



Clase N° 4 (Bibliografía)

La presente bibliografía ha sido seleccionada por Eduardo Grüner exclusivamente para ser adjuntada en el Programa Latinoamericano de Educación a Distancia en Ciencias Sociales (PLED), en la Clase 4: "Marx, el concepto de praxis, / El problema del proletariado, la lucha de clases y la ideología", Abril 2010.

Av. Corrientes 1543 (C1042AAB),
Ciudad de Buenos Aires, Argentina
Informes: (54-11) 5077-8024
academica-pled@centrocultural.coop

Cómo citar:

Gomez, Rodolfo. " La dialéctica hegeliana y la dialéctica de Marx. La Lógica y El Capital. La Fenomenología del Espíritu y El Capital", ponencia presentada en el marco de las Jornadas Internacionales Georg Wilhelm Friedrich Hegel: "La actualidad de su pensamiento para la filosofía y las ciencias sociales a 200 años de la Fenomenología del Espíritu", 18, 19 y 20 de octubre de 2006, ciudad de Buenos Aires.

©De los autores

Todos los derechos reservados.

Esta publicación puede ser reproducida gráficamente hasta 1.000 palabras, citando la fuente. No puede ser reproducida, ni en todo, ni en parte, registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopiadora o cualquier otro, sin permiso previo escrito de la editorial y/o autor, autores, derechohabientes, según el caso.

Edición electrónica para Campus Virtual CCC: **PABLO BALCEDO / MARIANO TRAVELLA**



**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**

Jornadas Internacionales Georg Wilhelm Friedrich Hegel: “La actualidad de su pensamiento para la filosofía y las ciencias sociales a 200 años de la *Fenomenología del Espíritu*”, 18, 19 y 20 de octubre de 2006, ciudad de Buenos Aires.

Autor: Rodolfo Gómez

Institución: docente de la carrera de Ciencias de la Comunicación y de la de Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

Mesa 1: La dialéctica hegeliana y la dialéctica de Marx. La Lógica y El Capital. La Fenomenología del Espíritu y El Capital.

Introducción

Desde sus primeros escritos, la obra de Marx resultó claramente polémica. En primer lugar podría decirse que esto 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 fue también así por el 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 el Marx fue la crítica del capitalismo.

También, 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. Esta obviamente no es una pregunta ingenua (como ninguna lo es, tal como demostró Althusser en su momento). Ya que la misma tiene que ver con la impugnación que –desde siempre pero- durante los últimos años sufrió esa teoría.

Uno de los caminos teórico-filosóficos que sufrió esa impugnación tuvo que ver 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 pretenderemos defender la pertinencia en la actualidad de la teoría marxista para la teoría política y más bien para las ciencias sociales en general, trataremos de demostrar las relaciones concretas entre el “método” de Marx y el de Hegel. Aunque más bien lo que

haremos es demostrar 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 respecto de las consecuencias prácticas de la filosofía hegeliana, en la medida que esta 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.¹

Marx lo que hacía allí era producir 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 transformar la misma.

Esto implica que en Marx la fórmula de la “inversión” supone además una concepción “praxológica” en términos del proceso del conocimiento, cuestión que si bien puede rastrearse en sus primeros escritos², aparece de un modo más desarrollado como es sabido en las proposiciones de las Tesis sobre Feuerbach. También en este punto es que Marx se distingue de Hegel, al intentar construir una dialéctica materialista diferente de la idealista.

Este, 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 todo un ajuste de cuentas con algunos de esos autores.³

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

¹ Cfr.al respecto ABENSOUR, M., *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires, Ed.Colihue, 1998.

² Cfr.al respecto VIDELA, Juan, *Praxis y crítica: sobre el origen de ambos conceptos en la tesis doctoral de Marx* en BORON, Atilio (Comp.), *Teoría y Filosofía Política. La tradición clásica y las nuevas fronteras*, Buenos Aires, CLACSO, 2001.

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

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”.⁴

Es que 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”; encontramos 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 vemos 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 ya -por ejemplo- en “El Capital” encontramos una dialéctica “materialista” diferente de la hegeliana, esto es, una dialéctica “marxista”.

Sin embargo, vimos por otro lado también que “la concepción práctica” de Marx, que puede verse desde sus primeros textos, no se presenta de ese modo en Hegel. Lo que 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 conceptualmente aunque sin perder la “esencia” materialista que anima al pensamiento marxista desde sus inicios.

Otros autores, si bien contemplan también cierta evolución conceptual, directamente buscan demostrar la relación existente entre el supuesto Marx “marxista” -que menciona Althusser- y Hegel. Como dijimos, para Althusser, luego de la segunda “ruptura epistemológica”, Marx hacia 1857 se hace “marxista” en la medida que además 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 uno observa 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 nuevamente hacia ese “concreto” que de ese modo se transforma en “concreto enriquecido”; verá que el mismo –método- es claramente hegeliano (además de dialéctico y materialista).

⁴ Cfr.al respecto ALTHUSSER, L., *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968.

El mismo Marx reconoce esa filiación en una carta que le envía a Engels en 1868. Dice allí Marx: “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”.⁵

Esto es así si se observa 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”.⁶

Llegado este punto se nos presenta un problema. Porque si asumimos la postura de Althusser, y discutimos el planteo que hace respecto de la noción de “inversión”, tenemos la posibilidad de argumentar que la dialéctica marxista es bien diferente de la hegeliana. Lo que 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”.⁷

Lo que estamos viendo es 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 a 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”)

⁵ Cfr. MARX, K., ENGELS, F., *Correspondencia*, Buenos Aires, Cártago, 1973; citado también en KOHAN, N., *El método dialéctico de lo abstracto a lo concreto (una aproximación)*, en Revista Dialéctica, Año 1, N°2, Buenos Aires, octubre de 1992.

⁶ Para una excelente y esclarecedora aproximación al método dialéctico en Marx, cfr. ASTARITA, R., *Valor, mercado mundial y globalización*, Buenos Aires, Ediciones Cooperativas, 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”).

⁷ Cfr. MARX, K., *Postfacio a la segunda edición* (enero de 1873) en *El Capital* (Tomo 1), México, FCE, 2000.

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

La respuesta a esta pregunta, para un interesante autor inglés como Tony Smith es que Marx toma de Hegel tanto 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 bien diferentes.⁸

Porque las consecuencias prácticas que extrae Marx del funcionamiento social, aún adoptando categorías o métodos hegelianos, son diametralmente opuestas a las de este. 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 que la posición de Marx, aún 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 la “Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel” como así también en “La Cuestión Judía” o 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.⁹

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

⁸ Cfr.al respecto SMITH, Tony, *The Capital. Reply to hegelianism criticisms*, Albany, State of University of New York Press, 1990.

⁹ Puede verse en Holloway esta posición relacionada al pensamiento de Marx. Cfr. HOLLOWAY, J., *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 FERNANDEZ BUEY, F., *Marx y los marxismos. Una reflexión para el Siglo XXI*, en BORON, A., AMADEO, J., GONZALEZ, S. (Comps.), *La Teoría Marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, CLACSO, 2006.

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 es muy interesante también a nuestras intenciones. Ya que Kant, en su visión crítica, que 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.¹⁰

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 –moralmente 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)¹¹. Ver el “movimiento” de la Razón encarnado históricamente supone contemplar aquellas cuestiones materiales que tienen que ver 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.¹²

Tomando en consideración toda 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 decir que la concepción “crítica” del de Treveris 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 la misma, considerándola –a la sociedad- como 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”.

¹⁰ Cfr.al respecto KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres-Crítica de la razón práctica*, México, Porrúa, 1998, y del mismo autor *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir-Crítica del juicio*, México, Porrúa, 1997 y *Filosofía de la Historia*, México, FCE, 1997. Sobre esta visión es que una autora como Hannah Arendt construye su visión de la política. Cfr.ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

¹¹ Cfr. HEGEL, G.W.F., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Claridad, 1987.

¹² Cfr.al respecto HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 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”).

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 ver que en dicho desplegarse de la forma del valor, forma y contenido se requieren mutuamente.¹³

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

Es obvio, ya lo adelantamos, que 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, habría 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, que 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” pero 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”¹⁴. 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 esta es la posición cuando uno amplía la lectura no solamente 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”¹⁵. De hecho, y si bien –tal vez en cierto sentido racionalista- plantea la existencia de un momento transicional

¹³ Cfr.al respecto MARX, K., *El Capital* (Tomo 1, Libro Primero, Sección primera), México, FCE, 2000; HOLLOWAY, J., *Capital, crisis y Estado*, en *Marxismo, Estado y Capital*, Buenos Aires, Tierra del Fuego, 1994; ASTARITA, R., Op,Cit., Buenos Aires, Eds.Cooperativas, 2004, Caps. 2 al 4.

¹⁴ 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.al respecto HEGEL, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968, especialmente el último apartado que versa sobre “La teleología”.

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

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”.¹⁶

Esto sin embargo no necesariamente supone decir que la visión dialéctica se base en una “indeterminación”.

Algunos autores, como Holloway por ejemplo, otorgando 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 no significaría asumir sin embargo una posición “determinista”.¹⁷

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 que 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”¹⁸ que poseía el “trabajo” en contra de la sociedad existente, que parecieron perder 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”.¹⁹

¹⁶ Quien establece claramente el vínculo entre el proceso de “La Comuna” y la “Dictadura del proletariado” es en realidad Engels. Cfr.al respecto ENGELS, F., *Carta a A.Bebel* (1875), en MARX-ENGELS, *Obras Escogidas* (Vol.2), Moscú, Editorial Progreso, S/F, pps.35-55; y para una discusión al respecto MILIBAND, R., *Marx y el Estado*, en TARCUS, H. (Comp.), *Debates sobre el Estado Capitalista (Miliband, Poulantzas, Laclau)*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1991.

¹⁷ Cfr.al respecto ASTARITA, R., *Sobre Estado y relaciones sociales*, en Revista Realidad Económica N° 212, Buenos Aires, mayo-junio de 2005.

¹⁸ 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*, Buenos Aires, Tierra del Fuego, 1994 y en un libro como *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires, Ed.Herramienta y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002. Cfr.también ADORNO, T., *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1975.

¹⁹ Cfr.al respecto CLEAVER, H., *Una lectura política de “El Capital”*, México, FCE, 1985.

Y es aquí donde puede observarse una distinción importante 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 poder 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 al 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 entonces 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 pareciera poder verse que 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 toda una serie de revisionismos en torno a muchas posiciones marxistas, de modo que no sólo emergieron los “posmarxismos” sino también algunas teorizaciones que se autodenominaban de “izquierda” siendo en realidad francamente de “derecha”. Claro, esto también era difícil de ser criticado 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. Una primera que asimilaba el pensamiento de Marx al de Hegel²⁰, autor que también pasó a ser otra de las “bestias negras” (como Marx) de las corrientes filosóficas predominantes durante los ochenta y noventa del siglo pasado (aunque en este nuevo siglo la historia “ideológica” no ha terminado aún para la mediocridad reinante). Y otra segunda que, o bien asimilaba al 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, y 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 científicista (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 tanto una fuerte “cientificidad” en el “marxismo” del Marx de “El Capital”, como también un fuerte “idealismo” en el “joven” Marx²¹.

Esto es, si seguimos el primer punto, donde sostenemos la “cientificidad” de Marx, pareciera entonces 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

²⁰ Un buen ejemplo de esto, como forma de crítica indirecta al marxismo, puede verse en INFANTINO, Lorenzo, *Marx contra la Modernidad* en CASULLO, N. (Comp.), *El debate Modernidad-Posmodernidad*, Buenos Aires, Puntosur, 1989, pps.194-217.

²¹ Cfr.al respecto ALTHUSSER, L., *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968, y ALTHUSSER, L. y BALIBAR, E., *Para leer El Capital*, Mexico, Siglo XXI, 2000.

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 “jóven” Marx es “idealista”; podemos decir entonces que fue ese “idealismo revolucionario” (no materialista), “utópico”, el que llevó al “totalitarismo” soviético y al fracaso del marxismo como “gran relato”.²²

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 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 del mismo. Pero esta 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”.

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

Por eso mismo es que 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.

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

Bibliografía utilizada

- ABENSOUR, M., *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires, Ed.Colihue, 1998.
- ADORNO, T., *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1975.
- ALTHUSSER, L., *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968.
- ALTHUSSER, L. y BALIBAR, E., *Para leer El Capital*, Mexico, Siglo XXI, 2000.
- ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.
- ASTARITA, R., *Valor, mercado mundial y globalización*, Buenos Aires, Ediciones Cooperativas, 2004.
- ASTARITA, R., *Sobre Estado y relaciones sociales*, en Revista Realidad Económica N° 212, Buenos Aires, mayo-junio de 2005.
- BORON, Atilio (Comp.), *Teoría y Filosofía Política. La tradición clásica y las nuevas fronteras*, Buenos Aires, CLACSO, 2001.
- BORON, A., AMADEO, J., GONZALEZ, S. (Comps.), *La Teoría Marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, CLACSO, 2006.
- CASULLO, N. (Comp.), *El debate Modernidad-Posmodernidad*, Buenos Aires, Puntosur, 1989.
- CLEAVER, H., *Una lectura política de "El Capital"*, México, FCE, 1985.
- HEGEL, G.W.F., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Claridad, 1987.
- HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1992.
- HEGEL, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968.
- HELLER, A., *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Gedisa, 1999. HELLER, A., y FEHER, F., *El péndulo de la Modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*, Barcelona, Península, 1994.
- HOLLOWAY, J., *Marxismo, Estado y Capital*, Buenos Aires, Tierra del Fuego, 1994.
- HOLLOWAY, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires, Ed.Herramienta y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres-Crítica de la razón práctica*, México, Porrúa, 1998.
- KANT, I., *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir-Crítica del juicio*, México, Porrúa, 1997
- KANT, I., *Filosofía de la Historia*, México, FCE, 1997.
- KOHAN, N., *El método dialéctico de lo abstracto a lo concreto (una aproximación)*, en Revista Dialéctica, Año 1, N°2, Buenos Aires, octubre de 1992.
- LÖWY, M., *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1997.
- MARX, Karl, *La Cuestión Judía (y otros escritos)*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.
- MARX, K. y ENGELS, F., *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1985.
- MARX, K., ENGELS, F., *Correspondencia*, Buenos Aires, Cártao, 1973.
- MARX, K., *El Capital* (Tres Tomos), México, FCE, 2000.
- MARX, K., *Crítica del Programa de Gotha*, Córdoba, Lautaro, 1946.
- MARX-ENGELS, *Obras Escogidas* (Vol.2), Moscú, Editorial Progreso, S/F.
- RUBEL, M., *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Buenos Aires, Paidós, 1970.
- SMITH, Tony, *The Capital. Reply to hegelianism criticisms*, Albany, State of University of New York Press, 1990.
- TARCUS, H. (Comp.), *Debates sobre el Estado Capitalista* (Miliband, Poulantzas, Laclau), Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1991.