



Dialéctica y Filosofía de la Historia: problemática de la relación Hegel-Marx

Dialectics and Philosophy of History: Problems of the Hegel-Marx Relationship

Resumen

El artículo retoma la clásica relación entre Hegel y Marx a partir del concepto althusseriano de problemática. El abordaje se centra en los dos problemas teóricos fundamentales que históricamente han tomado relevancia en el tratamiento de la relación entre los dos filósofos, a saber, los problemas alrededor del carácter idealista o materialista de la dialéctica y los problemas referidos a la constitución de una Filosofía de la Historia. Para finalizar se ensaya una clave interpretativa orientada a pensar estos dos tópicos de manera unificada.

Palabras clave: Marxismo; dialéctica; Nueva Dialéctica; Hegel.

Abstract

The article takes up the classic relationship between Hegel and Marx from the point of view of the Althusserian concept of problematic. The approach focuses on the two fundamental theoretical problems that have historically taken relevance in the treatment of the relationship between the two philosophers, namely, the problems surrounding the idealist or materialist character of dialectic and the problems related to the constitution of a Philosophy of History. Finally, an interpretative key is proposed aimed at thinking about these two topics in a unified way.

Key words: Marxism; dialectic; New Dialectic; Hegel.

Lic. Alejandro Del Valle
Universidad Nacional
de San Martín
Buenos Aires, Argentina
ale.delvalle1986@gmail.com

Recibido: 09/04/2024
Aceptado: 02/09/2024

Introducción

La relación entre Hegel y Marx es uno de los tópicos más recurrentes dentro de la literatura marxista y filosófica en general. La vinculación entre las obras de estos dos filósofos ha permitido compilar toda una serie de teorías con los contenidos más diversos e incluye resonancias sumamente extensas sobre vastos campos de problemas científicos y políticos. No solo las lecturas sobre este vínculo se han modificado históricamente, sino que, principalmente, lo que se ha modificado a lo largo del tiempo es la *problemática*, en el sentido althusseriano del término, a la que responden las indagaciones realizadas.

Es casi un lugar común en la literatura historiográfica y política adscribir el marxismo a la Filosofía de la Historia a partir de un vínculo de continuidad con Hegel. Desarrollaremos en el primer apartado una breve reseña histórica de este vínculo de acuerdo a los tres grandes períodos en los que se suele dividir la historia teórica del marxismo y propondremos una clave interpretativa en términos del cambio en la *problemática* a la que responde la indagación sobre este vínculo.

En el segundo apartado desarrollaremos sucintamente una lectura sobre la relación entre Hegel y Marx de acuerdo a los postulados de la línea interpretativa conocida como la “Nueva dialéctica”. Sostenemos que la lectura que vamos a rescatar permite dos cosas: dar un contenido concreto a las célebres expresiones de Marx respecto al “contenido racional” y la “envoltura mística” de la dialéctica hegeliana y diferenciarse de las lecturas que proponen leer al marxismo como la mera aplicación ilegítima del método dialéctico hegeliano sobre un contenido distinto al original.

Antes de entrar en estos tópicos, es importante una aclaración preliminar sobre los alcances y el carácter de la indagación sobre el vínculo entre Hegel y Marx. En primer lugar, no se puede dejar de señalar que el abordaje sobre el vínculo entre los dos filósofos no es ajeno a la situación de “fragmentación característica” que determina al campo teórico desde hace ya varios decenios (Catanzaro y Romé 2021, p.155 y p.265). En términos generales, esta situación hace que abordajes que pretenden desvincular la práctica teórica de las luchas políticas convivan, en una aparente incomunicación, con abordajes “hiperpoliticistas” que reducen los textos teóricos a los usos que se hacen o se han hecho de ellos en términos de legitimación o desaprobación de determinada práctica política. Esta situación llevó a veces, incluso, a la legitimación epistemológica de este estado de fragmentación mediante la estipulación de un estatuto metodológico positivo¹.

De acuerdo a esta situación de fragmentación del campo teórico, se puede apreciar que, por un lado, cuando la relación entre Hegel y Marx se aborda a partir de una perspectiva que privilegia el enfoque teórico y metodológico, la indagación suele plantearse en términos estrictamente epistemológicos de acuerdo a la relación entre el método dialéctico hegeliano y el proceder teórico de Marx. Por otro lado, cuando la relación se aborda de acuerdo a un enfoque que privilegia las implicancias políticas, se suele hablar de la relación entre la filosofía de la historia hegeliana y la filosofía de la historia que encarnaría el pensamiento de Marx y el marxismo.

1. Para un ejemplo de este tipo de abordaje ver Therbon, G. (1987) [1980] pp. 3-11.

En este segundo caso, otro lugar común de la literatura es identificar sin más el pensamiento de Marx con la “ideología de los llamados ‘países del Este’” y/o el discurso oficial sostenido por la Comintern y luego principalmente por la burocracia dirigente de la URSS (Tarcus, 2008, p.8). Es indudable, como afirma Horacio Tarcus, que “el marxismo instituido a lo largo del siglo XX respondió al modelo de las Filosofías progresistas de la Historia. (...) Pero en relación a la concepción marxiana de la historia, la respuesta debe ser más compleja y matizada” (Tarcus, 2008, p.27).

En este sentido y en relación al objeto de este trabajo, cabe aclarar que la relación de Marx con las “Filosofías decimonónicas del Progreso, herederas a su vez de las Filosofías de la Historia del siglo XVIII” (Tarcus, 2008, p.8), no se agota en la herencia hegeliana del pensamiento de Marx ni en la crítica de Marx a la dialéctica hegeliana. Por el contrario, la relación de Marx con la matriz teórica de una Filosofía de la Historia necesita de un tratamiento específico puesto que el encuentro de Marx con lo que se denominó la “cuestión rusa” (Tarcus, 2008, pp. 20-23) permite hablar de una “tensión entre un Marx tributario de las Filosofías de la Historia (particularmente el doble influjo de Smith y Hegel) y un Marx forjador de una teoría, o concepción, materialista de la historia, cuya construcción se llevaría a cabo en disputa permanente, a través de una ajuste de cuentas constante, con la primera” (Tarcus, 2008, p.28).

En segundo lugar, es necesario llamar la atención sobre que el tópico de una Filosofía de la Historia marxista en clave hegeliana se volvió particularmente sensible a partir de, y en el marco de, lo que se denominó la “crisis de marxismo” a fines de los años ‘60. Uno de los puntos fuertemente cuestionados durante este período fue el rol legitimador que el relato en clave de Filosofía de la Historia cumplía en el sostenimiento de las dictaduras burocráticas estalinistas. Además, dado que pocas veces se evidencia de manera tan explícita el carácter político de discusiones teóricas como es en el caso de Marx y el marxismo, el desplazamiento de la problemática en la indagación sobre el vínculo entre Hegel y Marx se deja apreciar en el modo de una disputa alrededor de sobre cual pensador descargar el engorroso germen de una Filosofía de la Historia. Desacreditada e invalidada teóricamente y manchada por su utilización en la legitimación de regímenes totalitarios, la Filosofía de la Historia aparece como una construcción teórica surgida de aquellas anticuadas “Filosofías decimonónicas del progreso” (Tarcus, 2008) con las que nadie quiere cargar. De este modo, si los presupuestos de una Filosofía de la Historia ya no consolidan las certezas ni la pasión militante, ni se esgrime como un argumento útil para la legitimación de un régimen establecido (como en el caso de Hegel con el régimen surgido de la Revolución Francesa; como en el caso del estalinismo y el régimen burocrático de la URSS) y además, y quizá justamente por eso, ya tampoco los presupuestos teóricos de una lectura cerrada y clausurante del devenir histórico pueden sostenerse sin sonrojarse en el campo teórico, la relación entre la dialéctica hegeliana y la marxiana adquiere las connotaciones propias de una indagación sobre los fundamentos teóricos de, cuánto mínimo, una práctica política; de media, de toda una serie de regímenes políticos; y de máxima, de todo un movimiento y tradición histórica.

Aclarados estos puntos sobre el objeto, unas breves palabras sobre la perspectiva. Respecto a la fragmentación del campo teórico y las diferentes perspectivas de análisis concordantes con él, cabe aclarar que este trabajo no se orienta a impugnar esas perspectivas. Por el contrario, la tesis que guía este trabajo es que las diferentes perspectivas desde las cuales se aborda la relación entre Hegel y Marx son válidas en tanto criterios de distinción analítica, pero que, para decirlo de algún modo, no son válidas en tanto criterios de distinción objetiva. Sostenemos que el problema de la relación entre Hegel y Marx (nuestro objeto) se ha constituido es a la vez teórico y político. No solo porque, como deja ver la correspondencia de Marx con los populistas rusos, este punto tuvo para el propio Marx implicancias teóricas y políticas cuyo estudio llevó a decir a un historiador de la talla de Eric Hobsbawm que “no hay interpretación errónea de Marx más grotesca que la que sugiere que esperaba una revolución *exclusivamente* en los países industriales avanzados de Occidente” (Hobsbawm, 1971, p.36); o a un teórico de la talla de Michael Löwy que en los escritos de Marx sobre Rusia nos encontramos con un razonamiento que está “en las antípodas del razonamiento evolucionista y determinista de los artículos sobre la India de 1853” (Löwy, 1996, p.200); sino también porque las diferentes posturas alrededor de este tópico han acompañado los marcos de legitimación y censura de prácticas políticas y concepciones estratégicas. Por lo tanto, consideramos que los problemas teóricos alrededor del carácter idealista o materialista de la dialéctica y los problemas referidos a la constitución de una Filosofía de la Historia son un único problema que como tal requiere de un abordaje unitario, esto es, un abordaje que no confunda la distinción analítica que soporta el objeto con las determinaciones propias del objeto que aborda. A partir de este postulado es que rescatamos el uso althusseriano del concepto de *problemática*, dado que, como explica el argelino en *La revolución teórica de Marx*, este concepto permite “designar la unidad específica de una formación teórica” (Althusser, 2011, p.23) de modo tal que, la incursión en las profundidades del debate teórico-filosófico pueda proceder sin naufragar entre proposiciones aparentemente abstractas e inconexas y sin descuidar la coyuntura en la que esa indagación se realiza como práctica teórica efectiva.

Por último, ya habiendo presentado los alcances de nuestro objeto y los puntos principales de nuestra perspectiva, aclararemos los límites del contenido de este escrito. Además de un resumido esbozo histórico sobre la conformación que desde el marxismo adquirió la relación de Marx con Hegel, aquí nos limitaremos a presentar resumidamente los puntos principales de la posición de Gastón Caligaris y Guido Starosa en referencia a dos ejes: el primero, más general, en relación a establecer el contenido de la crítica de Marx a Hegel; el segundo, más particular, en relación a cómo la posición de los autores se inserta dentro de las lecturas llamadas “Nueva dialéctica” y cómo, dentro de este universo de interpretaciones, se diferencia de las lecturas dominantes dentro de este espacio.

Se puede sostener, principalmente a partir de lo declarado por Marx en el epílogo a la segunda edición de *El Capital* en 1873, que la crítica de Marx a Hegel adquiere la forma de un tesis clásica de continuidad y ruptura entre un pensamiento y otro. Esta presentación se centrará únicamente en el punto principal de ruptura

que los autores encuentran en el tratamiento de la dialéctica entre Hegel y Marx, dejando para otro escrito el análisis del proceder científico de Marx y, por lo tanto, la demostración de la importancia metodológica de la dialéctica hegeliana para el desarrollo de la crítica marxiana a la economía política. Sobre este último punto sólo nos detendremos en afirmar lo estrictamente necesario para cerrar el argumento. En la conclusión, por último, resaltaremos lo que consideramos las virtudes teóricas de la utilización del concepto de problemática para el abordaje de nuestro objeto.

Filosofía de la historia en la tradición marxista y su relación con Hegel

Desde el punto de vista del marxismo, las indagaciones acerca de la relación de Marx con Hegel han pasado por diversos estados y respondido a diversas problemáticas. Rastreademos sucintamente algunas vinculaciones entre Hegel y Marx de acuerdo al siguiente presupuesto: la filiación de Marx a Hegel, esto es, la continuación de su pensamiento respecto del de Hegel, operó predominantemente, al interior pero también al exterior del marxismo, para identificar el pensamiento de Marx con una Filosofía de la Historia.

Así, por ejemplo, el propio “padre del marxismo ruso”, Gueorgui Plejánov, enfatizaba la deuda de la concepción materialista de la historia con la filosofía de la historia de Hegel, utilizando la expresión “filosofía histórica de Marx” como sinónimos entre ambas (Tarcus, 2008 p.9). En líneas generales, para esta primera generación de marxistas, llamada “tradición clásica” (Anderson, 1987), la recuperación de la obra hegeliana pasaba esencialmente por su aporte para comprender las grandes leyes de la existencia de la realidad material (Engels, 1961, pp. 171-214). La orientación general que guiaba la estipulación del vínculo entre Hegel y Marx giraba en torno a que en la medida en que las “grandes leyes de la dialéctica” podían aplicarse a distintos campos de estudio, “la tarea del investigador se limitaba a reflejar en el pensamiento el movimiento de los fenómenos concretos regidos por dichas leyes” (Caligaris y Starosta, 2015, p.83).

Desde fuera del marxismo, y directamente enfrentado con él, François Furet, principalmente en sus obras *Pensar la Revolución Francesa* (1978) y *Marx y la revolución francesa* (1986), se propuso una impugnación a la “conformación general del materialismo histórico como método apto para dar cuenta de las transiciones históricas” (Sazbón, 1991, p. 40). El principal argumento de Furet es que Marx elabora “una interpretación forzada de la Revolución Francesa (y, en general, de la historia de Francia) a partir de un método inflexible” (Sazbón, 1991, p.46). El autor francés contrapone al supuesto “método inflexible” de Marx la idea de que las vicisitudes de “la dinámica política durante la Revolución no se explican por la cambiante situación de las luchas de clases sino por la variable posibilidad que tienen los grupos políticos de monopolizar los símbolos de legitimación” (Sazbón, 1991, p.46). Las dificultades e imposibilidades que presuntamente Marx había encontrado en comprender la Revolución Francesa se debían a los fundamentos de la perspectiva marxiana, prisionera del “rígido marco de la problemática de los modos de producción o de la

estructuración de los intereses de clase en desmedro de una percepción más fina de los márgenes de autonomía que conservan las formas institucionales de la organización política” (Sazbón, 1991, p.40). De este modo, Furet descarta la perspectiva marxiana por considerarla un enfoque fundado en la dinámica del capitalismo y la lucha de clases, esto es, en palabras del autor, “por la sencilla razón de que este enfoque es el de su filosofía de la historia” (Furet, 1992, p.100).

Otra obra reciente, muy importante de la cultura marxista y mundialmente celebrada por su rigor analítico sobre los textos marxianos, *La teoría de la historia de Karl Marx Una defensa* (1978), de Gerald Cohen, se afirma que “la concepción de la historia de Marx conserva la estructura de la de Hegel, pero la dota de un nuevo contenido” (Cohen, 1986, p.27). Anteriormente al libro de Cohen, esta misma concepción contaba ya con repercusiones en nuestras latitudes. Muestra de esto es un muy buen artículo de Julio De Zan de 1973 titulado *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* en el que a partir de la “hipótesis de la no diferencia” (De Zan, 1974, p.106), esto es, la tesis de una *continuidad puramente formal* entre la dialéctica hegeliana y la marxiana, y a partir del modo específico de recepción de la dialéctica marxiana en la periferia latinoamericana, el autor ensaya una impugnación a “ciertas formas de la praxis revolucionaria que aparecen como marxistas” (De Zan, 1974, p.107) operantes en el continente como una práctica política carente de racionalidad política y sustento estratégico (De Zan, 1974, p.113)². A su vez, resonancias de esta lectura pueden encontrarse años más tarde al interior de las lecturas denominadas “Nueva dialéctica”, más precisamente en la llamada “tesis de la homología”, cuyo principal referente es Christopher Arthur (volveremos sobre esto).

2. Cf. Del Valle, Alejandro (2021).

Como explica Perry Anderson, si bien era un lugar común la estipulación de este vínculo entre Marx y Hegel, la II Internacional nunca se ocupó específicamente de este tópico. La reflexión propia de este vínculo como objeto particular del análisis no surgió hasta la década de 1920 cuando entra en crisis la compensación del carácter latente y parcial de la producción filosófica de Marx mediante los escritos tardíos de Engels, sobre todo el *Anti-Dühring*. Estos escritos “cayeron en general descrédito después de 1920, cuando se hizo cada vez más obvia la incompatibilidad de algunos de sus temas centrales con los problemas y hallazgos de las ciencias naturales” (Anderson, 1976, p.76). Fue Lukács quien en 1923, con la obra *Historia y conciencia de clase*, establece por primera vez una diferenciación en el pensamiento entre Marx y Engels e inaugura un período de reflexión teórica que suscitó en el marxismo occidental un “eje vertical de referencia” que en gran medida era extraño también a las anteriores tradiciones marxistas: la “construcción de un linaje filosófico que se remontaba *más allá* de Marx.” (Anderson, 1976, p.76).

El “marxismo occidental”³ se cuestionó sobre el vínculo entre Hegel y Marx a partir del intento de restituir un bagaje filosófico novedoso y renovador para el marxismo. Esta orientación de autores marxistas enfocada en utilizar “un sistema premarxista para construir su propio discurso teórico” (Anderson, 1976, p.78) abarcó la postulación de linajes filosóficos que superaban ampliamente la herencia hegeliana. De todos modos, la presencia de Hegel en el debate fue tan fuerte que hay interpretaciones que entienden que el debate giraba en torno a “qué relación hay entre

3. Clásica denominación de Perry Anderson para el marxismo teórico europeo “continental”, principalmente en Francia, Italia y Alemania, a partir del fin de la primera guerra hasta, por lo menos, finales del '60 y principios de los '70.

Marx filósofo hegeliano de los años 1839-1844 y el Marx de la madurez” (Aron, 2010, p.591). Sin embargo, la filiación inmediatamente hegeliana del joven Marx no goza de consenso generalizado. Althusser sostiene, apoyado en el concepto mencionado de problemática, que esta filiación inmediata de Marx con Hegel es sumamente formal y que debe ser problematizada y profundamente matizada. Principalmente por dos razones: la primera es que los escritos de Marx dedicados a la crítica de Hegel tienen como el interlocutor al “Hegel con el cual discutía el joven Marx”, esto es, el Hegel del “movimiento neo-hegeliano” que formaba parte del “campo ideológico” alemán de la década del 40 (Althusser, 2011, p.52) dentro del cual Marx reflexionaba; la segunda es que la problemática a la que responde la crítica marxiana, esto es, la “unidad profunda” y la “esencia interior” del pensamiento allí manifestado responde, en términos generales, a una problemática feuerbachiana (Althusser, 2011, p.48). Más allá de esto, el caso es que la tentativa de Althusser de atribuir a Spinoza como antepasado filosófico de Marx fue quizá el intento más ambicioso e incluso disruptivo de esta etapa (Anderson, 1976, pp.81-84).

En esta misma línea de proveer un linaje filosófico renovador para Marx pueden incluirse las lecturas de Gramsci de Maquiavelo, cuya novedad radica en designar como antecesor de Marx no a un filósofo clásico, sino a un teórico político (Anderson, 1976, p.85); o las afirmaciones de Lucio Colletti que, siguiendo el antihegelianismo de su maestro Della Volpe, asignó a Kant como el verdadero precedente filosófico de Marx y escribió “el principal ataque sistemático contra el hegelianismo que se llevó a cabo en el marxismo occidental” (Anderson, 1976, p.80). También, ya con una orientación mucho más continuista respecto al legado hegeliano, podemos encontrar la obra de Marcuse *Razón y revolución* publicada en 1971 (Anderson, 1976, p.79).

Por supuesto, este pequeño recuento de obras no pretende ser exhaustivo. En términos generales, podemos decir que las concepciones clásicas respecto de una Filosofía de la Historia marxista estipulada en los textos que sirvieron de base a la conformación de la II Internacional, fueron fuertemente criticadas por el denominado marxismo occidental. Las críticas se centraron en “la aplicación mecánica de las leyes generales de la dialéctica al campo de la economía” y en las consecuencias fuertemente economicistas de dicha operación teórica traía aparejada (Caligaris y Starosta, 2015, pp.83-84). Es decir, podemos apreciar como la consolidación de una Filosofía de la Historia como eje vertical de legitimación del movimiento comunista se produjo en sintonía con la lectura que estipulaba la legitimidad del proceder teórico consistente en la separación de la dialéctica hegeliana como método formal de análisis y su aplicación sobre distintos contenidos u objetos. De este hecho histórico puede observarse la solidaridad entre los postulados de una Filosofía de la Historia y la formalidad de un método dialéctico prisionero de sus propios vicios metodológicos (prisionero, por ej, de una “filosofía de la inmanencia” al decir de Julio de Zan (De Zan, 1974, p.106); o, dicho de otro modo, la solidaridad entre una Filosofía de la Historia y un método dialéctico en relación de exterioridad con su objeto (volveremos sobre esto).

Lo cierto es que bajo la nueva orientación teórica de consolidar un renovado linaje filosófico para el marxismo, y en el marco de una producción teórica marxista

fuertemente observada por la doctrina oficial de la URSS y caracterizada por una distancia significativa con las organizaciones y luchas del movimiento obrero, el marxismo occidental, si bien supo cuestionar fuertemente la filosofía de la historia marxista a la vez que cuestionaba la dirección política del movimiento comunista, no pudo ofrecer una “verdadera alternativa para la comprensión de la dialéctica de las formas económicas presentadas por Marx en su crítica de la economía política” (Anderson, 1976, p.119; Caligaris y Starosta, 2015, p.84). Las insuficiencias teóricas de esta tradición en término de ofrecer, más allá del enorme esfuerzo por presentar una lectura renovadora del vínculo entre las obras de Marx y Hegel, una alternativa a la lectura ortodoxa de Marx sostenida por el comunismo oficial puede estar en sintonía con la actitud que Anderson le achaca a esta tradición respecto al estalinismo: el marxismo occidental, afirma el marxista inglés, “nunca aceptó completamente al estalinismo, más tampoco lo combatió activamente” (Anderson, 1976, p.119).

Finalmente, en la década del ‘60 y del ‘70, surgido del marco en el cual se proclamaba a viva voz la “crisis del marxismo”, un grupo de trabajo de marxistas alemanes, posteriormente conocidos como la “Nueva lectura de Marx”, aportó en la superación de esta insuficiencia mediante el estudio del “método subyacente en la exposición de *El Capital*” (Caligaris y Starosta, 2015, p. 84). Pero fue recién unas décadas después cuando el proyecto de vincular la dialéctica hegeliana con la crítica marxiana de la economía política tomó verdadera relevancia internacional mediante los trabajos que actualmente se conoce como la “Nueva dialéctica”. Se trata de un proyecto investigativo de alcance internacional orientado a vincular la dialéctica hegeliana con la crítica marxiana de la economía política poniendo el foco en el estudio de “la *relevancia metodológica* que tiene el pensamiento hegeliano para la crítica marxiana de la economía política” (Caligaris y Starosta, 2015, p. 84). Mientras que los estudios tradicionales basan la indagación sobre el vínculo entre Hegel y Marx principalmente a partir de la relación entre la *Fenomenología del espíritu* y los *Manuscritos de 1844*, la “Nueva dialéctica”, en línea con sus antecesores de la ‘Nueva lectura de Marx’, centra el estudio del vínculo entre Hegel y Marx tomando como referencia la *Lógica* y *El Capital* (Caligaris y Starosta, 2015, p.84).

Al interior de la “Nueva dialéctica” existen dos tendencias fundamentales: la primera es la que ya mencionamos y que concibe la conexión entre la *Lógica* y *El Capital* a partir de la “tesis de la homología”; la segunda concibe el vínculo entre las obras a partir de una “lectura materialista” de la obra de Hegel (Caligaris y Starosta, 2015, pp. 85-86). Más allá de estas diferencias, el debate entre estas posiciones se mantiene dentro de los marcos de un consenso general alrededor de tres puntos centrales: 1- que “la estructura argumental de *El Capital* está organizada bajo una forma que, cuando menos, encuentra inspiración formal en la forma general que toma el despliegue de categorías presentado en la *Lógica*”; 2- la exposición de Marx es vista como “el desarrollo del capital desde sus formas más simples hasta sus más complejas, en un movimiento que se caracteriza [...] como la reproducción de la vida interna de dicho objeto mediante el pensamiento”; y 3- en abierta contraposición a la exterioridad propia del uso de la lógica formal, “el pasaje o la transición de una forma del capital a la otra se la concibe como brotando del desarrollo de las contradicciones

inmanentes de cada forma en cuestión, [es decir que] los vínculos entre las mismas son concebidos como inmanentes y necesarios” (Caligaris y Starosta, 2015, p.85).

En el próximo apartado presentaremos las líneas generales de estas posiciones al interior de la “Nueva dialéctica” y presentaremos la posición de los autores Caligaris y Starosta como un intento de superación de la discusión entre ambas.

Posturas principales de la Nueva dialéctica

Quizá el fragmento más citado respecto de las apreciaciones de Marx sobre la dialéctica hegeliana es el epílogo a la segunda edición de *El Capital* de 1873. Allí Marx, además de puntualizar algunas modificaciones al texto original de 1867 y de hacer un recuento histórico de las condiciones de desarrollo de la economía política, plantea la célebre frase de que la dialéctica hegeliana “está puesta al revés” y de que es necesario darla vuelta para descubrir así “el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística” (Marx, 2015b, pp.271-279). De este modo, desde el punto de vista de la crítica de Marx a Hegel, el debate gira en torno a establecer “cuál es el ‘núcleo racional’ dentro de la (presunta) ‘envoltura mística’ presente en la *Lógica* de Hegel (Caligaris y Starosta, 2015, p.86).

Como hemos mencionado, el punto de vista de Caligaris y Starosta se inserta dentro de la “Nueva dialéctica” y se presenta como una opción distinta a las dos posturas predominantes en este espacio. Vale una somera clarificación terminológica: por “núcleo racional” entendemos “el significado científico y metodológico” de la dialéctica hegeliana constituido por el descubrimiento de “la forma más simple de automovimiento que tiene lo real”; por “envoltura mística” comprendemos el hecho de que esa núcleo racional queda expuesto en el pensamiento de Hegel “en relación de exterioridad” respecto del movimiento de lo real.

Según nuestros autores, de acuerdo a los consensos generales mencionados en el apartado anterior dentro de cuales se desarrollan las interpretaciones de la Nueva dialéctica, las posiciones más destacadas dentro de esta línea de lectura no hacen honor a las palabras de Marx del citado epílogo.

Uno de los presupuestos principales de la “tesis de la homología” sostenida por Arthur ya fue insinuado a propósito del artículo de Julio de Zan de 1973. Además de la ya sabida ilegitimidad de concebir el método dialéctico separado de su contenido, dado que la “naturaleza del método científico [consiste] en no hallarse separado del contenido” (Hegel, 2015, [1807], p.38), en este artículo De Zan afirma la inseparabilidad de los “presupuestos sistemáticos de la filosofía de la inmanencia” presentes en el idealismo alemán (De Zan, 1974, p.106) del propio método dialéctico. De este modo, afirma, “aunque Marx hubiera querido hacer una simple inversión de la dialéctica, ello hubiera sido imposible y, en tal caso, hubiera quedado prisionero de los presupuestos sistemáticos de la filosofía de la inmanencia en el ámbito del idealismo alemán, aunque exteriormente presentara un contenido no idealista sino materialista” (De Zan, 1974, p.106). La similitud con la tesis de la homología está en instituir un “vínculo

íntimo entre el carácter idealista de la filosofía de Hegel y el método dialéctico” (Caligaris y Starosta, 2015, p.88). De aquí que De Zan trabaje sobre la idea de que “el materialismo dialéctico fuera, *por fuerza del método*, en su esencialidad pura, no más que idealismo” (De Zan, 1974, p.106. Resaltado nuestro)⁴. Esta posición le sirve a De Zan para impugnar a la dialéctica como método adecuado para la aprehensión de la realidad periférica latinoamericana y para relegar los debates sobre el carácter de la dialéctica y el contenido de la supuesta “inversión” por parte de Marx como un problema formal sólo relevante para el “marxismo europeo” (De Zan, 1974, p.107). Más allá de esto, esta posición también fue insinuada por Colletti muchos años antes que Arthur a partir de una interpretación sobre la dialéctica de lo finito que se expone en la *Lógica* (Cf. Colletti, 1977, p.15-17). El problema que trae aparejado estas lecturas es que, si método dialéctico e idealismo no son separables debido a los “presupuestos sistemáticos” de carácter idealista que necesariamente operan en el método, entonces la separación entre “núcleo racional” y “envoltura mística” que menciona Marx es indistinguible. De aquí que Starosta y Caligaris sostengan que a partir de esta interpretación no hay ningún “núcleo racional” que descubrir en la dialéctica hegeliana (Caligaris y Starosta, 2015, p.87).

La postura de Smith sostiene una posición contraria a la precedente. Según Smith “el sistema de Hegel es una reconstrucción del proceso real (el objeto) en el pensamiento para capturar su inteligibilidad interna” (Smith, 1990, p.13). Este autor “rechaza que la filosofía de Hegel encierre un carácter idealista” (Steimberg, 2019, p.627) y sostiene que la *Lógica* resulta enteramente “compatible con la ontología de Marx” (Smith, 1990, p.36). Las determinaciones fundamentales del objeto definen estructuras que son las del movimiento de afirmarse mediante la propia negación: las estructuras categoriales de “unidad simple”, “diferencia” y “unidad en la diferencia” (Smith, 1990, pp. 5-6; Caligaris y Starosta, 2015, p.90) o los momentos de la tesis, antítesis y síntesis. Estas estructuras categoriales pueden “ordenarse sistemáticamente de modo tal que se construya una progresión lineal de las categorías que se mueven paso a paso de las determinaciones más simples y abstractas a categorías más complejas y concretas” (Smith, 1990, p.13). Según este autor, Marx procede tomando las categorías más abstractas que, mediante su propio desenvolvimiento, permiten pensar la concreción y complejidad de lo real (Steimberg, 2019, p.627). La filosofía de Hegel, por lo tanto, no reduce el mundo material a categorías del pensamiento ni afirma que la dialéctica de las categorías es idéntica a la que opera en lo real. Como la tarea de la filosofía es la de apropiarse de las categorías que usamos acriticamente en nuestra experiencia de conocimiento con el mundo, la tarea filosófica de Hegel se basó en reconstruir las determinaciones fundamentales de esas categorías. Siempre según este autor, la prueba de veracidad de la que goza la filosofía hegeliana está dada por la corrección del método de Marx. En palabras del autor: “The Marxist approach to political economy is correct *because* Hegel’s theory of syllogism is correct” (Smith, 1990, p.14). De aquí que, a partir de esta interpretación, el descubrimiento que constituye el “núcleo racional” de la dialéctica hegeliana, esto es, el hallazgo de las formas más simple del auto-movimiento de lo real (o lo que es lo mismo dicho de otro modo: que la realidad se desarrolla de manera inmanentemente contradictoria) no sufra, para

4. Existe una diferencia entre el “materialismo dialéctico” del que habla De Zan y el “materialismo histórico” o “perspectiva materialista de la historia”, tal la expresión que Marx y Engels utilizaron para referirse a su propia perspectiva en La ideología alemana. El primer término suele utilizarse para referirse el núcleo teórico que ofició de fundamento a la constitución de la II internacional, mientras que el segundo se utiliza para referirse a la perspectiva marxiana. Se trata de una diferencia similar a la que se realiza al distinguir el pensamiento marxiano del marxista. Por el contenido de la argumentación de De Zan esta diferencia parecería no tener relevancia y, por lo tanto, no tenerse en cuenta.

decirlo con Marx, ninguna mistificación en manos de Hegel (Marx, 2015b, p.279) y no exista, por lo tanto, ninguna “envoltura mística” que develar.

La posición que desarrollaremos a continuación se diferencia de las dos mencionadas a partir de intentar darle un contenido específico a las célebres expresiones de Marx del epílogo de 1873. Veremos a continuación qué constituye el “núcleo racional” y la “envoltura mística” de la dialéctica hegeliana según nuestros autores.

Núcleo racional y envoltura mística

Hegel plantea que a diferencia de otras ciencias particulares, en la que el principio del que parten es un concepto que posee supuestos que no corresponde demostrar por la naturaleza del objeto que esa ciencia particular trata, la *Lógica* “se ve necesitada de determinar el inicio absoluto del cual dependen no sólo su posibilidad de desarrollo, sino además, la logicidad de todo el sistema” (Fernández, 2014, p.80). Esta demanda de no postular un principio al modo de un axioma sobre el cual construir su sistema, sino, por el contrario, dar *inicio* a la ciencia y a la posibilidad de toda ciencia particular, es concebida por Hegel como “la necesidad de iniciar por la cosa misma”, es decir, iniciar bajo el requisito de que hacer el inicio no conste de “reflexiones preliminares.” (Hegel, 2011, p.193). El sentido profundo de este punto de partida es el de establecer el “vínculo” de este punto de partida del pensamiento con el ser real (Caligaris y Starosta, 2015, p.92) o bien, dicho de otro modo, de establecer la “necesidad de unidad [...] del principio del contenido y el del sujeto” (Fernández, 2014, p.81). Este punto es crucial puesto que en la demostración de este “vínculo”, como dicen Caligaris y Starosta, o de esta “unidad”, como dice Fernández, se juega la científicidad y la logicidad de todo el sistema que se seguirá de él.

Hay que, por lo tanto, “iniciar por la cosa misma”; y este punto de partida implica, como dijimos, ninguna “reflexión preliminar”. Dice Hegel: “El inicio de la *Lógica* absoluta tiene que ser él mismo inicio absoluto, nada le está permitido presuponer”. Debe ser entonces “inmediatez simple”, y esta inmediatez simple es “el ser puro, o el ser en general” (Hegel, 2011, p.215).

El punto decisivo que Starosta y Caligaris le critican a Hegel es el “carácter científicamente deficiente del procedimiento a través del cual la categoría más simple ha sido alcanzada” (Caligaris y Starosta, 2015, p.94). Según estos autores, el pretendido carácter absoluto que se le asigna al “puro ser”, debido a cumplir con los requisitos que se postularon como necesarios para oficiar como punto de partida o inicio mismo de la *Lógica*, no satisfacen la “unidad” originaria que se predica de él ni satisface, como pretenden algunos autores, la condición de “reflejar” idealmente el movimiento del ser real. Pues, si bien Hegel plantea que el “ser puro” no debe “ser un resultado” y, por lo tanto, “debe ser tomado como algo no analizable en su simple inmediatez no plenificada” (Hegel, 2011, p.220), esta consideración ya involucra un proceso de abstracción respecto de lo real concreto, dado que, como Hegel dice más adelante, “la cosa en sí como tal no es otra cosa que la vacía abstracción de toda

determinidad [...] ella debe ser la abstracción de toda determinación.” (Hegel, 2011, p.546). De este modo, el “ser puro”, como el elemento más simple de automovimiento de lo real, involucra entonces, aunque efectivamente se siga a Hegel y *se lo conciba* o *se lo considere* en su inmediatez e indeterminabilidad, un momento analítico que como tal es constitutivo del proceder científico. Dicho momento es el “procedimiento a través del cual se llega a la categoría más simple” (Caligaris y Starosta, 2015, p.93) y, consecuentemente, consiste en “la abstracción de toda determinación”, es decir, en “excluir cualquier pensamiento que conlleve una cierta complejidad o concretitud, es decir, cualquier pensamiento cuyo contenido presuponga la existencia de cualquier otro pensamiento” (Caligaris y Starosta, 2015, p.93).

Este punto puede verse reforzado a partir de lo dicho por Hegel en la introducción de la *Lógica* respecto a la particularidad de su “punto de vista”. Como él mismo explica, esta particularidad no está en otorgarle una “materia” novedosa a las “formas lógicas” de acuerdo a una búsqueda orientada a encontrar ese contenido “fuera de ellas”. Por el contrario, el “basamento firme” para la “concreción de las determinaciones abstractas” se encuentra en lo que el punto de vista hegeliano repone a partir de una modificación restringida únicamente al modo de considerar y tratar las formas lógicas.

El punto de vista hegeliano repone la “unidad orgánica” de las formas lógicas a partir de considerar que lo real, dentro de sí, “mantiene juntas a todas las determinaciones abstractas y es la unidad sólida, absolutamente concreta de éstas”. La dialécticidad de las formas lógicas es únicamente el modo lógico en el que esas formas expresan su unidad orgánica de acuerdo a lo real que las mantiene juntas. De aquí que Hegel complete su argumento afirmando que “cuando se dice que la lógica carece de enjundia, la culpa no la tiene su objeto, sino únicamente el modo en que éste viene captado” (Hegel, 2011, p.197).

Por lo tanto, no se trata, desde el punto de vista hegeliano, de problematizar el “vínculo” entre las formas lógicas y lo real, puesto que esto es algo que, o bien ya se considera necesariamente dado; o bien, se podría decir también, es un problema que en la *Lógica* queda solucionado para la complejidad de todo el sistema a partir de estipular la unidad del “ser puro” a partir del cual se hace inicio. De lo que se trata, por el contrario, es de determinar la necesidad de la “concreción de las formas lógicas” a partir de establecer, como dice Hegel un poco más adelante, “esa necesidad de su propio brotar.” (Hegel, 2011, p.198). Por eso, dice Starosta, “Hegel no parece reconocer nada específicamente especulativo en el procedimiento a través del cual se llega a la categoría más simple” (Caligaris y Starosta, 2015, p.93), puesto que la científicidad de su método radica principalmente en el momento sintético del mismo, es decir, en lo que consiste particularmente “lo especulativo” (Hegel, 2011, p.205). Momento en el que se muestra “la unidad orgánica” de las formas lógicas mediante la “captación de lo contrapuesto en su unidad” (Hegel, 2011, p.205), esto es, el auto-movimiento dialéctico de las mismas.

Ahora bien, el “ser puro” es, como dice Hegel, “resultado de la abstracción perfecta” (Hegel, 1976, [1812], p.91). Este procedimiento es denominado por Caligaris

y Starosta como “abstracción formal” y, siempre según estos autores, consiste “en separar arbitrariamente todas las determinaciones específicas que constituyen un objeto”. Por lo tanto, “implica forzosamente salirse del terreno del objeto que se pretende conocer, esto es, la propia realidad material” (Caligaris y Starosta, 2015, p.94).

El “carácter científicamente deficiente” de este procedimiento y las separaciones arbitrarias que implica puede verse justificados apelando a la “astucia de la razón”: sostener que, en realidad, lo defectuoso consiste en “la arbitrariedad (*Willkür*) del impulso (*Trieb*) necesario para iniciar”, pero que, sin embargo, el procedimiento analítico realizado se corresponde con las disposiciones racionales de la captación del objeto y que esto solo se sabe cuando se comprende el método como “el inicio recuperado en su verdad y libertad” (Fernández, p.88), o, con otras palabras, cuando se adquiere la conciencia de la necesidad de “la forma del automovimiento interno de la lógica” (Hegel, 2011, p.202). Formalmente, y ahora veremos por qué, la circularidad de este argumento es justificada e inapelable. Sin embargo, es justamente el procedimiento de ir “más allá de lo concreto inmediato” por medio de las “determinaciones disgregadoras” (Hegel, 2011, p.195) de la reflexión, para decirlo con Hegel, lo que hace que cuando la reflexión procede en sentido inverso para ir nuevamente “más allá” de las determinaciones disgregadoras, pero esta vez, en el sentido de hacer “que éstas entren en referencia” entre sí, toda la exposición dialéctica hasta su conclusión queda viciada de idealismo debido justamente a haber ido “más allá” y haberse “salido del objeto” en el primer momento. El sentido de la crítica de Caligaris y Starosta se dirige a señalar que el acompañamiento del desenvolvimiento dialéctico que inicia en el “ser puro” queda viciado por esa falla de origen de haber hecho inicio en una mera “forma del pensamiento” (Caligaris y Starosta, 2015, p.92). Pues, como sostiene Hegel, el inicio “es el basamento que se hace presente y se mantiene en todos los desarrollos siguientes, el concepto de todo punto inmanente a sus determinaciones ulteriores” (Hegel, 2011, p.217).

Asimismo, y esto es de suma importancia, el carácter científicamente deficiente del procedimiento a través del cual la categoría más simple ha sido alcanzada “no compromete la validez del ulterior despliegue dialéctico que el ‘ser puro’ pone en marcha” (Caligaris y Starosta, 2015, p.94). Es decir que la crítica marxiana, según la interpretación que estamos reponiendo aquí, no se dirige a quebrar la coherencia interna del sistema hegeliano, sino que reconoce esa coherencia de acuerdo incluso a las necesidades del devenir de la “sustancia espiritual” (Caligaris y Starosta, 2015, p.101) que oficia de sujeto.

Ahora bien, si lo que se pretende conocer es la “forma de existencias del ‘ser material’”, es decir, las “formas concretas de la realidad material” (Caligaris y Starosta, 2015, p.94 y p.98), el procedimiento analítico, para ser científico y como lo plantea Hegel diferenciándose de la concepción lógica precedente, no debe abandonar el terreno de su objeto. En *El Capital*, como se plantea en las *Notas sobre Wagner*, Marx parte de “la forma social más simple en que toma cuerpo el producto del trabajo en la sociedad actual, que es la ‘mercancía’” (Marx, 1982, p.176). A partir de aquí, el procedimiento analítico se orienta a individualizar las “determinaciones formales” (Caligaris y Starosta, 2015, p.97) que la mercancía contiene *en tanto que mercancía*,

esto es, en tanto “concreto económico más simple” (Marx, 1982, p.177) históricamente situado y determinado. Con lo que Marx se encuentra es con la capacidad que este “objeto endemoniado” tiene de ser intercambiado y con la “manifestación inmediata” (Caligaris y Starosta, 2015, p.97) de esa capacidad: “la relación cuantitativa en que se intercambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase” (Marx, 2008, p.45). El siguiente paso en el análisis consta de “develar la *forma abstracta*, es decir, el *contenido* detrás de este atributo formal específico que tiene la mercancía”. De este modo, “el análisis subsiguiente revela que el ‘valor de cambio’ es en realidad el ‘modo de expresión, o «forma de manifestarse», de un contenido diferenciable’ – esto es, el valor– cuya sustancia es el trabajo abstracto materializado en la mercancía” (Caligaris y Starosta, 2015, p. 97; Marx, 2008, pp.45-47). En consecuencia, “el análisis dialéctico que realiza Marx [...] en ningún momento abandona el terreno de lo real” (Caligaris y Starosta, 2015, p.98), es decir, parte de la “forma social concreta del producto del trabajo” (Marx, 1982, p.177) y descubre, mediante análisis, las distintas determinaciones de ese objeto sin salirse nunca de él.

A partir de aquí, se concluye que “el núcleo racional” de la dialéctica hegeliana es haber podido hallar la forma más simple de automovimiento de lo real y la “envoltura mística” es la de haber planteado este descubrimiento al modo de una Filosofía, en el sentido fuerte que este término adquiere cuando se habla del marxismo como una Filosofía de la historia: como un mecanismo de subsunción violenta y anticientífica de fenómenos particulares (lo real) a una “fórmula puramente lógica del movimiento”, como si “las cosas de nuestro mundo [*fuesen*] bordados cuya trama son las categorías lógicas” (Marx, 1847, p. 65).

En la interpretación particular aquí tratada, esto significa que el descubrimiento científico de Hegel se realizó igualando erróneamente en “status de objetividad” (Caligaris y Starosta, 2015, p.101) a todas las categorías que despliega en su sistema. De este modo, iniciando desde un “ser puro” de pensamiento hasta alcanzar el “absoluto ser determinado” es decir, “el “ser para sí”, (Hegel, 1812, pp.139-145) todas las categorías intermedias en este recorrido gozan de un mismo status epistémico. Algo correcto en cuanto “momentos igualmente verdaderos en el desarrollo de la sustancia espiritual” (Caligaris y Starosta, 2015, p.101), cuyo estudio respondería, en todo caso, al problema de saber por qué “el conocimiento de lo real” debe pasar por tales “formas imperfectas de expresar idealmente el movimiento más simple” (Caligaris y Starosta, 2015, p.101). Vale insistir en que la imperfección de estas formas no radica en tanto son formas necesarias de la sustancia espiritual, su imperfección radica en que dichas formas no son “materialmente constitutivas” (Caligaris y Starosta, 2015, p. 101) de lo que este automovimiento realmente es.

A su vez, dejando de lado ya los problemas referidos al punto de inicio, la diferencia entre la “construcción ideal hegeliana y la realidad material” (Caligaris y Starosta, 2015, p.100), se deja apreciar en el segundo paso del despliegue dialéctico en el que “puro ser” se enfrenta a la “pura nada” (Hegel, 1812, pp.77 y ss.). El devenir, recordemos, es la unidad del ser y la nada en sus diferentes momentos. Quizá haciendo resonar las afirmaciones de Althusser respecto de la filiación feuerbachiana del joven Marx, podamos ilustrar el argumento de Caligaris y Starosta con la crítica de

Feuerbach al procedimiento de Hegel: “la oposición misma del ser y de la nada (...) no existe sino en la representación”; y continúa: “existe el ser en la realidad, o más bien lo real mismo; pero la nada, el no-ser existen sólo en la representación y la reflexión” (Feuerbach, 1974, p.62; Caligaris y Starosta, 2015, p.100).

En resumen, en el procedimiento hegeliano el momento analítico se consuma en la estipulación de un punto inicial que implica una separación de la unidad que, se afirma, debe tener el punto de inicio. De aquí que la dialéctica hegeliana, inapelable en términos de unidad y circularidad lógica, quede separada “del movimiento inmanente de la realidad material”, esto es, no constituye en sí el movimiento inmanente de lo real (como puede entenderse en la tesis de la “unidad” del inicio), ni tampoco “refleja idealmente” el auto movimiento de lo real (como puede entenderse a partir de la tesis de un vínculo inicial de reflejo entre el “ser puro” y la unidad más simple de lo real) (Caligaris y Starosta, 2014, p.104). En el tratamiento que hace de la dialéctica, Hegel autonomiza al pensamiento de sus determinaciones materiales (Steimberg, 2019, p.626). No se consuma, para decirlo con un lenguaje más estrictamente hegeliano, la pretensión de hacer coincidir la verdad del absoluto con el espíritu de modo tal que la verdad del absoluto sea en el espíritu.

Conclusión: concepto de problemática y unidad de abordaje

Hemos dicho que el tratamiento del vínculo entre Hegel y Marx suele abordarse de acuerdo a dos puntos sensibles entre las obras de los dos filósofos. Por una lado, haciendo prevalecer un enfoque más teórico, se aborda el problema de la dialéctica y del sentido de la crítica de Marx; por otro, poniendo el acento en los aspectos más políticos, se estudia el vínculo problematizando la filiación de los autores a una Filosofía de la Historia. Dijimos también que estos abordajes responden, en general, a la situación de fragmentación característica del campo teórico en el que conviven, sin relación aparente entre ellos, abordajes formalistas y abordajes hiperpoliticistas. Un camino de superación posible de esta situación particular del campo teórico está en el forjamiento de una “teoría compleja” (Catanzaro y Romé, 2021, p.262) que se oriente a la superación de los abordajes fragmentarios. En este sentido, hemos propuesto el concepto de problemática como herramienta teórica central en el análisis del vínculo entre Hegel y Marx. Sin poder superar en este escrito la formulación provisional de algunas tesis o líneas de investigación destinadas a ser corroboradas en futuros trabajos, plantearemos a continuación algunos puntos de la operatividad que tiene este concepto para la superación de los abordajes fragmentarios.

En primer lugar, hemos dicho que las dos discusiones teóricas que constituyen los tópicos principales del vínculo entre Hegel y Marx, a saber, la de la Filosofía de la Historia y la del carácter idealista o materialista de la dialéctica, comportan el mismo problema. A partir de aquí surge la pregunta sobre los criterios de esa unidad, es decir, cómo pensar esa unidad. El concepto de problemática permite situar la unidad y especificidad de una formación teórica determinada, de su, para decirlo de algún modo, diferencia específica que la constituye en su particularidad de acuerdo a los supuestos o fundamentos bajo los cuales la indagación teórica se desarrolla. Es decir,

el concepto de problemática comprende un aspecto crítico en tanto se orienta a hacer explícitos los “supuestos mismos de las preguntas” (Althusser, 2011, p.59) que se le hacen al objeto y que constituyen la unidad de una formación teórica. Como hemos visto en el breve trazado histórico que hemos desarrollado en el apartado segundo, se pueda estipular una tesis de solidaridad entre una concepción profundamente idealista y mecanicista de la dialéctica marxista (la que corresponde a la primera fase de institucionalización del marxismo) y la identificación plena del marxismo con una Filosofía de la Historia de filiación hegeliana (recordar, por ej, las afirmaciones de Plejánov). El develamiento de la problemática a la que responde esta solidaridad se juega en responder indagaciones orientadas a establecer cuáles son los problemas teórico-políticos a los que esa solidaridad entre Filosofía de la Historia y concepción idealista de la dialéctica viene a dar solución.

La misma tesis aplica para los otros períodos o momentos del marxismo. Muchas de las distintas rupturas de Marx con Hegel que ensayó el marxismo occidental se orientaron a establecer una separación entre el pensamiento de Marx con la herencia idealista. Pero más allá de los epítetos, el concepto de problemática permitiría aprehender, a partir de los modos en que se han combinado históricamente los problemas del carácter de la dialéctica y la presentación del marxismo como una Filosofía de la Historia y mediante la indagación de los presupuestos que operan en esas combinaciones, la unidad profunda a la que los tópicos han sido sometidos.

En este sentido, es posible pensar el contacto entre el tópico de la Filosofía de la Historia y el tópico del carácter de la dialéctica en términos de una problemática referida a la relación entre la generalidad que necesariamente expresa un discurso teórico o, dicho más llanamente, una teoría, y los fenómenos particulares que se abordan mediante esa teoría. Se ha formulado que la inmanencia del proceder dialéctico inhabilitaría a reconocer diferencias específicas o particularidades dentro de ese proceder o, dicho de otro modo, que la diferencia sólo es reconocible en la exterioridad. En esta línea, parecería ser una contradicción insalvable afirmar que determinados fenómenos distintos entre sí puedan ser abordados a partir de un pensamiento dialéctico o que respondan a un mismo proceso de movimiento dialéctico.

Un modo de problematizar este punto se puede apreciar, por ejemplo, en el tratamiento que Martín Cortés realiza sobre las particularidades del proceso de formación de las nacionalidades latinoamericanas. Si tomamos que las posiciones que constituyen el eurocentrismo se basan en entender las particularidades de las formaciones sociales latinoamericanas como una rémora y desvío de la realidad europea, y, por otro lado, las posiciones del exotismo como aquellas que postulan una singularidad irreductible latinoamericana en clave esencialista (Cortés, 2015, pp.15-28), la utilización de la dialéctica permitiría separarse de esas posiciones y permitiría captar el carácter específico de las formaciones sociales latinoamericanas a partir de considerar el proceso de universalización de las relaciones capitalistas de producción como una “indicación teórica” (Cortés, 2015, p.174) y no, por el contrario, como una descripción pormenorizada de los modos concretos de su realización. De este modo, se puede afirmar que el *passage* (como dice Althusser) entre el feudalismo

y el capitalismo europeo y la inserción de relaciones de producción capitalistas en América Latina responden al mismo proceso general de universalización de las relaciones capitalistas y, al mismo tiempo, comprender que esta afirmación no despoja a la práctica teórica de generar el espacio teórico que habilita la comprensión de los modos concretos y particulares mediante los cuales ese procesos efectivamente se llevó y se lleva a cabo en distintas geografías.

Por otro lado, aquello que anteriormente hemos llamado provisionalmente “solidaridad” entre distintos postulados teóricos refiere en realidad, para expresarnos con mayor precisión, a toda una serie de lazos teóricos y prácticos que constituyen una unidad de intervención coyuntural y que un abordaje desde la perspectiva de la problemática puede captar en su unidad. En este sentido, el concepto de problemática aporta a la superación de los abordajes fragmentarios en tanto permite pensar el contenido y la unidad de una formación teórica de acuerdo a la relación que la práctica teórica adquiere con otras prácticas (por ej, la práctica política) que se desarrollan en simultáneo en una coyuntura determinada. De este modo, el concepto de problemática sirve para pensar el producto teórico de acuerdo a las condiciones que constituyen la “posibilidad de sus pensamientos” (Althusser, 2011, p.52), entendiendo, como es evidente, que dichas posibilidades no resultan únicamente de los presupuestos del pensar, sino también y principalmente, de la constitución del campo práctico e ideológico como tal. Dicho brevemente, el concepto de problemática permite unificar una formación teórica en cuanto devela los supuestos del pensamiento en los cuales se apoya y en cuanto concibe a la teoría como un modo de intervención práctica dentro de una coyuntura que se le presenta al trabajo teórico como exterior a él.

Para finalizar, es importante ver que esta, para decirlo de algún modo, obstinación congregadora del concepto de problemática alrededor de los tópicos principales de la relación entre Hegel y Marx, permite precisar ese carácter unitario entre el contenido teórico y el carácter político de los tópicos mencionados. Carácter unitario que, hay que tener en cuenta, quedó estipulado o expresado ya desde sus comienzos: en el momento en que Hegel identificó a la Revolución Francesa con el contenido teórico del Fin de la Historia y Marx lo retomó, en el citado epílogo de 1873, para fundamentar la tesis de la revolución proletaria. En ese mismo epílogo, el vínculo entre una concepción de la dialéctica y una funcionalidad política fue planteado por el propio Marx: “en su forma mistificada, -dijo allí refiriéndose a Hegel- la dialéctica estuvo en boga en Alemania, porque parecía glorificar lo existente. En su figura racional, es escándalo y abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la intelección positiva de lo existente incluye también, al mismo tiempo, la inteligencia de su negación” (Marx, 2015a, p.279). El punto de vista de la problemática recoge estas dimensiones *que están allí desde un principio* en un abordaje unificado.

La crítica de Marx a Hegel, entendemos, no apunta a mostrar las deficiencias en las conexiones lógicas, digamos dialécticas, del sistema hegeliano; ni pretende encontrar algún error en la circularidad de su sistema y argumentación. Como plantea Althusser: “No es la materia de la reflexión lo que caracteriza y califica la

reflexión, sino la modalidad de la reflexión, la relación efectiva que la reflexión mantiene con sus objetos, es decir, la problemática fundamental a partir de la cual son pensados los objetos de ese pensamiento” (Althusser, 2011, p.54). Así como el punto de vista hegeliano, según él mismo concebía y que hemos citado, modifica el modo de considerar y tratar las formas lógicas respecto del modo precedente, de igual manera, creemos que aquello que se modifica con Marx respecto a Hegel no hay que buscarlo exclusivamente en la materia de su pensamiento o en la dialéctica *per se*, sino que, en todo caso, lo que pueda allí encontrarse responde a un nuevo modo de relación que el pensamiento mantiene con ella a partir de su inserción en un nuevo universo teórico en medio de una nueva intervención coyuntural.

De aquí que consideramos que la utilización del concepto de problemática sirve para pensar lo novedoso del pensamiento marxiano respecto del de Hegel. En el sentido de que la crítica de Marx apunta, creemos, a plantear una problemática nueva alrededor del enorme andamiaje conceptual de quien Marx consideró, y estimó con palabras de profundo reconocimiento, su maestro.

Bibliografía

- Althusser, L. (2011) [1965]. *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI.
- Anderson, P. (1987) [1976]. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Siglo XXI.
- Aron, R. (2010). *El marxismo de Marx*. Siglo XXI.
- Caligaris, G. y Starosta, G. (2015). “La crítica marxiana de la dialéctica hegeliana. De la reproducción ideal de un proceso ideal a la reproducción ideal de un proceso real”. *Praxis Filosófica Nueva serie*, No. 41. pp. 81-112.
- Catanzaro, G. y Romé, N. (2021) “Reproducción y lucha de clases. Bosquejo de una lectura althusseriana del neoliberalismo”. *Valenciana*, núm. 27, enero-junio de 2021, pp. 251-279. ISSN impresa: 2007-2538, ISSN electrónica: 2448-7295.
- Cohen, G. A. (1986) [1978]. *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*. Siglo XXI.
- Colletti, L. (1977). *La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialéctico*. Grijalbo.
- Cortés, M. (2015). *Un nuevo marxismo para América latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*. Siglo XXI editores-Centro cultural de la cooperación Floreal Gorini.
- Del Valle, A. (2021). “Julio De Zan: dialéctica, militarismo y una nueva forma de heteronomía”. *Temas de nuestra América*. Vol. 37, N.º 70.
- DOI: <https://doi.org/10.15359/tdna.37-70.4>
- De Zan, J. (1974). “La dialéctica en el centro y en la periferia” en AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Bonum.
- Engels, F. (1961). *Dialéctica de la naturaleza*. Grijalbo. Trad. Wenceslao Roces.
- Fernández, J. (2014). “La libertad en la lógica de Hegel”. *Revista Pensamiento Político, Dossier Hegel, entre especulación y Razón Práctica*. No.5. ISSN 0719-0670.
- Feuerbach, L. (1974) [1835]. *Aportes para la crítica de Hegel*. La Pléyade.

- Furet, F. (1992). *Marx y la revolución francesa*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W. F. (2015) [1807]. *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica. Trad. Wenceslao Roces.
- . (1976) [1812]. *Ciencia de la lógica*. Ediciones Solar S. A. Trad.: Augusta y Rodolfo Mondolfo.
- . (2011) [1812/1813]. *Ciencia de la lógica. Volumen 1: La lógica objetiva*. Edición de Félix Duque. Abada Editores.
- Hobsbawm, E. (1971), "Introducción a Karl Marx", en *Formaciones económicas precapitalistas. Pasado y Presente*, pp. 5-47.
- Lowy, M. (1996). "La dialectique marxiste du progrès et l'enjeu actuel des mouvements sociaux, en *Congrès Marx International. Centans de marxisme. Bilan critique et prospectives*. Actuel Marx Confrontation/PUF.
- Marx, K. (1982). "Notas marginales al tratado de economía política de Adolph Wagner". Trad.: Félix Blanco; edición: José Aricó. *Cuadernos de Pasado y Presente* 97. Siglo XXI.
- . (2008). *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I/Vol. 1. Siglo XXI.
- . (2015a) [1877]. "Carta a la redacción de *Otiechéstvennie Zapiski*" en *Antología Karl Marx*. Siglo XXI.
- . (2015b) [1873]. "Epílogo a la segunda edición de *El Capital*", en *Antología Karl Marx*. Siglo XXI.
- . (2008). *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I/Vol. 1. Siglo XXI.
- . (1978) [1847]. *Miseria de la filosofía*. Siglo XXI.
- Sazbón, J. (1991). "El Marx de Furet". *Boletín de Historia Social Europea*. Núm 3, p.37-57. ISSN 2250-446X. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2419/pr.2419.pdf
- Sekine, T. (2003). "The Dialectic, or Logic that Coincides with Economics". Albritton, Robert y Simoulidis, John, eds. *New Dialectics and Political Economy*. Hampshire, Palgrave Macmillan.
- Smith, T. (1990). *The Logic of Marx's Capital. Replies to hegelian criticisms*. Albany, SUNY press.
- Steinberg, R. (2019). "El capital como sujeto y el carácter idealista de la dialéctica hegeliana". *Izquierdas*, No 49, pp. 625-641.
- Tarcus, H. (2008). "¿Es el marxismo una Filosofía de la Historia? Marx, la teoría del progreso y la 'cuestión rusa'". *Andamios*. Volumen 4, número 8, junio, 2008, pp. 7-32.
- Therborn, G. (1980 [1987]). *La ideología del poder y el poder de la ideología*. Siglo XXI.