

filosofía y política *

lenin, hegel y la historia del movimiento obrero francés

CHRISTINE BUCI-GLUCKSMANN

En el plano teórico, la filosofía de la praxis no se confunde con ninguna otra filosofía, no se reduce a ninguna otra tampoco: es original no sólo porque supere a todas las filosofías anteriores; sino sobre todo en la medida en que abre un camino completamente nuevo, es decir, en la medida en que renueva de cabo a rabo la forma de concebir la filosofía misma.

Gramsci. *Il Materialismo Storico e la Filosofia di Benedetto Croce*

Aquello que lo distingue sin marices de todos los filósofos es la íntima relación que existe en él entre la filosofía y la práctica, por no decir la política.

Henri Barbusse. "Lenin y la Filosofía" en *Commune*, mayo 1936.

Presupuesto: de la política como punto de vista

01. "La oscuridad de la lengua de Hegel es la oscuridad de una lengua secreta." La tarea del proletariado consiste en descifrar la dialéctica hegeliana, en apropiársela. "El asumir esta responsabilidad representa una expropiación; este uso representa una exposición de detalles."¹

Estas observaciones elípticas de Brecht, cercanas de

* Este artículo retoma un cierto número de análisis expuestos por primera vez en un artículo aparecido en italiano: "Hegel, Lenin e la Teoría Marxista in Francia", en *Critica marxista*, núm. 5, septiembre-octubre, 1972. A pesar de todo, la problemática de conjunto es diferente aquí; algunos puntos se han relaborado, algunas veces rectificado. Otros puntos, prácticamente todos aquellos que se refieren a las relaciones entre la filosofía y la política, las relaciones entre Lenin y Plejanov, son nuevos. La economía del texto y su alcance se han, pues, modificado.

Tradujo del francés: Jorge Aguilar Mora.

¹ Brecht, en *Promesse*, núm. 28. El texto en su totalidad se encuentra en *Ecrits sur la Politique et la Société*, L'Arche.

las preocupaciones de Lenin en 1922 ("fundar una sociedad de los amigos materialistas de la dialéctica hegeliana"), introducen en forma bastante paradójica la cuestión Hegel en las tareas del presente. Esto no quiere decir que aquí propondremos una "interpretación" de Hegel. En realidad se trata de replantear una herencia filosófica que se remonta, por encima de Stalin, al trabajo inconcluso de Lenin en los *Cuadernos filosóficos*. Inconcluso en el sentido en que, como ya lo señalaba Barbusse en 1936: "Lenin sabía perfectamente que con ese trabajo lo único que hacía era definir un marco, indicar una dirección en función de un trabajo más grande; que está por hacerse, después de Lenin."²

Treinta y siete años después, esta declaración no ha perdido su actualidad. A la traducción francesa del texto integral de los *Cuadernos filosóficos* en 1955, saludada entonces como un suceso importante,³ no ha

² *Commune*, núm. 33, mayo 1936. H. Barbusse, *Lénine et la Philosophie*.

³ Véase el artículo de Guy Besse en *La Pensée*, núm. 65, 1957.

seguido un trabajo teórico sistemático,⁴ aparte de algunas notables excepciones.

A partir de ese momento, para lograr esta “apropiación-expropiación” de la dialéctica hegeliana, el establecer un punto de vista se hace más que necesario, fundamental, para no quedar prisionero del hegelianismo cuando se cree haber salido de él. Pero también por razones más estratégicas, que desean aprovechar la naturaleza misma de la filosofía marxista, sus lazos privilegiados con la política.

En efecto, contra toda filosofía anterior (incluido el materialismo mecanicista) que asegura la clausura de su discurso y de sus proposiciones (en el sentido en que la filosofía dice la verdad sobre...), a partir de un centro (Dios, el sujeto, el hombre), la filosofía marxista “abre un camino completamente nuevo”, trastorna “la manera de concebir la filosofía misma” (Gramsci). Digamos que presupone la existencia de un nuevo punto de vista en la teoría, el de la política.

Partiendo de este único presupuesto *leninista*, el que Lenin explicita al final de *Materialismo y empiriocriticismo*,⁵ a primera vista parece que los *Cuadernos filosóficos* estén “desplazados”, que sean difícilmente interpretables. Parece que después del combate en el frente materialista asistimos ahora a otro combate, que concierne a la elaboración de una dialéctica materialista, que amplía la obra de Marx y Engels “aplicándola a las nuevas condiciones de su época”.⁶

En efecto, el trabajo de anotaciones de la *Ciencia de la lógica* se opone a todo trabajo escolar, el de Lassalle, por ejemplo, quien repite incansablemente a Hegel, “lo copia, lo vuelve a copiar”;⁷ se opone a esto para rencontrar el trabajo inventivo de Marx y Engels.

En suma, se trata de encontrar “el movimiento que supera a la dialéctica idealista en dirección de la dia-

⁴ Con ópticas opuestas: el libro de H. Lefebvre sobre el pensamiento de Lenin, en *La pensée de Lenin*, Bordas, 1957; *Los cuadernos sobre la lógica* de Hegel; y L. Althusser; “Marx y Lenin Frente a Hegel”, en *Lenin y la filosofía*, México, Era, 1973. Por otro lado, la interpretación de la dialéctica y del lugar ocupado por los *Cuadernos Filosóficos* se encontraba en el Centro del Coloquio organizado por el C.E.R.M.: *Lénine et la Pratique Scientifique*, Editions Sociales (por aparecer).

⁵ Véase la conclusión sobre la lucha de los partidos en filosofía, “lucha que traduce, en última instancia, las tendencias y la ideología de las clases enemigas de la sociedad contemporánea”, Editorial Progreso, Moscú.

⁶ Henri Barbusse, artículo citado.

⁷ *Cuadernos filosóficos*, tomo xxxii, Obras completas.

léctica materialista”.⁸ Y para ello sólo hay un método posible: la continuación de la obra de Hegel y de Marx. Propósito singular: para continuar a Marx es necesario releer a Hegel, lo que no significa que haya que retomarlo. Pero, ¿por qué?

Son conocidas las razones políticas e ideológicas que intervinieron en el fracaso de la Segunda Internacional.⁹ Pero un fracaso como éste no deja de tener implicaciones en el campo de la filosofía. De la misma manera, es necesario someter los *Cuadernos filosóficos* a una pregunta preliminar: ¿Qué era lo que buscaba Lenin en la *Ciencia de la lógica*? ¿Qué es lo que encuentra? ¿Qué es lo que no encuentra? A este respecto nada más revelador que las notas de Lenin sobre Clausewitz de 1914-1915, ya que iluminan retrospectivamente el trabajo filosófico de Berna, que unía en forma explícita la dialéctica y la política, trabajo que tenía precisamente a Hegel como tema. Recopiando la famosa fórmula de Clausewitz: “la guerra es la continuación de la política por otros medios”, Lenin agrega el siguiente comentario:

La guerra es la continuación de la política por otros medios. Proposición esencial que habían olvidado los social-chauvinistas de todos los países. Proposición de Clausewitz, por supuesto; pero también *proposición marxista*, ya que aquí el punto de partida es la dialéctica hegeliana reivindicada, y el estudio gracias a ella de la realidad.¹⁰

Más adelante Lenin transcribe fragmentos del que él considera el capítulo más importante del libro de Clausewitz: “La Guerra es un Instrumento de la Política.” He aquí dos fragmentos con sus notas:

Esta unidad de los elementos contradictorios unidos en la vida práctica es la *noción* de que la guerra es sólo una parte del comercio político y en consecuencia no tiene en lo absoluto dimensiones independientes.

Guerra: parte de un todo
El todo: la política

Debemos considerar la política como la representante de todos los intereses de la sociedad.

⁸ *Idem*.

⁹ Sobre esto se puede consultar la obra de G. Cogniot, *Présence de Lénine*, tome 1, Editions Sociales.

¹⁰ Estos *Cuadernos sobre Clausewitz* se encuentran en un número de la revista *Commune*, 1933.

Hacia el marxismo
Política: representación de todos los intereses
de la sociedad.

Entre estas notas sobre Clausewitz, “uno de los más grandes historiadores militares, cuyas ideas Hegel hizo fecundar” (Lenin), y las notas sobre la *Ciencia de la lógica* existe un parentesco teórico evidente. Mismo “fondo” de la dialéctica: “el desdoblamiento de lo uno y el conocimiento de sus partes contradictorias”.¹¹

Idéntica práctica de la filosofía, que no se define por la existencia de problemas estrictamente filosóficos, sino más bien por el objeto que está en juego: el objeto real, las prácticas sociales y en última instancia la práctica política, definida siempre como agente de la totalización. Lo que se puede, lo que se debe esperar de la crítica materialista de Hegel: *es el estudio de la realidad*. Pero regresar a Hegel después de cincuenta años de marxismo de la Segunda Internacional significa señalar que en filosofía nunca nada es seguro, que la progresión de las ideas no pasa por un esquema racionalista. En definitiva, que la filosofía no es una ciencia.¹²

Queda pues por caracterizar la naturaleza de esta práctica filosófica de Lenin. Primera constatación: si se toman los grandes periodos filosóficos de Lenin, se percibe que coinciden *siempre* con momentos vitales de la política y del desarrollo del marxismo. Henri Barbusse, en su importantísimo artículo: *Lénine et la Philosophie*, ha señalado que se pueden distinguir cuatro periodos principales: 1894, 1899, 1905-1907 y 1913-1916.

En 1894, en la época de *Lo que son los amigos del pueblo*, Lenin, que acababa de estudiar *El capital*, descubre al mismo tiempo el aspecto filosófico del marxismo: una lectura de la *Santa familia*, textos de Feuerbach sobre la religión. Pero no es sino hasta 1899, deportado en Chuenskoie, y durante la elaboración del *Desarrollo del capitalismo en Rusia* y en el momento del primer gran ataque al economismo, que Lenin se entregará a un estudio más sistemático de la filosofía. Kroupskaia, en una carta del 20 de junio de 1899, escribe:

Volodia lee atentamente todo tipo de obras filosó-

¹¹ Cuadernos filosóficos.

¹² Sobre todos estos puntos remito al libro de Louis Althusser, *Réponse a John Lewis*, París, Máspero, y su definición de la filosofía.

ficas. Esta lectura es ahora su ocupación fundamental.

Para darse una idea de las lecturas de Lenin basta con ojear la lista de libros que enviara a Moscú, a su regreso del exilio en 1900: Spinoza (*Ética, Tratado teológico-político, Tratado de la reforma del entendimiento*); Helvetius (*Del espíritu*); Kant (*Crítica de la razón práctica*); Fichte (*Destinación del hombre*); Schelling (*Obras completas*); Hegel (*Enciclopedia y Filosofía del Derecho*); Plejanov (*Contribución a la historia del materialismo*); Lange (*Historia del materialismo*). En suma, obras que comprenden las dos fuentes principales del marxismo en filosofía: el materialismo del siglo XVIII y la filosofía clásica alemana.

Si el tercer periodo es relativamente mejor conocido, al mismo tiempo que preside la elaboración de *Materialismo y empiriocriticismo*, el cuarto, el que aquí nos interesa, se abre con un conjunto de artículos sobre Marx y Engels: *Las tres fuentes*, el artículo *sobre Marx* para la Enciclopedia Granat. El trabajo sobre Hegel se inserta, pues, en un conjunto gigantesco: según Barbusse, Lenin habría leído más de 8 000 páginas de filosofía...

En la tranquilidad de las bibliotecas de Berna, entre septiembre y diciembre de 1914, Lenin hace anotaciones en Hegel y en su *Lógica*. Las fechas en este caso son más que preciosas para entender lo que podía estar buscando Lenin. La guerra había estallado el primero de agosto de 1914. En ese momento Lenin se encontraba en Poronin. Arrestado y después dejado en libertad, se ve obligado a dirigirse a Suiza: llega a Berna el 5 de septiembre. Y ya el 6 presenta a la sección berlinesa de los bolcheviques su primer informe sobre la guerra imperialista: “Las Tareas de la Democracia Revolucionaria en la Guerra.” Constatación tajante: la mayoría de los jefes de la Segunda Internacional han traicionado al socialismo.

Entendemos con ello que el fracaso político es también un “fracaso ideológico” (Lenin), en el sentido en que éste habla de “lucha ideológica” en *Qué hacer*: en otras palabras, un fracaso teórico y por lo tanto filosófico. Para no tomar más que un ejemplo, se podría remitir a la crítica virulenta de Plejanov, crítica que se despliega en todos los planos: *político, científico, filosófico*:

En esta noble empresa de sustituir la sofística por la

dialéctica, Plejanov ha establecido un récord. El sofista se apodera arbitrariamente de un "argumento" entre otros; ahora bien, ya Hegel decía que se pueden encontrar argumentos para "sostener no importa qué". La dialéctica exige que un fenómeno sea estudiado bajo todos sus aspectos, a través de su desarrollo, y que la apariencia, el aspecto exterior sea reincorporado a las fuerzas motoras capitales en el desarrollo de las fuerzas productivas, y la lucha de clases.¹³

Recuperación de Hegel contra Plejanov, incorporación de su trabajo filosófico en la crítica política de clase, ambas cosas se constituyen en síntomas que iluminan el objeto en disputa de los *Cuadernos filosóficos*: entablar una lucha política contra la Segunda Internacional, en la filosofía. Lucha que pasa por dos objetivos principales:

1. Restablecer contra Bernstein, pero también (y sobre todo) contra Kautsky y Plejanov, la filosofía de Marx y Engels en su totalidad. Lenin "reintroduce la concepción materialista y el método dialéctico dentro de la política del movimiento obrero" (H. Barbusse).

2. Continuar a Marx y Engels en filosofía: entregarse, en su época, a un trabajo análogo al de Marx y Engels, análogo pero no idéntico.

02. Estas observaciones preliminares bastan sin duda para delimitar nuestro propósito y nuestro método. En vista de que la cuestión Hegel resulta ser intrínsecamente política, sin reducirse por ello a la política, no puede aclararse el alcance del trabajo leninista sin interrogarlo a partir de un exterior, de otro lado. Especialmente: por un lado, a partir de la práctica política y del desarrollo de la ciencia de la historia que le es contemporánea (*Trabajos sobre el imperialismo*) o posterior (teoría de la revolución, del eslabón más débil, del desarrollo desigual...) y, por otro, a partir del "marxismo filosófico" de la Segunda Internacional.

En términos más precisos, la lectura materialista de Hegel escapa a una alternativa que será posteriormente muy sintomática de las interpretaciones de Hegel en Francia: la pareja antropológica/ontológica.

En efecto, el gesto teórico, la lectura, de Lenin se

¹³ Lenin, *El fracaso de la Segunda Internacional*, tomo XXI.

encuentra inicialmente confrontada al problema de asumir la "ciencia hegeliana", su método de exposición. Por eso la crítica leninista, como lo ha mostrado De Giovanni en un libro particularmente importante: *Hegel e il tempo storico della società borghese*, se separa de toda interpretación antropológica, sea cual fuere, incluso la del joven Lukačs.¹⁴

Es esto lo que el mismo Althusser ha revelado, hablando de un "proceso sin sujeto", entendido "sujeto" aquí en el sentido de "sujeto antropológico" (idea de hombre).

Pero el rechazo de toda lectura antropológico-humanista no debe, por ello, de llevarnos a las trampas de una lectura ontológica, que se ha realizado en Francia a través de una *pantalla heideggeriana*. Es así como Hyppolite, en su *Logique et Existence* (1953), partiendo con toda razón de una crítica de Kojève, somete la *Fenomenología*, este discurso de la experiencia, "a la jurisdicción de la *Lógica*", como "Discurso del Ser"; ya que "la filosofía especulativa no se volverá por ello un antropomorfismo o un humanismo. Será una filosofía de lo absoluto, existente sólo como logos, existente sólo en el lenguaje.¹⁵ Un anti-humanismo ontológico que "hace del hombre el receptáculo del logos", cualesquiera que sean sus méritos rectificativos, nos parece que cae bajo la contundencia de esta observación de Engels:

El Ser es a fin de cuentas un problema abierto a partir del punto en que se detiene nuestro horizonte. La unidad real del mundo reside en su materialidad.¹⁶

Pero si Lenin escapa a esta dicotomía interpretativa, ¿no es acaso porque esta alternativa define para él la "filosofía" de la Segunda Internacional; en su oscilación constitutiva? A la instancia jurídico-ética propia del regreso a Kant (corriente de Bernstein), respondería el sueño mecanicista de una filosofía científica, com-

¹⁴ El libro de De Giovanni: *Hegel e il tempo storico della società borghese*, De Donato, propone un análisis de la teoría de la contradicción a partir de la doctrina de la ciencia hegeliana en su estructura teórica, y en sus relaciones con la "lógica de la política". Desmontando el mecanismo teórico de la *Ciencia de la lógica*, a la luz de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, De Giovanni subraya que "el problema de una fundación antropológica de la *Lógica* de Hegel no existe" (p. 90).

¹⁵ *Logique et Existence*.

¹⁶ Engels, *Anti-Dühring*.

prendida sobre el modelo del evolucionismo, de un "materialismo ontológico". Mostrar esto es proponer un cierto número de tesis filosóficas de Lenin a propósito de Hegel:

Tesis 1: Los *Cuadernos filosóficos*, al prolongar y profundizar *Materialismo y empiriocriticismo*, constituyen una ruptura filosófica con la Segunda Internacional.

Tesis 2: Esta ruptura presupone que Lenin no busca una "filosofía" científica constituida o constituible, sino que busca *tesis filosóficas* de las categorías necesarias para orientar el conocimiento científico y la práctica política.

Tesis 3: Si éste es el centro neurálgico de los *Cuadernos*, lo que Lenin encuentra en Hegel es inseparable de lo que no encuentra ahí mismo. Nosotros nos proponemos ver en la relación proceso/desarrollo desigual la laguna teórica de Hegel y los efectos científicos y políticos de esa laguna: un posthegelianismo.

Tesis 4: La crítica de Hegel, como *crítica de toda la filosofía anterior* hace surgir la "novedad" de la filosofía marxista: los lazos entre el materialismo y la política, el esbozo de una *gnoseología de la política*.

Estas tesis no podrían adquirir todo su alcance real si no son confrontadas con la tradición teórica del movimiento obrero francés en relación con Hegel. De esta manera se aclarará lo que decíamos al principio a propósito de la extraña historia de los *Cuadernos filosóficos*, de su vida secreta.

Algunos puntos de referencia para una historia del hegelianismo en Francia: Hegel y el movimiento obrero

01. Italia conoció una "escuela hegeliana", que dio lugar a una corriente hegeliana progresista en la segunda mitad del siglo XIX: Spaventa, De Sanctis, Labriola. Por otro lado, gracias a Gramsci, a su crítica teórica y política del liberalismo hegeliano de Croce, pudo operarse en el interior del movimiento obrero una conexión orgánica entre hegelianismo y marxismo; con todas las implicaciones políticas y nacionales que esto ha acarreado, en lo que respecta a los intelectuales.¹⁷

¹⁷ De ahí el papel central ocupado por la relación de Marx

Digamos que en una cierta fase histórica la filosofía hegeliana sirvió de instrumento de *reconocimiento ideológico y sociológico* para ciertas capas de intelectuales, surgidas principalmente del Mezzogiorno. En la misma medida en que, según Gramsci, Hegel hace la teoría explícita de una nueva situación de los intelectuales:

En la concepción de la ciencia política, pero también en toda la concepción de la vida cultural y espiritual, la posición que Hegel asigna a los intelectuales —posición que debe ser estudiada en detalle— tiene una enorme importancia.¹⁸

Esta posición se hace más clara si se recuerda la distinción que hace Hegel, en la *Filosofía del derecho*, entre las "clases económicas" y "la clase universal", verdadera "clase media", depositaria de la inteligencia cultivada y de la conciencia jurídica de la masa. Esta "aristocracia de la inteligencia", ligada al Estado, por la burocracia, explica los lazos entre idealismo moderno y orígenes sociales de los intelectuales:

Con Hegel se comienza a dejar de pensar según las castas y los estados, para pensar según el Estado, cuya aristocracia está constituida por los intelectuales. Sin esta valorización hegeliana de los intelectuales, no se puede entender nada (históricamente) del idealismo moderno y de sus orígenes sociales.¹⁹

En otras palabras, la tesis hegeliana según la cual la historia es historia del Espíritu, de la libertad —en suma, de las ideas y no de las masas— da una garantía y una justificación ideológica a lo que Gramsci llama "el intelectual tradicional". La continuidad de la historia refuerza la de la "función filosófica" propia del filósofo tradicional.

A partir de estos elementos comparativos, se puede señalar que en Francia Hegel ha permitido la aparición (en la misma época, de 1900 a 1930) de un hecho cultural y nacional, que uniera el aparato ideológico cultural al aparato de Estado, con el aparato escolar como

con Hegel en el desarrollo del marxismo posterior a la guerra y la influencia durable que el neidealismo, y después el existencialismo, ha podido ejercer en la formación de ciertas capas de intelectuales italianos. El conjunto de los debates entre filósofos marxistas, "2 propósitos de Hegel", acaba de ser el objeto de una publicación: Cassano, *Marxismo e filosofía* (1958-1971), De Donato.

¹⁸ Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Einaudi, p. 46: "Gli Intellettuali e lo Stato hegeliano".

¹⁹ Gramsci, *Idem*.

intermediario. Es cierto que, a partir de los años 30, la obra de Hegel será el objeto de varias interpretaciones y que incluso se pueden discernir corrientes hegelianas antes de la guerra. Estas corrientes, bastante difusas, pasan tanto por el campo literario (surrealismo —Bataille—) como por el filosófico (a través del existencialismo que está en proceso de constitución; pero sobre todo de Kojève). Posteriormente han pasado por el psicoanálisis (Lacan). Pero en ningún caso se trata de una *escuela constituida*, que tenga un alcance *directamente* político. Lo mismo se puede decir del marco universitario en su amplio sentido (y con más precisión en lo que se refiere a sus aspectos específicos en Francia: École Normale Supérieure y École des Hautes Études). En Francia, esto explica la influencia decisiva ejercida por A. Kojève y sus cursos en esta última escuela de 1933 a 1939. Esto explica también el rostro de este “hegelianismo”: al coincidir con la penetración en Francia de la fenomenología husserliana, y después de Heidegger, esta corriente pedirá prestadas todas las máscaras de estas otras.

Se puede pues presentar una hipótesis: el hegelianismo no ha jugado un papel orgánico y político real, que habría asegurado la formación de las capas intelectuales y que les habría permitido establecer una relación *directa* entre la filosofía y la política. Esta proposición, nos parece, tiene repercusiones en los intelectuales comunistas y en la formación teórica del marxismo. La relación con Hegel permanecerá siempre indirecta, subordinada a otra relación: la del marxismo con el materialismo del siglo XVIII. Y, aunque no fuera más que por una razón fundamental, con la Revolución Francesa, lugar en que la relación filosofía materialista/política se vio inscrita.

Típico en este sentido: los momentos de cambio filosóficos, aquellos en que la obra de Hegel habría podido servir de articulación: el de los años 60 y el que precedió y siguió a la última guerra.

02. El cambio de los años 60 y la postguerra

En 1962, en el curso de una reunión de los intelectuales comunistas, Maurice Thorez destaca parcialmente el alcance de este cambio teórico-político de los años 60, levantando al mismo tiempo la herencia estalinista, sus errores filosóficos y la necesidad de “una re-visión

leninista de los estudios hegelianos”. Al señalar que “Stalin se separó de los clásicos del marxismo en relación con Hegel y su dialéctica” reconocía la existencia de una *divergencia* entre Lenin, que “recomendó la organización del estudio sistemático de la dialéctica hegeliana desde el punto de vista materialista”, y Stalin, que “adoptó otro punto de vista”.²⁰

Este otro punto de vista remite a las intervenciones de Jdanov en 1947, durante el debate sobre la historia de la filosofía occidental de G. Alexandrov; y a la previa intervención de Stalin.²¹

La de Jdanov, parte de una tesis referente al objeto de la filosofía, entendida como historia de una lucha entre el materialismo y el idealismo, y desemboca en una ecuación simple; idealismo = reacción, materialismo = posición progresista. Desde esta óptica, Hegel se convierte en “la expresión de la reacción aristocrática y feudal contra el materialismo de la Revolución francesa”. Es cierto que el pensamiento reaccionario se había anexado a Hegel en tanto “filósofo de la autoridad”, de la restauración, del Estado fuerte; y es cierto también que el clima de la lucha política propia de la guerra fría no predispondría en lo absoluto a buscar matices.

Pero todavía hay más: la posición de Jdanov remitía a una relación entre filosofía y política, propicia para *ciertas oscilaciones*. Por una parte, como lo ha visto C. Luporini,²² Jdanov subraya la novedad *radical* del marxismo en relación con todo previo pensamiento. Todo esto se traduce con una definición del marxismo filosófico como “ciencia filosófica” ligada a un método materialista y que se desarrolla como tal. Pero por otro lado, en la medida en que toda ciencia remite a sus bases ideológicas de clase, la filosofía se ve finalmente reducida a la ideología y la dialéctica se ve cortada

²⁰ Maurice Thorez, *Oeuvres choisies (Obras escogidas)*, tomo III, “Les taches des philosophes communistes et la critique des erreurs de Staline”. Se puede remitir también a los dos números de los *Cahiers du Communisme (Cuadernos del Comunismo)* de julio-agosto, 1962.

²¹ Se encontrarán informes históricos sobre este periodo en el libro de Pedrag Vranicki: *Historija marksizma*, Zagreb, 1971, traducido en italiano: *Storia del marxismo*, Editori Riuniti, tomo II, 4a. parte, consagrada al “Marxismo de hoy” (“Las intervenciones teóricas de Jdanov y Stalin. El problema del marxismo en los otros países socialistas y la discusión en torno de Hegel”).

²² En un artículo consagrado a “La ‘fortuna’ del marxismo”, en *L'opera e l'eredità di Hegel*, Laterza.

de sus orígenes hegelianos. Esta oscilación cientista/politicista no deja de acarrear una *desviación* de la relación de la filosofía con la política, de tal manera que la teoría se ve "instrumentalizada" e incapaz de emitir tesis y categorías para el conocimiento y la política.²³

Se entiende entonces que la crítica marxista de los años 60 se haya visto confrontada, por un lado, con las diferentes interpretaciones de Hegel (Sartre, Hyppolite, Lefebvre); y por otro lado, con los problemas político-teóricos surgidos del XX congreso. Aunque se hacía a través de Hegel, de hecho lo que se discutía era el marxismo en sí mismo, como lo prueban las apariciones sucesivas de *La crítica de la razón dialéctica* (1960), de los estudios de Garaudy (*Dios ha muerto*, 1963), y de los artículos de Althusser que provocan los primeros debates en *La Pensée* a propósito del *joven Marx* (número especial, marzo 1961); después sobre la dialéctica materialista (*Contradicción y sobredeterminación*, 1962), *La dialéctica materialista* (1963). Es en esta época que aparecen también las traducciones de Lukačs (*Historia y conciencia de clase*, 1960), y de Korsch (*Marxismo y filosofía*, 1964).

Antes de analizar el alcance teórico de estas discusiones, creemos que es conveniente que primero encontremos su función política. Retrospectivamente, este cambio iluminaba en forma cruda los años de la guerra fría: años de rechazo de Hegel, frente al desarrollo de sus interpretaciones existencialistas y fenomenológicas (texto de Kojève, publicado en 1947), frente a los trabajos de Hyppolite (39-41: traducción de la *Fenomenología del Espíritu*, 1946; *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*, 1948; *Introducción a la filosofía de la historia*; *Estudios sobre Marx y Hegel*; 1953: *Lógica y Existencia*).

En este sentido, es típica la discusión que emprendieron en *La Nouvelle Critique*.²⁴ E. Bottigelli y H. Lefebvre a partir de un texto virulento de la "Comisión Crítica del Círculo de los Filósofos Comunistas Univer-

²³ Instrumentalización quiere decir: subordinación de la teoría con respecto a la política; pero también "falsa historización" de la teoría: para este punto, remito al análisis del problema del Estado en Lenin y Stalin hecho por Valentino Gerratana, *Ricerche di storia del marxismo*, Editori Riuniti ("Lenin y la desacralización del Estado").

²⁴ Fue, en efecto, una *discusión*: los diferentes puntos de vista no se complementaban perfectamente; véase *La Nouvelle Critique*, núm. 21, diciembre 1950; y núm. 22, enero 1951.

sitarios": el regreso de Hegel, "última palabra del revisionismo universitario". Los dos epígrafes bastan para dar el tono:

Lo que me propongo aquí es sobre todo intentar pensar la síntesis marxista a partir de la filosofía hegeliana... Pretendemos descubrir un cierto idealismo en el pensamiento marxista... Tal vez hoy se imponen ciertas revisiones en las cuales Marx no había para nada pensado.

(Hyppolite, *Boletín de la Sociedad francesa de filosofía*, 1948).

Hace mucho que está resuelto el problema de Hegel (A. Jdanov).

Este intercambio de argumentos y réplicas traduce bastante bien el clima de la época. A la expulsión de origen estalinista de Hegel, respondía un "renacimiento" de Hegel, detrás del cual se perfilaba un Hegel padre de Marx y un empleo humanista y filosófico de las *Obras del joven Marx* tan importante que un historiador italiano pudo escribir que fue Francia la que le dio "su actualidad y su audiencia internacional al pensamiento del joven Marx".²⁵

Este doble dominio del existencialismo y del humanismo joven-marxista sirvió de *crisol* para la reinterpretación de Hegel y, por supuesto, para dar una alternativa diferente del "estalinismo teórico"...

De ahí que ciertas capas intelectuales de la época eligieran temas que de alguna manera se podrían llamar comunes: el hombre, la libertad, la subjetividad, la enajenación; hasta el punto en que uno se pregunta si *la filosofía del hombre*, con la "desmaterialización" del marxismo, que la acompaña, no sirvió de matriz unificadora de gestos tan diferentes como son el existencialismo, la izquierda católica y la social democracia.

Y todavía más, quizá sea necesario impedir la creencia de que las batallas de esta época se explican sólo por la dureza de la lucha ideológica, ligada a la ruptura de la unidad de la izquierda y a la instalación de la guerra fría; ni tampoco se explica sólo por la intervención de Stalin. En las batallas, como lo señalaba Althusser en 1965 (en su prefacio a *Para Marx*), estaban comprometidos, de hecho, tanto la tradición teórica y política del movimiento obrero francés como el

²⁵ A. Zanardo, *Forme e problemi del marxismo contemporaneo*, Studi Storici, 1962, núm. 4.

modo de dominación de la burguesía. Es decir, toda una coyuntura filosófico-política que había nacido ya desde antes de la guerra.

03. Los años 30-39: una nueva configuración teórica y política

Los años 30 revelan los indicios de un cambio *progresivo* de hegemonía en el campo filosófico. Después de un siglo de dominio espiritualista y reaccionario, en el que bajo el reino de las tres B (Boutroux, Bergson, Brunschvig) la filosofía oficial se transforma en “un bordado de solterona estéril” (Nizan), asistimos a una renovación del hegelianismo, y al nacimiento de una cuestión Hegel en el movimiento obrero. He aquí algunos síntomas reveladores: 1929, aparición del libro de J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie*; 1931, aparición de un número de la *Revue de Metaphysique et de Morale* conmemorando el centenario de la muerte de Hegel, *Estudios sobre Hegel*; 1933-1939, cursos de Kojève en la École des Hautes Études. Entre los intelectuales comunistas: 1934, aparición de la tesis de A. Cornu sobre Marx, que representó un verdadero cambio decisivo en la formación del marxismo y del papel de Hegel; 1935, publicación en los E.S.I. de una recopilación de artículos, de los cuales dos consagrados a Hegel: *A la luz del marxismo*; 1934 y 1938, publicación en Gallimard de los *Fragmentos escogidos* de Marx (con una introducción de Henri Lefebvre) y después de Hegel, y de los *Cuadernos de Lenin sobre la dialéctica* (editados en 1938 por H. Lefebvre: en realidad se trata de una parte de los *Cuadernos filosóficos*).

A decir verdad, la cuestión Hegel prácticamente coincidió con la difusión del marxismo-leninismo en el seno de la clase obrera y entre los intelectuales, en una coyuntura filosófica rápidamente marcada por la lucha antifascista y por las grandes batallas del frente popular.

En efecto, es en los años 1932-1933 que se creó la Universidad Obrera, con profesores como P. Langevin, H. Wallon, J. Solomon y G. Politzer. Después de una primera penetración del leninismo en Francia, los años 32-33 constituyen una verdadera *mutación* en el trabajo teórico, pero también en el de las ediciones.²⁶

²⁶ Los límites de este artículo nos obligan a no desarrollar este punto. Para el análisis de esta mutación se puede acudir

La formación de “Grupos de estudios materialistas”, el manifiesto del materialismo dialéctico en Francia, que fue la publicación de la recopilación de artículos titulada: *A la luz del marxismo*, y después la fundación de *La Pensée* (1939), todo esto traza los grandes ejes del “marxismo filosófico” en Francia.

La lectura de la revista *Commune* y de los escritos de esta época permite definir tres componentes esenciales:

1. El regreso privilegiado a *una de las fuentes del marxismo*: la herencia nacional y revolucionaria del materialismo del siglo XVIII y de sus orígenes racionalistas (Descartes).

2. La unión profunda entre la ciencia (y particularmente las ciencias de la naturaleza) y el materialismo dialéctico, que se convertirá de esta manera en la “forma moderna del racionalismo”.

3. El dominio de la lucha sobre el frente materialista y racionalista a costa del “frente dialéctico”, incluso si Hegel es el objeto de las primeras evaluaciones y de los primeros debates.

1. La necesidad de luchar contra el oscurantismo fascista, la defensa del racionalismo y de la herencia revolucionaria burguesa crearon muy pronto una coyuntura específica en Francia. En 1937, Descartes, maltratado por la filosofía universitaria en sus corrientes espiritualistas (Bayet y los demás), es el objeto de una celebración nacional con el fin de darlo a conocer a la clase obrera; ya que “es la clase obrera francesa la que ha retomado el racionalismo francés revivificándolo, y ella la que ha hecho de nuevo de la filosofía de la Iluminación valores vivos y activos”.²⁷ Cuando Rosenberg, ideólogo nazi oficial, pretenderá “arreglar cuentas

a Claude Willar, “Les Intellectuels et le Front Populaire”, en *Cahiers de l'Institut Maurice Thorez*, núm. 34; también al volumen colectivo: *Le parti Communiste français dans la résistance*, Éditions Sociales; también se puede acudir al artículo de Lucien Sève: “Le rôle du Parti Communiste Français dans l'édition en France des classiques du marxisme-leninisme” (en *La fondation du Parti Communiste français et la pénétration des idées léninistes en France*, Éditions Sociales) y finalmente a la entrevista de G. Cogniot: “Quelques souvenirs”, en *Cahiers d'histoire de l'Institut M. Thorez*, núm. 3.

²⁷ Georges Politzer, *La philosophie et ses mythes*, p. 86: “Race, Nation, Peuple”, en Éditions Sociales; véase también, “El tricentenario del *Discurso del método*” y en la postguerra el discurso de M. Thorez en 1946: “Le 350 anniversaire de Descartes”, tomo II de sus *Oeuvres Choisies*, Éditions Sociales.

con las ideas de la Revolución Francesa”, en una exposición doctrinal que hizo en la Cámara de Diputados el 23 de noviembre de 1940, para proclamar definitivamente “el fin de la era abierta por Descartes” (*sic*), el Partido Comunista se presentará, más que nunca, como el Partido de la “Razón Militante” y del “materialismo militante”. “En el momento en que el capitalismo francés entrega la nación a la opresión de un imperialismo extranjero... el regreso a las tradiciones de la Revolución Francesa adquiere un contenido y un sentido nuevos.”²⁸

Esta oposición entre las diferentes formas de irracionalismo y el campo del conocimiento racional, definida de esta manera por Politzer:

...el conocimiento racional es aquel que, en última instancia, refleja lo real; y la razón es la ciencia,

esta oposición le da toda su importancia al “lema” de P. Vaillant Couturier en 1936: “Nosotros somos los continuadores del humanismo francés.”²⁹

2. No se puede, pues, separar la cuestión Hegel de su contexto histórico. En 1931, en el 2o. Congreso Hegel, en Berlín, Giovanni Gentile, filósofo “oficial” del fascismo defiende en su intervención (*Hegel y el Estado*) un neohegelianismo de derecha. La “reforma” de la dialéctica hegeliana permite hacer de Hegel el representante de la filosofía autoritaria del Estado. Concebido como “totalidad espiritual y ética”, el Estado debe regir toda la actividad social e intelectual. Pero precisamente, en una serie de artículos publicados en *Commune*, Henri Chassagne analiza el alcance de este “regreso reaccionario a Hegel”:

Al fascismo le es necesaria esta *contra-revolución preventiva*, una filosofía, un idealismo que pone de relieve muchas nociones; entre otras: la de actividad, la de Estado... (*Néohégelianisme et Fascisme*).³⁰

²⁸ Sería necesario analizar en forma sistemática esta coyuntura filosófica. Véase el artículo de Politzer: “L’obscurantisme du XXe. siècle (la philosophie et ses mythes)” y el de Jacques Solomon, recientemente republicado en *Nouvelle Critique*, núm. 67, y la lucha entablada en *Clarté*, para la “defensa” y el desarrollo de las ideas de la Revolución Francesa.

No hay que olvidar nunca lo que decía Goebbels en abril de 1933: “el año 1789 será borrado de la historia”.

²⁹ En su informe del 16 de octubre de 1936 al Comité Central: “Au service de l’esprit”, informe que concluía con la petición de convocar a unos “Estados Generales de la Cultura”.

³⁰ En *Commune*, diciembre de 1933; véase también el nú-

Al Hegel dialéctico, reivindicado por el movimiento obrero, se le opone no solamente el Hegel de Gentile, sino también la interpretación *irracionalista* de Hegel. En Alemania, a través de los estudios de Kroner, Hegel se convierte en el *crítico* de la filosofía de la Ilustración, el partidario del irracionalismo, de la *vida*, para quien la dialéctica no es más que una “simple envoltura metodológica”.

Hegel es irracional porque es dialéctico, porque su dialéctica se transforma en método que vuelve racional el irracionalismo... Hegel es, sin duda alguna, el más grande irracionalista que haya conocido la Historia... (*sic*).³¹

La insistencia en el carácter *trágico* del hegelianismo, a expensas de su carácter lógico y revolucionario, hace de Hegel “el filósofo de la crisis”, ya que “la crisis está en el hombre...”³²

En la lucha contra este neorromanticismo de los periodos de crisis y en una alianza relativa con ciertos intérpretes socialistas de Hegel,³³ los intelectuales comunistas no separarán la cuestión Hegel del problema del racionalismo y del materialismo dialéctico. Pero éste es también el momento en que los lineamientos teóricos del punto de vista marxista sobre Hegel se constituyen:

mero de marzo-abril de 1934. *Sur quelques thèmes de l'idéologie fasciste*.

³¹ Citado por H. Chassagne en su artículo: “Le néo-hégélianisme en Allemagne”, *Commune*, enero-febrero, 1934.

³² Como lo proclamaba ya T. Maulnier en aquella época... (¡sí, en efecto!).

³³ Este punto merecería por él solo un análisis extenso. Este análisis daría más luz sobre “el socialismo de los intelectuales”: Lucien Herr (bibliotecario de la École Normale supérieure y autor de un artículo sobre Hegel en la *Grande Encyclopédie*), Charles Andler, Victor Basch... Remitimos, para una primera aproximación a este tema, al libro de Georges Lefranc: *Jaurès et le socialisme des intellectuels*, Aubier.

Sería necesario remontarse hasta la forma en que Jaurès ha planteado el problema de los “orígenes filosóficos” del socialismo (en su tesis: *Les origines du socialisme allemand*) y sobre todo hasta su controversia con Lafargue en 1894-95, sobre “el origen y la formación de las ideas”. Y sería más evidente que su filosofía no fue puramente “neokantiana” (de ahí la crítica de Bernstein en Jaurès), y que además incorporó un cierto idealismo hegeliano reinterpretado en una “filosofía de la humanidad” alimentada de la Revolución Francesa: “antes de la experiencia de la historia, antes de la constitución de tal o cual sistema económico, la humanidad lleva en sí misma una idea previa de la justicia y el derecho, y es este ideal preconcebido el que ella persigue en cada forma superior de civilización, cada forma superior a la precedente.” (J. Jaurès, “Idéalisme et Matérialisme dans la conception de l’histoire”, en *L’Esprit du socialisme*).

un punto de vista que no carece, a pesar de todo, de contradicciones. Para no tomar más que tres ejemplos: los dos artículos publicados en *A la lumière du marxisme* (G. Friedmann: "Matérialisme dialectique et action réciproque"; R. Maublanc: "De Hegel au marxisme") y la respuesta crítica dada por un filósofo soviético: I. Razumovski en "Sous la bannière du marxisme" (republicado en *Commune*, marzo del 36); estos tres artículos esbozan hipótesis de investigaciones que no pueden ser unificadas y que aparecerán después bajo otra forma.³⁴

Al mismo tiempo que subraya la *novedad* del tema abordado en Francia, Razumovski discute el método y los puntos de partida de los dos artículos.

R. Maublanc, partiendo de un análisis del relativo descuido en que se tenía a Hegel en Francia, plantea su propia hipótesis y desarrolla hasta sus últimas consecuencias una idea de Engels: la de la separación entre el sistema y el método:

...el hegelianismo era un idealismo dialéctico... el marxismo conserva la dialéctica pero rechaza el idealismo, que reemplaza con el materialismo.

G. Friedman, por su lado, apoyándose en los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, "ese documento capital para el estudio de los fundamentos filosóficos del marxismo", construye la relación Hegel/Lenin a partir de la concepción de la causalidad, concebida como acción recíproca. La revaluación de esta causalidad dialéctica es proyectada principalmente sobre la interpretación de la historia: crítica de todo fatalismo, valorización de la voluntad humana y, finalmente, de la praxis (como en H. Lefebvre).

La crítica de Razumovski recae sobre dos puntos principales:

1. La oposición método/sistema es completamente insuficiente, ya que conduce a borrar la oposición *radical* que existe entre el método materialista de Marx

³⁴ Los artículos de R. Maublanc y de G. Friedmann se podrán encontrar en la recopilación publicada en los P.S.I. en 1935 con un prefacio de Henri Wallon: *A la lumière du marxisme*. De hecho se trata de una serie de conferencias leídas en la Comisión Científica del Círculo de la Nueva Rusia, en 1933-34. Una parte fue editada en *Commune*, núm. 19. En su número 31 (de marzo de 1936) la revista *Commune* publica en 1935 con un prefacio de Henri Wallon: *A la lumière du marxisme*.

y la dialéctica idealista de Hegel, además de subestimar la etapa *cualitativamente* nueva del conocimiento científico, introducida por el marxismo-leninismo. Resultado: la dialéctica se convierte en un problema estrictamente lógico. Ahora bien, este resultado es totalmente falso ya que "el materialismo dialéctico, como lo afirma Lenin, es al mismo tiempo una lógica y una teoría del conocimiento".

2. Es imposible "conservar" la dialéctica hegeliana sin someterla a una *crítica profunda* y a una transformación radical. Es por eso que, contrariamente a lo que sugería el artículo de Friedmann, no se puede unificar la ley de la unidad de los contrarios y la de la negación de la negación, en la medida en que la "síntesis" no podría ser una "conciliación de los contrarios", sino una nueva unidad, cualitativamente diferente.

La publicación de este debate no es simplemente un síntoma. Por una parte muestra que ciertos debates contemporáneos sobre la inversión de la dialéctica aparecen ya desde esta época. Pero sobre todo hace más claras las razones de un descrédito progresivo de los *Cuadernos filosóficos*.

En un artículo dedicado *al papel del Partido Comunista Francés en la edición en Francia del marxismo*, Lucien Sève, después de haber señalado "el gran cambio de los años 30" en la difusión de los textos de Marx, Engels y Lenin, hace ver la amplitud de este esfuerzo, pero también hace ver ciertos aspectos contradictorios de todo esto:

La publicación de los textos de Marx y Engels aumenta, pero la publicación de las obras de Lenin se para en 1934; al mismo tiempo que una parte del esfuerzo se vuelve ahora sobre las obras de Stalin. La preocupación pedagógica que predomina en "Materialismo dialéctico y materialismo histórico" de Stalin se relaciona con frecuencia a una *subestimación de los textos de investigación teórica difícil, como los Cuadernos sobre la Dialéctica de Hegel*.³⁵

Esta subestimación explica sin duda que el trabajo ya realizado a propósito de Hegel sigue siendo marginal, al mismo tiempo que delimita otra marginalidad: la de la universidad francesa, donde la dialéctica todavía no era muy bien vista. *El modelo dominante en filosofía* seguirá siendo el de *Materialismo y empiriocriticismo* (traducido en 1928) y que finalmente se in-

³⁵ Véase *supra* art. cit.

jerta sobre el doble dominio de racionalismo/materialismo y dialéctica/ciencias de la naturaleza.

Si nos remitiéramos al texto clave de Lenin, *El alcance del materialismo militante*, que se refiere a la naturaleza de las alianzas en filosofía, veríamos con claridad que en los tres frentes de lucha definidos (materialismo, ciencias de la naturaleza, reutilización materialista de la dialéctica hegeliana) el dominio de los dos primeros contribuyó a ocultar la necesidad del tercero; juzgado, por otro lado, enormemente difícil, hasta por el mismo Lenin. La lucha de clases en filosofía pasó por la contradicción principal, idealismo/materialismo, sin que la contradicción segunda fuera completamente delimitada en su funcionamiento *filosófico* (lo que no excluye de ninguna manera que haya podido ser resuelta en la práctica política). La unión filosofía/política pasará, finalmente, por el intermediario de las ciencias de la naturaleza. La fuerza de una posición como ésta (papel de las ciencias en la reflexión filosófica), no debe sin embargo disimular algunas de sus debilidades, que aparecerán más tarde.

Pero regresemos a los años 60: la sobredeterminación de la cuestión Hegel realizada por la desviación estalinista y por algunas tradiciones filosóficas del movimiento obrero explica que la crítica del dogmatismo haya podido adquirir la *forma* de un regreso a Hegel. Esta crítica era tan poco simple, tan poco recta, que dio muy pronto lugar a interpretaciones contradictorias, en las que el estudio de la dialéctica materialista se vio como “revelada” por otro debate: el debate sobre las relaciones entre marxismo y humanismo, sobre la interpretación de Marx.

Al Hegel Humanista de Garaudy, un Hegel que “planteó el problema que nuestro siglo está resolviendo” (el del desgarramiento de la sociedad, el del desdoblamiento del hombre)³⁶ respondería la relaboración sartreana del marxismo a partir de Hegel en la *Crítica de la razón dialéctica*. Claro está que se trata de tentativas diferentes, pero en ambos casos la crítica del “estalinismo” pasaba por la revaluación/reactualización de la noción de *totalidad*, referida en última instancia a una filosofía del sujeto histórico, como soporte de una dialéctica totalizante y *filosófica*.

Si, como nosotros lo creemos, lo que separa a Lenin de Stalin no es su “hegelianismo”, sino su mayor ma-

terialismo en la dialéctica, se entenderá entonces que no era en el marxismo hegelianizado de Sartre, ni en la interpretación humanista de Garaudy que se esbozaba el verdadero objeto de la disputa. No era ahí sino en el trabajo aparentemente antihegeliano de Althusser, en la medida en que conducía a otra crítica de la desviación estalinista, solidaria de una profundización de la dialéctica materialista y *científica* del marxismo.

De la misma manera, cualesquiera que fueran los “coqueteos estructuralistas” de la época o las rectificaciones necesarias de los análisis, el método propuesto en el artículo de *Para Marx*: “Contradicción y Sobre-determinación”, nos parece todavía aceptable;³⁷ en vista de que no se trata de ninguna manera de plantear la cuestión Hegel en la *clausura* de un campo filosófico; sino más bien de confrontar las figuras dialécticas hegelianas con otro campo: el de la práctica política científica.

Que haya filosofía en la política, que Lenin haya “hecho avanzar en forma efectiva la *filosofía como filosofía* en la medida en que hizo avanzar la doctrina y la práctica política” (Gramsci), es éste el presupuesto que subyace en nuestra “relectura” actual de los *Cuadernos filosóficos*.

A propósito de los Cuadernos Filosóficos: Filosofía y Política

0.1 Lenin y Plejanov frente a Hegel: un desplazamiento en el punto de vista

Cuando Lenin lee a Hegel en 1914, no parte de la nada. La cuestión Hegel ya había sido el objeto de puntos de vista contradictorios en el interior del movimiento obrero. En 1891 Plejanov había escrito un artículo para defender a Hegel: “Para el Sexagésimo Aniversario de la Muerte de Hegel”; mientras que unos años más tarde Bernstein iba a librarse a un ataque en regla de la dialéctica hegeliana, llena de todas las “perversiones” del marxismo: *Socialisme théorique et social-démocratie pratique* (1898).³⁸

³⁷ Este método implica que para salir de la “desviación estalinista” es necesario replantear a fondo *el estatuto de la filosofía*, sus lazos con la política. Desde este punto de vista, el último libro de Althusser enuncia explícitamente lo que se encontraba ya en estado “práctico-teórico”.

³⁸ Los textos se encuentran respectivamente en: Jorge Ple-

³⁶ *Dieu est mort*, P.U.F. (en la Introducción).

La crítica de las posiciones revisionistas de Bernstein, bajo sus aspectos filosóficos (regreso a Kant) no es nueva. Desde este punto de vista, los *Cuadernos filosóficos* no hacen sino profundizar y precisar el trabajo de *Materialismo y empiriocriticismo*, a la luz de la crítica hegeliana de Kant.³⁹

La novedad está por otro lado: en la apertura de un *segundo frente* de la crítica, dividiendo interiormente el campo del materialismo. Para ser más explícito: Lenin ataca en muchas ocasiones al “materialismo vulgar”, “al materialismo metafísico”, mecanicista, cuyo representante más notorio es Plejanov:

Plejanov critica al kantismo y al agnosticismo en general más *desde el punto de vista del materialismo vulgar* que *del materialismo dialéctico*, en la medida en que no hace más que rechazar *ad limite* sus razonamientos, sin rectificarlos (como lo hacía Hegel con Kant) profundizando en ellos, generalizándolos y ampliándolos, mostrando *la relación y los pasajes* de todos los conceptos de todo tipo.⁴⁰

Dos puntos de vista en filosofía: la línea de demarcación pasa aquí para separar dos prácticas de la filosofía (la que rechaza y la que rectifica, desarrollándose así una *productividad teórica*) y dos posiciones de la política:

La idea de la transformación de lo ideal en real es *profunda*: muy importante para la historia. Pero en la vida personal del hombre también es claro que hay mucho de verdadero. *Contra el materialismo vulgar*.⁴¹

A través de Plejanov, Lenin critica finalmente el marxismo filosófico de la ortodoxia centrista (Kautsky). Es así que se explica este inciso que es literalmente

janov, *Obras filosóficas*; y Bernstein: *socialisme théorique et social-démocratie pratique* (cap. II: “El Marxismo y la Dialéctica Hegeliana”). Sobre este marxismo “filosófico” se puede acudir también al libro de Lucio Colletti: *Idéologie et Société*, y a nuestra introducción: “L. Colletti y el marxismo en Italia.”

³⁹ Este aspecto ha sido siempre considerado en forma especial. Véase el libro de D. Lecourt: *Une crise et son enjeu, essai sur la position de Lénine en philosophie*, Máspero.

A partir de otro punto de vista, nosotros coincidimos con dos hipótesis de Lecourt: la que se refiere al “error de Plejanov” (p. 75) y la que se refiere al régimen de la teoría del conocimiento. Por el contrario, su análisis de los *Cuadernos filosóficos* nos parece claramente insuficiente.

⁴⁰ *Cuadernos filosóficos*.

⁴¹ *Idem*.

asombroso ya que traiciona la verdadera preocupación de Lenin:

Ni un marxista ha comprendido a Marx, medio siglo después de él...⁴²

Es por eso que “el idealismo inteligente de Hegel puede estar más cerca del materialismo inteligente que el materialismo estúpido...” Traduzcamos: algunos descubrimientos hegelianos han sido *ocultados* por el “marxismo de la Segunda Internacional”: estos descubrimientos son preciosos para el desarrollo de la dialéctica, a condición de que sean corregidos, a condición de saber leer a Hegel como un materialista debe hacerlo. Ahora bien, ¿qué es lo que ha hecho Plejanov?:

Plejanov ha escrito sin duda 1 000 páginas sobre la filosofía (la dialéctica): Beltov + contra Bogdanov + contra los kantianos + problemas fundamentales, etcétera.

Pero *sobre la gran lógica, a propósito* de ella, de sus ideas (es decir, específicamente de la dialéctica como ciencia filosófica), ¡absolutamente nada!⁴³

A pesar de que Lenin nunca niega “los méritos personales enormes de Plejanov en el pasado”, se entiende perfectamente que esta condena de los *Cuadernos filosóficos* no tiene apelación. No creo que sea inútil el recordar las “tesis” de Plejanov para señalar así los puntos de ruptura introducidos por Lenin. En su artículo sobre Hegel, Plejanov propone las siguientes ideas:

1. Hegel es “un idealista consecuente”: a diferencia de las indigestas ensaladas de idealismo y materialismo... “la filosofía de Hegel tiene por lo menos el mérito incontestable de no contener ni un gramo de eclecticismo”. De ahí su carácter plenamente instructivo.

2. Interesado muy particularmente en la filosofía hegeliana de la historia (lo cual no es el caso de Lenin), Plejanov busca desprender proposiciones materialistas de los *ejemplos*: el papel del fundamento geográfico de la historia universal, el análisis del Estado que se “revela en Hegel como un *producto* exclusivo de la evolución económica”. Estos ejemplos constituyen *sorpresas*: la filosofía idealista puede de esta manera “despejarle el camino al materialismo”. Esta ayuda es inicialmente proyectada “a lo económico, que saca a Hegel

⁴² *Idem*.

⁴³ *Idem*.

de las trampas en las que su idealismo lo había hecho caer”.

3. Régimen de la dialéctica. *Punto-clave*: la oposición entre la forma idealista de la dialéctica y su “núcleo” es proyectada sobre la distinción que hace Engels entre el sistema, como “envoltura reaccionaria”, y el método, como núcleo revolucionario. *Superioridad de Hegel*: su crítica de Kant.

Cuando se recorren estos enunciados, uno no puede dejar de asombrarse por ciertos parecidos entre Plejanov y Lenin: su juicio sobre Hegel (“idealista consecuente”, materialista a pesar de sí mismo); su búsqueda de un “núcleo racional” de la dialéctica... Y sin embargo, todas estas tesis se encuentran como remodeladas, como desplazadas sobre otro terreno, lo que las vuelve productivas, políticas. ¿Por qué?

En *Materialismo y empiriocriticismo* Lenin había aplicado el duelo en filosofía (materialismo e idealismo) como un punto de vista de clase en la teoría.⁴⁴ Ahora bien, los *Cuadernos filosóficos* ponen en funcionamiento, nos parece, una observación incidental de *Materialismo y empiriocriticismo*, que ahora se convierte en un principio metodológico: “En toda filosofía, hay una *tendencia dominante*.” En palabras de Louis Althusser, que ha retomado este tema recientemente:

No hay una filosofía idealista, o una filosofía materialista, absolutamente pura; aunque no fuera sino porque cada filosofía, para ocupar sus propias posiciones de clase teóricas, debe *sitiar* las de su adversario principal. En toda filosofía hay que reconocer la *tendencia dominante* que resulta de sus contradicciones y que las disfraza.⁴⁵

Lectura bajo la categoría y el principio de la *tendencia* en la medida en que la noción de tendencia tiene una función científica, política y gnoseológica: para nosotros ésa es la novedad del análisis dialéctico y materialista de Lenin, en comparación con el materialismo de Plejanov. En efecto, “la tendencia envuelve la esencia y la ley”.⁴⁶ Lo que quiere decir que las leyes objetivas de las formaciones económicas y sociales son

⁴⁴ La noción de *duelo* en filosofía fue desarrollada por G. Labica en su informe en el Coloquio Lenin; véase *Lénine y la pratique scientifique*.

⁴⁵ *Réponse a John Lewis*, p. 45.

⁴⁶ Este punto es desarrollado por H. Lefebvre, *La pensée de Lénine*, Bordas.

tendenciales, pero también, y antes que todo, que *toda ley, toda abstracción*, en cuanto tal, es tendencial:

la ley toma lo que es tranquilo; y por eso la ley, toda ley, es estrecha, incompleta, aproximada...⁴⁷

Pero el *fondo* de la tendencia está en otro lado, en el interior de la estructura de apertura que ordena toda la práctica política de Lenin. En toda situación concreta, en toda crisis de la sociedad, por grave que sea, dos soluciones contradictorias son en cierto sentido siempre posibles: refuerzo de la clase dominante o avance, victoria de una nueva clase hegemónica. En fin, como lo ha señalado E. Balibar a propósito de Marx:

El porvenir está por necesidad materialmente determinado, pero no predeterminado, necesario precisamente en la medida en que no está predeterminado. Esto significa que la “tendencia” histórica desnuda no se realiza nunca en forma automática.⁴⁸

Este punto de vista, nuevo en filosofía, subyace de hecho en la forma en que Lenin hace funcionar la oposición idealismo/materialismo. En forma opuesta a Plejanov, quien aplica el duelo de manera mecanicista, Lenin muestra que idealismo y materialismo están imbricados. Un ejemplo:

La lógica es la ciencia pura, es decir, el puro saber en la extensión total de su desarrollo.

La línea 1 es una estupidez.
La segunda es genial

A partir de aquí, entonces, es inútil tratar de extraer *ejemplos* materialistas, o de reducir la inversión de Hegel a una reutilización de categorías hegelianas en el interior de un gesto, de un análisis que permanecería especulativo. Para leer a Hegel con ojos materialistas, es necesario que uno mismo *practique el materialismo en política y en la ciencia*. Se dirá que esto es un simple cambio de terreno. Pero este cambio de terreno impone toda una serie de obligaciones, una de las cuales es primordial: no se puede leer a Hegel a través de la simple oposición entre sistema y método —que Lenin no retoma; sino que es necesario partir de una profundización de la práctica científica.

⁴⁷ *Cuadernos filosóficos*.

⁴⁸ E. Balibar, “La Rectification du Manifeste Communiste”, en *La pensée*, núm. 164.

De la misma manera, Lenin hace otra vez contacto, por encima de 50 años de marxismo, con esta pregunta de Engels del año 1859: ¿Cómo tratar la ciencia? En 1914 no se puede leer a Hegel más que a partir de *El capital* y en eso yace la segunda novedad de Lenin: *la tendencia atraviesa la cientificidad hegeliana*. Éste es un proyecto radicalmente nuevo en relación con Plejanov, y además no carece de consecuencias políticas.

02. Lo que Lenin encuentra en Hegel y lo que lo separa de Plejanov. "Ciencia" hegeliana y posición de la política

En oposición a las interpretaciones antropológicas y ontológicas de Hegel, Lenin ve en la dialéctica hegeliana —la de la *Ciencia de la lógica*— "la generalización de la historia del pensamiento". La dialéctica hegeliana en su movimiento no es más que la forma más general del proceso mismo de todo conocimiento. El Concepto (conocimiento) parte del fenómeno inmediato (*Dasein*, Teoría del Ser), descubre la Esencia (la ley de la causa, de la identidad y de la diferencia), y aprehende las acciones recíprocas. Este movimiento de lo abstracto a lo concreto, esta reconstrucción conceptual de lo concreto es "el camino universal de todo conocimiento humano (de toda ciencia en general). Ése es el mecanismo de las ciencias de la naturaleza y de la economía política".

Esta interpretación gnoseológica y epistemológica de la lógica de Hegel permite, es cierto, reagrupar los méritos de éste: su crítica de Kant, su objetivismo, el rechazo de todo método exterior o anterior al movimiento mismo del conocimiento. Pero es necesario ir más allá. Si "el materialismo está al alcance de la mano" (en el capítulo sobre *la idea*), ¿no es acaso porque las formas de la *cientificidad* del sistema hegeliano producen "efectos materialistas"? Esto es, por lo demás, lo que conduce a Lenin a acoger favorablemente ciertas metáforas hegelianas, entre ellas la de la ciencia como "círculo de círculos":

Comparación muy profunda y exacta. Cada matiz del pensamiento = un círculo sobre el gran círculo (la espiral del desarrollo del pensamiento humano en general).

Por las mismas razones, Lenin se interesa muy en especial en el régimen hegeliano del *comienzo* y del

final de la ciencia, esas dos piezas clave del sistema en filosofía; y esboza un paralelo entre la *Ciencia de la lógica* y la práctica científica de *El capital*, hecho de continuidad y ruptura (continuidad en el nivel del gesto en su conjunto):

punto de partida: el ser más simple, más común, más de masa, más inmediato: una mercancía singular (el *Sein*, "en economía política")...

El gesto, el mecanismo del conocimiento va del fenómeno inmediato a la esencia, pasando por la ley, para reencontrar a lo "concreto" como resultado.⁴⁹

Punto de ruptura estratégico, aunque poco explicitado por Lenin: "el primer comienzo es olvidado, desnaturalizado. El materialismo es el *único* en haber unido el comienzo a la continuación y al final".⁵⁰

Entre estas dos afirmaciones pasa todo el proyecto de Lenin, en la medida en que alude al sistema, y, más exactamente, al *desdoblamiento sistema/dialéctica*. ¿Por qué Hegel es conducido a olvidar y a negar el comienzo si no es en virtud de una cierta relación de la filosofía con las ciencias?

En efecto, el sistema hegeliano está hecho de tal manera que toda interpretación del comienzo es también una interpretación del método y de la dialéctica, ya que la ciencia no remite a un sujeto epistemológico (Kant), sino a un proceso de exposición de lo verdadero (una *Darstellung*) en el que método y contenido coinciden. El régimen del comienzo separa, pues, "las ciencias particulares" que tienen un objeto "ya conocido, bien conocido" de la filosofía; esta "ciencia de las ciencias" cuyo objeto no puede sino presuponerse a sí mismo. El "comienzo debe estar determinado por la naturaleza de la cosa y del contenido".⁵¹

En su texto preliminar a la *Ciencia de la lógica*: "Cuál Debe Ser el Punto de Partida de la Ciencia", se puede discernir una *doble estructura del comienzo*, que de hecho responde a una dualidad estructural de la dialéctica hegeliana misma, en la medida en que no hay manera de separarla de la "cientificidad" proclamada del sistema.

a) Por un lado hay un comienzo, a la vez lógico y

⁴⁹ Cuadernos filosóficos.

⁵⁰ *Idem*.

⁵¹ Hegel, Introducción a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

“mediato”, unido al proceso teleológico de la dialéctica. Proceso especulativo del Concepto que se presenta diferenciándose de sí mismo y que se desplaza dentro de sí mismo, “en la abstracción pura”. Esta interpretación dominante, en la que el comienzo es apresado en el “final”, inscribe al ser como premisa del saber y hace del comienzo un *fundamento*.

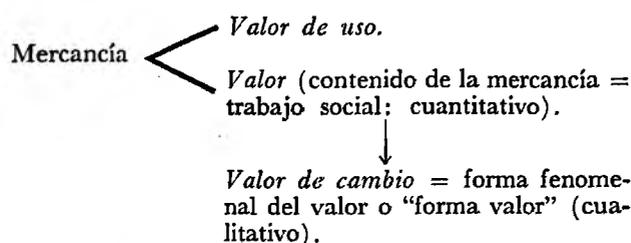
b) *No hay comienzo*: el punto de partida no es un concepto (ser) sino una relación que se escinde y se enriquece en su diferencia contradictoria para rebasarse, superarse en el devenir. Lo que es primero es el devenir, una relación, la unidad del ser y del no-ser, esta famosa “*duplicación oponente*” o escisión de lo *simple en dos*.⁵²

La “desnaturalización del comienzo”, esta existencia “de un origen negado como origen”⁵³ resulta ser la debilidad de Hegel y su fuerza. Asimismo, Lenin va directamente al blanco: el núcleo racional de la dialéctica hegeliana es su *teoría de la contradicción*, el carácter absoluto de la lucha de los contrarios.

Pero falta todavía otro punto: ¿En qué se diferencia el materialismo dialéctico de Hegel?

En un primer nivel, Lenin piensa en el método de *El capital*. Ahora bien, a diferencia de la *Ciencia de la lógica*, *El capital* no parte de una *noción* que se dividiría en sí misma (concepto de valor, valor de uso, valor de cambio), como lo pensaba. A. Wagner.⁵⁴ En realidad parte de una “cosa social”, es decir, de una realidad material que no es “negada, desnaturalizada”. Como la había ya apreciado Engels: “partimos de la primera relación, la más simple. . . Nosotros analizamos esta relación. Por el hecho de tratarse de una relación, resulta que hay dos aspectos contradictorios que están en relación uno con otro. De ahí surgirán contradicciones que piden una solución”.⁵⁵

Partir de la mercancía en tanto que hecho presupone una teoría de las formas que recubre la práctica social ya que “La esencia es puesta en forma”. De ahí este esquema:



El capital presupone, pues, un proceso “morfológico-dialéctico de las formas”, cuyo fetichismo siempre es sólo un momento.⁵⁶ Sin embargo, esta reactualización del método de *El capital* no se queda en lo “libresco”, ya que se trata, para Lenin, de confrontarla con las nuevas tareas teóricas y políticas que impone la guerra.

Desde este punto de vista, existe una *relación estricta* entre las observaciones de Lenin sobre *El capital* (su dialéctica esencia/fenómeno, la relación valor/precio), las apreciaciones positivas referentes a la teoría hegeliana de la esencia y el trabajo científico que preside la elaboración de la teoría del imperialismo, ya que es necesario entender “la *esencia real* de la guerra” y también que “las palabras: *esencia real* muestran que es necesario distinguir entre lo aparente y lo real, entre lo externo y la esencia, entre las frases y los hechos”.⁵⁷ Este desprendimiento de la “esencia real” presupone una concepción del conocimiento que Lenin “encuentra” en Hegel:

1. Lo aparente es “el *reflejo* de la esencia”. De la misma manera, en el movimiento del conocimiento, la esencia remite a “lo más profundo”: a la ley, a la abstracción científica como un “poner en relación” de las cosas, “las unas con las otras”.

2. Pero precisamente porque lo aparente no es “una nada”, sino “la esencia en una de sus determinaciones”, no puede entonces desaparecer como apariencia.

En relación con lo concreto real, la esencia sigue siendo al mismo tiempo “relación *esencial*”, pero “relación *aproximativa, abstracta, incompleta*”. Esta relación dialéctica *planteada* dentro de la filosofía va a realizarse en la práctica científica; ya que la crítica del “nuevo economismo” de Kautsky es *gnoseológica y política* a la vez.⁵⁸ Gnoseológica: Kautsky no “entendió

⁵² Hegel, *Prefacio a la fenomenología del espíritu*.

⁵³ Según el análisis que propone Althusser en *Lenin frente a Hegel*.

⁵⁴ Véase la crítica de Marx, *El capital*, tomo III.

⁵⁵ Engels, “contribución a la Crítica de la Economía Política” en *Estudios filosóficos*.

⁵⁶ Véase la crítica de Marx, *El capital*, tomo III.

⁵⁷ Lenin, *Una caricatura del marxismo*, tomo XXIII.

⁵⁸ Lenin, *A propósito de la naciente tendencia del economismo imperialista*, tomo XXIII.

nada de la *esencia* económica y política del imperialismo". Para entender esta "esencia" es necesario operar una "reconstrucción conceptual de lo concreto", a través del *concepto*:

...la sustitución del monopolismo por la competencia es el rasgo económico fundamental, la *esencia* del imperialismo.

Política: la incompreensión de la dialéctica esencia/fenómeno desemboca en "una comprensión teórica *abstracta*" a causa del "olvido de la política". Por lo cual el "desprendimiento científico" de la esencia que permanece "*tendencial*" es el único que permite aprehender una relación de fuerzas, un desarrollo contradictorio: ver en qué el imperialismo puede ser invertido, convertido en su contrario.

Esta confrontación demasiado rápida entre la investigación filosófica de los *Cuadernos* y su realización en el conocimiento científico nos permite sacar algunas conclusiones:

1. La lectura materialista de Hegel implica una *ruptura* definitiva con la forma filosófica del sistema. A través del movimiento de la *Ciencia de la lógica* Lenin esboza otro movimiento: *el de una historia del conocimiento que se apoya en la historia de las ciencias, de las técnicas, de la filosofía...* De este rompimiento, que libera "una nueva práctica de la filosofía", se deduce que invertir a Hegel significa *elaborar tesis para el conocimiento y la práctica política*. Lenin no reconstruye "una nueva filosofía sistemática", sino que desprende "elementos de la dialéctica", *posiciones en filosofía* que permiten el análisis de lo real. Es por eso que el enunciado de estas "tesis" implica la desaparición de la "teoría del conocimiento" como *objeto filosófico* separado. Lo que Plejanov no vio:

La dialéctica *es* la teoría del conocimiento (de Hegel) y del marxismo: he ahí el "aspecto" del problema (no es un "aspecto" sino el *fondo* del problema) al cual Plejanov, para no hablar de los otros marxistas, no le prestó ninguna atención.⁵⁹

2. Al no comprender esto, Plejanov no aprehendió la naturaleza del reflejo y por ello se queda en el materialismo metafísico:

⁵⁹ Lenin, *Cuadernos filosóficos*.

La dialéctica como conocimiento vivo...: he ahí un contenido inconmensurablemente rico en comparación con el materialismo metafísico cuya principal *desgracia* es la de ser incapaz de aplicar la dialéctica a la *Bildertheorie*, en el proceso y en el desarrollo del conocimiento.⁶⁰

Entendamos con precisión: aplicar la dialéctica a la teoría del reflejo es una tesis política, que delimita un nuevo objeto de la filosofía: construir *una gnoseología de la política*. En este sentido Gramsci no hace sino continuar a Lenin, cuando señala que "el principio teoría-práctica de la hegemonía tiene un *alcance gnoseológico*".⁶¹

La aplicación de la dialéctica a la teoría del reflejo se encuentra en la práctica política de Lenin, y consiste en:

...la reivindicación del momento hegemónico como esencial, en la concepción del Estado y en la valorización de la actividad cultural, de un frente cultural al lado de aquéllos simplemente económicos o políticos.

En suma, lo que Lenin encuentra en Hegel no lo hace más "hegeliano"; sino por el contrario, la lectura de Hegel corresponde sobre el plano filosófico a la crítica científica y política del economismo de la Segunda Internacional. Todo lo cual desemboca en una revaloración de la práctica, como momento del proceso del conocimiento mismo:

Unidad de la idea teórica (conocimiento) y de la práctica... y esta unidad *precisamente en la teoría del conocimiento*.⁶²

Una vez en este punto, se entenderá sin dificultad que lo que Lenin encuentra en Hegel es inseparable de lo que no encuentra ahí mismo, entre otras cosas esta "gnoseología de la política" como forma de la teoría de la contradicción y de la teoría de las superestructuras.

0.3 Lo que Lenin no encuentra en Hegel: proceso, desarrollo desigual y análisis de las contradicciones

El hecho de que Lenin retome el proceso mismo de

⁶⁰ *Idem*.

⁶¹ Gramsci, *Obras escogidas*.

⁶² *Cuadernos filosóficos*.

la lógica hegeliana conduce a preguntarse sobre los términos de esta unidad dual, a buscar una eventual *asimetría* o *desigualdad* en el proceso. Ahora bien, es el curso del trabajo sobre el imperialismo que Lenin elabora un nuevo aspecto de la dialéctica materialista: *el desarrollo desigual*. A decir verdad, si la mayoría de los comentaristas insisten en la novedad del análisis de Lenin, el hecho es que el problema había sido ya delimitado por Marx, quien lo había visto como una "dificultad" del marxismo y una de las condiciones del análisis marxista de las superestructuras:

Pero la verdadera dificultad aquí es la siguiente: cómo las relaciones de producción al tomar la *forma* de relaciones jurídicas siguen un desarrollo desigual.⁶³

Si se toma la *Introducción de 57*, se percibe que el desarrollo desigual apunta a la unidad de un proceso dialéctico donde hay elementos que se diferencian como momentos de un todo, en el cual uno de ellos domina. En el objeto de la economía política, producción, consumo, distribución son, todos, "los elementos de una totalidad", pero "la producción regula también las relaciones recíprocas determinadas de los diferentes momentos".

El préstamo aparente de una terminología hegeliana (momento-diferenciación) y el hecho de que Lenin desarrollara el análisis de desarrollo desigual en el campo del materialismo histórico y *no en estos Cuadernos filosóficos*, en los que el problema no aparece, nos conduce a plantearnos dos problemas:

a) El desarrollo desigual en un proceso contradictorio, el hecho de que uno de los contrarios domine o pueda dominar durante la *inversión de los contrarios*, ¿no delimita un punto de ruptura definitivo con el hegelianismo?: un posthegelianismo, un a-hegelianismo que impida encerrar la dialéctica materialista en el único campo de la "inversión" de las categorías hegelianas, en la "filosofía".

b) ¿Qué representa el desarrollo desigual en Lenin: la "ley" de una época histórica dada o algo más que afecta la relación teoría/práctica, la estructura de la dialéctica, la teoría de las superestructuras?

* * *

⁶³ Marx, "Introducción a la Crítica de la Economía Política", en *Contribución a la crítica de la economía política*.

Es necesario señalar de entrada que el concepto de desigualdad es un proceso (*die Ungleichheit*), se inscribe en una problemática hegeliana. Para no tomar más que una referencia, en el único prefacio de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel le concede por lo menos dos regímenes a esta desigualdad. Por un lado identifica desigualdad, diferencia y negativo:

..la desigualdad que se encuentra en la conciencia entre el Yo y la sustancia, que es su objeto es su *diferencia (ist ihr Unterschied)* el negativo en general (*das Negative überhaupt*).

Por otro lado, la desigualdad remite a la noción de momento:

..esta desigualdad es la diferencia en general, que es la diferenciación en general, que es *momento* esencial.

La *Ciencia de la lógica*, más explícita, desarrolla los modos mismos de la diferencia y Lenin no deja de señalar el interés teórico de este gesto. Estos modos son: la *diversidad (Verschiedenheit)* entre dos términos exteriores; la *oposición (Gegensatz)* o diferencia esencial, teniendo lo diferente fuera de sí a su otro, y la *contradicción (Widerspruch)* o momento de la unidad dual.

Esta triplicidad conceptual tendrá un papel estratégico en el remodelamiento que Marx le aplicará, y del cual se encuentran "huellas" en un texto asombroso de los *Fundamentos de la crítica de la economía política*:

La mercancía tiene primero una existencia doble, la de un cierto producto de forma natural que contiene idealmente (de manera latente) el valor de cambio manifiesto (agente) que se ha desprendido de todo lazo con la forma natural de este producto. La *separación* que así se introduce debe desarrollarse en *diferencia* y esta diferencia en *contradicción*.⁶⁴

Que una diferencia pueda no ser una contradicción antagónica, sin dejar de ser una contradicción, ¿no es eso el esbozo de un problema teórico *nuevo*? Un problema, por lo demás, que Lenin introducirá en su polémica con Bujarín: distinguiendo las contradicciones antagónicas del capitalismo y las contradicciones no an-

⁶⁴ Marx, *Fundamentos de la crítica de la economía política*.

tagónicas del socialismo; lo que será retomado más tarde y desarrollado por Mao Tsé-Tung, fuera de todo campo hegeliano.

En todo caso, en su comentario a la *Ciencia de la lógica*, Lenin insiste sobre la naturaleza de esta distinción: diferencia esencial/contradicción. Señala que la aproximación de las diferencias y de sus uniones múltiples se identifica en lo concreto:

... toda cosa concreta está en una relación diversa y con frecuencia contradictoria con todo el resto...

Otra observación: "con frecuencia en Hegel, la palabra *momento* es tomada en el sentido de unión". Pero al mismo tiempo Lenin emite una reserva de las más importantes: ¿de acuerdo a qué modalidades una simple diferencia se puede convertir en una contradicción?

Es de temerse que la teoría hegeliana permanezca "muda" ante este punto decisivo; ya que el "momento" sigue siendo en Hegel un "ser expuesto" del Espíritu y, en consecuencia, que no tiene nunca una autonomía real. A partir de ese momento, ninguna "desigualdad" real permite a uno de los términos *dominar* en el proceso (las relaciones de producción y la política en una fase de "revolución social" por ejemplo). A falta de esto la resolución de las contradicciones no puede ser pensada más que sobre el modo de la *Aufhebung*.

Estos "límites" de Hegel son infranqueables: dependen de la *clausura* del sistema como lugar de funcionamiento de las figuras de la dialéctica. Salirse de eso implica una cosa totalmente diferente de "releer" a Hegel en tanto materialista. Se trata de *desarrollar la dialéctica materialista en sí como lógica de lo real*; lo que la "filosofía" de la Segunda Internacional no había visto, ni podía ver.

* * *

Lo que Lenin no puede encontrar en Hegel, ya que la filosofía no produce conocimientos en el sentido en que la práctica científica los produce, es aquello que él encuentra en su propia práctica de los siguientes años. Ahora bien, uno de los aspectos de este desarrollo creador de la ciencia pasa por el descubrimiento del desarrollo desigual, ligado al principio a un campo de análisis preciso: el imperialismo. Desde 1915, ya escri-

be: "En régimen capitalista, el desarrollo igualitario de las diferentes economías y de los diferentes estados es imposible." Pero el análisis leninista no se detiene ahí, ya que el desarrollo desigual es "una premisa esencial" del modo de producción en la fase imperialista, "una ley de estructura, la ley de una época histórica dada".⁶⁵

Es decir, que para Lenin *el desarrollo desigual abarca una extensión teórica muy amplia*. Busca, requiere a la teoría de la revolución (el eslabón más débil), la práctica de la construcción del socialismo, en la resolución política de las interacciones desiguales entre lo económico, lo político, lo cultural...

Aquí se ve entonces cómo se esboza un doble riesgo, un doble objeto:

1. En los *Cuadernos filosóficos*, Lenin retoma tesis hegelianas: contradicción interna en las cosas, identidad de los contrarios, reinversión de los contrarios. Pero el automovimiento de los procesos coincide con la *Darstellung de la Idea* (la exposición del sistema), y entonces es imposible cualquier consideración de los aspectos de estos contrarios. *Si es cierto que la dialéctica materialista retoma "el núcleo" de Hegel*, no es menos cierto que lo corrige en su estructura. La inversión materialista presupone un principio de disimetría, de desigualdad, de tal manera que la relación contradictoria se duplique en una relación de dominio/dominado necesaria para el análisis de toda coyuntura política. El axioma se resume en este simple enunciado repetido por Lenin: ¿Quién ganará?

2. Se puede uno preguntar si los conceptos de la política: *coyuntura, momento actual, hegemonía, no remiten por sí mismos a una generalidad teórica, una "ley" de correspondencia y de no-correspondencia*, una distinción necesaria entre el *objeto-en-juego* de la política (el Estado) y sus *lugares* (en el sentido en que la lucha de clases atraviesa "los aparatos ideológicos de Estado").

Si la "práctica del hombre" debe entrar en la definición completa del objeto al mismo tiempo "como criterio de verdad y como *determinante práctico* de la unión del objeto con lo que es necesario para el hom-

⁶⁵ Al no poder desarrollar este punto en el cuadro de este artículo, remitimos a nuestra intervención en el *Coloquio Lenin*, obra ya citada, consagrada completamente a este problema.

bre”,⁶⁶ entonces la aplicación de la dialéctica al reflejo, cosa que la Segunda Internacional no pudo hacer, se identifica con *una nueva práctica del campo de las superestructuras* que compromete a esta gnoseología de la política que Gramsci verá en Lenin y que nos toca ahora a nosotros desarrollar; ya:

Que una masa de gente sea llevada a pensar en forma coherente y unitaria es *un hecho* filosófico mucho más importante y original que el descubrimiento por un genio filosófico de una nueva verdad que permanece como el patrimonio de pequeños grupos intelectuales.

Gramsci

⁶⁶ Lenin, *De nuevo los sindicatos, la situación actual y los errores de Trotsky*, tomo xxxii.

La relación Gramsci-Lenin, tal y como la hemos *marcado* en este artículo, la elucidación de esta “gnoseología de la política” forma parte de un trabajo que estamos elaborando sobre Gramsci.

LA FILOSOFIA
ES LA LUCHA
DE CLASES EN LA CIENCIA

ENSAYOS SOBRE
EL LIBRO DE LENIN:
*MATERIALISMO Y
EMPIRIOCRITICISMO*