

EL CAPITAL Y LA NECESIDAD HISTÓRICA DE LA DIALÉCTICA HEGELIANA

Rodrigo Steimberg

El presente capítulo pretende dar cuenta de la historicidad del conocimiento dialéctico a partir de la crítica que realiza Marx a Hegel. Nos preguntaremos cuáles son las determinaciones del modo de producción capitalista que mueven a Hegel a describir las formas generales del método dialéctico, presentándolo, al mismo tiempo, de forma mistificada. Nuestro objetivo será mostrar la necesidad del desarrollo del método dialéctico expuesto por Hegel, tanto como la de su concepción idealista. Sobre esta base procuraremos exponer las causas por las cuales —en palabras de Marx— la propuesta de Hegel encierra un núcleo racional y una envoltura mística.

A tales efectos, en primer lugar se describen las determinaciones generales de la organización del trabajo social por el valor que se valoriza, esto es, por el capital. En segundo lugar se muestra la crítica que realiza Hegel a la libertad formal. Por último, se exponen las determinaciones del capital que explican por qué Hegel autonomiza la conciencia de sus determinaciones por el ser social, para fundamentar, así, qué elementos toma Marx por núcleo racional de su dialéctica y cuáles como su envoltura mística.

Afirmamos que, dado que el capital goza de un movimiento automático, a Hegel se le presenta que la conciencia, que es la encargada de realizar dicho movimiento, se pone en marcha a sí misma. En otras palabras, que Hegel reproduce en el terreno del pensamiento el movimiento real del capital como si éste se tratase de un movimiento de la conciencia autonomizada de sus determinaciones materiales. Lo cual nos permitirá sostener que el filósofo alemán da cuenta de la figura general del método dialéctico, la afirmación mediante la propia negación de toda forma real, a la vez que pierde de vista la determinación histórica en juego que explica el desarrollo de la dialéctica bajo el modo de producción capitalista.

*El debate acerca de la dialéctica y su relación
con la dialéctica de la naturaleza*

La cuestión del vínculo entre Marx y Hegel ha sido un objeto de debate recurrente en el campo marxista. Recientemente, y de la mano de un conjunto de pensadores que han puesto el foco en el aspecto metodológico de la crítica de la economía política desarrollada por Marx (Smith, 1990; Moseley, 1993; Moseley y Campbell, 1997; Arthur, 2002; Albritton y Simoulidis, 2003; Robles Báez, 2005; Moseley y Smith, 2014), esta cuestión ha recobrado vitalidad como objeto de discusión. El presente trabajo se inserta en este campo general de estudios, contribuyendo al esclarecimiento del vínculo entre la llamada cuestión de la dialéctica de la naturaleza y la relación de Marx con Hegel.

Respecto de este último punto, el trabajo de Engels (1977, 1979) constituye la apoyatura fundamental de quienes destacan que el movimiento dialéctico no es exclusivo de la forma en que se organiza la producción de la vida social, sino que se encuentra ya presente en las formas naturales que la preceden y acompañan (Branco, 1989). En este sentido, Engels afirma que las leyes de la dialéctica, desarrolladas por Hegel, deben ser aplicadas a distintos objetos, constituyéndose así en una metodología general cuyo desenvolvimiento consistiría en ajustar los principios fundamentales a formas particulares (Engels, 1977: 24-25). El problema de Hegel habría sido tomar a estas leyes generales como reglas que presiden el desarrollo de lo real, pero tomado como la realización de una idea, trascendente y anterior al mundo material (Engels, 1977: 24).

El trabajo de Engels, así como el de Lenin (1974), es recuperado por Stalin (1947), quien afirma que existe una filosofía marxista-leninista consagrada como materialismo dialéctico (Diamat). Esta filosofía incluiría una perspectiva general del mundo, sintetizada en las leyes fundamentales de la dialéctica. En este caso, la diferencia entre Marx y Hegel vendría dada porque el primero trata a lo real como una multiplicidad de variados fenómenos materiales, mientras que el último lo aborda como la encarnación de la “idea absoluta”, del “espíritu universal” o de la “conciencia” (Stalin, 1947: 666-667).

Entre quienes impugnan que exista dialéctica en la naturaleza, Lukács es uno de los más reconocidos (Lukács, 1975).¹ El argumento fundamental de

¹ Bellamy Foster señala una tensión en los planteos de Lukács expresada en la modificación de sus posiciones respecto de la dialéctica de la naturaleza. Ahora bien, esto no obsta para

Lukács es que en la realidad natural faltan las determinaciones sintetizadas en el movimiento dialéctico debido a que éstas brotan con el ejercicio del trabajo humano. En otras palabras, para Lukács sólo a través del metabolismo humano con la naturaleza puede hablarse de una dialéctica presente en esta última.

En el derrotero abierto por la interpretación de Lukács, el trabajo de Lucio Colletti (1977) constituye uno de los más profundos a la hora de argumentar la delimitación de la dialéctica a la realidad social. Colletti señala que la dialéctica constituye un planteo que refleja la realidad invertida de un objeto en particular: el capital. En este sentido, parafraseando a Marx, para este autor la dialéctica constituye la lógica peculiar de un objeto peculiar. La relación social enajenada, que se pone en marcha a sí misma con el objeto de aumentar su propia magnitud responde, según Colletti, a la lógica del Absoluto hegeliano, en la cual toda determinación finita es la forma en que se realiza un infinito que existe para sí mismo. Es decir, el capital, en tanto relación social enajenada, se ajusta al movimiento del universal absoluto hegeliano que, en vez de ser un predicado de lo concreto, transforma a este concreto en su propia manifestación, deviniendo así en un sujeto que existe más allá de él, como una entidad autosubsistente (Colletti, 1977: 169-171).

Ahora bien, Colletti afirma que este movimiento dialéctico que refleja la inversión propia del capital es en sí mismo idealista. El carácter autocontradictorio de lo finito, destacado por Hegel en el segundo capítulo de la *Ciencia de la lógica*, implica que toda entidad finita, esto es, el mundo material, engendra por sí mismo a su contrario, lo infinito, mostrándose así como una de sus formas de existencia. Por cuanto lo infinito universal es para Hegel el pensamiento, según Colletti, la dialéctica posee en sí misma un carácter idealista, ya que hace del mundo material un predicado de lo absoluto, concebido como pensamiento (Colletti, 1977: 77-78). De este modo Colletti señala que la dialéctica hegeliana es la lógica concreta de un objeto concreto en sí mismo invertido, transformado en objeto autónomo ideal. Por lo cual, por ser la expresión de este objeto invertido, no puede sino ser un método enajenado, idealista (Colletti, 1977: 175). Para Colletti, entonces, un método compatible con los procedimientos científicos debe anclarse en el concepto kantiano de oposición real y no en el de contradicción dialéctica, al que considera des-

que, de acuerdo con los fines del presente trabajo, ubiquemos, al menos, *Historia y consciencia de clase* dentro de las vertientes que rechazan la extensión del método dialéctico a la realidad natural (Bellamy Foster, 2014).

provisto de sentido (Colletti, 1982: 120). Para el filósofo italiano, por plantear que pensamiento y materia coinciden, que “las cosas son entes de razón” (Colletti, 1977: 96), Hegel incurre en una concepción idealista que no puede fundar el conocimiento científico de la realidad. De ahí Colletti afirma que, por cuanto el movimiento dialéctico es en sí mismo la teoría invertida de un mundo invertido y particular, no existe dialéctica en la naturaleza.

Colletti califica a la dialéctica hegeliana de idealista y propone el concepto kantiano de oposición real como una apoyatura para desarrollar el conocimiento; por ello, más que invertir esta dialéctica, se trata para él de rechazarla en aras de promover la ciencia (Colletti, 1982: 122, 134). Frente a Colletti, reivindicaremos el aspecto racional de la dialéctica hegeliana, pese a que en su producción aparece como incompatible con el conocimiento científico (Arthur, 2005: 255). Lukács señala una continuidad entre Marx y Hegel en este punto. Asegura que respecto de la dialéctica Marx, si bien se distingue de Hegel al circunscribirla a los fenómenos sociales, confluye con él en el aspecto metodológico.

Ahora bien, los planteos en cuestión, aunque afirmen que la dialéctica rige el movimiento del capital, no se preguntan por qué este método se desarrolla bajo el modo de producción capitalista. Esto es, no plantean por qué las determinaciones materiales del capital engendran la necesidad de que Hegel exponga las formas generales del método dialéctico, como tampoco explican a partir de estas determinaciones su inversión idealista. La cuestión pasa entonces por dilucidar por qué esta forma de organización del trabajo social produce entre sus formas de conciencia al método dialéctico, así como por dar cuenta, en el terreno de las determinaciones generales del capital, de la necesidad de que Hegel lo invierta en forma idealista.

Para aquellos que defendían la existencia de movimiento dialéctico en el mundo natural, Marx se diferenciaba de Hegel por invertir la dialéctica, tratándola como un tipo de movimiento que rige la materia y abandonando por lo tanto el punto de vista idealista que hacía de ella una copia del mundo originario o ideal (Engels, 1979: 33), así como por situar a la materia como el fundamento allí donde Hegel lo hacía con la Idea (Stalin, 1947). Recogiendo algunos de los señalamientos de estos planteos, en particular la existencia de un movimiento dialéctico en la naturaleza, nuestro objetivo pasa por mostrar la necesidad de que la dialéctica sea desarrollada bajo el modo de producción capitalista, cosa que en los argumentos de Engels y de Lenin, así como en buena parte de los trabajos que sostienen la existencia de una dialéctica inherente al mundo natural, aparece, a nuestro modo de ver, de manera abstracta. Esto es, tanto Engels como Lenin (y la línea interpretativa que va de Engels al *Diamat*), afirman que la dialéctica surge porque el capitalismo desarrolla,

como producto del avance en el control de la naturaleza, la necesidad del conocimiento objetivo (y la dialéctica sería la forma más potente de dicho conocimiento). Ahora bien, en este tipo de planteos se explica al conocimiento dialéctico por el desarrollo genérico de las fuerzas productivas del trabajo humano. Lo que resta por ser explicitado es por qué este desarrollo, bajo el modo de producción capitalista, produce dicha forma de conocimiento particular. En otros términos, no se elucida por qué el capital produce específicamente esta forma de conocer objetivamente la necesidad real en juego. Al respecto, valen las palabras de Iñigo Carrera: “*La cuestión de la forma del conocimiento científico se nos presenta así como la cuestión de la naturaleza necesariamente histórica de la teoría científica*” (Iñigo Carrera, 2013: 251). Los planteos vinculados al *Diamat* presentan el problema, a nuestro modo de ver, de no explicitar la naturaleza histórica de la forma del conocimiento dialéctico mismo, punto que pretendemos dilucidar aquí.

Con este señalamiento no rechazamos que el conocimiento dialéctico implique un paso adelante respecto de la capacidad humana genérica de apropiarse de las fuerzas naturales. Efectivamente, se trata de un tipo de conocimiento en el que se realiza el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo humano, que encierra la potenciación de dicha capacidad. Sin embargo, justamente porque el desarrollo de las fuerzas productivas está portado en un conjunto de relaciones sociales, lo está el conocimiento humano que lo realiza. Así pues, bajo el modo de producción capitalista el desarrollo genérico del conocimiento toma una “forma específica”: la teoría científica basada en la representación lógica (Iñigo Carrera, 2013: 250-253). Pues bien, aquí pretendemos interrogar por qué el modo de producción en cuestión, en aras de avanzar en el control de las fuerzas naturales, produce también el desarrollo del conocimiento dialéctico; así como cabe cuestionarse por qué esta forma de organizarse el trabajo social produce la forma específica del conocimiento científico basado en la representación lógica, cabe hacer otro tanto respecto de la forma del conocimiento dialéctico. De ahí que se trate de mostrar por qué sólo bajo el modo de producción capitalista se desarrolla esta forma de conciencia y no de detenerse ante una supuesta toma de conciencia genérica por parte del ser humano.

Diremos que, en una vía alternativa a la línea argumentativa de Lukács y Colletti, la dialéctica se ajusta al movimiento del capital, y que es el propio movimiento del capital el que engendra la necesidad de su inversión idealista en manos de Hegel. En el mismo sentido sostendremos, en contra del

planteamiento de Colletti, que la diferencia entre Marx y Hegel no supone rechazar la existencia de un movimiento dialéctico en el mundo natural.

Respecto de la literatura vinculada al Diamat, que no da cuenta de por qué el método dialéctico, rigiendo todas las formas materiales, cobra impulso en el modo de producción capitalista,² diremos que se detiene ante una determinación genérica del desenvolvimiento de la conciencia, por cuanto afirma que el capitalismo desarrolla el conocimiento objetivo porque consiste en una fase histórica que, como cualquier otra, porta el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo. Dicho planteo no fundamenta por qué la organización del trabajo social por el capital demanda la explicitación de las formas generales del método dialéctico.

Antes de avanzar sobre esta respuesta, debemos aclarar qué entendemos por materia. Sostenemos que existe dialéctica en la naturaleza porque la materia misma consiste en una “afirmación mediante la propia negación”. Toda forma real es una actualidad, un concreto que encierra una potencia a desplegar. Es, asimismo, una necesidad realizada, una determinación que cobra existencia actual en la forma concreta que tenemos delante. Por ello, esta forma concreta es la realización de una potencia que la determina a ser lo que es y a la vez una potencia a ser realizada, que ella encierra como forma concreta actual. El concreto que enfrentamos tiene así, en su interior, su propia necesidad de existir, por cuanto la causa que lo produce le es inmanente y, al mismo tiempo, lleva dentro suyo la potencialidad para devenir otra forma que la actual. Cuando la forma concreta real actualiza la potencia que porta, alcanza su término, se afirma como lo que es. Sin embargo, en este mismo acto, se aniquila como tal, puesto que deviene otra, incluso al reproducirse. Así, toda forma concreta, al afirmarse, se niega.

² Cuando decimos que no se explicita “en particular” por qué bajo el modo de producción capitalista se desenvuelven las formas generales de la dialéctica, apuntamos a que en el marco del Diamat la explicación que se brinda rige para toda forma social. Esto es, como la humanidad no puede más que desarrollar las fuerzas productivas, al hacerlo engendra la necesidad del conocimiento dialéctico. Sin embargo, aunque como marco general esta respuesta pueda ser satisfactoria, falta explicitar, a nuestro modo de ver, por qué son las relaciones capitalistas las que demandan su desarrollo, so pena de detenerse ante una respuesta abstracta, que no avanza sobre las determinaciones más concretas que son portadoras de este movimiento que pertenece a la humanidad genéricamente.

Preguntándonos por aquello que determina la forma concreta real que enfrentamos y que en ella existe como necesidad ya realizada, llegamos a que la forma más simple de existencia que determina nuestro punto de partida, la forma real que analizamos, es la determinación misma. Es decir, llegamos a preguntarnos por la necesidad de la necesidad misma, a cuestionarnos qué es la determinación en su pureza (Iñigo Carrera, 2013: 257-258). Si dijimos que toda forma concreta es a la vez una necesidad actualizada y una potencia a realizar, llegamos a preguntarnos por esta duplicidad misma, por la afirmación mediante la propia negación en la que consiste toda forma real, sea la que se quiera. Dice Iñigo Carrera que

la determinación misma es tan forma real abstracta suya como la que más. Pero no se trata de una forma abstracta real igual a cualquier otra. Como las demás, empieza por presentárenos en tanto forma concreta. Pero, en tanto tal forma concreta, es ella es pura necesidad en potencia, la necesidad de la determinación misma, y, en consecuencia, forma abstracta (Iñigo Carrera, 2013: 257-258).

Al preguntarnos qué encierra como potencia el propio proceso de existencia de una forma que alberga en sí una potencia por realizar, vemos que como objeto es pura potencia. En la determinación como tal, lo que está realizado es la pura existencia de la potencia, el hecho de encerrar en sí a otro por realizar —y sin embargo ésa es la forma real en la que consiste. Continúa Iñigo Carrera: “Pero, tanto como esta existencia actual suya es necesidad de trascender de sí en determinación realizada, tal forma simple, es al mismo tiempo, existencia en potencia. Como tal, la simple existencia, ‘la materia’, es una contradicción en sí” (Iñigo Carrera, 2013: 258).

Llegamos entonces al punto que nos interesa mostrar. La materia es, para nosotros, la contradicción en su pureza. Cuando decimos que existe dialéctica en la naturaleza apuntamos a que toda forma real es, en su determinación más simple, material. Constituye, por eso, una afirmación que se realiza rechazándose.³

³ El afirmarse mediante la propia negación es lo que es la materia (Iñigo Carrera, 2014a: 86; 2013: 257-258). No se trata de un predicado de ella, como si el movimiento le ocurriera a algo que ella es con anterioridad a su ponerse en marcha; el proceso de afirmarse mediante la propia negación es la materia misma.

Sobre la libertad del productor de mercancías

Para preguntarnos por la necesidad que tiene el modo de producción capitalista de engendrar entre sus formas de conciencia aquella que lo enfrenta bajo la forma de un conocimiento dialéctico, debemos, primero, comenzar por respondernos qué es la conciencia como tal.

Lo que está en juego en cualquier fase de la historia de la sociedad humana es la organización del trabajo social. Esto es, la asignación de las respectivas cuotas y formas en las que serán descargados los trabajos útiles concretos por cada una de las porciones que conforman la fuerza de trabajo total de la sociedad. Puesto en otros términos, toda sociedad humana necesita producirse a sí misma, requisito de lo cual es la organización de la descarga del trabajo necesario para ello. La organización en cuestión está portada en un conjunto de relaciones sociales (Marx y Engels, 1985: 19; Iñigo Carrera, 2013: 10).

La conciencia es la forma concreta que tiene cada individuo de organizar su participación en este proceso. Es decir, es la capacidad que tiene el sujeto humano individual para organizar su descarga de trabajo, que como tal es un momento de dicha descarga. No resulta, de este modo, un atributo ajeno a la acción genérica humana de transformación del medio en uno para sí; es el momento de la acción cuya determinación es precisamente la organización de la acción misma. Es, por tanto, un momento práctico de esta acción de igual estatuto que su descarga manual.

De aquí que para un enfoque materialista no se trate, por un lado, de la organización del trabajo social, y por el otro del modo en el que cada individuo decide conscientemente participar de él, como si la asignación en juego existiera por fuera del modo en el que los individuos la realizan. Tal como lo presentan Marx y Engels: “La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real” (Marx y Engels, 1985: 26). Puesto al revés, la organización de la descarga de las cuotas de trabajo individual no se encuentra sino portada por las conciencias igualmente individuales; esta organización carece de una existencia exterior a la conciencia. De lo cual se sigue que afirmar, como hace Marx, que el ser social determina la conciencia (Marx, 1997: 5) no implica que el ser social sea una cosa ante la cual la conciencia deba, a su vez, reaccionar, devolviéndole la determinación que de él recibe —ya sea para reproducirlo, ya para revolucionarlo. El ser social —las relaciones sociales en las que los individuos entran

para producir su propia vida— toma forma en las conciencias individuales de los seres humanos, es inmanente a ellas.

Ahora bien, ¿cuál es la especificidad de la conciencia bajo las relaciones de producción capitalistas? En otras palabras, ¿qué distingue a la conciencia propia del individuo doblemente libre? Para respondernos a esta pregunta, debemos mirar el modo en el que se encuentra organizado el trabajo social. Dice Marx que

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*. El complejo de estos trabajos privados es lo que constituye el trabajo social global. Como los productores no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio. O en otras palabras: de hecho, los trabajos privados no alcanzan realidad como partes del trabajo social en su conjunto, sino por medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo y, a través de los mismos, entre los productores (Marx, 1999a: 89).

En tanto la organización del trabajo social se realiza de forma privada e independiente y, por tanto, a través de la aptitud para el cambio de los productos del trabajo, el productor de mercancías gobierna consciente y voluntariamente su proceso de trabajo individual, sin hallarse sujeto a relaciones de dependencia personal con nadie. Es decir, el productor directo organiza su descarga de trabajo individual como lo considere pertinente, mostrándose en la venta de su producto si resultó parte necesaria del trabajo social. El productor, entonces, organiza privada y, por lo tanto, autónomamente su descarga de trabajo individual.

El productor de mercancías no se encuentra atado a relaciones de dependencia personal. Es libre porque está sometido a su propia relación social, porque debe producir valor para reproducirse. El pleno dominio sobre su propio proceso individual de trabajo es uno con la imposibilidad de controlar sus potencias sociales, lo cual supone, para el productor de mercancías, poner su conciencia y voluntad al servicio de la producción de valor (Iñigo Carrera, 2007: 56). Esta doble condición obedece a que cuando el individuo descarga su cuota de trabajo desconoce si se trata de un trabajo socialmente necesario, hecho que será develado con la venta de su mercancía. Así pues, el individuo libre se enfrenta a sus relaciones sociales como a algo que lo domina y no puede controlar. Al mismo tiempo, estas relaciones sociales levantan la

apariencia de que el vínculo social es el resultado del ejercicio de la propia voluntad individual, como si ésta fuese anterior ha dicho vínculo.

La mercancía es el resultado de la inexistencia de organización directa alguna que anteceda a la descarga de las alícuotas del trabajo social que son los trabajos individuales (Iñigo Carrera, 2014: 75). Esta carencia de unidad directa es lo que expresa el mercado como momento en el que los distintos trabajos privados prueban si formaban parte, al momento de ser realizados, del conjunto del trabajo socialmente necesario para reproducir la vida material de la humanidad. Decir que el atributo social del trabajo, objetivado en su producto, el valor, organiza la producción y el consumo social, hace referencia a que dicha unidad es indirecta, es potestad de la mercancía. Por lo tanto, la unidad de la organización del trabajo social se realiza bajo su opuesto: la carencia de unidad directa.

Ahora bien, resulta evidente en la exposición realizada por Marx que la circulación mercantil simple, cuyo objetivo es el consumo individual, no constituye el movimiento a través del que se asignan las alícuotas de trabajo individual. En el despliegue de las determinaciones del valor aparece que el verdadero sujeto de la producción social es el valor que se valoriza, el capital:

Las formas autónomas, las formas dinerarias que adopta el valor de las mercancías en la circulación simple, se reducen a mediar el intercambio mercantil y desaparecen en el resultado final del movimiento. En cambio, en la circulación D - M - D funcionan ambos, la mercancía y el dinero, sólo como diferentes modos de existencia del valor mismo: el dinero como su modo general de existencia, la mercancía como su modo de existencia particular o, por así decirlo, sólo disfrazado. El valor pasa constantemente de una forma a la otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un sujeto automático. [...] en realidad, el valor se convierte aquí en el sujeto de un proceso en el cual, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se autovaloriza. El movimiento en el que agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y su valorización, por tanto, autovalorización (Marx, 1999a: 188).

El capital vuelve al trabajador directo un individuo doblemente libre: libre de relaciones de dependencia personal y libre de las condiciones objetivas necesarias para poner en marcha su propio proceso de trabajo, libre de los medios de producción. Por eso el productor directo se enfrenta a sus relaciones sociales como el resultado de su libre arbitrio, como un conjunto de

vínculos que él decide entablar consciente y voluntariamente con los otros (Iñigo Carrera, 2013: 17-18).

Ahora bien, ¿de dónde brota esta forma de conciencia que invierte el contenido de la relación social, haciendo a los individuos enfrentarse a sí mismos como mutuamente independientes? Brota de la esfera de la circulación. En ella imperan la libertad, la igualdad y la propiedad, puesto que los compradores y vendedores de mercancías aparecen como sujetos autónomos —cuyo estatuto de personas se sanciona jurídicamente— decididos a entablar un contrato de compra-venta en el que se desprenden de aquello de que disponen a cambio de la mercancía del otro (Marx, 1999a: 214). El contenido de estas apariencias indica lo siguiente: frente a la libertad se impone el carácter forzado de la venta de la fuerza de trabajo; frente a la igualdad en el intercambio de equivalentes, la explotación del obrero por el capital; frente a la propiedad, la condición de individuo doblemente libre del trabajador; frente al interés personal, la determinación de la conciencia y la voluntad por el capital social, para el cual el trabajador es uno forzado (Marx, 1999b: 721-725).

En síntesis, la interdependencia que rige el proceso de metabolismo social bajo el modo de producción capitalista, en el cual el consumo de cada uno de los individuos depende de haber podido vender su propia mercancía —lo que lleva implícito el consumo de los otros— se presenta ante la conciencia de estos individuos como brotando del ejercicio de su propia conciencia y voluntad. El hecho de que el productor de mercancías deba, para poder comportarse como persona, realizar la personificación de su mercancía, aparece ante su voluntad de forma invertida. Y asimismo el hecho de tener que poner su conciencia y su voluntad al servicio de la producción de valor, se presenta ante los ojos del productor de mercancías como el resultado de su carencia de vínculos sociales a la hora de poner en marcha su proceso individual de trabajo. Esto es, se presenta como su independencia respecto de los demás. De ahí que se enfrente a su interdependencia social como el efecto de su independencia, como el resultado de su intercambio con los otros una vez ejercida su autonomía en el ámbito de la producción de valores de uso. Y así como se levanta la apariencia de que su interdependencia brota de su independencia, al productor privado se le presentan sus pares como individuos que disponen libremente de su conciencia y voluntad. De ahí que su propia libertad encuentre, para él, un límite en el ejercicio de esta misma por parte de los demás (Iñigo Carrera, 2007: 64-65). Para avanzar sobre el vínculo entre Marx y Hegel, veamos cómo trata este último a la libertad de la conciencia del productor de mercancías.

Acerca de la conciencia libre

En el contexto de la filosofía de Hegel, carece de sentido preguntarse por la determinación de la conciencia por el ser social. Por el contrario, la cuestión pasa por dilucidar qué figura de la conciencia es la que se realiza en una cierta fase histórica. Justamente porque para Hegel la conciencia se autodetermina y se pone en marcha a sí misma en cuanto sujeto de su propio movimiento, carece de fundamento cuestionar qué forma de organización del trabajo social es la que la produce.

Es necesaria aquí una aclaración. Utilizamos como sinónimos las palabras *conciencia* y *pensamiento* en el contexto de la filosofía hegeliana, cuando expresamente Hegel discrimina la una de la otra; considera a la conciencia la primera posición del “saber absoluto” en su despliegue (Hegel, 2006: 51-105) y al pensamiento como una forma de la autoconciencia (de hecho, un párrafo de la *Fenomenología del espíritu* se denomina “Introducción: la fase de la conciencia a la que aquí se llega: el pensamiento” (Hegel, 2006: 121-124). Incluso, la conciencia guarda para sí un conjunto de acápites en la *Enciclopedia* (Hegel, 2000: 469-473) y el pensamiento aparece en el “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu* como la unidad mediada de lo que, de modo a conceptual, se presenta como separado: pensamiento y ser (Hegel, 2006: 36-37). Ahora bien, dice Hegel que

al principio, la determinabilidad sólo parece serlo por referirse a un otro, y su movimiento parece comunicarse a ella de una fuerza extraña; pero el que tenga en sí misma su ser otro y sea automovimiento es lo que va precisamente implícito en aquella *simplicidad* del pensamiento, pues ésta es el pensamiento que se mueve y se diferencia a sí mismo, la propia interioridad, el concepto puro [...]. La figura concreta, moviéndose a sí misma, se convierte en determinabilidad simple; con ello, se eleva a forma lógica y es en su esencialidad; su ser allí concreto es solamente este movimiento y es un ser allí inmediatamente lógico (Hegel, 2006: 38).

La conciencia, como punto de partida del movimiento que Hegel acompaña hasta llegar al saber, es ya este movimiento, es esta contradicción que por su propio impulso se enriquece. Por eso es ya pensamiento, es ya, según la cita, concepto puro. La conciencia, en este sentido, se pone en marcha a sí misma y deviene pensamiento. Al tratarlas como equivalentes apuntamos a que la conciencia es el punto de partida de aquello que va a devenir pensamiento y este movimiento lo realiza por su propio desenvolvimiento, por su

propio carácter contradictorio. Así, pretendemos destacar que la conciencia se pone en marcha a sí misma para llegar a ser lo que ya es, cuando si se tomara por objeto el recorrido realizado por Hegel para mostrar este tránsito sería menester detenerse en sus distintas fases.

Para Hegel, el principio que explica la organización de toda sociedad es una cierta figura del espíritu que en ella se realiza y se supera en tanto la conciencia experimenta la contradicción que le da lugar (Hegel, 2006: 54, 179). De hecho, Hegel culmina la *Fenomenología del espíritu* con las siguientes palabras:

La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber que se manifiesta (Hegel, 2006: 473).

Este saber que se manifiesta es el tránsito de la conciencia que se afirma negando sus propias determinaciones. Pero, con esta negación, Hegel no apunta a que la conciencia rechace sus determinaciones en aras de afirmar su independencia. De hecho, impugna que la libertad de la conciencia dependa de mantener un vínculo exterior con sus propias determinaciones. Dice en la *Filosofía del derecho*:

La voluntad es la unidad de estos dos momentos, la *particularidad* reflejada en sí misma y por ello reconducida a la *universalidad*: la *individualidad*. Ella es la *autodeterminación* del yo de ponerse en lo uno como lo negativo de sí mismo, es decir de ponerse como *determinado*, limitado, y al mismo tiempo permanecer consigo, o sea, en su *identidad consigo* y universalidad, y, en la determinación, unirse sólo consigo misma. [...] Aquí puede señalarse que, si bien cuando se dice *la voluntad es universal, la voluntad se determina*, se expresa la voluntad como *sujeto* presupuesto o *substrato*, ella no es, sin embargo, algo concluido y universal antes de su determinación y de la superación e idealidad de esa determinación, sino que sólo es voluntad como esa actividad que se media en sí misma y como retorno a sí (Hegel, 2004: 36-37).

Para Hegel, la voluntad no es la actividad de abstraerse de toda determinación, presentándose como pura posibilidad de ponerse frente a lo existente. La voluntad es darse una existencia determinada y, al mismo tiempo, perma-

necer y reproducirse como voluntad en esta determinación. En eso mismo, para Hegel, consiste la libertad: “Pero la verdad de esta universalidad formal, que es por sí indeterminada y encuentra su determinación en aquella materia, es *la universalidad que se determina a sí misma, la voluntad, la libertad*” (Hegel, 2004: 45). Esto quiere decir que ser libre no implica separarse de las propias determinaciones, abstraerse de ellas como si fuesen límites al albedrío de uno sobre su propia individualidad sino que, por el contrario, supone tenerse a uno por objeto, reconocerse como el límite que la propia voluntad se da a sí misma. Esto es, permanecer idéntico en la separación, afirmarse como uno en la negación de la unidad. En suma, para Hegel la libertad consiste en el reconocimiento de las propias determinaciones. Entonces, no se trata de hacer de la voluntad libre aquello que rechaza de sí las figuras que tome el “Yo”—según las palabras de Hegel, la voluntad libre tiene necesariamente la forma de un “Yo”— sino la existencia de ese “Yo” en tanto determinado (Hegel, 2004: 35). La conciencia libre es, de este modo, aquella que sabe de sus propias determinaciones, que se sabe determinada y que encuentra su libertad en la determinación, al tomarla por objeto. Así, Hegel desarrolla una forma de conocimiento que no opone exteriormente determinación y libertad (Taylor, 2010: 267). Hegel dice que

la independencia de lo uno existente-para-sí, impulsada hasta su cumbre, es la independencia abstracta, formal, que se destruye a sí misma, es el error sumo y más obstinado, que se toma [a sí mismo] por la verdad más alta —manifestándose en formas más concretas, como libertad abstracta, como el puro yo, y por lo tanto luego como el mal. Es esta libertad que se equivoca hasta el punto de poner su esencia en esta abstracción y se lisonjea de alcanzarse en su pureza dentro de este ser-en-lo-de-sí misma. Esta independencia constituye de manera más determinada el error de considerar como negativo lo que es su propia esencia y mantenerse a sí mismo como negativo contra él [...]. La reconciliación consiste en el reconocimiento de que aquello contra lo cual se dirige el comportamiento negativo, es más bien lo que constituye su propia esencia; y (tal reconciliación) sólo se da como un *desistir* de la negatividad de su ser-para-sí en lugar de mantenerse firme en ella (Hegel, 1993a: 220).

Entonces, la esencia de la libertad no consiste en que el “Yo” se independice de toda figura, conservándose su pureza como un más allá de toda

determinación.⁴ Por el contrario, dice Hegel, la esencia del “Yo” radica en mantenerse firme en aquello contra lo cual este “Yo” se quiere afirmar, en las determinaciones de este “Yo”. Este tránsito desde la conciencia abstracta a una que se reconoce en su propia objetividad, es el devenir del espíritu. Ello puede leerse en el famoso pasaje de la *Fenomenología del espíritu*, que citamos en extenso:

Solamente en estos tres momentos se ha cumplido el concepto de la autoconciencia de sí: *a)* el puro yo no diferenciado de su primer objeto inmediato. *b)* Pero esta inmediatez es ella misma mediación absoluta, sólo es como superación del objeto independiente, o es la apetencia. La satisfacción de la apetencia es, ciertamente, la reflexión de la autoconciencia en sí misma o la certeza que ha devenido verdad. *c)* Pero la verdad de esta certeza es, más bien la reflexión duplicada, la duplicación de la autoconciencia. Es un objeto para la conciencia, que pone en sí mismo su ser otro o la diferencia como algo nulo, siendo así independiente [...]. En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto (Hegel, 2006: 112-113).

La autoconciencia sintetiza así este movimiento genérico de la conciencia en el cual ella deviene lo que es al negar sus sucesivas figuras. En otras palabras, la autoconciencia muestra cómo la conciencia (como, para Hegel, cualquier otra cosa) se realiza negando sus propias negaciones, afirmándose en ellas. Para Hegel toda determinación, por su propio movimiento, traspasa a otra, por lo cual afirmarse mediante la propia negación es propio de todo lo real y no exclusivo de la conciencia. Sin embargo, sólo con la ciencia del espíritu, con la forma desplegada del propio espíritu —es decir, con la filosofía de Hegel—, el movimiento genérico de afirmación mediante la propia negación se torna consciente (Hegel, 2000: 602). Escribe en el “Prólogo” a la *Fenomenología del espíritu*:

Sólo lo espiritual es lo *real*; es la esencia o el *ser en sí*, lo que se mantiene y lo *determinado* —el *ser otro* y el *ser para sí*— y lo que permanece en sí mismo en esta

⁴ Hegel critica esta apariencia, al plantear el carácter abstracto de aquel modo de concebir la libertad, modo que se levanta, siguiendo a Iñigo Carrera, como una forma de conciencia necesaria bajo el modo de producción capitalista, ya que ante los productores de mercancías la independencia de su propia voluntad aparece chocando con la de los demás, siendo ambas mutuamente exteriores en vez de ser formas de existencia de su interdependencia social (Iñigo Carrera, 2013: 238).

determinabilidad o en su ser fuera de sí o es en y para sí. Pero este ser en y para sí es primeramente para nosotros o en sí, es la sustancia espiritual. Y tiene que ser esto también para sí mismo, tiene que ser el saber de lo espiritual y el saber de sí mismo como espíritu, es decir, tiene que ser como objeto y tiene que serlo, asimismo, de modo inmediato, en cuanto objeto superado, reflejado en sí [...]. El espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu es la *ciencia*. Esta es la realidad de ese espíritu y el reino que el espíritu se construye en su propio elemento (Hegel, 2006: 19).

Al movimiento que en la ciencia deviene consciente, Hegel lo denomina “permanecer en sí en el ser fuera de sí” y lo considera la determinación más general de lo real, el corazón del movimiento dialéctico. Aquí reside, a nuestro modo de ver, el núcleo racional de su filosofía. Antes de avanzar, cabe una aclaración general respecto de la filosofía hegeliana.

Hegel hace del movimiento del pensamiento lo propio de todo lo que es, de todo lo real. Por eso se trata de un conocimiento, en esa medida, objetivo, capaz de dar cuenta de sus determinaciones más abstractas (Hegel, 1993b: 267). Como a Hegel no se le aparece que el ser social determina a la conciencia, no necesita preguntarse qué ser social específico es el que produce la conciencia dialéctica. Sin embargo, Hegel demuestra la necesidad de que el espíritu se desarrolle hasta reconocer su propio movimiento dialéctico. Realiza tanto una filosofía de la historia como una historia de la filosofía, en la que se encarga de mostrar el progreso del pensamiento hasta llegar a su propio sistema filosófico, en el que la determinación específica de la Idea se realiza como Espíritu. En este sentido, Hegel desarrolla la necesidad de cada figura que toma el pensamiento, poniendo esta necesidad en las propias contradicciones en que incurre consigo mismo. Nuestro punto es que por tratar al pensamiento como un sujeto que se pone en marcha a sí mismo, a Hegel no se le presenta la pregunta por su determinación, no se le aparece la necesidad de interrogar si hay algo fuera de su propio elemento que lo produce. Introducir el ser social como esta determinación es lo que nos mueve a preguntarnos qué ser social es el que toma forma en el conocimiento dialéctico —una pregunta que dentro del sistema hegeliano no cabe realizar.

En línea con los trabajos del *Diamat*, consideramos que el desarrollo de la naturaleza se encuentra gobernado por el movimiento dialéctico, tal y como lo presenta Hegel —para éste, la naturaleza es “la Idea en la forma del *ser-otro*” (Hegel, 2000: 305). De ahí que consideráramos necesario hacer un rodeo por su trabajo, para mostrar que en qué sentido nos apoyamos en él a la

hora de afirmar que las formas naturales se encuentran gobernadas por un movimiento dialéctico; más específicamente: para indicar que la afirmación mediante la propia negación es el movimiento en el que la materia existe, es aquello, como movimiento, que la materia es (Iñigo Carrera, 2013: 257-258). Con lo cual, tras visitar qué recuperamos de Hegel, se nos abren las siguientes preguntas: ¿por qué si la dialéctica es el movimiento de todo lo real, sólo el capitalismo produce la conciencia acerca de ella? ¿Por qué sólo con el capitalismo aparece la figura de Hegel, que es la que sintetiza sus determinaciones generales?

La crítica de Marx

El capital es el sujeto autónomo de la producción bajo el capitalismo (Robles Báez, 1997; Postone, 2006; Robles Báez, 2011; Iñigo Carrera, 2013). La conciencia, dijimos, es el atributo humano que se encarga de organizar la descarga individual del trabajo social; bajo el modo de producción capitalista, la organización del trabajo se realiza determinando la conciencia como enajenada en las potencias sociales de su trabajo. Se trata, en resumidas cuentas, de una conciencia, que es un atributo humano, puesta como atributo de una relación social (Iñigo Carrera, 2014: 76).

En cuanto relación social con la que la humanidad produce su vida, el capital encierra el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo y, con él, el de la conciencia que lo organiza. Dado que la conciencia es el atributo humano encargado de organizar el trabajo, el avance en el desarrollo de las fuerzas productivas no puede tomar forma sino en el avance del conocimiento humano.⁵ Nuevamente, la cuestión pasa por elucidar por qué sólo bajo el modo

⁵ Como cualquier forma de organización del trabajo social, el capitalismo desarrolla las fuerzas productivas, pero no lo hace abstractamente, porque esta sea una determinación genérica de la humanidad; lo hace porque su finalidad es producir plusvalía relativa, lo hace para reproducirse como relación social (siendo una relación social cuya finalidad como sujeto enajenado es reproducirse a sí misma y no reproducir la vida humana). Al respecto, escribe Iñigo Carrera: “El papel histórico que juega el modo de producción capitalista en el desarrollo de las fuerzas productivas materiales de la sociedad no se limita a una abstracta revolución constante de las bases técnicas de la producción. La clave se encuentra en la forma concreta de esta revolución constante” (Iñigo Carrera, 2013: 15-16). El capital desarrolla las fuerzas productivas del trabajo social en aras de producir plusvalía relativa. Es por ello que esta for-

de producción capitalista el avance en el conocimiento pasa por el reconocimiento de la dialéctica como movimiento general de todo lo real, así como por especificar por qué dicha dialéctica está invertida en la filosofía de Hegel.

La respuesta radica en que el modo de producción capitalista es el primero en la historia que extiende la libertad como relación social general. Los modos de producción anteriores se basaban en relaciones de dependencia personal, en vínculos directos en los cuales ciertos miembros de la sociedad poseían a título personal la capacidad para organizar el trabajo de los otros. En contraposición, Iñigo Carrera escribe respecto de la conciencia libre del productor de mercancías:

El acto en que su conciencia y voluntad dominan por sí las determinaciones de su trabajo individual afirmándolo como un individuo libre, es el acto en que su conciencia y voluntad dan cuerpo a su impotencia para dominar las determinaciones sociales de su trabajo, realizando su falta absoluta de libertad respecto de ellas [...]. Su conciencia y voluntad libres son la forma de realizarse su conciencia enajenada. El productor necesita aplicar los atributos de su personalidad humana, su conciencia y voluntad, como si fueran atributos de su mercancía. Tiene que actuar como personificación de su mercancía (Iñigo Carrera, 2007: 59).

La conciencia del productor de mercancías es la primera en la historia de la humanidad que es libre porque está enajenada. El productor se afirma como libre al organizar consciente y voluntariamente su trabajo individual mientras que carece de libertad respecto de su ser social. Puesto de otro modo: actúa como persona cuando personifica una cosa exterior a él, una forma objetivada que determina su conciencia como una enajenada. Así, la conciencia del productor de mercancías tiene en sí misma un movimiento en el que se comporta como libre en el mismo momento en que se determina por una cosa que aparece como exterior.

En las sociedades basadas en relaciones de dependencia personal, el individuo tenía su vínculo puesto en una persona, por lo cual no se le aparecía, a la hora de realizar su ser genérico, esto es, de trabajar, que estaba privado

ma histórica específica demanda avanzar en el conocimiento. Esta determinación general del avance del conocimiento es la que impulsa la aparición del método dialéctico, por cuanto se trata de la forma más potente del conocimiento humano hasta la actualidad. Lo que nosotros pretendemos mostrar es por qué esta forma más potente consiste en tomar a todo lo real como una afirmación mediante la propia negación.

de relaciones con los otros. Jamás podía presentársele que era libre frente a una persona determinada, justamente porque el atributo social se llevaba personalmente. Por el contrario, bajo el modo de producción capitalista los individuos son libres porque su conciencia y voluntad están puestas al servicio de una forma objetivada que porta el vínculo social con los demás, que se pone en marcha a sí misma y priva al productor, en el momento de trabajar, de la relación social que éste tiene con los otros. Cuando el individuo ve la mercancía, ve el ejercicio de su libertad contrapuesto a su persona, ve su conciencia enajenada. En otras palabras: ve su libertad como determinación exterior, contrapuesta a sí misma. Esto, decimos, es lo que no le ocurre a un individuo cuya relación social general está organizada por vínculos de dependencia personal, puesto que no puede enfrentarse a su ser social como el resultado de su arbitrio, y por lo tanto no puede mirar su determinación por el ser social como contrapuesta a su persona. En suma, sólo un individuo que tiene como atributo productivo la libertad tiene la posibilidad de preguntarse por la determinación de su conciencia por una relación social.

Pues bien, nuestro punto es que el capitalismo engendra el reconocimiento del movimiento dialéctico de todo lo real porque enfrenta a la conciencia a esta determinación. Sólo la conciencia enajenada en la mercancía puede ver su libertad como contrapuesta a sí misma, como rechazándose a sí misma al ponerse como personificación y afirmándose en este acto como libre, como afirmándose mediante su negación. Nuevamente, no se trata de que la dialéctica se restrinja al pensamiento o resulte una categoría, sino de que esta dialéctica entre libertad y determinación que gobierna la conciencia del productor de mercancías es la que pone la potencia de que se desenvuelva el conocimiento dialéctico. Por eso, aunque la materia, como determinación más abstracta de lo real, consista en una afirmación mediante la propia negación, sólo cuando un ser social específico enfrenta a la conciencia a esta condición suya es que el conocimiento dialéctico aparece sintetizado en sus formas generales. El núcleo racional de la dialéctica hegeliana consiste en haber puesto al descubierto este movimiento de afirmación mediante la propia negación.

Respecto de la envoltura mística de la dialéctica, ésta se debe a que, en manos de Hegel, la afirmación mediante la propia negación es el movimiento que preside el desarrollo del pensamiento “puesto en marcha por sí mismo”. Esto es, abstraído de su determinación por el ser social. Ahora bien, esta abstracción del pensamiento de sus determinaciones materiales es resultado de la propia forma enajenada en la que se organiza el trabajo social. Dice Marx que

el hombre extrañado de sí mismo es también el pensador extrañado de su *esencia*, es decir, de la esencia natural y humana. Sus pensamientos son, por ello, espíritus que viven fuera de la naturaleza y del hombre. En su *Lógica*, Hegel ha encerrado juntos todos estos espíritus y ha comprendido a cada uno de ellos, en primer lugar, como negación, es decir, como *enajenación* del pensar humano, después como negación de la negación, es decir, como superación de esta enajenación, como *verdadera* exteriorización del pensar humano; pero, presa ella misma aun en el extrañamiento, esta negación de la negación es, en parte, la restauración de estos espíritus en el extrañamiento, en parte la fijación en el último acto, el relacionarse consigo mismos en la enajenación como existencia verdadera de estos espíritus [...]. Es decir, Hegel coloca en lugar de aquella abstracción fija el acto de la abstracción que gira en torno a sí mismo (Marx, 1999c: 204-205).

Nosotros afirmamos, en línea con el argumento de Marx, que Hegel hace girar la abstracción sobre sí misma, puesto que se trata del pensamiento extrañado del ser humano, su sujeto. Ahora bien, Marx indica que este pensamiento extrañado es el de la humanidad extrañada (*entfremdete*). Esto implica, a nuestro modo de ver, que es la propia enajenación de la humanidad en el producto de su trabajo la que produce el pensamiento extrañado, exterior a ella, puesto por Hegel como su propio motor, como un pensamiento que gira sobre sí mismo. Se trata, para nosotros, del pensamiento puesto en marcha por sí mismo, enajenado, como resultado de la enajenación producida por la organización del trabajo social por el capital.

Así pues, Hegel toma la autonomización de la organización del trabajo social, que se pone en marcha a sí misma con el objeto de producir más de sí, como si fuese una de la forma humana encargada de organizar dicho trabajo: la conciencia. En vez de ver cómo la necesidad genérica de reproducir la vida a través del trabajo toma la forma de una relación social enajenada que, por tanto enajena la conciencia de su ser social, concibe la autonomización de la relación social como si fuese la autonomización del pensamiento, su puesta en marcha por sí mismo. Nuevamente, por cuanto la conciencia es la encargada de organizar el trabajo social, la organización autonomizada en el valor que se valoriza se le presenta a esta conciencia, bajo su forma hegeliana, como la autonomización del pensar de sus determinaciones materiales. Creemos que las siguientes palabras de Marx van en este sentido:

El espíritu filosófico no es a su vez sino el enajenado espíritu del mundo que piensa dentro de su autoenajenación, es decir, que se capta a sí mismo en forma abstracta. La *lógica* es el *dinero* del espíritu, el *valor pensado*, especulativo, del

hombre y de la naturaleza; su esencia que se ha hecho totalmente indiferente a toda determinación real y es, por tanto, irreal; es el *pensamiento enajenado* que por ello hace abstracción de la naturaleza y del hombre real; el pensamiento *abstracto* (Marx, 1999c: 187).

Este pensamiento abstracto, enajenado, obedece, según Marx, a que el propio ser real humano está enajenado. Lo que nosotros sostenemos aquí es que esa abstracción del pensamiento de su sujeto ocurre porque el sujeto de la vida social bajo el modo de producción capitalista es uno autonomizado, es el valor en proceso de valorización. Este sujeto, que es la relación social materializada en el producto del trabajo, abre el proceso de producción social con el objeto de producir más de sí. Se trata, entonces, de un proceso automático, que se pone en marcha a sí mismo. Hegel, a nuestro modo de ver, traspone este proceso al pensamiento, como si éste, en cuanto espíritu, tuviese la capacidad de poner en marcha su propio movimiento, cuando, como vimos, se trata del atributo humano que organiza la descarga del trabajo social. Así pues, el carácter automático de la relación social enajenada es la que determina el carácter enajenado de la conciencia, presentándosele a Hegel esta forma enajenada como la capacidad del pensamiento de ponerse en marcha a sí mismo como espíritu. Dice Marx que

el extrañamiento de la conciencia no es considerado como *expresión* (expresión que se refleja en el saber y el pensar) del extrañamiento *real* de la humana esencia. El extrañamiento *verdadero*, que se manifiesta como real, no es, por el contrario, según su más íntima y escondida esencia (que sólo la filosofía saca a la luz) otra cosa que el *fenómeno* del extrañamiento de la esencia humana real, de la *autoconciencia* (Marx, 1999c: 192).

En palabras de Marx, el extrañamiento de la conciencia no es considerado una expresión del extrañamiento real de la humanidad. Hegel no se enfrenta a la enajenación de la conciencia en la relación social vuelta automática. Por el contrario, le adjudica al pensamiento la capacidad de “girar sobre sí”, de ponerse en marcha a sí mismo, de ser, a nuestro modo de ver, “automático”. Esto es, por desconocer sus determinaciones materiales, Hegel le adjudica al pensamiento el carácter que tiene el capital como sujeto automático de la organización de la vida social. Lo hace porque la propia enajenación de la humanidad determina la aparición de un pensamiento enajenado. En este carácter extrañado del ser real enajenado reside el aspecto mistificador de la

dialéctica hegeliana. Recojamos, entonces, la necesidad que encuentra Marx de invertirla. Escribe que

la existencia de los predicados es el sujeto: por lo tanto, el sujeto la existencia de la subjetividad, etcétera. Hegel sustantiva los predicados, los objetos, pero los sustantiva poniéndolos aparte de la sustantividad real, de su sujeto. Luego, el sujeto real aparece como resultado, siendo así que habría debido partirse del sujeto real, para considerar luego su objetivación (Marx, 1982: 336-337).

El movimiento de afirmarse a través de la propia negación. Este movimiento es el que caracteriza, de modo general, a la dialéctica; de ahí su núcleo racional y aquello que en el *Diamat* y en el planteo de Engels fuera consagrado como lo que Marx toma de Hegel. Sin embargo, dado que, como toda forma de conciencia, la dialéctica es un producto del ser social que la determina, en ambos planteos, aunque se destaque correctamente que este movimiento no se agota en las formas sociales, falta especificar la condición histórica de la cual depende el reconocimiento de las estructuras generales de la dialéctica. Esto es: si bien estas perspectivas aciertan en señalar que el capitalismo, al desarrollar las fuerzas productivas, alberga la necesidad de potenciar el conocimiento científico y, con ello, da forma a la dialéctica (lo cual, cabe recordar una vez más, está portado concretamente por la extracción de plusvalía relativa), no enfatizan lo suficiente, a nuestro modo de ver, la naturaleza histórica de este tipo de conocimiento. Es decir, no especifican por qué el avance del conocimiento científico toma la forma concreta particular de un método cuyo fundamento es sostener que toda determinación es una afirmación que encierra en sí su propia negación.

Ubicamos nuestro trabajo entre aquellos que indican que la dialéctica no es exclusiva del mundo social. Sin embargo, nos hemos propuesto mostrar que sólo se desarrollan sus estructuras porque el capital es el sujeto enajenado de la vida social actual, sujeto que hace a la conciencia libre la forma de la conciencia enajenada, enfrentándola de este modo a su propio carácter contradictorio. Sostuvimos entonces que el capital revela a la conciencia su dialéctica interna porque la afirma como conciencia libre que gobierna su proceso de trabajo individual, en el mismo acto en que, al realizarse como tal, la enfrenta a su propia libertad como cosa exterior a ella, como mercancía que debe personificar. El capital implica, de este modo, enfrentar a la conciencia con su propia libertad como cosa objetivada en el producto del trabajo, como cosa exterior que la determina.

La dialéctica, en manos de Hegel, aparece como un movimiento automático puesto en marcha por el pensamiento devenido espíritu, lo cual implica, en palabras de Marx, adjudicar una existencia independiente a los predicados —nosotros decimos, a la conciencia portadora de la organización del trabajo social— del verdadero sujeto, del capital como relación social objetivada. De ahí su envoltura mística. Esto no impide, a nuestro modo de ver, que encierre un núcleo racional, como se sigue del planteo de Colletti. Tampoco impide que haya continuidad entre Marx y Hegel en torno al aspecto metodológico de la filosofía de este último. Contra estos planteamientos, que no muestran las razones por las que la dialéctica hegeliana brota de un determinado ser social, aquí hemos intentado explicar su envoltura mística a partir de la forma de las relaciones sociales que la producen.

Conclusiones

Comenzamos nuestro trabajo mostrando que bajo el modo de producción capitalista el producto del trabajo porta la organización de la producción y el consumo, transformándose en el sujeto de la vida social. Este sujeto encierra un tipo de unidad mediata entre la producción y el consumo: se trata de una unidad en la descarga de los trabajos útiles concretos por capitales individuales.

Indicamos posteriormente que la necesidad genérica del desarrollo de la conciencia dialéctica se produce porque el capital hace a los trabajadores doblemente libres, es decir, porque a éstos se les presenta su ser social, su propio ser, como algo ajeno que los domina y en el que a la vez se afirman como libres; esto es: el capital hace que la conciencia se enfrente a su propia condición dialéctica, ya que es libre porque se encuentra enajenada en los atributos sociales de su trabajo. Aquí reside entonces, en palabras de Marx, el núcleo racional de la dialéctica hegeliana: el descubrimiento del acto de afirmarse mediante la propia negación como la determinación genérica de lo real.

Respecto del carácter misticado de esta dialéctica, sostuvimos que consistía en tomar al pensamiento como sujeto de su propio desarrollo, como un elemento que se pone en marcha a sí mismo. En este movimiento, decía Marx, Hegel le adjudicaba una existencia independiente a los predicados, “los sustantiva poniéndolos aparte de sus sustantividad real, de su sujeto” (Marx, 1982: 336); es decir: Hegel tomaba el pensamiento como “extrañado” del ser humano, justamente porque el ser humano se encuentra enajenado en la forma en que organiza la reproducción de su propia vida genérica. He-

gel expresaba la enajenación de la conciencia del productor de mercancías al suponer que el pensamiento se pone en marcha a sí mismo, cuando se trata de la forma en que cada individuo organiza su descarga de trabajo individual como órgano de lo social. De ahí que Marx encontrara la necesidad de invertir la dialéctica, para mostrar su núcleo racional.

Pues bien, invertir la dialéctica implica reconocer al verdadero sujeto de la sociedad capitalista; no se trata de la conciencia del productor de mercancías o de la genéricamente humana, sino del capital. Así como el capital es una forma autónoma de organizarse el trabajo social, cuyo objeto es auto-producirse, así a Hegel se le presenta que la portadora de esta organización, la conciencia en su condición genérica como pensamiento, es autónoma, es decir, se pone a sí misma. De ahí que Hegel atribuya a la conciencia aquello que es potestad del producto del trabajo en el que está enajenada y, en esa medida, niegue la necesidad de superar esa forma de conciencia. Hegel, por investir a la conciencia con el atributo del cual carece bajo nuestra relación social general, pierde de vista la necesidad de preguntarse por la determinación histórica de esta forma de conciencia y, consecuentemente, por las condiciones que engendra esta relación social de cara a su propia ruina. Hegel desarrolla las formas generales de la dialéctica y al mismo tiempo adjudica este movimiento a un predicado abstraído del verdadero sujeto de la sociedad actual. Por eso pierde de vista que dicho sujeto alberga la necesidad de superarse.

Bibliografía

- Albritton, R., y J. Simoulidis (2003), *New Dialectics and Political Economy*, Palgrave, Basingstoke.
- Arthur, C. (2002), *The New Dialectic and Marx's Capital*, Brill, Leiden.
- (2005), “De la crítica de Hegel a la crítica de capital”, en M. L. Robles Báez (ed.), *Dialéctica y capital. Elementos para la reconstrucción de la crítica de la economía política*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- Bellamy Foster, J. (2014), “Marx y la fractura en el metabolismo universal de la naturaleza”, en *Monthly Review*, núm. 15, pp. 1-18.
- Branco, J. M. de F. (1989), *Dialética, ciência e natureza*, Caminho, Lisboa.
- Colletti, L. (1977), *El marxismo y Hegel*, Grijalbo, México.
- (1982), *La superación de la ideología*, Cátedra, Madrid.

- Engels, F. (1977), *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring (Anti-Dühring)*, OME 35, Grijalbo, Barcelona.
- (1979), *Dialéctica de la naturaleza*, OME 36, Grijalbo, Barcelona.
- Hegel, G. W. F. (1993a), *Ciencia de la lógica*, t. I, Solar, Buenos Aires.
- (1993b), *Ciencia de la lógica*, t. II, Solar, Buenos Aires.
- (1994), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Altaya, Barcelona.
- (2000), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza, Madrid.
- (2004), *Principios de la filosofía del derecho*, Sudamericana, Buenos Aires.
- (2006), *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Iñigo Carrera, J. (2007), *Conocer el capital hoy. Usar críticamente El capital*. Vd. I, *La mercancía, o la conciencia libre como forma de la conciencia enajenada*, Imago Mundi, Buenos Aires.
- Iñigo Carrera, J. (2013). *El capital: Razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Imago Mundi, Buenos Aires.
- (2014), “Dialectics on Its Feet, or the Form of the Consciousness of the Working Class as Historical Subject”, en F. Moseley y T. Smith (eds.), *Marx’s Capital and Hegel’s Logic. A Reexamination*, Brill, Leiden.
- Lenin, V. I. (1974), “Cuadernos filosóficos”, en V. I. Lenin, *Obras completas*, t. XLII, Progreso, Madrid.
- Lukács, G. (1975), *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, Grijalbo, Barcelona.
- Marx, K. (1982), “Crítica del derecho del Estado de Hegel”, en K. Marx, *Escritos de juventud, Obras fundamentales*, vol. 1, Fondo de Cultura Económica, México.
- Marx, K. (1997), *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México.
- Marx, K. (1999a), *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, vol. 1, Siglo XXI, México.
- (1999b), *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, vol. 2, Siglo XXI, México.
- (1999c), *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid.
- , y F. Engels (1985), *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y*

- Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Pueblos Unidos, Buenos Aires.
- Moseley, F. (1993), *Marx's Method in Capital: a Reexamination*, Humanities Press, Atlantic Highlands.
- , y M. Campbell (1997), *New Investigations of Marx's Method*, Humanities Press, Atlantic Highlands.
- , y T. Smith (2014), *Marx's Capital and Hegel's Logic. A Reexamination*, Brill, Leiden.
- Postone, M. (2006), *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Marcial Pons, Madrid.
- Robles Báez, M. L. (1997), *Marx and Postmodern Materialism: on the Subject of Capitalism*, Universidad de Massachusetts, Massachusetts.
- (2005), *Dialéctica y capital. Elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- (2011), *Marx: lógica y capital. La dialéctica de la tasa de ganancia y la forma-precio*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- Smith, T. (1990), *The Logic of Marx's Capital. Replies to Hegelian Criticisms*, SUNY, Albany.
- Stalin, I. (1947), “Sobre el materialismo histórico y el materialismo dialéctico”, en I. Stalin, *Cuestiones del leninismo*, Lenguas Extranjeras, Moscú.
- Taylor, C. (2010), *Hegel*, Anthropos, México.