente de la forma instrumental que ha adoptado. Como puede verse en las reflexiones de Lukács sobre la cosificación y el proceso de racionalización del proceso de trabajo, la razón capitalista encuentra en el formalismo y en el proyecto matematizante, como posteriormente dirá Heidegger¹⁹⁷, el modo adecuado de existir de los entes, incluida la ciencia. En la interpretación materialista de Lukács sobre este proceso de creciente cuantificación y fragmentación del proceso de trabajo, así como de la racionalización de la ciencia, encontramos nuevamente la lógica subordinante del valor. Pues, debido a la necesidad

hombre. Así, nos dice Horkheimer sobre la razón subjetiva, “Ella tiene que habérselas esencialmente con medios y fines, con la adecuación de modos de procedimiento a fines que son más o menos aceptados y que presuntamente se sobreentienden. Poca importancia tiene para ella la cuestión de si los objetivos como tales son razonables o no. Si de todos modos se ocupa de fines, da por descontado que también estos son racionales en un sentido subjetivo, es decir, que sirven a los intereses del sujeto con miras a su autoconservación, ya se trate de la autoconservación del individuo solo o de la comunidad, de cuya perdurabilidad depende la del individuo. La idea de un objetivo capaz de ser racional por sí mismo —en razón de excelencias contenidas en el objetivo según lo señala la comprensión—, sin referirse a ninguna especie de ventaja o ganancia subjetiva, le resulta a la razón subjetiva profundamente ajena, aun allí donde se eleva por encima de la consideración de valores inmediatamente útil, para dedicarse a reflexiones sobre el orden social contemplado como un todo.” Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*. pp. 15-16.

197 En su célebre ensayo, “La época de la imagen del mundo”, Heidegger enuncia los fenómenos esenciales que definen a la Época Moderna en función de la manera en que ésta interpreta a lo ente y en la manera en que define una “decisión sobre la esencia de la verdad”. Heidegger considera que uno, o quizá el más importante, de los fenómenos definitorios de la Época Moderna es aquél relativo a la ciencia y a la técnica mecanizada. Por ello, la “meditación” (*Besinnung*) sobre la ciencia como investigación y proceder anticipador, alcanza las siguientes conclusiones que nos interesan, “El verdadero sistema de la ciencia reside en la síntesis del proceder anticipador y la actitud que hay que tomar en relación con la objetivación de lo ente resultante de las planificaciones correspondientes. [...]El conocimiento, en tanto que investigación, le pide cuentas a lo ente acerca de cómo y hasta qué punto está a disposición de la representación. La investigación dispone de lo ente cuando consigue calcularlo por adelantado en su futuro transcurso o calcularlo a posteriori como pasado. En el cálculo anticipatorio casi se instaura la naturaleza, en el cálculo histórico a posteriori casi la historia. Naturaleza e historia se convierten en objeto de la representación explicativa. Dicha representación cuenta con la naturaleza y ajusta cuentas con la historia. Sólo aquello que se convierte de esta manera en objeto es, vale como algo que es. La ciencia sólo llega a ser investigación desde el momento en que se busca al ser de lo ente en dicha objetividad. Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una re-presentación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él. La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación.” Heidegger, Martin, “La época de la imagen del mundo” en, *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza, 2010, pp. 71-72. Compárese estas líneas con las siguientes, escritas por Lukács en 1923 en el ya referido libro *Historia y conciencia de clase*, “Lo principal es para nosotros el principio que así se impone: el principio del cálculo, de la racionalización basada en la *calculabilidad*. [...] La racionalización, en el sentido de un cálculo previo y cada vez más exacto de todos los resultados que haya que alcanzar, no puede conseguirse más que mediante una descomposición muy detallada de cada complejo en sus elementos, mediante la investigación de las leyes parciales especiales de su producción.” pp. 13-14.

compulsiva de determinar lo ente como mercancía, debe producirse la total descomposición de los procesos objetivos y subjetivos y volverlos a presentar bajo la forma de ser portadores de ese *quantum* de trabajo abstracto que les da presencia y objetividad en el mundo. Así, la interpretación de lo ente que subyace a la Época Moderna, en tanto Época Moderna capitalista, es la conformación de la totalidad de lo ente, o sea, del mundo, como mercancía puesta (o re-presentada) por ese pseudosujeto¹⁹⁸ llamado capital.

La figura de la *Einsicht* expresa, de esta manera, la razón capitalista en su despliegue histórico al penetrar las cosas, con-formándolas en su objetividad, y considera, como nos decía Hegel, a la conciencia misma, esto es, al hombre, como una cosa más.

Por ello, consideramos, junto a Daniel Brauer, en su ensayo titulado “Hegels Aufklärung der Aufklärung”¹⁹⁹, recogido en el libro *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*²⁰⁰, que el concepto de entendimiento (*Einsicht*), en el capítulo VI de la *PhG*, contiene:

nicht nur eine kognitive Funktion, sondern zugleich eine praktische Dimension: “Einsicht” ist eine Art von Wissen, das gleichzeitig dessen Träger verändert[...] Ihr Kampf richtet sich sowohl theoretisch gegen falsche Vorstellungen als auch praktisch gegen eine als ungerecht empfundene Welt.²⁰¹

La dimensión práctica del concepto de entendimiento es, a juicio de Brauer, de igual manera, desprendida del tratamiento que Hegel hace de la Ilustración:

In seiner Behandlung der Aufklärung in der Phänomenologie befasst sich Hegel nicht so

198 Este pseudosujeto, identificado por Heidegger con el hombre moderno, en tanto *subjectum* o *hypokeimenon*, no es el hombre moderno en tanto tal, sino el sujeto abstracto llamado capital. Éste sí, fundamento que “reúne todo sobre sí” y que, además, “convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad”. Es decir, que convierte todo ente en mercancía para, como hemos dicho, tener presencia o realidad en tanto que ente.

199 Nos referimos a este ensayo por ser una de las investigaciones más recientes dentro de los estudios hegelianos en torno a la *PhG* a los que hemos podido acceder. Con ello, queremos mostrar la tendencia, por fuera del “marxismo”, que observa en la filosofía de Hegel la estrecha relación que guarda con los sucesos “meta-filosóficos” y rompe, de alguna manera, con la lectura que omite la dimensión práctica y social de aquella.

200 Vieweg, Klaus und Welsch, Wolfgang, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Alemania, Suhrkamp, 2008.

201 Traducimos: “no sólo una función cognitiva, sino al mismo tiempo una dimensión práctica: el entendimiento es un tipo de Saber cuyo representante es, al mismo tiempo, transformado [...] Su lucha se orienta teóricamente tanto contra las falsas representaciones como prácticamente contra el mundo experimentado como injusto.” Vieweg, K; Welsch, W, *Hegels, op. cit.*, p. 480.

sehr mit deren Erkenntnis - oder Wissenschaftstheorie. Im Zentrum der Analyse stehen eher die Konsequenzen, die diese Theorie für religiöse Überzeugungen und für das ethisch-politische Weltbild haben.²⁰²

Y es, precisamente, la dimensión práctica del entendimiento la que configura, en el contexto histórico-concreto de la Ilustración, una forma de objetividad que supera la escisión del mundo sensible y supra-sensible.

Hemos visto, entonces, la manera en que Hegel entiende el concepto de Espíritu como el conjunto de relaciones intersubjetivas expresadas en costumbres, leyes e instituciones. También hemos visto que el Espíritu tiene diferentes configuraciones históricas y nos hemos concentrado en el tratamiento que hace Hegel de la Ilustración, llegando, de esta manera, a la objetividad que la *reine Einsicht* ha configurado como mundo de la utilidad. Con base en este desarrollo hemos retomado la interpretación materialista de Marx y de Lukács y hemos arribado a la comprensión crítica del fenómeno de la cosificación como proceso fundante de la objetividad social.

Haber puesto como punto central de las reflexiones críticas en torno a la sociedad burguesa el concepto de cosificación, equivale a poner sobre la mesa conceptos como el de mercancía, dinero, valor de uso, valor de cambio, valor, fuerza de trabajo, etc., es decir, equivale a reivindicar la teoría del valor de Marx para la captación crítica de los procesos que acontecen en la Época Moderna, época que nos exige tomar partido por la disyuntiva planteada por Rosa Luxemburg: socialismo o barbarie.

202 Traducimos: “En su tratamiento de la Ilustración, en la *Fenomenología*, Hegel no se ocupa tanto de los conocimientos [de la Ilustración] o de las teorías científicas. En el centro del análisis se encuentran, más bien, las consecuencias que tienen estas teorías para las convicciones religiosas y para la imagen ético-política del mundo.” Vieweg, K; Welsch, W, *Hegels, op. cit.*, p. 478.

Bibliografía

Echeverría, Bolívar, *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital, de Karl Marx*, México, Itaca, 1998.

Echeverría Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998.

Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx*. Versión digital. “Marxismo crítico” <https://marxismocritico.files.wordpress.com/2012/12/el-discursos-critico-de-marx-legible-y-completo-de-bolivar-echeverria.pdf>.

Hegel, G.F.W., *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Hegel, G.F.W., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Vol. III, México, FCE, 2005.

Hegel, G.F.W., *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986.

Heidegger, Martin, “*La época de la imagen del mundo*” en, *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza, 2010.

Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, SUR, 1973.

Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Península, 3a e.d. 1998.

Lukács, G, *Historia y conciencia de clase*, Vol. II, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985.

Lukács, G, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. 2a ed. México, Grijalbo, 1970.

Lukács, G. *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía. Textos inéditos en castellano*, Argentina, Herramienta, 2003.

Lukács, G, *Años de peregrinaje filosófico*, Argentina, Herramienta, 2013.

Lukács, G, *Frühschriften II*. Band 2. Darmstadt, Luchterhand, 1977.

Marcuse, *Razón y Revolución*, Madrid, Alianza, 1986.

Martínez Marzoa, Felipe, *La filosofía de "El Capital"*. Versión digital. "Marxismo crítico"
<https://marxismocritico.files.wordpress.com/2011/12/filosofia20capital.pdf>.

Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858*, México, Siglo XXI, 1977.

Marx, Karl, *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, México, Siglo XXI, 2011.

Marx, Karl; Engels, F, *La ideología alemana*, Habana, Pueblo y educación, 1982.

Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política*. Tomo I. Vol. 1. México, Siglo XXI, 2005.

Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, México, Grijalbo, 1962.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 2003.

Trías, Eugenio, *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona, Anagrama, 1981.

Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. 3a. ed. Barcelona, PPU, 1994.

Vieweg, Klaus und Welsch, Wolfgang, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Alemania, Suhrkamp, 2008.