

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

# FILOSOFIA

Y

# LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD  
DE FILOSOFIA Y LETRAS

# 63-64-65

ENERO-DICIEMBRE

1957

IMPRESA UNIVERSITARIA

# **UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**

**Rector:**

**DR. NABOR CARRILLO**

**Secretario General:**

**DR. EFRÉN C. DEL POZO**

## **FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**

**Director:**

**DR. FRANCISCO LARROYO**

**Secretario:**

**MTRO. JUAN HERNÁNDEZ LUNA**

# FILOSOFIA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE  
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA  
UNIVERSIDAD N. A. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

FUNDADOR:

*Eduardo García Máynez*

DIRECTOR:

*Francisco Larroyo*

SECRETARIO:

*Juan Hernández Luna*

Correspondencia y canje a Ciudad Universitaria  
Torre de Humanidades, San Angel, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país . . . . .	\$ 15.00
Exterior . . . . .	Dls. 2.50
Número suelto . . . . .	\$ 4.00
Número atrasado . . . . .	\$ 5.00

## Sumario

ARTICULOS		Págs.
Francisco Larroyo . . . . .	<i>Tipos históricos de filosofar en América durante la época colonial.</i> . . . .	13
Dr. Oswaldo Robles . . . . .	<i>Comentario al Libro III del alma de Fray Alonso de la Vera Cruz.</i> . . . .	29
Emilio Uranga . . . . .	<i>La crítica de Marx a Hegel.</i> . . . .	43
Luis Cernuda . . . . .	<i>William Wordsworth</i> . . . . .	55
Oliver A. Johnson . . . . .	<i>La necesidad del valor en un mundo de hechos.</i> . . . .	71
Dra. Paula Gómez Alonzo . . . . .	<i>Nicolás Maquiavelo.</i> . . . .	81
Rosa Krauze de Kolteniuk . . . . .	<i>Antonio Caso y el positivismo</i> . . . . .	113
Angel Ma. Garibay K. . . . .	<i>La Universidad y el Pueblo.</i> . . . .	130
Dr. José M. Gallegos Rocafull . . . . .	<i>La Universidad y la reconquista de la unidad humana</i> . . . . .	145
Juan Manuel Terán Mata . . . . .	<i>La reforma de las profesiones liberales</i> . . . . .	159

	Págs.
Luis Recaséns Siches . . . . .	<i>El humanismo de Alfonso Reyes</i> . . . . . 165
Juan A. Ortega y Medina . . . . .	<i>El sentido de la pugna angloespañola por el dominio oceánico en el siglo XVI</i> . . . . . 173
Gregorio López López . . . . .	<i>La Guelagueza</i> . . . . . 221
Amancio Bolaño e Isla . . . . .	<i>El ser y el poder ser</i> . . . . . 229
Pedro De Alba . . . . .	<i>Oración por Gabriela Mistral</i> . . . . . 239
Julio Jiménez Rueda . . . . .	<i>Don Marcelino Menéndez Pelayo y los heterodoxos españoles</i> . . . . . 245
Sergio Fernández . . . . .	<i>El tercer camino de Enrique Gil Gilbert</i> . . . . . 255
Sara Bolaño . . . . .	<i>Wenceslao Fernández Flórez y algunos aspectos de su obra</i> . . . . . 267
Teresa Aveyra Arroyo de Anda . . . . .	<i>El sentido de lo añoso y de lo nuevo en la poesía de Antonio Machado</i> . . . . . 279

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Inéz Vargas de Núñez . . . . .	<i>Iqbal's Educational Philosophy</i> (Saiyidain K. G.) . . . . . 309
Pedro De Alba . . . . .	<i>Francisco I. Madero: Apostle of Mexican Democracy</i> (R. Ross Stanley) . . . . . 313

	Págs.
Agustín Millares Carlo . . . . .	<i>Misiones argentinas en los archivos europeos</i> (Raúl R. Molina) . . . . . 315
Agustín Millares Carlo . . . . .	<i>La imprenta de Guayaquil independiente</i> (1821-1822). (Abel Romeo Castillo) . . . . . 318
Wonfilio Trejo . . . . .	<i>Lógica formal y lógica dialéctica</i> (Henri Lefebvre) . . . . . 319
Inéz Vargas de Núñez . . . . .	<i>El sexo en los sentimientos de inferioridad</i> (Efigenia Frangos) . . . . . 325
Elsa Hernández Cruz . . . . .	<i>Historia de la Revolución Mexicana (la etapa precursora)</i> . (Florencio Barrera Fuentes) . . . . . 328
Bonifacio Fernández Aldama . . . . .	<i>La Política Internacional de la Revolución Constitucionalista</i> . (Eduardo Luquín) . . . . . 332
Josefina Zoraida Vázquez . . . . .	<i>La Invención de América. El Universalismo de la Cultura de Occidente</i> (Edmundo O'Gorman) . . . . . 335
Edmundo Félix Escobar Peñaloza . . . . .	<i>La Filosofía Americana. Su razón y su sinrazón de ser</i> (Francisco Larroyo) . . . . . 338
Roberto Andrade Echauri . . . . .	<i>La Filosofía en la Universidad</i> (José Gaos) . . . . . 339
Mtro. J. Hernández Luna . . . . .	Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras . . . . . 343

## LA CRITICA DE MARX A HEGEL

Enmarcada en un texto de lectura penosa la crítica de Marx a Hegel requiere, para ser apreciada en su verdadero alcance, que se la repita paso a paso. La tarea de comentario que nos hemos impuesto ha decidido desde un principio no “saltarse” ni una línea y en lo posible seguir a Marx letra a letra. En este tramo final debemos proceder de la misma manera; quizás haya ocasión de recapitular y de medir, —lanzando una mirada retrospectiva, que será a la vez un esfuerzo de memoria—, sus dimensiones efectivas. Pero sin el trabajo fatigoso de desmenuzamiento paciente de cada “trozo”, sólo hubiéramos cosechado indignas generalidades y lugares comunes.

Hemos visto que la *Fenomenología* se propone recorrer el camino de la “desenajenación del espíritu” y hemos visto también que tal camino equivale a una “desobjetivación” de la conciencia, o lo que es lo mismo, a una “interiorización” del espíritu, una vuelta desde las exterioridades de toda clase a su “vida íntima”. Este camino del “espíritu” no podría decirse que es un proceso “humano”. Nada autoriza a identificar la historia de la interiorización del espíritu con la historia del hombre que supera sus enajenaciones. En este sentido, por no ser historia del hombre llama Marx al camino de la *Fenomenología* “formal y abstracto”; opuesto a material y concreto. Del ser humano sólo nos hemos quedado con su pensamiento abstracto, con la autoconciencia, y hemos convertido a las propiedades, concretas y materiales del hombre, en sujeto capaz de moverse autónomamente. La *Fenomenología* es la exhibición de la auto-génesis del pensador abstracto, el trabajo que preside todo su desarrollo, es trabajo intelectual y su resultado un producto abstracto, una idea. Es, si se quiere decirlo con palabra de Engels, una *embriología*, pero de la Idea, o del pensador abstracto.

Hegel pretende, como Fichte en su *Teoría de la Ciencia*, “superar”, o suprimir la exterioridad, pero por ser este acto de supresión, en Hegel, puramente “formal y abstracto”, en realidad, por lo ilusorio e impotente que es el acto intelectual de supresión, lo único que hace es confirmar la objetividad, la exterioridad. En otra fórmula: para Hegel “el movimiento de autogénesis, de autoobjetivación, es manifestación de una vida humana absoluta, que tiene su meta en sí misma”, que al llegar a su cumbre “se aquieta en sí misma”, reposa. Marx parece sugerir que Hegel “aquieta” la vida absoluta pero deja a la vida humana con sus inquietudes *no superadas*, más aún las confirma o sanciona. De ahí la repetida afirmación de Marx, según la cual en Hegel hay un “criticismo” y un “positivismo”, “falsos”. Todo *parece* haberse superado y todo se queda igual antes y después de la intervención de la teoría, el hombre queda con sus enajenaciones intactas. La especulación libera “ilusoriamente”, es decir, no libera, confirma en las “servidumbres”. Pensar en las cadenas no significa que hayamos dejado de sufrirlas.

El movimiento de autogénesis del espíritu, la dialéctica, es para Hegel, “la verdadera vida humana”, pero como realmente no se trata de ninguna “vida humana”, lo que se describe es un “proceso divino”, del hombre o mejor, *en* el hombre.

Marx destaca pues dos características del movimiento del espíritu: primero, el ser abstracto, no concreto, no material —el espíritu, es cierto, se mueve a tenor de necesidades y deseos, pero éstos no son “necesidades materiales” sino espirituales—, y segundo, a más de abstracto es proceso divino y no humano. Pero si bien es un proceso divino y abstracto, ¿a quién le ocurre tal proceso? Siendo divino en verdad la única respuesta es decir que a Dios mismo. Tal sujeto, Dios, no está en el origen del movimiento, sino en su resultado o producto, pero no por ello deja de ser el conocido Dios absoluto del cristianismo. Con lo cual viene Marx a confirmar la opinión de Feuerbach: la filosofía especulativa de Hegel, es teología disimulada, teogonía bajo ropajes filosóficos.

El hombre y la naturaleza reales, efectivos, se convierten por obra de la especulación “en meros predicados, o símbolos de un hombre irreal escondido y de una naturaleza irreal” (p. 260 del original alemán y p. 65 de la traducción de W. Roces). La “autoconciencia”, verdadero sujeto de la *Fenomenología*, es lo “real”, mientras que el hombre y la naturaleza

son sus predicados. Hegel ha invertido la situación real: el pensamiento es un predicado o una propiedad de hombre y no el hombre un predicado del pensamiento abstracto que sería el verdadero sujeto "escondido". La "autoconciencia" funciona como "un sujeto-objeto místico", como un "sujeto absoluto que se exterioriza y recobrándose de la exteriorización vuelve sobre sí mismo", la recupera; tal sujeto sería "el puro girar incansable en torno de sí mismo" (p. 65 de la traducción de Roces, "*ras-tlosen Kreisen in sich*", p. 260 del original alemán). En definitiva: "una concepción formal y abstracta de la autogénesis o auto-objetivación del hombre". Hegel nos ofrece una radiografía mística de lo que es la historia de la autogénesis del hombre, nos da una versión o descripción "mistificada" de la verdadera formación del hombre, una embriología metafísica y no biológica podríamos también decir.

En sus "Manuscritos" sobre "Economía y Filosofía", de que forma parte la crítica a Hegel, Marx arranca de la idea del hombre enajenado. Este hombre no es otro sino el trabajador asalariado de una empresa industrial moderna. Las mercancías que produce se le escapan una vez terminadas, se inscriben en la propiedad privada de los "señores de la producción", que no le dejan más que una compensación miserable, el "sueldo", que alcanza como máximo a conservar y perpetuar una vida de animal y procrear hijos en una familia de animales. Este es el hecho básico de que hay que partir, esta "deshumanización" del trabajador. Tal es, radicalmente, lo que llama Marx "enajenación", y toda su obra, como pensador y como hombre de partido, como luchador, no tiene más sentido que contribuir a la "supresión", a la "superación" de esa condición inhumana. No hay que perder de vista este "hecho" radical que es la "enajenación" del hombre, del trabajador. Hegel, viene a decirnos Marx, ha presentado una historia de la "desenajenación", ha contribuido a la tarea de "superar" la enajenación, pero convirtiendo esa historia, o transportándola del cielo a la tierra, de terrenal en celestial, de empírica en mística. Ha esbozado lo que querrían decir en el "cielo" los sufrimientos del hombre en la historia, ha anticipado, si se quiere, lo que ha de ocurrir en la tierra, por obra de la revolución, como "proceso divino", en que la autoconciencia se autolibera, el espíritu se recobra, y gira incansable en sí mismo. ¿Qué sentido tiene esta "anticipación" o "mistificación"? ¿Qué ganamos con trazar la carta de la emancipación del hombre en términos teológicos, con simbolismo religioso? Claro es que Hegel,

no ve que está operando esta transcripción, no concedería nunca que ha invertido los términos reales, que ha convertido los predicados en sujetos, como le reprocha Feuerbach. Hegel ha operado la mistificación sin saberlo.

Frente a la "enajenación" efectiva y primaria que es la condición del trabajador de la empresa capitalista, el "pensador" propone que se considere tal "enajenación" no en términos "reales" sino "ideales", que se vea en esa enajenación un problema o misterio "intelectual", teórico, y que se forje una "lógica" para conseguir su resolución. La enajenación del obrero no es, en verdad, más que un caso de una enajenación más radical y formal que sería el sabidísimo problema de la teoría del conocimiento, la dualidad de sujeto y objeto, ajeno, extraño a la conciencia, problema que justamente el llamado "idealismo" se propone abordar y superar mediante la reducción del objeto a la conciencia. La "subsunción" pues del problema de la enajenación del obrero moderno en el esquema de la teoría idealista del conocimiento permite comprender el meollo de la crítica que Marx ejercita en contra de Hegel. Se trataría, dicho en términos de lógica, de una *metábasis*, o tránsito de un género hacia el otro, de un verdadero sofisma. La especulación no puede resolver el problema de la enajenación real, si lo intenta lo único que consigue es, con su formalización, dar una imagen grotesca, mística, de esa enajenación.

La teoría del conocimiento en Hegel —si se nos permite echar mano de una designación que sin duda no le conviene justamente por las pretensiones metafísicas, especulativas con que se enfrenta a una teoría común y corriente del conocimiento—, es algo que va mucho más allá de lo que se entiende por conocimiento; — la conciencia de que se habla en esas teorías tendría la facultad, o avidez sería mejor decir, de convertir todo objeto que se le oponga, en conciencia, en modalidad de la autoconciencia. La conciencia interioriza todo cuanto se le pone enfrente como extraño, supera todas las enajenaciones y desde luego la que constituye al trabajador de la industria moderna. La conciencia niega cualquier exterioridad o extrañeza, su esencia consiste precisamente en el acto de negación, "el espíritu es lo negativo" ha dicho Hegel taxativamente. Todo objeto que aparece ante la conciencia, cualquiera que sea el momento "histórico" en que aparezca, aparece con la designación de "llamado a desaparecer". Por ello dice Marx que el ob-

jeto es en Hegel, en sí, algo "vagoroso", una niebla, un vapor, una realidad roída por negaciones, alterada por el movimiento, corroída por una dialéctica intrínseca que al fin y al cabo lo harán pasible de ser interiorizado en la conciencia, de mostrarse como modalidad de la autoconciencia. Tal es la "ilusión" de la especulación. Pero a la vez que destruye "conserva", a la vez que supera, "confirma"; el espíritu en Hegel absorbe, interioriza pero con una memoria asombrosa o perfecta de lo destruído de modo que el objeto suprimido sigue teniendo en las profundidades del espíritu la garantía de que ha sido absorbido con íntegra conciencia de su integridad, de que no ha sido desconocido. Esta "capacidad" de ser "lo mismo" habiendo absorbido o superado "lo otro" es el espíritu. Se trata, pues, de una teoría del conocimiento, pero de una teoría del conocimiento que a su vez recoge y satisface todas las exigencias o pretensiones de la metafísica. Es la teoría del conocimiento de Dios mismo. No es una teoría humana, sino divina, no es un proceso humano sino divino. Las "ilusiones" que alimenta son ilimitadas. ¿Cómo no va a alimentar la ilusión de que en su "lógica" encuentra su solución la enajenación de un obrero moderno, del proletariado? No entenderemos nada del pensamiento de Marx si no visualizamos contra quien combatía.

El sujeto místico de Hegel, a partir del cual se construyen todas estas ilusiones, no es el "hombre de carne y hueso" que diría Unamuno. Y esto justamente es lo que Feuerbach, en su época, le dijo a Hegel. Tal vez se exagera al reducir el pensamiento de Feuerbach a esta contraposición entre "autoconciencia" y "hombre de carne y hueso" a la "conclusión ridícula de que comer, beber y lavarse constituyera la *summa summarum*, el resultado completo de su análisis", como se quejó expresamente el mismo Feuerbach. Pero en su buen trecho, este materialismo ramplón funciona indudablemente en la crítica a Hegel. En definitiva, que Hegel ha ignorado la finitud material del hombre. Y nada avanzamos con echarnos a buscar, dentro de ese "hombre de carne y hueso", una dimensión de su ser que se llamaría "autoconciencia", a partir de la cual sería factible operar la "desenajenación" del espíritu, porque el cuerpo quedaría como hasta antes "enajenado" y bien "enajenado". Textos posteriores nos permiten decir que Marx pensaba en algo más que en "un hombre de carne y hueso" que oponer como combatiente victorioso a la "autoconciencia" hegeliana, pues de lo contrario no nos explicaríamos por qué ha criticado a su vez a Feuerbach. Pero eso

es otra historia. Por lo pronto, en el texto que comentamos, el sujeto de Marx se opone al "místico sujeto" de Hegel, como "el hombre de carne y hueso" a la autoconciencia, como el trabajador al intelectual, y la enajenación del primero no se supera con las ilusiones de desenajenación que operan en el segundo. Dentro de estos límites hay que concretar el sentido de la crítica a Hegel. "El espíritu es lo negativo", para nuestros fines significa que la conciencia no se queda perpleja ante su objeto sino que ve, descubre en ese mismo objeto, un proceso de destrucción; la objetividad, en sí misma, está roída por una negación, apunta a no ser objetividad, a desobjetivizarse. Por más títulos de seguridad que presente un objeto ante la conciencia siempre será posible descubrirle componentes que lo destruyen, "fuerzas" que conspiran a su desmoronamiento, "fuerzas", sin duda, no físicas sino metafísicas, contradicciones lógicas, verdaderas agencias del movimiento y por tanto de la "corrupción" del objeto. La conciencia sabe que tarde o temprano cualquier objeto revelará su dimensión espiritual, que la extrañeza con que se presenta de inmediato es engañosa, que por debajo traiciona su parentesco con el espíritu. No hay enajenación insuperable, no hay extrañamiento definitivo. Todo con lo que topa la conciencia es, a la postre, espíritu; traiciona su lugar de origen. Negar un objeto es por tanto la dimensión misma de su ser, anticipar su conversión al espíritu, pronosticar su desenajenación.

Esta descripción podría aceptarse si cuidáramos de añadir: tal negación es meramente mental, abstracta, de la cabeza. Pensar es negar, de acuerdo, pero sólo en el pensar, es decir *no*, pero sólo con la cabeza, es decir, teóricamente *no* a un mundo pero no cambiarlo, no ayudar a destruirlo operando fuerzas reales. Un terremoto dice *no* a todo un pueblo; pero la zorra que dice *no* cuando declara que las uvas están verdes, indudablemente entiende el *no* de distinta manera. Hegel formula, por traducirlo en términos de conciencia, un *no* frente a la enajenación, pero sólo en abstracto y por tanto empíricamente la sigue sosteniendo. Que por participar de la objetividad la enajenación está llamada a desaparecer no ayuda en nada a que desaparezca esa enajenación realmente. Es simplemente la promesa o la seguridad abstracta de que en el reino de la conciencia por ser objetividad pende ya sobre ella un veredicto de muerte. Con tal seguridad "lógica" me puedo desentender tranquilamente de

su suerte empírica, de que su objetividad no se vea roída tan a tiempo como tan a lo eterno me lo promete su esencia.

Pero las cosas se complican por la introducción de una segunda negación, de la negación de la negación. Si en un primer momento el objeto aparece ante la conciencia siempre con el subrayado de un *no*, como *no-ser*, en un segundo momento la conciencia formula otra vez su negación que restaura o crea por vez primera el ser. La conciencia destruye pero a la vez restituye, desmorona las ciudades y a la vez, como los norteamericanos, las re-edifica. Lo que quita con una mano lo devuelve con la otra. Este doble movimiento es el espíritu. El espíritu destruye y tal destrucción es una interiorización, pero no se pierde la traza de lo destruído sino que se conserva intacto. La interiorización es, a la vez, recuerdo pleno. En alemán esto es gráfico: recuerdo, *Er-innerung*, parece querer decir que lo íntimo y lo recordado son lo mismo. El ser-recordado es el consuelo que compensa el ser-destruído. La conciencia que niega el objeto lo confirma al recordarlo, al interiorizarlo. Al reconocer el primer *no-ser* lo niega y por tanto lo afirma. En este juego sofisticado Hegel ha creído ver la esencia del espíritu.

La dialéctica estaría toda entrañada en esta extraña actividad de la negación de la negación. En Hegel este movimiento está despegado de las cosas, flota como un vapor que se basta a sí mismo. Es un esquema de movimiento puro, la quintaesencia del espíritu, el espíritu presente en todas partes. Es una actividad "autosubsistente", que se convierte en la "actividad simple y llanamente" (p. 261 del original alemán)

La relación entre la conciencia y su objeto es dialéctica, o espiritual, lo cual quiere decir lo mismo. El objeto se presenta ante la conciencia como algo extraño, como lo otro de sí misma. Pero este objeto aparece roído por negaciones, amenazado de muerte, llamado a desaparecer; la conciencia lo niega, o también, lo interioriza, deja de serle extraño y en su destrucción a la vez lo conserva, se acuerda de él. Esta serie de proposiciones definirían el "saber absoluto". Tal "saber" es acto puro; que no "inhiera" como predicado en algún sujeto, sino que es el "sujeto" por excelencia, todo lo demás por el contrario son "predicados" de este "sujeto-objeto místico", como dice Marx.

La crítica de Marx a Hegel se organiza en una serie de capas o de proposiciones que hay que tener presentes para calibrar su alcance. En esta crítica, por lo que hasta aquí hemos visto de ella, podemos dis-

tinguir estas proposiciones y ello sin pretender que la enumeración sea sistemática.

Primero.—Hay que distinguir entre enajenación y objetividad. Para Marx, repito, enajenación tiene primariamente el sentido de “trabajo enajenado”, y significa que el trabajador de una empresa capitalista produce objetos que no le pertenecen. El “trabajo” con que se producen esos objetos, no es una actividad libre, sino impuesta, trabajo enajenado quiere decir “trabajo forzado”. Se trabaja para vivir, para no morir de hambre. No es afirmación del ser del trabajador sino negación. Enriquecimiento del mundo de las cosas y pauperización del obrero. El objeto producido por el trabajo no es una “esencia” espiritual, es una mercancía, no es una “teoría”, no es un “poema”, productos que para sus fabricantes, el sabio, el filósofo, o el poeta, no se le escapan de las manos o de la cabeza una vez listos, sino que son suyos, llevan inclusive su nombre. El objeto producido por el trabajo manual es objetivo aunque no fuera un objeto enajenado. El objeto producido por el trabajo intelectual no es “objetivo” en este sentido. Hegel pretende resolver el problema de las relaciones entre conciencia y objeto. Interiorizar el objeto es negarlo como objeto, como si se tratara de un producto del trabajo intelectual. Lo que le “escandaliza” a Hegel, como dice en otra parte Marx, no es la “enajenación” sino la “objetividad”. Una objetividad irreductible, no espiritualizable, sería el verdadero límite del espíritu. No por “extraña” al espíritu sino “extraña” por ser objetiva. Marx pretende operar con una superación de la enajenación dejando intacta la objetivación. No es necesario creer en la espiritualización del objeto para abordar el problema de su enajenación. Que no nos fuera ajeno aunque siguiera siendo objetivo parece ser la idea de Marx. En Hegel, por el contrario, la supresión de la enajenación lo es de la objetividad, pues de lo contrario carece de sentido. La objetividad sería una enajenación insuperable para Marx.

Segundo.—Tanto en Hegel como en Marx la objetivación o la enajenación no se producen por fuerzas ajenas a la “autoconciencia” o al “hombre”. No son, al parecer, datos pasivos sino que son procesos producidos por los respectivos sujetos. La conciencia se auto-objetiva, el hombre se enajena. No enajenan a la conciencia o al hombre poderes ajenos, poderes cósmicos, fuerzas ajenas a ellos mismos.

Tercero.—Que el hombre viva en un mundo de objetos no es asunto exclusivamente de su “conciencia” sino de su “naturaleza”. Por “naturaleza” el hombre es un ser objetivo y por tanto se mueve en un ámbito de objetos. En este punto se separa Marx radicalmente de Hegel. La “naturaleza” no la “pone” el espíritu, como quiere Hegel. Pero la objetividad no sería exclusivamente “natural” sino también humana y en este punto se aproxima Marx a Hegel. En la objetividad hay un componente humano y no sólo natural. El mundo del hombre no es el mundo del animal. Hay la “conciencia”, hay el “saber”, hay el “conocimiento”.

Cuarto.—Hegel pone en vez de “hombre”, “autoconciencia”. El sujeto de que habla no es el hombre, sino un sujeto místico: “la autoconciencia”. No es un “humanismo”, como en nuestros días sostiene también Heidegger.

Quinto.—La superación de la enajenación es en Hegel puramente “mental”, abstracta, ilusoria, no real. El espíritu que define Hegel como lo negativo, opera negaciones que dejan intacta a la cosa. Inclusive este dejarla intacta es recogido como “momento” del espíritu, como si así “debiera” ser. El mundo real en que la autoconciencia ejecuta su ronda lógica queda siendo el mismo antes y después del “paso del espíritu sobre la tierra”. No “pasa” nada. Esta impotencia es reconocida como una dimensión necesaria del “espíritu”. El espíritu ha “destruido” la objetividad, pero a su vez la ha restaurado. ¿La objetividad que vemos, que palpamos, es la objetividad primitiva o el recuerdo intacto que el espíritu conserva de la objetividad negada? El “saber absoluto” no nos permite decidir sobre su impotencia puesto que la da como signo de su poderío.

Sexto.—Esta historia interior y cuyos resultados no podemos ver, merece ser llamada, como dice Marx, “formal y abstracta”.

Séptimo.—La actividad que Hegel corporiza, o espiritualiza, sería mejor decir, bajo la forma de “autoconciencia”, no es una actividad objetiva, no es actividad de un ser natural y social como el hombre, sino que es actividad en sí, que no necesita de un sujeto, sino que es el sujeto, aunque desde luego un sujeto que no es humano. La lógica, dirá Marx a continuación “fija” una serie de abstracciones ajenas al hombre.

No son “manifestaciones” del pensar humano, sino formas ajenas al pensar humano.

Octavo.—Este sujeto de que habla Hegel es Dios. Esta afirmación de Marx, le viene sugerida directamente por la interpretación de Feuerbach, y tiene como antecedente el intento de mostrar en la filosofía especulativa de Hegel el último ensayo de una teología en vías de liquidación por encontrar un asidero, un invernadero en que albergar o encerrar fantasmas.

Noveno.—El sujeto, en Hegel, pone el objeto, o más concretamente, la idea absoluta, es la idea que se ha “decidido” a dejar en libertad a la naturaleza. Lo espiritual pone las condiciones de posibilidad de lo material. El ser en Heidegger pone los entes, sin ser ente. En Hegel, el espíritu dispone de la categoría de la “objetividad”, o de la “exterioridad”, antes de que aparezca nada que se parezca a lo “exterior” o “material”. Topamos con “objetos” porque somos “espíritu”. Esta es la paradójica ilusión que nos propone la filosofía de la especulación. La exterioridad es el presentimiento espiritual de la materia, el espíritu espacializa el espacio, temporaliza el tiempo, materializa la materia, objetiva los objetos. “Sólo descubrimos en la naturaleza lo que hemos puesto en ella” y en último término la naturaleza misma.

Décimo.—Marx responde, siguiendo a Feuerbach, que el “encuentro” con objetos es la “prueba” de que el hombre no es espíritu, sino objeto. Reconocemos el objeto porque somos objeto. No hay por qué inventarse una derivación o anticipación de lo objetivo en el espíritu para dar cuenta del hecho bruto de que somos objeto y, por tanto, topamos con objetos. Esta objetividad se la debemos a la naturaleza. La naturaleza nos ha hecho objetivos no el espíritu. Participar de la naturaleza es participar de la objetividad, ser objeto. Esta dimensión no la puede cancelar el hombre. En este punto echa mano Marx de una serie de reflexiones que le debe sin duda a Feuerbach. La relación entre objetos, es objetiva. Lo cual parece una tautología estúpida. La relación con un objeto sólo se establece si a su vez se es objeto. A primera vista puede parecer que no es así, veo el objeto siendo yo un sujeto, pero para un tercero, para un observador, que ve esa relación, soy yo también un objeto. Y para el otro sujeto que entra en relación conmigo soy objeto y no su-

jeto. Recuerda mucho esta dialéctica la que ha establecido Sartre en su ensayo "El Ser y la Nada". Parece en esencia alcanzarse este resultado: para un tercero toda preensión de hacerme pasar en mi relación objetiva por espíritu está radicalmente negada. Nos ve como dos objetos que entramos en relaciones reguladas por las fuerzas naturales.

Undécimo.—El espíritu, ha dicho Marx, comentando a Hegel, "gira, incansablemente en torno de sí mismo". El movimiento de negación y de negación de la negación es circular y no parece estar lastrado por obstáculos que en algún momento lo detuvieran. Es movimiento perpetuo. Hay, sin embargo, una especie de excepción a este "divertimiento" del espíritu que juega con sus categorías a la negación de la negación. Hemos dicho que es un movimiento circular o cíclico, tendría pues una dirección pero también un ápice. La idea absoluta, que "tantos dolores de cabeza ha ocasionado a los hegelianos" dice Marx, sería la idea que se habría "resuelto" o decidido a dejar salir o poner en franquía la "naturaleza", lo otro de sí misma. A continuación nos ocupará este proceso de "naturalización" de la idea. Por lo pronto queremos llamar la atención sobre un comentario de Marx respecto de los "motivos" que tiene la "idea" de abandonar el seno de la lógica para gestar o enfrentarse a la naturaleza.

El espíritu pone la naturaleza. ¿Por qué tiene que ponerla? ¿Qué lo lleva a forjar condiciones de posibilidad de lo real? En Kant la cosa es clara, ya que el funcionamiento de las categorías por más a priori que se supongan no son sino condiciones de *esta* naturaleza, las categorías tienen un uso meramente *trascendental*, pero nunca *trascendente*. En Hegel el problema es más complicado. La idea hace surgir de sí la naturaleza, permite su aparición aunque, dice Marx: "bajo condiciones que son a su vez falsas y abstractas".

Dejemos así las cosas. Tomémoslas por otro cabo menos abstracto. El proceso que en Hegel es de la autoconciencia y que termina en la idea absoluta es para Marx el proceso de formación de un pensador abstracto. Es la historia, si se quiere *psicológica* del individuo, que se forma en la escuela de las abstracciones hasta el máximo, que se acostumbra a vivir o a morir entre abstracciones. No le pasaría esto a la autoconciencia, pero sí al pensador. Pues bien, este pensador —dejemos ya de hablar de autoconciencia—, que vive entre abstracciones ¿qué siente, preguntemos así, en tal situación?, ¿qué sentimiento lo domina?, ¿la

indiferencia, la sublimidad? Nada de ello, afirma Marx, el sentimiento "místico" en que vive es ni más ni menos que el *aburrimiento*, el hastío, el fastidio. El pensador abstracto que ha llegado a la idea absoluta se aburre infinitamente. Y este aburrimiento lo lleva a salir de la abstracción, lo arranca de la asfixia del vacío, lo empuja al descubrimiento de la naturaleza. "Das mystische Gefühl, was den Philosophen aus dem abstrakten Denken in das Anschauen treibt, ist die *Langeweile*, die Sehnsucht, nach einem Inhalt". (P. 263 del original alemán.)

#### NOTA BIBLIOGRAFICA

Los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* fueron publicados por Riazanov en 1927 y figuran en su edición de las obras de Marx y Engels que se designa comúnmente con la sigla de MEGA, *Historisch-kritische Gesamtausgabe, Werke, Schriften, Briefe*, Marx-Engels, Archiv. Verlagsgesellschaft, Frankfurt a. M. 1, 3, pp. 33-172 y 589-596. Después se han hecho reediciones. La más reciente y cómoda se encontrará en el volumen que bajo el título de "Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften", ha publicado en 1953 la Dietz Verlag de Berlín. Las páginas que interesan aquí particularmente, "Kritik der Hegelschen Dialektik un Philosophie überhaupt", 67 a 98 de esta edición. El doctor Wenceslao Roces ha hecho su traducción española utilizando este texto. Por una amabilidad del traductor pudimos enterarnos de ella y la paginación remite a la edición que pronto saldrá a venta.

En nuestro comentario hemos utilizado la edición de Erich Thier, *Nationalökonomie und Philosophie*, editorial Gustav Kiepenheuer, Colonia y Berlín, 1950, 279 pp. Esta edición recoge el texto de Riazanov de que ya hemos hablado y el de la edición de Mayer.

Finalmente hay que citar también la nueva edición de Siegfried Lanshut, recogida en el volumen de la biblioteca Kröner, 120, *Karl Marx, die Frühschriften*, que Maximilien Rubel califica de *texte incomplet, présenté de fa çon incohérente* (p. 53 de su inapreciable *Bibliographie des oeuvres de Karl Marx*, París, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1956).

EMILIO URANGA