

## Dialéctica y Filosofía Política. Revaloración de la relación Hegel-Marx.

### Dialectics and Political Philosophy. Reassessment of the Hegel-Marx relationship

Christián Matamoros Fernández<sup>1</sup>

1 Profesor y Licenciado en Filosofía  
Magister en Filosofía, mención Axiología y Filosofía Política  
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

**Artículo recibido:** 07-Julio- 2010

**Aceptado:** 19- Agosto- 2010

**Publicado:** 29-Oct.- 2010

## RESUMEN

*El objetivo de este trabajo es presentar una revaloración del pensamiento dialéctico como aporte al desarrollo de la filosofía política. Esta revaloración se hace necesaria debido al fuerte olvido y ocultamiento que han llevado a cabo desde mediados del siglo XX las corrientes denominadas posestructuralistas con Althusser y Badiou a la cabeza. Al mismo tiempo este ocultamiento de la dialéctica es recogido por numerosos autores de la corriente filosófica denominada posmodernismo, la cual ha tenido una gran influencia en círculos académicos en Europa, EE.UU y América Latina. El rechazo del posmodernismo al pensamiento dialéctico no se ha quedado en las elaboraciones teóricas de pensadores como Derrida o Deleuze, sino que también ha influenciado a pensadores marxistas que en los últimos años han realizado los aportes más controversiales como es el caso de Antonio Negri y el libro Imperio en coautoría con Michael Hardt.*

*Siguiendo el mismo pensamiento teórico político que utilizan los autores de Imperio, pero no influenciado por el pensamiento posmoderno sino por la corriente teórica denominada "marxismo occidental" (desde Lukács a la Escuela de Frankfurt) es que aquí planteamos esta revaloración. Esta corriente de pensamiento se aleja de la interpretación del marxismo como un materialismo mecanicista que prácticamente lo aleja de un pensamiento crítico y por el contrario rescata la vinculación del pensamiento de Marx con la filosofía. Es por eso que en este trabajo nos centraremos en la relación del pensamiento de Marx con la dialéctica hegeliana y discutiremos aquella supuesta negativa de aquel a valorar algún aspecto de Hegel como lo plantean las corrientes posmodernas que hacen de Marx un pensador de la "sospecha", pero alejándolo de toda vinculación con la filosofía política. Centrándonos en esta relación Hegel-Marx es que la vuelta a la dialéctica nos traerá como resultado la coherencia del núcleo del pensamiento político de Marx con su Filosofía Política.*

**Palabras clave:** dialéctica, filosofía política, Marx, teoría crítica.

## ABSTRACT

*The main objective of this work is to present a revaluation of the dialectical thinking as an input to the development of the politic philosophy. This revaluation is necessary due to the oblivion and concealment that poststructuralist currents, leaded for Althusser and Badiou have made since XX mid-century. At the same time, this concealment of the dialectic has been taken for numerous authors of the post-modernism philosophy current, wich has had great influence in literary circles of Europe, USA and Latin America. The rejection of the post-modernism to the dialectical thinking has not stopped at teorical elaborations of notionlists like Derrida or Deleuze, but has influenced marxist notionlists that have realized, in the last years, the most controversial inputs, such as Antonio Negri with Michael Hardt in the book Imperio.*

*Following the same political thinking used by the authors of Imperio, but not influenced by the post-modern thinking, but from the philosophy current named "occidental marxism" (from Lukács to the Frankfort school) here we present this revaluation. This current of thinking is away from the interpretation of the marxism as a mechanistic materialism that practically moves it away from a critical thinking, but recovers the vinculation of the Marx thought with the philosophy. That reason makes us lead this work to the relation between the Marx thought and the Hegelian dialectical. Also, we are going to discuss that supposed negation that Marx made to valorate any aspect of Hegel as the post-modern currents present it, making Marx a notionlist of the "suspect", but moving him away from any political philosophy. Focusing in the Marx-Hegel relation, the return to the dialectical will result as the coherence between the core of the political thinking of Marx with his politic philosophy.*

**Keywords:** dialectical, political philosophy, Marx, critical theory.

## Estado del problema

*“Marx ha llevado hasta el extremo, con suma consecuencia, la tendencia histórica implícita en la filosofía de Hegel, ha transformado radicalmente todos los fenómenos de la sociedad y del hombre socializado en problemas históricos”.*

Georg Lukács, Historia y conciencia de clase.

**A**l mencionar la palabra dialéctica es impensable no asociar este término con el nombre del viejo Hegel. Parecen ser términos que van de la mano en todo momento y lugar, pero, si somos fieles a la dialéctica, esa misma asociación podrá mutar en una consecuente disociación. Para Adorno (1984:13): “El nombre de dialéctica comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la *adaequatio*”. Así, dialéctica = Hegel se puede tornar en dialéctica = no-Hegel; eso fue lo que muy bien Marx entrevió al invertir a Hegel, por eso no lo negó simplemente, ni mucho menos se opuso a él provocando una afirmación inconsciente de él (al oponerse a Hegel se afirma el devenir del movimiento dialéctico), sino que lo invirtió, puso su dialéctica abstracta con los pies sobre la tierra. Era consciente, según Adorno (1984: 101), de que no se puede superar la dialéctica idealista suponiendo “rechazarla generalmente y desde fuera, en vez de enfrentarse con ella en su propia estructura, volviendo contra ella su propia fuerza según quería Hegel”. El pensamiento dialéctico puede pensarse contra sí mismo sin dejar de ser él.

Es este pensamiento dialéctico el que durante gran parte del desarrollo de la historia de la filosofía del siglo pasado fue rehuido, dado por muerto o tergiversado, haciendo del ejercicio de la filosofía una actividad en nada peligrosa si la consideramos con la suerte corrida por Sócrates. Es decir, planteamos que precisamente con la pérdida de la dialéctica se produjo la pérdida de la vinculación de la filosofía con la actividad política, entendida ésta en su sentido original se entiende.

La dialéctica es un método, pero no es un método cualquiera, uno entre tantos; por el contrario, desde la *Ciencia de la Lógica* (Hegel, 1974) la dialéctica obtiene un nuevo estatuto, ya no observa a los objetos desde la posición del sujeto externo, manteniendo la dicotomía segregadora, la cual concibe a la razón solamente de manera subjetiva, y de ahí a la dominación absoluta de la racionalidad instrumental sólo hay un paso. No crea un abismo entre sujeto y objeto; nunca el sujeto es completamente sujeto ni nada más que sujeto, ni el objeto solamente objeto. Lo que ahora hace es incluirse a ella misma como objeto de estudio, ya que la mediación no

puede ser ajena a lo mediado. Todo esto, por ser la realidad efectiva misma la que se desenvuelve dialécticamente. O en palabras de Habermas (1996: 44): “dialéctica no significa aquí otra cosa que la tentativa de entender en cada instante el análisis como parte del proceso social analizado y como su posible autoconciencia crítica”.

Se aceptará que la dialéctica es un método sólo si se entiende de esa manera, siendo el método mismo parte de la realidad social y no como un instrumento externo; si la realidad dejara de comportarse dialécticamente tal método debiese ser rechazado, puesto que no es otra cosa que la reconstitución completa de lo concreto en su movimiento interno; por lo tanto, no es una construcción sin arraigo en la realidad, o en palabras de Marcuse (1997: 123) todas sus “categorías y modos del pensamiento derivan del proceso de realidad al que pertenecen. Su forma está determinada por la estructura de este proceso”. Esa fue la limitación de Hegel (1974) - que brillantemente avizoró Marx -al explicar lo que existe de hecho y que no concuerda con la razón como mera apariencia y como producto del pensamiento erróneo, pero esa mera apariencia era bastante concreta y -rompiendo marxistamente con Hegel- bastante «real», tal como ironizó Adorno (1998: 53): “«He visto el espíritu del mundo», no a caballo, pero sí con alas y sin cabeza, y esto refuta la filosofía de la historia de Hegel”.

Sería precisamente en la Filosofía de la Historia donde Marx y Engels más se separan de Hegel y donde más avances tienen respecto a éste, mientras que donde más confluyen es en la Lógica. Tal diferencia se debe a que en Marx no hay una identificación idéntica del proceso del pensamiento con el proceso de formación del concreto mismo, lo real no es el resultado del pensamiento, sino que éste se apropia de aquel y lo reproduce no de manera idéntica sino según el grado de conciencia que posea ese sujeto.

Por el contrario, para la dialéctica materialista, tomando como ejemplo a Gerratana (1977:70) concibe que ésta “no es un proceso de lo real que corresponde automáticamente a un proceso del pensamiento, sino un proceso del pensamiento que sigue al proceso de lo real”, y ésta fue la limitación del marxismo realista que asumía que el conocimiento era el simple reflejo de la realidad captada por un sujeto. Al no ser la dialéctica algo «ingenuamente» real, no es posible que sea un simple método cualquiera, ya que se carece de una identidad inmóvil como para poder realizar una interpretación unánime y metódica aplicable para todo tiempo y lugar. Con esto, la dialéctica objetivamente rompe con la imposición de la identidad perpetua.

La incapacidad de concebir la dialéctica en su sentido más radical, como un volverse otro, sobrevalorando solamente la identidad, lleva a Hegel (1974) a señalar que lo real es racional en todo momento, provocando un

abandono de la realidad efectiva en beneficio de una realidad idealizada, que no admite la dialéctica como un proceso de transformación, de producción real, del devenir de los procesos. Enjuiciando esta visión con palabras de Engels (1970: 21): “todo lo que es real, dentro de los dominios de la historia humana, se convierte con el tiempo en irracional; (...) todo lo que existe merece perecer”.

Sin embargo, al hablar de dialéctica (y de muchas otras cosas más) sigue siendo casi imposible huir de Hegel. El tratamiento del problema de la dialéctica concreta e histórica es, empero, imposible sin atender debidamente al fundador moderno de ésta, Hegel, y a su relación con Marx. Dicha relación ha sido valorada por algunos autores marxistas que en su tiempo fueron completamente rechazados por la burocracia stalinista. Al tratamiento de Hegel por parte de lo mejor del marxismo consecuente, se enfrenta una burocracia dogmática que no valora cuestión alguna que tenga que ver con el idealismo. Dichos dogmáticos, a juicio de Cases (1970: 57), basarían sus (pseudo) argumentos al respecto en “una declaración de Stalin de 1941, según la cual el idealismo alemán sería «expresión de la reacción aristocrática contra la revolución francesa de 1789-1794 y contra el materialismo francés», y un artículo de la Gran Enciclopedia Soviética (2ª. Ed. 1950) en el que se decía que «los filósofos alemanes, antes y después del año 1800, manifestaron el miedo y el odio de la nobleza alemana y de la débil y cobarde burguesía a su servicio, ante el hundimiento revolucionario del orden feudal en Francia»”. Para no extendernos demasiado sobre este punto, cabe señalar en primer lugar, que esta opinión es ajena a toda afirmación de Marx (como también de Lenin), y además, que es contraria a la verdad histórica, puesto que ya en los inicios del idealismo alemán Fichte (1986) escribe osadamente apoyando la Revolución, cuestión que también subyace en los escritos hegelianos de la época (1978). Al respecto, no pueden ser más lúcidas las palabras de Marcuse (1997: 9) señalando que los idealistas alemanes “escribieron su filosofía como respuesta al reto de Francia de reorganizar el Estado y la sociedad sobre una base racional, de modo que las instituciones sociales y políticas concordaran con la libertad y el interés del individuo”.

Estos autores presentan una continuidad y una ruptura al mismo tiempo con la tradición del idealismo alemán, mientras que quienes rechazaron tajantemente dicha relación en su mayoría terminaron reproduciendo un materialismo mecanicista, denominado científico y que concibe al sujeto como meramente receptivo de las relaciones económicas tomadas en sí mismas; subyugadas sólo a la comprensión refleja del sujeto cognoscente, el cual se apropia de ellas de manera instrumental. Inclusive este rechazo a la relación con el idealismo hegeliano es ajeno al mismo Lenin (1980: 75) quien señaló que: “Marx no se detuvo en el materialismo del siglo XVIII, sino

que desarrolló la filosofía llevándola a un nivel superior. La enriqueció con los logros de la filosofía clásica alemana, en especial con el sistema de Hegel, el que, a su vez, había conducido al materialismo de Feuerbach. El principal de estos logros es la *dialéctica*, es decir, la doctrina del desarrollo en su forma más completa, profunda y libre de unilateralidad, la doctrina acerca de lo relativo del conocimiento humano”.

Estas tendencias que rescatan la relación Hegel-Marx, acentuando la inversión -que son las de Lukács (1985), Korsch (1971) y la posterior Escuela de Frankfurt-, son calificadas por Althusser (1970:153) como un “retorno radical a Hegel”. Pero dicha calificación respecto de lo hegeliano, con evidentes connotaciones peyorativas, en especial en Francia, no fue obra originaria de los marxistas (o en su mayoría ex-marxistas) franceses del siglo XX, encabezados por Althusser. Ya en los tiempos de Marx, éste exhortaba a no tratar a Hegel como a un “perro muerto”; su consideración de éste era altísima y en su pugna con Proudhon (Marx, 1988) le reprocha no haber entendido nada de Hegel (cuestión que será central acerca del tema de la “totalidad”); también a propósito de una diferencia con el obrero curtidor Joseph Dietzgen señala: “mala pata suya, el que no haya estudiado precisamente a Hegel” (Carta a Engels, 7-XI-1868). Y en otra carta, la que es más conocida, pero al mismo tiempo la más tergiversada y manipulada dice: “Estos caballeros de Alemania... creen que la dialéctica de Hegel es un «perro muerto». Feuerbach debe de tener la conciencia sucia en esta cuestión” (11-I-1868).

Sin embargo, no todo ha sido desprecio por este «perro muerto». El periodo en que Lukács, Gramsci, Korsch y Rosa Luxemburgo realizan sus principales aportes representa la continuación de un pensamiento anterior que buscaba materializar los logros del idealismo alemán y que se refleja con total claridad en la obra de Marx de manera continua, ya sea en los escritos juveniles o en el capítulo del fetichismo de la mercancía de *El Capital* (Marx, 1995). Allí la distinción entre “apariencia” y “esencia” (o realidad) atraviesa todo el análisis, siguiendo claramente la herencia hegeliana para extirpar el misticismo de la economía burguesa que concibe a los fenómenos en sí mismos, tal como aparecen. Así al declarar que la mercancía no es lo que *aparece*, el valor de cambio, sino que su *esencia* radica en ser producto de un trabajo social, Marx muestra las contradicciones de la sociedad burguesa que el maestro “canino” solo pensó, haciendo sonar la campana funeral de la ciencia económica burguesa. Si aquel capítulo acerca del fetichismo de la mercancía —como piensa Althusser al hablar de que el Marx maduro no sería hegeliano—, no está influenciado fuertemente por la *Ciencia de la Lógica* habría que decir que Marx es un genio y produjo una revolución teórica desde la nada y que sería muy distinta a la revolución material que se supone que él buscaba. Aquella revolución teórica le llevaría a contraponer

mecánicamente ciencia a ideología, como si la primera representara la esencia y la segunda el fenómeno. Esto sería así si no hubiera dialéctica, pero como la esencia y el fenómeno están en una relación dialéctica es que los dos son y no son verdaderos, puesto que el fenómeno expresa la esencia pero no la es, mientras que la esencia no expresa el fenómeno, pero lo es.

De inmediato salta a la vista otra de las fuentes principales que guían este artículo, el pensamiento de la denominada *Escuela de Frankfurt*, la cual durante la primera mitad del siglo XX realizó una recuperación de las raíces filosóficas del marxismo, lo cual estaba en estricta relación con la obra de Lukács y Korsch, y muy alejado de la pretendida filosofía marxista oficial. Es así que aquí se tomará tales influencias, siguiendo a Jay (1984: 83) como siendo herederos de aquella izquierda hegeliana surgida en la década de 1840y que tendrá una vital importancia para el análisis de la realidad social contemporánea.

Es aquí donde la recuperación de Hegel como un antecedente directo del marxismo se presenta como vital. Esta recuperación de las raíces hegelianas del pensamiento de Marx a partir de los textos mismos de éste, se demoró hasta después de la primera guerra mundial por razones expuestas por primera vez por Karl Korsch en *Marxismo y filosofía*, texto que apareció por primera vez en el *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung II* en 1923, y como era de esperar no tuvo la mejor acogida en el seno del marxismo oficial. Sobre esta obra señaló Jay (1984: 84) “Irónicamente, una reconsideración de la deuda de Marx hacia Hegel, el más metafísico de los pensadores, sirvió para socavar la clase diferente de metafísica que había introducido el «marxismo vulgar» por la puerta de atrás del cientificismo”; cientificismo que se manifiesta al recordar que cuando Althusser -que intentando superar el dogmatismo lo hace renacer-tiene que rescatar a algún exponente de la filosofía francesa del siglo XIX, recurra nada menos que a “el único espíritu digno de interés que ella produjo: A. Comte” (1967: 19). Por esta misma puerta de atrás del cientificismo es que Badiou (siguiendo a Althusser) contradice esta clasificación de «marxismo vulgar» que hace Lukács respecto a su vertiente positivista o mecanicista, identificando por el contrario, al «marxismo vulgar» como aquel que produce la *desaparición de la diferencia* entre la relación de Marx y Hegel; es así que “restaurar la diferencia significa mostrar que el problema de las “relaciones” entre la empresa teórica de Marx y la ideología hegeliana o post-hegeliana es, en rigor, insoluble, es decir *informulable* (...) su formulación es el gesto que recubre la diferencia” (Badiou, 1972: 12).

La obra temprana de Lukács se guía por similar intención que la de Korsch<sup>1</sup>,

1 Al respecto véase la excelente contextualización de Historia y conciencia de clase realizada por Andrew Arato y Paul Breines, *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

recuperar la herencia filosófica del marxismo, presentándose críticamente ante la conexión reformista de la Segunda Internacional de Trabajadores (y de la Tercera luego de la hegemonía lograda por el stalinismo) y el materialismo no dialéctico, mecanicista, que ella equiparaba con el marxismo. Cuando los esfuerzos de Lukács y Korsch vacilaron en la tarea de revigorizar la teoría marxista, ésta fue asumida principalmente por los pensadores del *Institut für Socialforschung*, la denominada Escuela de Frankfurt.

La manera en que el *Institut* se plantea realizar sus investigaciones demuestra fielmente la importancia de la relación dialéctica de Hegel-Marx. Buscan realizar teoría crítica en el mayor número de áreas de la sociedad y no sólo dentro de la fábrica, enlazando siempre la filosofía con el análisis social. ¿Cuál es la herencia hegeliana de esto? nada menos que la búsqueda de la superación de las dicotomías, de las limitaciones, de la división del trabajo el cual es el fundamento de la cosificación. Todo esto está prefigurado ya en la crítica de Hegel (1991) a las dicotomías kantianas, principalmente a las dicotomías entre voluntad y conocimiento, razón pura y razón práctica, carentes todas de una síntesis, permaneciendo en la mera unilateralidad y en el descarrío. Es el mismo intento que subyace a la búsqueda de una conexión intrínseca entre la filosofía y las relaciones económicas en el pensamiento de Marx y que se manifiesta en los análisis de la Escuela de Frankfurt.

### **En qué consiste la valoración-inversión**

Marx había intentado dismantelar la metafísica de Hegel, pero manteniendo su matriz dialéctica. Desde el año 1843 comienza un viraje respecto a cuales serán sus prioridades; la búsqueda de un análisis claro de la realidad social le hace rechazar el academicismo alemán del cual sacó los mejores frutos. Alemania habría quedado sustraída en una esfera especulativa respecto del desarrollo político de las otras naciones. Es así, que en Marx se comienzan a hacer frecuentes frases como “los alemanes, en efecto, hemos compartido las restauraciones de la historia moderna sin haber tomado parte en sus revoluciones” (1982: 492), las cuales manifiestan la impotencia de la teoría frente al actuar político. Tal visión negativa tendrá para Marx una salvedad, un punto en el cual Alemania no se ha quedado atrás, provocando lo que se le llama la asimultaneidad de lo simultáneo: “en política, los alemanes *piensan* lo que otros pueblos *hacen*. Alemania es la *conciencia teórica* de estos otros pueblos” (1982: 497). Ahora bien, donde observa Marx -al igual que toda la izquierda hegeliana- la culminación de todo este camino especulativo alemán, que versa sobre aquello que los otros pueblos han realizado, es precisamente en la filosofía de Hegel “la *filosofía alemana del derecho y del Estado* que ha encontrado en Hegel su expresión más alta, la más consecuente y la más rica, es lo uno y lo otro al mismo tiempo: el análisis crítico del Estado

moderno y de la realidad con él relacionada, como la decidida negación de todo el *modo* anterior de la *conciencia jurídica y política alemana*, que tiene su exponente más noble y más universal, elevado a *ciencia*, en la misma *filosofía especulativa del derecho*” (1982: 496). Es así que Marx trata de *hacer* en Alemania (y luego en el resto de Europa) lo que ya los alemanes han llevado a conciencia acerca de los acontecimientos políticos del resto de Europa. No es de menor importancia esta consideración de Marx respecto a Hegel, ya que marca su distanciamiento, como al mismo tiempo la importancia que le atribuye.

La filosofía hegeliana había surgido en el preciso momento que aparece la burguesía alemana, retrasada con respecto a la del resto de Europa. La conciencia que ella adquiere tiene su expresión culmine en el monumento del sistema hegeliano. Sin embargo, en dicho periodo la realidad demostró en numerosas ocasiones que la supuesta reconciliación del espíritu que propugnaba el sistema hegeliano no había logrado concretarse como tal; “se advirtió desde entonces que realidad e idea, ser y razón estaban separados por simas. La vida no conocía el truco filosófico de la identidad metafísica, de la existencia y de la idea” (Rühle, 1937: 29). El Monarca alemán encarnaba la idea de la Eticidad hegeliana, mientras que las condiciones sociales del pueblo alemán comenzaban a hacer consciente sus contradicciones, desplazando la unidad del ser y del pensamiento a un mero ámbito metafísico, alejado de la eticidad concreta. En Hegel, la abolición y superación de la alienación se realizaba mediante una mental «abolición de su objetividad». Sin embargo, la alta consideración que le asignaba al pensamiento descuidaba que siempre hay que tener en cuenta que “el arma de la crítica no puede suplir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que ser derrocado por el poder material” (Marx, 1982: 497).

Mediante la crítica a la filosofía de Hegel, Marx consolida su pacto de sangre con él, es un dialéctico consecuente, un lector concienzudo de Hegel, va hacia él para recoger lo mejor y al mismo tiempo romper con aquello; pretende desmitificar la dialéctica, aplicándola a las circunstancias materiales, no siendo un «retorno radical hacia Hegel» ya que no se reduce a exponer dogmáticamente a Hegel, cuestión que por lo demás le sucede a muchos marxistas que convierten a Hegel en un verdadero pensador fetiche, mientras que lo pretendido en un inicio era enlazar el marxismo con su raigambre dialéctica. Es de esta manera que se permanece en Hegel y no se lo supera, circunscribiendo a Marx a sus textos juveniles, con lo cual se reproduce el error contrario a los marxistas vulgares, quienes circunscribían a Marx solamente a sus escritos maduros. Esta iniciativa de separación liderada por Althusser, seguida por Colletti y muchos otros, tiene su origen en Joseph Schumpeter (1983:27-91) quien distingue distintos tipos de Marx y reconoce la importancia de Marx como un gran economista, pero que habría que abstraerse del Marx filósofo, aquel del lastre especulativo-metafísico de

la dialéctica (al igual como el mismo Marx denunciaba en el *Postfacio* a la segunda edición de *El Capital*). Ambas perspectivas suponen una ruptura en el proceso de desarrollo filosófico de Marx, quitándole continuidad a éste. Es iluso considerar a Marx sin relación alguna con su punto de partida, como también oponerle al marxismo vulgar una doctrina basada exclusivamente en el Marx joven.

Desde el momento en que Marx realiza la crítica de la filosofía hegeliana, da cuenta que mediante la filosofía especulativa alemana no se puede desentrañar el entramado de la sociedad, principalmente porque es eso lo que se rehúye y se niega (recordemos que Hegel desprecia a la sociedad civil, a pesar de que en su juventud la defendió bajo el término de la «vida del pueblo»). Es por esto que Marx se concentra en un serio estudio de la economía política, intentando superar la economía clásica por una que no se atenga meramente a cuestiones denominadas objetivas, como cosas en sí, sin implicaciones del sujeto, y sin circunscribirlas a una determinada época. La mayoría de las críticas al marxismo exaltan este flanco; entienden que al poner el acento en la economía se está hablando de cuestiones que no le competen al sujeto y si lo fueran serían solamente en su ámbito privado —lo que Marx llama en las *Tesis sobre Feuerbach* (1970: 9), “su forma suciamente judaica”—, no entienden a la economía como un producto de las relaciones sociales entre los sujetos; cometen el mismo defecto de todo el materialismo anterior, “sólo conciben al objeto (*Gegenstand*), la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto [objekt]* o de *contemplación (Anschauung)*, pero no como *actividad sensorial humana*, como *práctica*, no de un modo subjetivo” (Marx, 1970: 9)<sup>2</sup>.

Hoy en día la importancia de la dialéctica se hace extremadamente necesaria para la perspectiva de una filosofía política que busque la transformación social, puesto que la esfera económica parece desbordar todo tipo de limitaciones, y estar gozando al mismo tiempo de una supuesta exclusividad e independencia de la esfera política, situando a las directrices económicas en un sitio de excepcionalidad, ante el cual la política nada puede hacer. Marx al hacer dialéctico su pensamiento político, elimina la escisión entre política y economía, tomadas ambas en sentidos exclusivos (a la economía como ciencia del “objeto bajo la forma de objeto”, y a la política como una *actividad*, pero meramente abstracta al no tener vinculación con los objetos).

---

<sup>2</sup> Los términos alemanes en [ ] pertenecen a la traducción original, los que van en ( ) son míos. Acerca de este trascendental escrito Althusser (1967: 26) opina: “Las Tesis sobre Feuerbach, que no son sino algunas frases”.

La importancia de la dialéctica en Hegel-Marx es que la política “no puede ser descompuesta en una ciencia positiva, por un lado, y en una ética por otro; desborda, en una síntesis dialéctica, la oposición tradicional entre «hechos» y «valores», ser y deber ser, conocimiento y acción” (Löwy, 1978: 22).

En este sentido es fundamental, para hacer una filosofía política crítica, realizar un sólido análisis económico debido a la importancia creciente que este factor adquiere en la época del capitalismo. Esta fue una de las importantes enseñanzas del joven Marx para quien toda reflexión política debía estar anclada en la sociedad civil (inversión de Hegel). Lo que develaba la anatomía de la sociedad civil y las intimidades de la organización económica creada por el capitalismo era la economía política.

En el ámbito filosófico es Hegel quien representa a la economía política clásica, debido a que, si bien es cierto, traza los conceptos fundamentales del pensamiento crítico de Marx, entiende a éstos como en sí mismos y no como resultados de la producción capitalista con una tendencia a desaparecer. Así por ejemplo, para Marx (1982: 650-651) “Lo más grande de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado final (...) es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba la autogénesis del hombre como un proceso (...) Concibe el *trabajo* como la *esencia*, como el *ser* del hombre que se valoriza; [sin embargo,] ve solamente el lado positivo del trabajo, pero no su lado negativo”, no ve los aspectos que vuelven negativo al trabajo en la sociedad capitalista, como la cosificación de la conciencia (y al mismo tiempo tampoco ve al trabajo como agente emancipador de esta misma cosificación). La posición que ocupa el señor y el siervo en su famosa simbolización de enfrentamiento dialéctico de la Fenomenología del Espíritu, no debe ser pensada como una relación eterna ni incommovible sino solamente como producto de determinadas condiciones históricas, de determinada forma de trabajo y de la relación del hombre con los productos de su trabajo. La economía política clásica entiende por esto al *homo economicus* del capitalismo como un modelo universal de la especie humana, de su naturaleza. Ve al capitalismo como una cosa y no como un producto de relaciones. Esta perspectiva, de la economía política clásica, Marx la supera mediante la crítica, la cual parte desde la base de la dialéctica.

La consideración de dicha dialéctica como algo meramente especulativo permaneció en Alemania por muchos años, a pesar de los grandes desarrollos que venía teniendo en toda la obra de Marx; así tómesese de ejemplo una de las críticas a *El Capital* que Marx reproduce en la segunda edición de éste: “El *Wiestnik Ievropi* (“Mensajero Europeo”), en un artículo dedicado exclusivamente al método de *El Capital* (número de mayo de 1872: 427-

436) encuentra que mi método de investigación es rigurosamente realista, pero el método de exposición, por desgracia, dialéctico-alemán. Y dice: “A primera vista, juzgando por la forma externa de su exposición, Marx es el filósofo más idealista que se conoce; idealista en el sentido alemán, es decir, en el mal sentido de la palabra. Pero, en realidad, es infinitamente más realista que cuantos le han precedido en el campo de la crítica económica... No hay ni asomo de razón para calificarlo de idealista.” (1995: XXI).

Dicha interpretación que reproduce Marx en el texto citado no ve diferencia alguna entre la dialéctica hegeliana y la de Marx, entiende que en ambas se presenta un movimiento de categorías abstractas (cuestión que será central en el rechazo de la dialéctica por parte de la filosofía post-estructuralista) con leyes inmutables. Pero precisamente la inversión de Hegel implica negar la preponderancia que tenía la “Idea” hegeliana; implica el descubrimiento de que las leyes generales de la sociedad no son siempre las mismas. Dichas leyes abstractas y eternas no existen, sino que cada época histórica genera sus propias leyes. La explicación de éstas siempre puede dar la impresión de ser una construcción *a priori*. Es por eso que Marx se autointerpreta de esta manera: “Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre” (1995:XXIII).

La actitud de Marx respecto a su relación agrídulce con Hegel tiene la mejor expresión en el ya citado *Postfacio* a la segunda edición de *El Capital*, de 1873: “Hace cerca de treinta años <sup>3</sup>, en una época en que todavía estaba de moda aquella filosofía, tuve ya ocasión de criticar todo lo que había de mistificación en la dialéctica hegeliana. Pero, coincidiendo precisamente con los días en que escribía el primer volumen de *El Capital*, esos gruñones, petulantes y mediocres epígonos que hoy ponen cátedra en la Alemania culta, dieron en arremeter contra Hegel al modo como el bueno de Moses Mendelssohn arremetía contra Spinoza en tiempo de Lessing: tratándolo como a “perro muerto”. Esto fue lo que me decidió a declararme abiertamente discípulo de aquel gran pensador, y hasta llegué a coquetear de vez en cuando, por ejemplo en el capítulo consagrado a la teoría del valor, con su lenguaje peculiar. El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es

---

<sup>4</sup> Marx se refiere a su *Crítica del derecho del Estado de Hegel* (§§ 261-313) y a *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, ambos textos en Marx, 1982.

que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y enseguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional” (1995: XXIV).

Este juicio ya había aparecido en una carta (14-I-1858) que anticipa la temática dominante del Postfacio (o epílogo) de 1873: “si alguna vez tuviera tiempo para trabajos de éste género me gustaría hacer asequible en pocas páginas, al entendimiento del hombre común, cuanto hay de *racional* y al mismo tiempo mistificado en el método que Hegel ha descubierto”. Sin duda, que a la luz de esto se hacen incomprensibles juicios de Badiou (1972: 12) como estas: “a partir de los años 1850, Marx se coloca en otra parte, allí donde los cuasi-objetos de la filosofía hegeliana y sus formas de vincularse -la “dialéctica”-no pueden ser ni invertidos ni criticados, por la simple razón de que no los reencontramos más, que son inhallables, a tal punto que no se podría proceder ni siquiera a su expulsión”. Sin duda que Badiou trata a Marx como si éste fuese Althusser.

La relevancia de Hegel no adquiere importancia por motivo de que la haya pronunciado Marx y debiésemos obedecer ciegamente a sus palabras; la dialéctica hegeliana tiene una relevancia de índole material para una comprensión del todo social. Lo lamentable de esta situación es que se haya hecho una causa común por tomar lo único superficial de la posición de Marx con respecto a Hegel y se olvidase lo importante de dicha posición. Acerca de la inversión, y de la mistificación, la declaración es clara, pero en ningún momento se habla de rechazar a Hegel o de eliminarlo del devenir del pensamiento. Esta inversión no es ajena a la filosofía de Hegel, no se aplica a ésta desde afuera. Es la propia consecuencia de ella, tal como muy bien ha mostrado Jorge Larraín en *El concepto de ideología. Vol.1. Carlos Marx* (2007: 45): “la noción de inversión, como muchas otras que Marx ocupa, fue tomada de Hegel. Aparece en la *Fenomenología del Espíritu* en el contexto de la distinción -que Marx también toma prestada- entre las esferas de las apariencias y el mundo interior”.

### **El «coqueteo».**

Lo que muchos marxistas (y también no marxistas) han hecho la parte más importante de esta declaración es en palabras de Lukács (1985: 68-69): “la expresión que habla de «coqueteo» con el «modo de hablar» de Hegel. Esto ha movido en muchos casos a considerar la dialéctica como un añadido estilístico superficial a la obra de Marx”. La radicalización de estas visiones corre por cuenta de los llamados pensadores post-estructuralistas (o, popularmente, postmodernos) quienes calificando la relación principal de Marx respecto a Hegel como un intento de abolir completamente el pensamiento de éste, buscan sacarse de encima a su peor enemigo. Buscan asimilar las intenciones

de Marx con las huidas irracionalistas de otros autores para los cuales la dialéctica no tiene cabida alguna en su pensamiento. Así por ejemplo, Deleuze (1996: 43) enjuicia que “la denuncia de la dialéctica hegeliana como falso movimiento, movimiento abstracto, incompreensión del movimiento real, es un tema frecuente en Kierkegaard, Feuerbach, Marx y Nietzsche”. Con esta visión se intenta identificar a Kierkegaard con el materialismo de Marx, y a Zarathustra con la sobrevaloración feuerbachiana del “Hombre”. Se intenta hacer de la crítica de Marx a Hegel una crítica de aquel a la dialéctica como tal, cuando es precisamente este aspecto lo que se conserva de Hegel en Marx.

Reducir el «coqueteo» de Hegel a una intención estética referida solo a lo estilístico es algo de bastante estrechez de miras. Las categorías más decisivas de la obra de Marx tienen procedencia -aunque siempre aplicadas- hegeliana. Sobre esto, Lukács caricaturiza la opinión de Vorländer (un marxista neokantiano de la época) el cuál creyó “poder determinar con exactitud que Marx no ha «coqueteado» con conceptos hegelianos «propriamente más que en dos lugares», aunque luego les añade «un tercer paso», sin darse cuenta de que toda una serie de *categorías decisivas* del método, *siempre aplicadas*, proceden *directamente* de la *Lógica* de Hegel” (1985: 69). El no percatarse ni siquiera de que la fundamental distinción que utiliza Marx entre la inmediatez -a la que Lukács llama “parcial”- y la mediación tiene su origen en Hegel, es situar a éste bajo el apelativo de un «perro muerto».

En la actualidad volvemos a ver a pensadores igual de concienzudos, y de marxistas declarados como el profesor Vorländer, que repiten el mismo error al desconocer esa herencia. Es así, por ejemplo, que en *Imperio* Michael Hardt y Antonio Negri repiten prácticamente la misma actitud al señalar: “Coqueteando con Hegel, podríamos decir que la construcción del imperio es buena *en sí misma*, pero no buena *para sí misma*” (2003: 51) y a continuación explican su metáfora en una nota para dar mayor claridad: “Como lo fueron para Marx, los términos de Hegel nos parecen útiles para enmarcar el argumento, pero pronto tendremos que afrontar el límite real de su utilidad” (2003: 366). Es decir que la terminología hegeliana sólo sería una cuestión pedagógica o, en último caso, una cuestión utilitaria u ornamental, mantenido así oculta la influencia que existe en la relación inherente entre estas categorías decisivas. Tal ceguera sería igual que no reconocer que la categoría de virtualidad utilizada por dichos autores -Hardt & Negri- es de procedencia deleuziana.

Propio de estos enterradores es exaltar la diferencia, hasta el extremo, entre Hegel y Marx, considerando como fundamental la sustitución del idealismo por el materialismo. Siguiendo las tajantes palabras de Lukács esto es “pura palabrería”, es una pura vulgarización que simplifica: “idealismo arriba, materialismo abajo”. Este slogan es un simple cambio terminológico que no

da cuenta de lo decisivo de la relación de Marx con Hegel, que se expresa en la crítica que aquél hace de éste, radicalizando el punto de vista hegeliano, buscando y encontrando en el proceso total del desarrollo de la sociedad, la conciencia que se busca a sí misma en un movimiento histórico real.

Marx hizo de la idea hegeliana de historia su punto de partida más radical, entendió que el desarrollo de la sociedad debe ser un proceso que se desenvuelve dialécticamente como sujeto. Sin embargo, da cuenta en la mencionada primera de las *Tesis sobre Feuerbach*, que el lado activo y subjetivo lo había desarrollado el idealismo, el de Kant y Hegel, pero primordialmente el de Fichte y su «Yo activo» como Absoluto. Ahora bien, Marx se percata de que el lado activo se encuentra ausente en el materialismo de Feuerbach. Pero hacia finales del siglo, con Kautsky y la II Internacional, además de un cierto Engels, el marxismo se encontraba nuevamente de vuelta en ese materialismo carente de factor subjetivo y de actividad. El materialismo dialéctico concibe al idealismo no como un error, sino como un desarrollo unilateral y exagerado de uno de los rasgos, convirtiendo a éste en absoluto y divorciado de la materia, deificándolo.

La implicancia política de la permanencia del núcleo del pensamiento hegeliano en Marx reside en el hecho de no rechazar lo falso que existe en la realidad de una manera nihilista. Se piensa que se debe partir expresamente desde esa falsedad presentando la contradicción para transformarla y superarla. “Es propio de la esencia del método dialéctico el que en él los conceptos falsos -por su abstracta unilateralidad- lleguen a superación” (Lukács, 1985: 71). Al recordar la frase del prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* en que Hegel dice “deja de ser falso lo falso en cuanto momento de la verdad” no se pretende hacer una apología de lo falso y el error, sino dotar de posibilidad de transformación de lo falso, de invertirlo, justificando y dando dinamismo a la dialéctica con su capacidad de volverse otro, rechazando al mismo tiempo el utopismo. Es en el devenir histórico de la dialéctica donde esta frase adquiere realidad, antes es mera palabrería, a partir de la movilidad es que lo falso, en cuanto falso y no falso, se presenta como un momento de lo verdadero.

¿Por qué rehuir de la dialéctica hoy en día cuando las principales manifestaciones de los procesos sociales continúan desenvolviéndose dialécticamente, a pesar de las intenciones teóricas y prácticas de ejercer alternativas conservadoras frente a dicho proceso? ¿Se puede pensar que exista algo que escape a la dialéctica y no termine siendo un momento de dicho proceso, cumpliendo una labor dentro de esa totalidad? Responder afirmativamente a esta interrogante significa no comprender la característica de la dialéctica hegeliana, la cual es un principio de estructuración de la realidad, de la realidad histórica. No es éste el momento de analizar hechos de la coyuntura actual, pero ¿es posible que alguien se plantee que las tensas

relaciones internacionales entre Oriente y Occidente (por señalar solo un caso) no se desenvuelven de manera antagónica, de manera dialéctica?, ¿se pretende acaso, apelar a la diferencia para solucionar los conflictos y las reivindicaciones de los oprimidos? Sin duda que el siglo XIX de Marx hace mucho rato que quedó atrás, pero no es menos cierto que “subsiste la naturaleza doble del capital” (Cleaver, 1985: 171), por lo que la importancia de Marx se presenta como necesaria y su olvido como un temeroso ocultamiento conservador.

Sin embargo para superar lo falso de la realidad se requiere acentuar la ruptura marxista con Hegel. Es en este sentido que el punto de vista de la totalidad adquiere toda su relevancia debido a ser el punto en que Marx conserva y niega a Hegel, lo invierte, puesto que éste describe el ser del Estado moderno, pero presenta “lo que es, como *esencia del Estado*. Lo racional es real, pero esto se halla precisamente en *contradicción con la realidad irracional*, que es siempre lo contrario de lo que expresa y expresa lo contrario de lo que es” (Marx, 1982: 375-376). De esta manera, en palabras de Debord (2004: 36) se entiende que Hegel fue quien “hizo por última vez el trabajo del filósofo, la “glorificación de lo que existe”; pero aquello que existía para él ya no podía ser sino la totalidad del movimiento histórico”.

## BIBLIOGRAFÍA

Adorno, T. (1984). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

Adorno, T. (1998). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Taurus.

Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

Althusser, L. y Balibar E. (1970). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.

Badiou, A. (1972). *El (re) comienzo del materialismo dialéctico*. En A. Badiou y L. Althusser, *Materialismo histórico y Materialismo dialéctico* (pp. 9-36). Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente.

Cases, C. (1970). *Crítica del marxismo liberal*. Barcelona: Ediciones Península.

Cleaver, H. (1985). *Una lectura política de “El Capital”*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Colletti, L. y Gerratana, V. (1977). *El marxismo y Hegel*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- Debord, G. (2004). *La sociedad del espectáculo*. Santiago: Núcleo IRA ROJOSCURO.
- Deleuze, G. (1996). *El Bergsonismo*. Madrid: Cátedra.
- Engels, F. (1970). Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. En C. Marx y F. Engels. *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos* (pp. 13-78). México: Grijalbo.
- Fichte, J. (1986). *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1996). «Disputa sobre el positivismo. En *La lógica de las ciencias sociales* (pp. 19-77), Madrid: Tecnos.
- Hegel, G. (1974). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Solar/Hachette.
- Hegel, G. (1978). *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. (1991). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jay, M. (1984). *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus.
- Korsch, K. (1971). *Marxismo y filosofía*. México: Ediciones Era.
- Larraín, J. (2007). *El concepto de ideología*. Vol. 1. Carlos Marx. Santiago: Lom.
- Lenin V. (1980). Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo. En *V. Lenin, Marx, Engels, Marxismo* (pp. 73-80). Pekín: Ediciones en lenguas extranjeras.
- Löwy, M. (1978). *El marxismo olvidado. R. Luxemburg, G. Lukács*. Barcelona: Fontamara.
- Lukács, G. (1985). *Historia y consciencia de clase*. Madrid: Sarpe.

- Marx, C. (1970). Tesis sobre Feuerbach. En C. Marx y F. Engels. Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos (pp.7-12). México: Grijalbo.
- Marx, C. (1982). En torno a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. En Escritos de juventud. Tomo I de las Obras fundamentales de Marx y Engels (pp. 491-502). México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, C. (1982). Escritos de juventud. Tomo I de las Obras fundamentales de Marx y Engels. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, C. (1988). Miseria de la filosofía. En C. Marx y F. Engels. Los grandes fundamentos II, Volumen 4 de las Obras fundamentales de Marx y Engels (pp. 27-144). México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1995). *El Capital*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, H. (1997). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Barcelona: Ediciones Altaya.
- Rühle, O. (1937). *Carlos Marx*. Santiago: Ediciones Ercilla.
- Schumpeter, J. (1983). *Capitalismo, Socialismo y Democracia*. Buenos Aires: Editorial Orbis.