



Bajo el Volcán

ISSN: 8170-5642

bajoelvolcan.buap@gmail.com

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

México

Gómez, Rodolfo  
MATERIALISMO Y DIALÉCTICA. O LA SUPERVIVENCIA DE MARX A INICIOS DEL SIGLO XXI  
Bajo el Volcán, vol. 7, núm. 13, 2008, pp. 137-152  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
Puebla, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28611804009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## MATERIALISMO Y DIALÉCTICA. O LA SUPERVIVENCIA DE MARX A INICIOS DEL SIGLO XXI

Rodolfo Gómez

### RESUMEN

Desde sus primeros textos, encontramos en Marx una paradoja común en varios de los “jóvenes hegelianos de izquierda”. Se reconocía una relación de “discípulos” con Hegel y, a la vez, se planteaba una fuerte crítica al “sistema hegeliano”; tensión expresada en gran parte por los marxistas posteriores hasta Althusser. Éste es quien, con más fuerza, comienza a plantear que el “ajuste de cuentas” entre Marx y Hegel supone la existencia de dos tipos de “dialéctica”, una de “corte” idealista y otra materialista. Este trabajo retoma el problema teórico planteado por Althusser, pero a diferencia de él, plantea que la distinción se da a pesar de la fuerte impronta hegeliana que aparece en *El Capital*, que se vincula con la dinámica indeterminada y no necesariamente “teleológica” de la lucha de clases.

### ABSTRACT

From his earliest texts we find in Marx a paradox common to various of the “young left Hegelians”. They recognised themselves to be “disciples” of Hegel, but at the same time they criticised strongly the “Hegelian system”. This tension is expressed in many of the later Marxist authors up to Althusser. It is he who most forcefully begins to argue that Marx’s “settling of accounts” with Hegel presupposes the existence of two different types of “dialectics”, an idealist and a materialist. In this paper we retake the theoretical problem posed by Althusser but, differently from him, we argue that the distinction exists in spite of the strong Hegelian influence on *Capital* and that it has to do with the non-determined and not necessarily “teleological” dynamic of the class struggle.

## INTRODUCCIÓN

Desde un principio la obra de Marx resultó claramente polémica. Podría decirse que fue así porque sus primeros escritos fueron los de un periodista que polemizaba contra el carácter injusto que tomaban las resoluciones del Estado prusiano. Pero, con el avance del tiempo y con la aparición del resto de sus textos, pudo verse que también se debió al carácter crítico que tomó su obra en relación con la explicación del funcionamiento social. De allí la caracterización de su obra como una “teoría crítica” respecto de la sociedad existente, lo que para Marx fue la crítica del capitalismo.

A su vez, como para Marx esto presuponía pensar en las consecuencias prácticas de la propia teoría, la cuestión polémica implicó una relación con la participación pública, es decir, política. Es entonces que nuestra pregunta respecto de la teoría marxista nos lleva a pensar en su aporte a la teoría política hoy. Ésta, obviamente, no es una pregunta ingenua (como ninguna lo es, tal como demostró Althusser en su momento) porque tiene relación con la impugnación que sufrió esa teoría.

Uno de los caminos teórico-filosóficos que sufrió esa impugnación se vincula con la asimilación, por un lado, del pensamiento de Marx al de Hegel, considerado a su vez un filósofo idealista, generador de un tipo de pensamiento lógico-dialéctico claramente teleológico.

Es por eso que en este trabajo –en el que pretendemos defender la pertinencia en la actualidad de la teoría marxista para la teoría política y, en general, para las ciencias sociales– tratamos de demostrar las relaciones concretas entre el “método” de Marx y el de Hegel. Aunque más bien demostramos cuáles son sus diferencias para ver la pertinencia del marxismo hoy, en un momento histórico donde seguimos viviendo en una sociedad capitalista.

### LOS INICIOS DE LA DIALÉCTICA EN MARX Y LA RELACIÓN CRÍTICO-DISCIPULAR CON HEGEL

Como ya mencionamos, Marx desde sus primeros escritos mantuvo una relación “crítica” respecto del funcionamiento social, particularmente

contra las arbitrariedades cometidas por el Estado prusiano. Esta posición suponía un posicionamiento crítico acerca de las consecuencias prácticas de la filosofía hegeliana, en la medida que ésta veía en ese tipo de sociedad y, puntualmente, en ese Estado, una suerte de realización “concreta” del devenir de la razón en la historia.

La visión crítica respecto del Estado moderno y de la sociedad burguesa también se sostiene en todos los textos posteriores de Marx, donde su punto de vista claramente se diferencia del de Hegel.<sup>1</sup>

Allí Marx producía una serie de “inversiones” sobre la fórmula (método) hegeliana en el intento de comprender, en un sentido materialista, el funcionamiento de la sociedad, lo que en él también suponía la posibilidad de transformarla. Esto implica que en Marx la fórmula de la “inversión” supone, a su vez, una concepción “praxológica” en términos del proceso del conocimiento, cuestión que si bien puede rastrearse en sus primeros escritos,<sup>2</sup> aparece de un modo más desarrollado en las proposiciones de las *Tesis sobre Feuerbach*. También en este punto Marx se distingue de Hegel, al intentar construir una dialéctica materialista diferente de la idealista.

Éste, el intento de construir, desde la crítica a las “idealistas” categorías hegelianas, una teoría materialista, había sido el intento de toda la llamada “izquierda hegeliana”, desde Bruno Bauer, pasando por Feuerbach, Hess y compañía. En ese intento se ubicaba también Marx, aunque rápidamente realizara un ajuste de cuentas con algunos de esos autores.<sup>3</sup>

Sintetizando, si bien podría ubicarse a Marx dentro de esta “izquierda hegeliana”, que en su intento de construcción de una filosofía materialista criticaba a Hegel; esa crítica se desarrollaba en relación y en diálogo con la filosofía y las categorías hegelianas. Este es el punto del que parte Althusser para argumentar que el “joven” Marx todavía no es “marxista”.<sup>4</sup>

Para Althusser, en la medida que en el Marx de la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, de *La Cuestión Judía*, de *La Sagrada Familia*, de los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* se encuentran categorías hegelianas como “alienación”, “enajenación”, “sociedad política”, “sociedad civil”, puede decirse que, a pesar que las conclusiones a las que llega son “inversas” a las de Hegel, todavía se ve allí un “aparato conceptual hegeliano”. Esto es, idealista.

Por eso es que en el “proceso de maduración” –siempre para Althusser– Marx produce dos “rupturas epistemológicas” que lo alejan definitivamente de Hegel. De tal modo que, por ejemplo, ya en *El Capital* encontramos una dialéctica “materialista” diferente de la hegeliana, esto es, una dialéctica “marxista”.

Sin embargo, observamos, por otro lado, que “la concepción práctica” de Marx, que puede verse desde sus primeros textos, no se presenta de ese modo en Hegel, y esto podría interpretarse como una ruptura, desde el inicio de la producción teórica de Marx, con Hegel. Este es el punto de vista de aquellos autores que, como Rubel, Barbier o Miliband, no ven en Marx “rupturas epistemológicas” sino más bien diferentes incorporaciones que le permiten ir evolucionando de manera conceptual aunque sin perder la “esencia” materialista que anima al pensamiento marxista desde sus inicios.

Otros autores, si bien contemplan cierta evolución conceptual, directamente buscan demostrar la relación existente entre el supuesto Marx “marxista” –el que menciona Althusser– y Hegel. Como dijimos, para Althusser, luego de la segunda “ruptura epistemológica”, Marx, hacia 1857, se hace “marxista” y abre el paso a categorías más “científicas” provenientes del campo de la economía política; por eso sitúa esa segunda “ruptura” en un texto como el “Prefacio” a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*.

Pero si observamos, incluso en ese texto, cuál es el “método” que Marx está planteando para el estudio de la “economía política” (que en realidad es el método para la realización de la “crítica” de las categorías de la “economía política”), esto es, el método que va de lo “concreto” a lo “abstracto” para luego regresar hacia ese “concreto” y de ese modo transformarse en “concreto enriquecido”, veremos que el método es claramente hegeliano (además de dialéctico y materialista).

El mismo Marx reconoce esa filiación en una carta que le envía a Engels en 1868, donde considera: “En el método de elaboración del tema, hay algo que me ha prestado un gran servicio... la Lógica de Hegel... Si alguna vez vuelvo a tener tiempo para este tipo de trabajo, me proporcionaré el gran placer de hacer accesible, en dos o tres pliegos impresos, a los hombres

con sentido común, el fondo racional que Hegel ha descubierto y al mismo tiempo mistificado”.<sup>5</sup>

Esto es así si observamos, por supuesto, detenidamente, el “devenir” de los tres tomos de *El Capital*, desde sus primeras categorías, que dan cuenta del momento “constitutivo” del capital, en un “movimiento” que permite nuevamente explicar el mismo capital como un “concreto enriquecido”.<sup>6</sup>

Llegado a este punto se nos presenta un problema. Porque si asumimos la postura de Althusser, y discutimos el planteamiento que hace respecto de la noción de “inversión”, tenemos la posibilidad de argumentar que la dialéctica marxista es muy diferente de la hegeliana. Esto parecería apoyado, por momentos, en el “Prefacio” que el propio Marx hace de *El Capital* en 1873: “Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él”.

Aunque no sería del todo interpretable en ese sentido si tomamos otro párrafo de ese mismo Prefacio: “El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero en exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza”.<sup>7</sup>

Así, estamos viendo que Marx, desde sus primeros textos –aunque también en los de “madurez”– asume una postura crítica hacia el pensamiento de Hegel, aunque sin renegar de la aplicación de categorías y métodos hegelianos.

¿Cómo comprendemos y ubicamos, entonces, la teoría y la dialéctica marxista?, ¿es idealista o materialista?

#### EL MATERIALISMO DIALÉCTICO DE MARX Y LA IMPORTANCIA TEÓRICA DEL ANTAGONISMO “CAPITAL-TRABAJO” (LÉASE “LUCHA DE CLASES”)

Retomamos y reformulamos la pregunta con la que terminamos el párrafo anterior: ¿Por qué Marx, si pensaba que Hegel era un filósofo idealista, aplica un método hegeliano conservando algunas de sus categorías?

La respuesta a esta pregunta, según un interesante autor inglés como Tony Smith, es que Marx toma de Hegel gran parte de su método

y categorías porque lo que hace en realidad es adoptar el “costado” materialista de Hegel. Y es que al observar con detenimiento, es clara la adopción por parte de Marx de la metodología hegeliana, aunque la explicación teórico-filosófica y sus consecuencias práctico políticas sean muy diferentes.<sup>8</sup>

Porque las consecuencias prácticas que extrae Marx del funcionamiento social, aun adoptando categorías o métodos hegelianos, son diametralmente opuestas a las de éste. Donde Hegel ve un Estado –el prusiano– que debe resolver desde su “visión racional general” los problemas que acarrea el despliegue de las particularidades presentes en la esfera de la sociedad civil, Marx, por el contrario, observa una acción claramente particularista por parte de ese Estado, en su defensa de la “particularidad” de la “propiedad privada” (que Hegel no cuestiona sino en el carácter “irracional” del despliegue en un mercado que no responde al interés “general”).

Es decir, la posición de Marx, aun asumiendo el uso de categorías que pudieran ser comprendidas –cuestión que no necesariamente debe ser entendida de ese modo– como “hegelianas”, es de “crítica” del orden social existente, un orden que luego denominará “sociedad capitalista”. Esto, puede suponerse, es la posición de Marx en el conjunto de su obra, porque la misma postura puede encontrarse en *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* como también en *La Cuestión Judía*, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* o en *El Manifiesto...*, *El dieciocho Brumario...*, los *Grundrisse*, *El Capital*, *La Guerra Civil en Francia* o bien en la *Crítica del Programa de Gotha*. Siempre Marx asume esta postura “crítica” que es, entonces, su punto de partida teórico.<sup>9</sup>

Esta diferencia tiene, por supuesto, consecuencias en la interpretación posible del conjunto de su obra, y es particularmente importante a los fines explícitos en la introducción a este trabajo.

Algunos autores, entre los que podríamos contar a Althusser, indicarían que ese punto de partida “crítico” vincularía la obra de Marx al mismo punto de partida que sostiene Kant.

Tenemos aquí un problema que también es muy interesante para nuestras intenciones. Kant, en su visión crítica, a diferencia de Hegel sigue siendo contractualista y por tanto idealista, asume un punto de partida

que, en cierto modo, resulta no teleológico. La crítica a la “tesis”, esto es, la “antítesis” en Kant, no siempre supone una nueva crítica que vuelva a “determinarla”. Como consecuencia, la ética kantiana es claramente formalista, y entonces la “filosofía de la historia” que se expresa en esa “sociedad de los particulares” es una “historia abierta”, no determinada.<sup>10</sup>

En Hegel, que no asume un punto de partida contractualista, el devenir histórico supone el despliegue (movimiento) de la Razón “encarnada” en la Historia. Y es ese “despliegue” el que permite ver que la “sociedad civil moderna” (burguesa), esa kantiana “sociedad de los particulares”, no puede resolver racionalmente –moral y formalmente– los conflictos “materiales” que se le presentan. Por eso es que, al pensar racionalmente, Hegel llega a la conclusión de que una “ética formalista” no es materialista porque carece del elemento de lo “sustancial” (contenido).<sup>11</sup> Ver el “movimiento” de la Razón encarnado históricamente supone contemplar aquellas cuestiones materiales que tienen relación con la “determinación” (del movimiento de la Razón en la Historia como una “totalidad orgánica”), algo diferente a plantear la cuestión de una “resolución abierta” que se extraiga (externamente) del accionar de un “imperativo categórico” moral.<sup>12</sup>

Tomando en consideración esta discusión, difícilmente podamos ubicar a Marx, su visión de la historia y su dialéctica, en sintonía con el pensamiento de Kant; lo que implica que la concepción “crítica” del de Tréveris es notoriamente diferente de la kantiana (como incluso pretendió cierto marxismo). La crítica de Marx pretende ser una “crítica materialista” de la sociedad “existente”, es decir, una que no puede provenir del “exterior” de la sociedad sino que se plantea “desde dentro” de ésta considerándola una “totalidad orgánica” articulada. Así, tal crítica no puede provenir solamente del ámbito moral, sino que se despliega en el conjunto de esferas que componen esa “totalidad orgánica”.

Tampoco tal crítica es en Marx una crítica “formalista”, basta ver la concepción desplegada en *El Capital* en torno a la “forma” del valor, para comprender que en dicho desplegarse de la forma del valor, forma y contenido se requieren mutuamente.<sup>13</sup>



Ahora bien, esto podría suponer que Marx extrapola directamente la dialéctica hegeliana a sus propios escritos y que no hay diferencias entre él y Hegel.

Es obvio, ya lo adelantamos, no es esa nuestra interpretación. Habíamos mencionado ya, en primer lugar, que Marx, al tener presente la cuestión “práctica” en su propia concepción del conocimiento, abrió el camino a una posición materialista (también política) que lo llevaba a sostener consecuencias prácticas diametralmente opuestas a las de Hegel.

Pero, por otro lado, al asumir también una concepción “crítica” diferente de la de Kant, escapa Marx a una interpretación teleológica de su dialéctica y su concepción histórica. Esto es, en Marx el devenir histórico, que resulta del movimiento dialéctico de la sociedad, no se encuentra “consagrado” en la “corporización” de la Razón en un Estado prusiano que funciona como “resolutor” de conflictos.

En este sentido, la dialéctica presente en Marx, pareciera ser entonces diferente a la de Hegel. Porque si Marx asume correctamente el método hegeliano, sobre todo en aquellos elementos que considera pueden ser útiles a una concepción crítico-materialista del funcionamiento social, teniendo en cuenta un punto de partida “concreto” pero que en el movimiento de las categorías va negando ese “concreto”, aunque a su vez afirmándolo en su paso a otra categoría y así sucesivamente, para retornar, luego de estas abstracciones al “concreto” que ahora se nos “presenta” más “enriquecido”, lo cierto es que esto no implica en él que la “determinación” dictamine la forma y el contenido de la “sociedad futura”.<sup>14</sup> Por eso es que podría sostenerse que –en un sentido diferente del kantiano, algo que vimos, también se da en la concepción de la “crítica” – en Marx la dialéctica está “abierta”.

Pareciera ser que ésta es la posición cuando uno amplía la lectura no sólo a la concepción dialéctica que Marx despliega en *El Capital* sino a la obra en su conjunto. Porque, en general, Marx no define la “forma” que tendrá la sociedad comunista del futuro, esa sociedad “poscapitalista”.<sup>15</sup> De hecho, y si bien –tal vez en cierto sentido racionalista– plantea la existencia de un momento transicional hacia una nueva formación social, tampoco indica la forma que deberá tener la “dictadura del proletariado”,

que nunca define, siquiera en el sentido de la “forma-comuna”.<sup>16</sup> Esto, sin embargo, no necesariamente supone decir que la visión dialéctica se base en una “indeterminación”.

Algunos autores, como Holloway, por ejemplo, otorgan primacía al antagonismo “capital-trabajo” al interior de la “relación social capitalista”; sostienen que es por eso que el proceso de fetichización social justamente es siempre “incompleto” y que entonces nos encontramos con una “indeterminación”. Una posición que critica Astarita por “subjetivista” en la medida que pierde de vista el accionar de la “lógica del capital” en el conjunto de la sociedad capitalista, en su intento por subsumir al “trabajo”. Porque para Astarita eso supondría perder de vista el poder material que posee el capital para “determinar” al “trabajo”, algo que para él, sin embargo, no significaría asumir una posición “determinista”.<sup>17</sup>

Holloway y otros sostuvieron la idea de la “indeterminación” en la medida que argumentaron que la dialéctica marxista no es una extrapolación directa de la de Hegel y, por lo tanto, tampoco puede hablarse de una “lógica del capital”, indicando que en esta última interpretación lo que falta es el componente fundamental de la “lucha de clases” en la dialéctica.

Pero al hacerlo, por momentos otorgaron tal primacía en el análisis a la fortaleza del “polo del trabajo”, en el poder de “negación”<sup>18</sup> que poseía el “trabajo” en contra de la sociedad existente, y al parecer perdieron de vista el poder del “movimiento determinista” del capital en su intento por subsumir dicho “polo del trabajo”.

Es en este punto donde se vuelve importante la “interpretación política” de *El Capital* que hace Harry Cleaver. Porque Cleaver se pregunta por la importancia que puede tener un texto como *El Capital* para las clases subalternas, para el conjunto que compone el “polo del trabajo”.<sup>19</sup>

Y es aquí donde puede observarse una distinción fundamental para el análisis de la dialéctica marxista. Porque es importante para las clases subalternas poder comprender, en un sentido lo más “objetivo” posible, el funcionamiento de la sociedad capitalista, ya que en esa comprensión pueden fundarse las diferentes estrategias de transformación posible.

Sin embargo, por otro lado, debe comprenderse que la “lógica” de funcionamiento del capitalismo consta de dos polos. Uno, el del “capital”, que

busca “determinar” permanentemente la “totalidad orgánica” social, y otro, el del “trabajo”, que busca eludir ese proceso de determinación. Y es en ese punto de vista que nos encontramos con una dialéctica que comprende el par “determinación-indeterminación”, un par “positivo-negativo” que debería servirnos para explicar no sólo el funcionamiento del capitalismo sino también para explicar su posible transformación.

Es aquí donde podemos ver claramente, que la dialéctica de Marx es hegeliana en un sentido “explicativo”, pero no en el “práctico-político”, allí donde se incorpora la “indeterminación” de la “práctica”.

Mientras que para el capital es importante buscar las determinaciones, de modo tal que el proceso como “totalidad” pueda volverse “predecible” y, por tanto, “controlable”, para el trabajo en su intento por “autonomizarse” de esas ataduras es importante, por el contrario, “indeterminarse”. Y esta dialéctica se vuelve visible en el momento de la “lucha de clases”, en el propio momento de emergencia del antagonismo. Es allí donde la práctica que despliegan los cuerpos se vuelve “indeterminada”, por contraposición al intento de “determinación” proveniente del “capital”.

Puede verse aquí que el funcionamiento de la relación del capital, de la “lógica” del mismo, es contradictorio, dialéctico en sí mismo. También es en ese momento donde, al parecer, la dialéctica “hegeliana” que Marx emplea, se vuelve “marxista”.

#### CONCLUSIONES

Es sabido que durante los años ochenta y noventa del siglo pasado, el triunfo neoconservador, que se expresó en la “totalidad” de las esferas de funcionamiento social, incluidas la científica e intelectual, además de la económica y social, impulsó una formidable crítica del marxismo. Crítica que a su vez fue notablemente exacerbada por sucesos históricos como la caída del Muro de Berlín y de los llamados regímenes del “socialismo real” en Rusia y Europa oriental.

Este triunfo ideológico del neoconservadurismo pudo observarse tanto con el auge de algunas notables posiciones “posmodernas” como también en las paradigmáticas tesis del “fin de la historia”. Pero lo más grave fue

que ese triunfo llevó a una serie de revisionismos en torno a muchas posiciones marxistas, de modo que no sólo emergieron los “posmarxismos”, sino también algunas teorizaciones autodenominadas de “izquierda” siendo en realidad francamente de “derecha”. Claro, esto también era difícil de criticarse cuando uno cree que la diferencia entre “izquierda” y “derecha” ya no es “visible” en la “posmodernidad”.

Las críticas al marxismo provinieron de dos interpretaciones –y esto fue lo que pretendimos demostrar en este trabajo– erróneas, a nuestro juicio. La primera asimilaba el pensamiento de Marx al de Hegel,<sup>20</sup> autor que también pasó a ser otra de las “bestias negras” (como Marx) de las corrientes filosóficas predominantes durante los años ochenta y noventa del siglo pasado (aunque en este nuevo siglo la historia “ideológica” no ha terminado aún para la mediocridad reinante). Y la segunda, o bien asimilaba el pensamiento de Marx a un fuerte –y por supuesto criticable– “cientificismo” o bien lo asimilaba a la “utopía (idealista) de un redentorismo proletario”.

En el primero de los casos, al asimilar a Marx a Hegel, se suponía un pensamiento marxiano claramente “estatalista” y “teleológico”, donde la predominancia de la “objetividad” llevaba a pensar que el “comunismo” futuro se encontraba claramente determinado. Una visión que podría darse de la mano con una evaluación, a pesar de Hegel, fuertemente cientificista (y hasta positivista) del pensamiento de Marx y del marxismo en general. La caída del muro de Berlín, para esta interpretación, era una clara demostración del “fracaso” de la teoría marxista.

En el segundo, la “demostración” del “fraude marxista” se da “invirtiendo” algunas interpretaciones marxistas para extraer conclusiones contrarias al marxismo. Porque si partimos de las nociones de “ruptura epistemológica” que plantea Althusser, encontramos una fuerte “cientificidad” en el “marxismo” del Marx de *El Capital* y también un fuerte “idealismo” en el “joven” Marx.<sup>21</sup>

Es decir, si seguimos el primer punto, donde sostenemos la “cientificidad” de Marx, pareciera que la “objetividad” de la “Historia” nos lleva directamente al momento de la “negación” de la sociedad capitalista. Pero si esa negación no se produce, justamente por el carácter “objetivo” del

funcionamiento capitalista, entonces podríamos caer en cierto “escepticismo” que no nos permitiría pensar el proceso marxista de reconciliación de la escisión “teoría-praxis” que no fuera la labor “científica” del “partido”. Labor que, “es sabido”, no llegó a “buen puerto” en los países del “socialismo real”.

Ahora bien, si seguimos por la segunda consideración, aquella que indica que el “joven” Marx es “idealista”; podemos decir que fue ese “idealismo revolucionario” (no materialista), “utópico”, el que llevó al “totalitarismo” soviético y al fracaso del marxismo como “gran relato”.<sup>22</sup>

Por el contrario, lo que se pretendió demostrar en este trabajo fue una “negación” de todas estas posturas; indicando la relación existente entre el pensamiento de Marx y el de Hegel, pero mostrando que al plantear Marx la importancia de una “praxis” como modo materialista de conocimiento llegaba a conclusiones práctico-políticas radicalmente diferentes. Esto nos llevaba, por cierto, también a concluir que existían diferencias en torno a la visión “dialéctica” del funcionamiento social y del devenir histórico.

Porque la “relación del capital” en Marx era claramente contradictoria, producto de la expresión antagónica entre las clases que dicha relación expresa. Esto indica que Marx busca comprender “objetivamente” el funcionamiento del modo de producción capitalista, y que encuentra allí una “lógica” de funcionamiento de éste. Pero esa comprensión “objetiva” no determina el carácter absoluto de la expresión del antagonismo de clases, que posee cierto nivel de “indeterminación”, dado por el accionar subalterno en su intento por “autonomizarse” de la “lógica capitalista”.

En este sentido, puede decirse que la dialéctica marxista no es “calco y copia” de la hegeliana, sino una aplicación de ésta en los términos “prácticos” de una crítica materialista. Por tanto, para el marxismo hoy debe pensarse que el devenir histórico se encuentra aún “abierto”.

Por eso mismo, tal vez hoy, a inicios del siglo XXI, podría decir Marx, con el mismo espíritu que animó a Galileo en su momento, respecto de su teoría: *Eppur si muove*.

¡Qué otra cosa! Si seguimos viviendo en una sociedad capitalista.

## NOTAS

<sup>1</sup> Cfr. M. Abensour, *La democracia contra el Estado*, Ed. Colihue, Buenos Aires, 1998.

<sup>2</sup> Cfr. Juan Videla, "Praxis y crítica: sobre el origen de ambos conceptos en la tesis doctoral de Marx" en Atilio Boron (comp.), *Teoría y Filosofía Política. La tradición clásica y las nuevas fronteras*, CLACSO, Buenos Aires, 2001.

<sup>3</sup> Cfr. Karl Marx, *La Cuestión Judía (y otros escritos)*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994 y K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Buenos Aires, 1985; también M. Rubel, *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Paidós, Buenos Aires, 1970.

<sup>4</sup> Cfr. L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1968.

<sup>5</sup> K. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, Cartago, Buenos Aires, 1973; citado también en N. Kohan, "El método dialéctico de lo abstracto a lo concreto (una aproximación)", en Revista *Dialéctica*, año 1, núm. 2, Buenos Aires, octubre de 1992.

<sup>6</sup> Para una excelente y esclarecedora aproximación al método dialéctico en Marx, cfr. R. Astarita, *Valor, mercado mundial y globalización*, Ediciones Cooperativas, Buenos Aires, 2004, especialmente caps. 2, 3, 4 ("La teoría del valor de Marx", "La transformación de valores a precios", "Teoría del valor, algunas conclusiones") y 10 ("Método dialéctico, lógica del capital y globalización").

<sup>7</sup> Cfr. K. Marx, *Postfacio a la segunda edición* (enero de 1873) en *El Capital* (tomo 1), México, FCE, 2000.

<sup>8</sup> Cfr. Tony Smith, *The Capital. Reply to hegelianism criticisms*, State University of New York Press, Albany, 1990.

<sup>9</sup> Puede verse en Holloway esta posición relacionada al pensamiento de Marx. Cfr. John Holloway, "En el principio fue el grito y Nosotros somos los únicos dioses. De la crítica del cielo a la crítica de la Tierra" en *Marxismo, Estado y Capital*, Buenos Aires, Tierra del Fuego, 1994. También al respecto: F. Fernández Buey, "Marx y los marxismos. Una reflexión para el siglo XXI", en A. Boron, J. Amadeo, S. González (comps.), *La Teoría Marxista hoy. Problemas y perspectivas*, CLACSO, Buenos Aires, 2006.

<sup>10</sup> Cfr. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres-Crítica de la razón práctica*, Porrúa, México, 1998 y, del mismo autor, *Prolegómenos a toda metafísica del*

*porvenir-Crítica del juicio*, Porrúa, México, 1997 y *Filosofía de la Historia*, FCE, México, 1997. Sobre esta visión, una autora como Hannah Arendt construye su visión de la política. Cfr. H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.

<sup>11</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Filosofía del derecho*, Claridad, Buenos Aires, 1987.

<sup>12</sup> Cfr. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1992, especialmente parte BB VI “El Espíritu”, puntos B (“El Espíritu extrañado de sí mismo; la cultura”) y C (“El Espíritu cierto de sí mismo. La moralidad”).

<sup>13</sup> Cfr. K. Marx, *El Capital* (tomo 1, libro primero, sección primera), FCE, México, 2000; John Holloway, “Capital, crisis y Estado”, en *Marxismo, Estado y Capital*, Tierra del Fuego, Buenos Aires, 1994; R. Astarita, *op. cit.*, Ediciones Cooperativas, Buenos Aires, 2004, caps. 2 al 4.

<sup>14</sup> Esto implica una diferencia con Hegel, donde la evolución de la Razón en la Historia “encarna” en la racionalidad del Estado prusiano. Esto indica que la dialéctica hegeliana comporta una “teleología”. Cfr. G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Solar-Hachette, Buenos Aires, 1968, especialmente el último apartado que versa sobre “La teleología”.

<sup>15</sup> Incluso en *Crítica del Programa de Gotha*, donde parece que Marx da alguna indicación de cómo sería esa sociedad comunista, la formulación es notablemente “abierto” a interpretación. Cfr. K. Marx, *Crítica del Programa de Gotha*, Lautaro, Córdoba, 1946.

<sup>16</sup> Quien establece claramente el vínculo entre el proceso de “La Comuna” y la “Dictadura del proletariado” es en realidad Engels. Cfr. F. Engels, *Carta a A. Bebel* (1875), en Marx-Engels, *Obras Escogidas* (vol.2), Moscú, Editorial Progreso, s/f, pp. 35-55; y para una discusión al respecto: R. Miliband, “Marx y el Estado”, en H. Tarcus (comp.), *Debates sobre el Estado Capitalista (Miliband, Poulantzas, Laclau)*, El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1991.

<sup>17</sup> Cfr. R. Astarita, “Sobre Estado y relaciones sociales”, en Revista *Realidad Económica* núm. 212, Buenos Aires, mayo-junio de 2005.

<sup>18</sup> La idea de “negación” o “negatividad” es una particular interpretación que Holloway realiza de la “Dialéctica Negativa” de Theodor Adorno, como forma de plantear la diferencia entre la dialéctica hegeliana y la marxista. Esta es una visión que está presente en prácticamente el conjunto de los textos de Holloway que aparecen en *Marxismo, Estado y Capital*, Tierra del Fuego, Buenos Aires, 1994 y en un libro como *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ed. Herramienta,

Buenos Aires, y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002. Cfr. también T. Adorno, *Dialéctica Negativa*, Taurus, Madrid, 1975.

<sup>19</sup> Cfr. H. Cleaver, *Una lectura política de "El Capital"*, FCE, México, 1985.

<sup>20</sup> Un buen ejemplo de esto, como forma de crítica indirecta al marxismo, puede verse en Lorenzo Infantino, "Marx contra la Modernidad" en N. Casullo (comp.), *El debate Modernidad-Posmodernidad*, Puntosur, Buenos Aires, 1989, pp.194-217.

<sup>21</sup> Cfr. L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1968, y L. Althusser y E. Balibar, *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México, 2000.

<sup>22</sup> Esta es la visión de algunos ex marxistas como Agnes Heller, que toman las tesis que interpretan la teorías del "joven" Marx en un sentido "religioso-mesiánico" para luego extenderlas al conjunto de la obra de Marx; dando por resultado la impugnación tanto de Marx como de "los marxismos". Cfr. A. Heller, *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Gedisa, Barcelona, 1999; A. Heller y F. Feher, *El péndulo de la Modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*, Península, Barcelona, 1994; también M. Löwy, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central*, El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1997.

#### BIBLIOGRAFÍA

Abensour, M., *La democracia contra el Estado*, Ed.Colihue, Buenos Aires, 1998.

Adorno, T., *Dialéctica Negativa*, Taurus, Madrid, 1975.

Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1968.

Althusser, L. y E. Balibar, *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México, 2000.

Arendt, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.

Astarita, R., *Valor, mercado mundial y globalización*, Ediciones Cooperativas, Buenos Aires, 2004.

\_\_\_\_\_, "Sobre Estado y relaciones sociales", en revista *Realidad Económica*, núm. 212, Buenos Aires, mayo-junio de 2005.

Boron, Atilio (comp.), *Teoría y Filosofía Política. La tradición clásica y las nuevas fronteras*, CLACSO, Buenos Aires, 2001.

Boron, A., J. Amadeo y S. González (comps.), *La Teoría Marxista hoy. Problemas y perspectivas*, CLACSO, Buenos Aires, 2006.

Casullo, N. (comp.), *El debate Modernidad-Posmodernidad*, Puntosur, Buenos Aires, 1989.



- Cleaver, H., *Una lectura política de "El Capital"*, FCE, México, 1985.
- Hegel, G.W.F., *Filosofía del derecho*, Claridad, Buenos Aires, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Ciencia de la lógica*, Solar-Hachette, Buenos Aires, 1968.
- Heller, A., *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Gedisa, Barcelona, 1999.
- Heller, A., y F. Feher, *El péndulo de la Modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*, Península, Barcelona, 1994.
- Holloway, John, *Marxismo, Estado y Capital*, Tierra del Fuego, Buenos Aires, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ed. Herramienta, Buenos Aires y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002.
- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres-Crítica de la razón práctica*, Porrúa, México, 1998.
- Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir-Crítica del juicio*, Porrúa, México, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Filosofía de la Historia*, FCE, México, 1997.
- Kohan, N., "El método dialéctico de lo abstracto a lo concreto (una aproximación)", en Revista *Dialéctica*, año 1, núm. 2, Buenos Aires, octubre de 1992.
- Löwy, M., *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central*, El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1997.
- Marx, Karl, *La Cuestión Judía (y otros escritos)*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994.
- Marx, K. y F. Engels, *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Buenos Aires, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Correspondencia*, Cartago, Buenos Aires, 1973.
- Marx, K., *El Capital* (tres tomos), FCE, México, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Crítica del Programa de Gotha*, Lautaro, Córdoba, 1946.
- Marx-Engels, *Obras Escogidas* (vol.2), Editorial Progreso, Moscú, s/f.
- Rubel, M., *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Paidós, Buenos Aires, 1970.
- Smith, Tony, *The Capital. Reply to hegelianism criticisms*, State University of New York Press, Albany, 1990.
- Tarcus, H. (comp.), *Debates sobre el Estado Capitalista (Miliband, Poulantzas, Laclau)*, El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1991.

Recibido: 3 de marzo de 2008

Aceptado: 5 de junio de 2008