

RICARDO ESPINOZA LOLAS

MANIFIESTO

LENIN

HEGEL

VOLUMEN I. PRÓLOGOS A LA *CIENCIA DE LA LÓGICA*

**ediciones
mnemosyne**

RICARDO ESPINOZA LOLAS

MANIFIESTO

LENIN

—

HEGEL



1ª Edición, mayo de 2026.

Imagen de la cubierta:

Diseño de EDICIONES MNEMOSYNE.

ISBN: 979-13-990449-7-3

Depósito legal: M-13873-2026



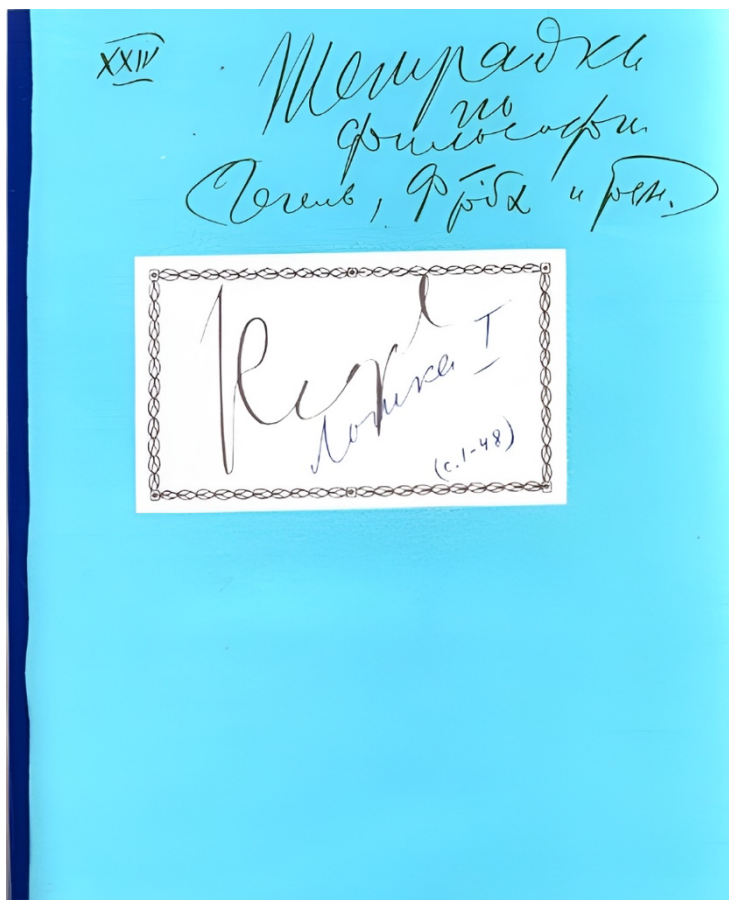
De la cubierta y la edición, EDICIONES MNEMOSYNE.

Nuestro trabajo puede ser reproducido, compartido y difundido libremente mientras se den los créditos apropiados y sin fines comerciales.

EDICIONES MNEMOSYNE | A. C. BONCH-BRUYÉVICH

www.ediciones-mnemosyne.es

info@ediciones-mnemosyne.es



Cubierta del primer cuaderno
con el resumen del libro de Hegel *Ciencia de la Lógica*.
Septiembre-diciembre de 1914

NOTA EDITORIAL

El libro que el lector tiene entre sus manos constituye una anomalía, una excepción a la regla. Como sabrá quien siga habitualmente nuestras publicaciones, nuestro catálogo está absolutamente centrado en la recuperación de las tradiciones revolucionarias del proletariado. Rescatamos libros de un pasado no tan lejano para contribuir a afrontar, en el presente, los dilemas del futuro. Tampoco solemos publicar obras de autores vivos, y menos aún de autores del mundo académico. ¿Por qué asumir, entonces, la edición de este MANIFIESTO LENIN-HEGEL, del académico chileno Ricardo Espinoza Lolas?

Supimos de la existencia de Ricardo en 2024, a través de su debate con José Luis Villacañas en el Seminario Hegel Complutense. Nos sorprendió sobremedida —y gratamente— su sincera defensa de la revolución como conclusión racional de la Ciencia de la Lógica de Hegel, y su vehemente contraposición a la propuesta reformista y micropolítica de Villacañas. Nos pareció un saludable ejercicio que apuntaba en la dirección correcta, independientemente de nuestro grado de acuerdo concreto con sus opiniones filosóficas y políticas. Un cúmulo de circunstancias imprevisiblemente concatenadas (eso que llamamos azar) hizo que, por colegas en común, tuviéramos ocasión de conocer en 2025 a Ricardo, debatir con él y llegar juntos (con la mediación de Antonio Sánchez Domínguez, que contribuye al libro con un epílogo) a la conclusión de que era oportuno publicar su libro, en el Estado español, en nuestra editorial.

Como decimos, creemos que el libro de Ricardo Espinoza Lolas apunta en una dirección adecuada: investiga la relación teórica entre la Lógica hegeliana y la libertad revolucionaria leninista. El tema es apasionante, y a nuestro juicio determinante para la reelaboración doctrinal de una concepción del mundo capaz de superar el actual estado de derrota absoluta del proletariado. Dejamos, por supuesto, que el lector juzgue si el autor logra resolver satisfactoriamente el problema planteado. Por lo demás, los puntos de vista de nuestra Editorial quedan, como en nuestra edición del Comunismo de los espíritus de Hölderlin, expresados en el posfacio que hemos delegado en Mohamed B. Djibril.

Si la publicación de este libro sirve al menos para estimular —entre los obreros que piensan— la investigación, la reflexión y el debate alrededor de la dialéctica hegeliana en sus relaciones con la teoría y la práctica revolucionarias del marxismo, nuestra editorial marxista se dará por satisfecha con su decisión.

EDICIONES MNEMOSYNE

INTRODUCCIÓN LA EDICIÓN ESPAÑOLA

UN MANIFIESTO PARA LOS ESPAÑOLES

Ricardo Espinoza Lolas

Esta edición española del *Manifiesto Lenin-Hegel. Vol. I. Prólogos a la Ciencia de la lógica* (la edición chilena para América Latina solo se llamaba *Manifiesto Lenin*) es un libro que, en su conjunto, será un trabajo titánico para dar con una edición más acabada y actualizada a nuestros tiempos de lo que fue el comentario personal de Lenin en torno a la *Ciencia de la lógica* de Hegel en sus prólogos, de 1812 y 1831, y en sus tres volúmenes: “La doctrina del ser” (segunda edición póstuma de 1832; Hegel había muerto el 14 de noviembre de 1831), “La doctrina de la esencia” (1813) y “La doctrina del concepto” (1816).

En este volumen I se trata de un estudio del análisis de los dos prólogos hegelianos, y en ellos ya podemos ver toda la potencia revolucionaria del gran pensador que fue Lenin para darnos lo mejor de un Hegel materialista, a saber, un pensamiento que es de suyo acción. Uno de los más grandes hegelianos de todos los tiempos ha sido Lenin, y ya se puede apreciar en estos apuntes referentes a los prólogos de la *Ciencia de la lógica* el potencial de su lectura, no solamente para 1914 y lo que sería la Revolución de Octubre de 1917, sino para estos tiempos actuales y para una posible revolución por venir, aunque esto hoy no se vea venir ni en España ni en ninguna parte (en todo caso es lo propio de toda revolución, es decir, que no se la vea precisamente venir).

Vladimir Lenin señala esto respecto de Hegel; son loas de un revolucionario ruso a un filósofo alemán, y esto no es poco ni común:

¡Agudo e ingenioso! Hegel analiza conceptos que por lo general parecen muertos y muestra que en ellos HAY movimiento. ¿Lo finito? ¡Eso significa *move* hacia su fin!... Todo (lo humano) pasa más allá de sus límites... “La naturaleza misma de lo finito es pasar más allá de sí mismo, negar su negación y volverse infinito”... No es el poder (*Gewalt*) exterior (*fremde*) lo que convierte lo finito en infinito, sino su naturaleza (*seine Natur*) (la de lo finito).¹

Se podría sintetizar el texto interpretativo de Lenin de este modo y para que todos lo entiendan hoy y mañana: “¡Todo esclavo quiere ser libre!”; de alguna forma quiere ser libre o que la libertad pase por sus decisiones, es decir, dicho técnicamente en hegeliano: “Todo lo finito quiere ser infinito” o “transfinito”; esta sentencia es la clave de todo cambio revolucionario y debemos hacerla visible para NosOtros en estos tiempos de aparente servidumbre voluntaria y ascenso de las ultraderechas votadas por millones en todo el planeta. En lo finito mismo está ya la salida a la libertad, y esto no lo olvidemos nunca; depende de cada uno de NosOtros, queridos lectores de este libro, que seamos libres ya en esta finitud material que somos a nivel histórico. Aunque el capitalismo con su máquina de moler lo humano nos lo impida, podemos vivir ya nuestra libertad: es lo revolucionario por excelencia.

Nuestro revolucionario ruso puede ver a Hegel de modo magistral y mostrarnos cómo él se nos manifiesta en su pensamiento; en ello nos quiere decir algo que se vuelve radical, esto es, la articulación de ser y esencia es de por sí dinámica y no podría ser de otra forma, porque no nos podemos quedar neuróticamente en la superficie de la inmediatez; ella misma es expresión y sedimento del mar que la constituye; puesto que el ser se hunde en la esencia y la esencia se expresa en el ser, ambos momentos están coarticulados en un movimiento constitutivo:

¹ Lenin, V. I., *Obras Completas. Tomo XLII, Cuadernos filosóficos*, op. cit., pp. 107-108.

“[...] el conocimiento aspira a comprender la verdad, lo que es el ser *en sí* y *para sí*, y por lo tanto no se detiene en lo inmediato y en sus determinaciones, sino que PENETRA a través de ello, suponiendo que *detrás* [la cursiva es de Hegel] de este ser hay algo distinto del ser mismo y de que este fondo constituye la verdad del ser” [...] lo inercial, lo aparente, lo superficial, desaparece frecuentemente, no se mantiene tan “estrechamente”, no se “asienta con tanta firmeza” como “esencia”...: el movimiento de un río – la espuma por arriba y las corrientes profundas por abajo. ¡PERO INCLUSO LA ESPUMA es una expresión de la esencia!²

“Incluso la espuma” de la representación ideológica, de lo inmediato, dice Lenin, es expresión del dinamismo que llamaría dionisiaco. Por ejemplo, Chile es así porque fue modelado por la dictadura de Pinochet, la intervención de USA, etc., pero no es esencial a Chile, ni hay “nada en y por sí mismo” de lo que es Chile, de lo que se hace en estos días y menos de lo que haremos: todo está en un proceso vivo, en movimiento. Y por lo mismo, este modelo de Estado y de empresa chilena (que algunos piensan que es exitoso y lo quieren copiar, por ejemplo, en España) expresa las lógicas añejas de los 70 que debemos superar; lógicas de la Guerra Fría que se vivieron y experimentaron en Chile y en todo el planeta. Estas lógicas ya han transitado larga y penosamente en el cuerpo mismo de cada uno de NosOtros: los chilenos, los españoles, etc. Y también es algo que ha pasado en Europa entera de modo radical; por esto, al parecer, no es posible la revolución en estos días en Europa y todo se vuelve socialdemocracia o seguirle el juego a USA.

Por tanto, leyendo este libro podríamos decir que hay un antes y un después no solamente de Marx, sino de Lenin; y esto cuando el ruso lee profunda y críticamente la *Ciencia de la lógica* de Hegel (es fundamental en la vida dejar nuestros prejuicios de lado, como el de separar a Hegel de Nietzsche). Pero en este libro no podemos analizar esos detalles, porque NosOtros queremos repensar la institucionalidad humana desde otro modelo de subjetivación y esto se verá

² *Ib.*, pp. 125-126.

en los otros volúmenes de este libro. En todo caso, es fundamental comprender que no solamente no se entiende *El capital* de Marx sin la *Ciencia de la lógica* de Hegel, sino que la propia revolución de 1917 no se explica sin la lectura de Lenin de lo Lógico en Hegel; esto es, de las lógicas del mundo y del Estado (pero no de un Estado muerto, sino vivo, realizado entre todos, de la mano de todo, una polis que junto a un tipo de Sófocles va orquestando una comunidad política viva y que da sentido a la propia materialidad).

Lenin escribe de forma apasionada uno de sus radicales comentarios aforísticos de la *Ciencia de la lógica* de Hegel y dice de modo sintético y preciso:

Aforismo: Es completamente imposible entender *El capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo *toda* la *Lógica* de Hegel. ¡¡Por consiguiente, hace medio siglo ninguno de los marxistas entendía a Marx!!³

Así de radical es lo que dice Lenin de los marxistas de su época (y lo mismo se podría decir hoy no solo de los marxistas, también de todos los comunistas, de las múltiples izquierdas, los populistas, etc.), y es porque el propio Lenin está extasiado, como un dionisiaco poeta, ante la magnitud de la obra de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Él mismo se dio cuenta de que recién pudo entender a Marx después de leer a Hegel y no olvidemos esto ahora (los populistas siempre lo olvidan) que la izquierda va de fracaso en fracaso electoral y, lo que es nefasto, de un fracaso social tras otro (lo que postula la izquierda no lo quiere la gente; en lo social mismo fracasa el discurso de izquierda). Y al parecer, ni más ni menos, el hundimiento de la II Internacional se debía a eso en 1914 y de allí nos hemos salido hasta nuestros días. Por esta razón, nuestro Hegel va cronológicamente después de Lenin. No miremos en menos las categorías de los filósofos para generar un cambio real en la sociedad; por esto Laclau ha sido fundamental para Podemos, y por debajo sigue presente, aun-

³ *Ib.*, p. 172.

que escondido en Sumar, y ha sido una “buena noticia” para España; pero que a veces, en estos tiempos, lleva aires añejos y rancios en lo político (porque no es suficiente ese cambio sin Lenin-Hegel).

Marx tenía “algo” de razón con su pensamiento, en general, y con *El capital*, en especial, aunque la II Internacional fue un estrepitoso sumergimiento en el abismo, pero sucedía que a Marx ya no se le entendía a comienzos del siglo XX; ahora menos: en pleno siglo XXI, es incomprensible. Para Lenin, la razón de esto es que ya no se entendía, ni se leía a Hegel en lo lógico mismo de su pensamiento, que de “idealista” en sentido lato no tenía nada (es tan materialista como Nietzsche, a lo mejor más que él), sino todo lo contrario: era el más “materialista” de todos; el transformador de la simple y chata realidad ontologizada por excelencia era y es Hegel (y dicho esto contra los heideggerianos, derridianos y los realistas especulativos actuales). Las lógicas de Hegel eran lógicas materialistas y, por tanto, transformadoras de la realidad, como lo es el dios Diónysos (nunca olvidemos el gran aforismo 295 de *Más allá del bien y del mal* de Nietzsche, 1886; cuando el pensador vuelve a nombrar de modo público al dios, después de *El nacimiento de la tragedia*, 1872, y allí el dios es lo emancipador por excelencia de todo, del humano, de lo comunitario, de lo real mismo). Y a Marx no se le entendía, puesto que Hegel era imposible para todos los lectores de esa época (y a veces para los de la nuestra; por eso hoy todavía se dicen tantas cosas absurdas, incluso estúpidas, del pensamiento hegeliano, y ni qué decir tiene del nietzscheano). Con Lenin vuelve Hegel a las grandes ligas (y además, ligas “revolucionarias” que llegan hasta nuestros tiempos, y esto no lo olviden los Iglesias, los Ruffin, los Boric, los Vallejos, etc.); “Hegel” es el primer postmarxista (y Nietzsche el segundo). Lenin, de la mano de Hegel, nos enseña cómo acontece una posible revolución hoy, y es dionisiaca o no lo será nunca y volveremos a perder, porque la traición del neurótico es casi imposible de detener, pero se puede cuando la inmediatez no solo se la piensa, sino que se la vive en la mediación del movimiento vivo en el que se está a la altura de cada tiempo unos con otros, navegando la misma Barca.

Concón, 22 de noviembre de 2025

INTRODUCCIÓN

Manifiesto Lenin-Hegel es un libro único y que hoy en día se nos vuelve totalmente necesario, porque nos habla de cómo ser libres en tiempos tan complejos como lo son los actuales: tiempos de capitalismo extremo y nihilista, por doquier, que levantan un horizonte de “Odio al Otro” para poder perpetuarse en el poder.

Ante ello, Lenin, un Lenin distinto al usual, uno que es lector de Hegel, es lo que les propongo. Un lector brillante de la *Ciencia de la lógica*.

Este libro es simple y a la vez muy complejo. Se trata de “entender” el “extraño no-comentario” de Lenin de 1914, de sus apuntes para sí mismo, que se llaman *Cuadernos filosóficos* de la *Ciencia de la lógica* de Hegel (el libro maldito del pensador alemán). Y en ello ver cómo es posible ser revolucionario hoy.

La cosa, todavía, es más simple y más compleja. Se trata de solo analizar el inicio de este “no-comentario” de Lenin, a saber, lo que el revolucionario ruso nos indica de los dos prólogos que hizo Hegel de la *Ciencia de la lógica*, el del 22 de marzo de 1812 (cuatro páginas) y el del 7 de noviembre de 1831 (diez páginas). Y ver cómo Lenin (en solo 7 páginas) ya descubre cómo nos liberamos de las cadenas necesarias de la inmediatez y no solamente de este modo podemos realizar un proceso revolucionario, sino que también lo podemos mantener vivo y exitoso.

Esas siete páginas de Lenin se volvieron en mi comentario casi en cien, y con ellas les señalo una buena noticia para estos tiempos: la Revolución es posible en la medida que nos ponemos en movimiento los unos con los otros en medio de una naturaleza en sí misma dinámica; de esta forma, realizaremos lo que en cierta forma siempre ya realizamos cuando nos amamos, esto es, nos emancipamos de la estupidez narcisa y rígida que nos hunde en la pesadez de estos tiempos, y con ello NosOtros podemos navegar en ciertas Barcas por encima del dolor de la vida en su finitud radical y material y del odio al otro que proclaman algunos: *Manifiesto Lenin*.

Les dejo el texto tal y como Lenin lo trabaja, para que vean cómo inscribe, en el texto de Hegel, sus observaciones materiales, pues en ellas ya estaba lo Revolucionario, estaba delante de nuestros ojos. Era cosa de verlo, y eso es lo que les muestro...

HEGEL. TOMO III (BERLIN, 1833)¹

CIENCIA DE LA LÓGICA PARTE 1. LA LÓGICA OBJETIVA SECCIÓN 1. LA DOCTRINA DEL SER

¹ Se trata de la primera edición en alemán de las obras de Hegel (Berlín); los tomos I a XVIII se publicaron en 1832-1845, el tomo XIX (complementario) en dos partes apareció en 1887 (son las cartas de Hegel). Lenin trabaja con los dos tomos de la Biblioteca de Berna de la *Wissenschaft der Logik*: III y IV. El tomo III tiene 468 páginas (es “La doctrina del ser” en la 2ª edición).

PRÓLOGO A LA 1ª EDICIÓN DE LA CIENCIA DE LA LÓGICA²

P. 87 de *Cuadernos filosóficos*³ de Lenin

(p. 3 del Comentario):

1: p. 5 del Prólogo a la 1ª edición de la *Ciencia de la lógica* (ed. alemana) usada por Lenin; p. 184, de la Ed. de Félix Duque (Abada, Madrid, 2011); p. 6 de la *Ciencia de la lógica* (ed. alemana) usada por Duque.

1. Hegel escribe: “El prejuicio de que con ella se *aprendería a pensar*”.

1. Lenin dice “observación aguda acerca de la lógica: es un ‘prejuicio’...”

2: p. 6, WdL, ed. usada por L; p. 184 D; p. 6 WdL, ed. usada por D.

2. H: “algo así como si sólo por el estudio de la anatomía y de la fisiología debiera aprender uno a digerir y a moverse”.

2. L: (¿¿del mismo modo que la fisiología “enseña”... a digerir??).

3: p. 6, ed. usada por L; p. 185 D; p. 7, ed. usada por D.

3. H: “la ciencia lógica —que constituye la metafísica propiamente dicha o pura filosofía especulativa—”.

² El comentario de Lenin a la *Ciencia de la lógica* de Hegel fue hecho entre septiembre al 17 de diciembre de 1914 (Lenin mismo puso esa fecha al terminar) y son 115 páginas. Se publicó por primera vez, después de muerto Lenin, en *Leninski Sbórník*, IX, en 1929. De aquí en adelante, Hegel es H, Lenin es L, Duque es D, WdL es *Wissenschaft der Logik*. Los comentarios de la *Ciencia de la lógica* ocupan tres primeros cuadernos de los ocho que usó Lenin para detallar estos textos fundamentales, que son de los estudios realizados por él entre 1914 y 1915 y que él mismo tituló *Cuadernos filosóficos*.

³ Lenin, V.I., *Obras Completas. Tomo XLII, Cuadernos filosóficos*, Akal Editor / Ediciones de Cultura Popular, Ciudad de México, 1987.

3. L: “la ciencia lógica, que es el verdadero contenido de la auténtica metafísica o la filosofía especulativa pura”.

4. pp. 6-7, ed. usada por L; p. 185 D; p. 7, ed. usada por D.

4. H: “Si la filosofía debe ser ciencia no puede tomar prestado al efecto su método, según he recordado ya en otro lugar, de una ciencia subordinada, como es la matemática”.

4. L: “La filosofía no puede tomar prestado su método a una ciencia subordinada, como la matemática”.

COMENTARIO P. 87

Lenin intenta y —lo que es increíble— realiza un comentario de toda la *Ciencia de la lógica* de Hegel en 1914, con la edición del pensador alemán de 1833 que estaba en la Biblioteca de Berna (un comentario muy veloz que realiza tan solo en tres meses, de septiembre a mediados de diciembre). En el Prólogo a la primera edición destaca (página 87) y observa con precisión que Hegel muestra un uso externo de la lógica, luego que la metafísica ha sido eliminada (podríamos decir la historia, una “viva”), han dejado que funcione la lógica, pero de modo meramente externo, como una cierta herramienta que permite aprender a pensar, luego la lógica no es nada por sí misma, sino instrumento “para”; estamos ante una lógica “muerta”, una que es impotente, que no produce transformación alguna, menos una emancipación. Lenin se da cuenta de esto, a saber, si la lógica es mero instrumento “para” nunca será nada en y por sí misma, porque lo propiamente lógico (*das Logische*) no ha sido entendido no solo a nivel práctico, sino en lo teórico mismo y de allí que no se vea su potencial revolucionario. Al parecer, Lenin se da cuenta de manera evidente de que es eso lo que está pasando en su horroroso año de 1914 (la traición por parte de los mismos obreros de la II Internacional) y es lo que está pasando ahora en nuestro tiempo, porque se hace un uso instrumental de algo que no es instrumental, sino estructural, o, mejor dicho, metódico: un tipo de círculo lógico o anillo, como lo llamaría Hegel, que opera de modo teórico y práctico como si fuera una Cinta de Möbius. En lo fundamental, era lo revolucionario que se había gestado a lo largo del tiempo y la historia y del dolor de

tantos, pero que todavía no podía dar a luz, porque siempre, de un modo u otro, se abortaba antes de nacer como una farsa que no podía resistir su tremendo pasado trágico. Un pasado sangriento que recuerda el final de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (1807), con los versos ligeramente modificados de Schiller, para indicar que la libertad humana, en su vida-muerte, pasa por ese calvario del humano en su historia, pero que se elevará de alguna forma y saldrá a luz; sin embargo, tal libertad no llegaba, se resistía a realizarse, siempre era reprimida no solo por los que ostentan el poder, sino por los que no la realizan porque creen que es imposible hacerlo.

Y, además, no está del todo claro que la comparación que Lenin hace de Hegel con la fisiología sea válida, esto es, que la fisiología sea una ciencia externa instrumental que nos enseñaría a comer, así como la lógica a pensar, a saber, es posible que Lenin piense, y por eso coloca esos tres signos interrogativos, acerca de qué sería una verdadera ciencia materialista de la fisiología. Lo cual es muy interesante abordarlo, en especial en nuestros tiempos, porque pregunta por lo materialista de una ciencia y, en ello, lo materialista mismo. Y, luego, el tema materialista fue un tema radicalmente revolucionario cuando se llegó al poder en 1917, un tema que no solamente se oponía a lo idealista, sino a lo totalitario, a lo universal en el sentido de lo vacío, a lo a priori, a lo interiorizado, a lo romántico, a lo burgués, a lo falto de movimiento, a lo rígido, diría, a lo inmediato en el sentido de Hegel, etc.

¿Qué debemos entender por ciencia? Una ciencia no burguesa, de élite, externa, unilateral, que simplemente investigue su propio fenómeno de manera “espiritual”; en donde lo mismo que se busca pensar, indagar, se deja sin tocar, es decir, la ciencia en su rasgo neurótico histerizado, una ciencia sin dinamismo, a saber, sin la contradicción y tensión propia, la experiencia, del sujeto con su objeto. Lo propio de la lógica es su propia estructura lógica, el método, en tanto experiencia en tensión, que sería lo propio de la fisiología, su estructura fisiológica misma, el método fisiológico. Es interesante apreciar cómo tanto Hegel como Lenin reprochan a las ciencias llamadas naturales el no ser ciencias en sentido estricto (y tienen toda la razón); no son ciencias porque se dan como externas a ellas mismas y su carácter metódico material, diría, se escurre entre los dedos de las manos de los propios fisiólogos, los departamentos de fisiología, en definitiva, del concepto de fisiología que está en juego, un mero concepto

quieto de ella, sin experiencia alguna: una fisiología no materialista. Una fisiología de verdad, una lógica de la fisiología, una ciencia de la fisiología, debiera mostrar el movimiento mismo de lo fisiológico en tanto sujeto y objeto fisiológico. Incluso más allá de lo humano, es lo fisiológico en su operar fisiológico mismo a operar que en su movimiento se historiza como tal y su verdad va cobrando sentido en su propio proceso. Y allí se daría lo humano en tanto fisiológico. Y no una mera representación de ella, por fuera de su materialidad.

Es importante que Lenin destaca en este primer prólogo de 1812 ciertos pasajes de Hegel. Y los cita casi literalmente de su edición alemana. En esta página 87 destaca dos pasajes, que son: “la ciencia lógica –que constituye la metafísica propiamente dicha o pura filosofía especulativa–” y “Si la filosofía debe ser ciencia no puede tomar prestado al efecto su método, según he recordado ya en otro lugar, de una ciencia subordinada, como es la matemática”.

Estos pasajes se podrían considerar “menores” porque no hablan de otros textos del prólogo, como, por ejemplo, el del método, o de cómo se ha llegado ahí en tiempos de Hegel, esto es, en 1812, después de 25 años de la edición de la *Crítica de la razón pura* de Kant, esto es, la segunda edición de 1787. Hegel nunca conoció la primera edición de 1781 (no se editaba). En ello se ve cómo, desde allí, Kant o el kantismo propio de la crítica, en vez de mejorar el panorama, hundió no solamente el pensamiento filosófico, sino las ciencias, las universidades, y la propia Alemania a nivel ético-político, la volvió externa en su inmediatez representativa, a saber: la des-potenció, y esto es lo que ahora estamos viviendo nuevamente de modo radical en diversos modos de saber y de vivir. Es como si epistemológicamente, en el kantismo, lo neurótico por excelencia se diera una cierta elitización abstracta y muerta de la sociedad, y esto produce un humano no-revolucionario, es decir, el masturbador por excelencia: ha llegado el neurótico a vivir entre nosotros y a volverse el único horizonte posible para el humano, un humano que nunca pasa al acto ni del amor ni de las armas. Lenin, al parecer, no destaca nada de eso, porque pienso que el mismo Lenin ve que eso es lo que ha pasado en 1914, y llevaba tiempo pasando (desde la época del mismo Marx); y, por tanto, ahí radica el fracaso de la II Internacional y el estallido y desarrollo de la I Guerra Mundial (la Gran Guerra). Vivimos en un mundo kantiano, esto es, externo y despotenciado (similar a la crítica de Nietzsche a su tiempo). Se podría decir con ironía: la ciencia juega

a “como si” tocara su objeto, pero, en verdad, no lo hace (así como los que aman románticamente a sus “objetos” amados); simplemente “casi” lo postula: no nos movemos de la gran masturbación, nunca se pasa al acto, es perverso hacerlo, solo se indica; y de esta forma el movimiento no se realiza, de ningún tipo.

De ahí que la ciencia sea meramente instrumental: no olvidemos la crítica de Hegel en la *Fenomenología del espíritu* a Kant, es decir, el temor a errar, tan propio de la crítica, es en el fondo temor a la verdad (no pasar al acto para no cargar con el error en todo su movimiento propio). Por esta razón, por ejemplo, la fisiología es un instrumento para aprender a comer y nada más: como algo de “buenas costumbres”, no toca ni al sujeto ni al objeto, es solo una apariencia que representa a un sujeto que debe comer, diríamos, hoy de forma sana. Un saber comer bien, como se sabe hablar bien o, se sabe argumentar bien (o se sabe “amar” bien, como ser un “buen” revolucionario); y esto es así, en realidad, para que nada cambie, simplemente es un “como si” se realizara una experiencia en tensión, pero no se hace, para que todo siga siendo igual o en la medida de lo posible: desactivación del movimiento, esto es, del propio carácter emancipador de un pueblo.

Por lo mismo, Lenin da por hecho el análisis de Hegel para su tiempo y ve cómo se repite en el suyo propio y nosotros en el nuestro. El tema de la repetición, tan importante para Hegel (lo posible se vuelve necesario), será clave en Marx (lo trágico en farsa) y, por supuesto, en Lenin. Con la diferencia de que él pasa al acto en Octubre de 1917: es una repetición en tanto movimiento y se produce lo nuevo: se libera lo traumático de lo neurótico en su inmediatez (y ese mismo pasado ahora es liberado). Empero, después de la muerte de Lenin (1924), se vuelve a la repetición mortífera e impotente (jugando con Nietzsche contra Kant: *I can't*, un radical no puedo), y esto es así hasta nuestros días: Žižek no piensa posible emancipación alguna en estos tiempos, sino rearme del propio capitalismo, al estilo de una versión de Doomsday, el personaje de DC que al morir se vuelve más fuerte porque asume dentro de sí ese modo de morir para luego elevarlo a un modo de vida más indestructible (no olvidemos que él pudo matar a Superman en 1992, en la novela gráfica titulada *La muerte de Superman*). Y luego se articulará con la idea de repetición en Freud y el psicoanálisis, y la impotencia sigue y la neurosis se vuelve en el arma más poderosa del capitalismo para perpetuarse en

el poder. Sin embargo, nunca se ha visto conexión con Nietzsche y su eterno retorno. ¡Hasta ahora! Por medio de la *Ciencia de la lógica* hegeliana podemos ver a un Lenin revolucionario, por su carácter de creador, diría, dionisiaco, que monta el Toro Blanco en las orillas del río Volga (o el río Lena, que le gustaba a Lenin y sobre el cual dice una de las leyendas que es la causa del seudónimo que se da a sí mismo Vladímir Ilich Uliánov), en los Montes Urales; aunque ya se sabe que era lector de Nietzsche, como lo fue toda una época, y no solo se encuentran esas dos anotaciones de Lenin sobre Nietzsche en los *Cuadernos filosóficos*,⁴ sino que leía como muchos intelectuales de su época y amigos *El nacimiento de la tragedia*, libro que se sabe que tenía en su casa: allí está, por ejemplo, lo dionisiaco de la mano de la tragedia de Sófocles como constructor de lo ético-político. Esto debió ser muy importante para Lenin, y también se sabe que tenía *Así habló Zaratustra* en el despacho del Kremlin. Nunca hay que olvidar el amor de Gorki por Nietzsche, porque desde lo estético ya se podría ver el proceso revolucionario (debió ser genial verlos a ambos conversar de Nietzsche en Capri en 1908, cuando Lenin visitó a su viejo amigo, pues no solo jugaron ajedrez, y luego Lenin volvió a visitar a su amigo en 1910: el exilio juntó a los amigos en la única Capri).

Pero volvamos a la *Ciencia de la lógica*. Lenin destaca estos otros pasajes de este Prólogo a la Primera edición del libro de Hegel, que al parecer son menores, pero no lo son. 1. “la ciencia lógica —que constituye la metafísica propiamente dicha o pura filosofía especulativa—. Es como una definición de la *Ciencia de la lógica* lo que ve Lenin

⁴ En una parte del texto se dice: “Las doctrinas de los anarquistas intelectuales como Stirner y Nietzsche se fundan en estas mismas premisas”. Lenin, V.I., *Obras Completas. Tomo XLII, Cuadernos filosóficos*, p. 442. Se refiere a lo dicho antes: “Por consiguiente, las nuevas filosofías son principalmente doctrinas morales. Y parece que estas doctrinas pueden ser definidas como: *un misticismo de la acción*. Esta actitud no es nueva”. *Ib.*, p. 441. Y en otra parte: “Diez tendencias en filosofía: / 1) neoidealismo (metafísica voluntarista) / 2) neopositivismo (pragmatismo) de W. James / 3) ‘nuevo movimiento en la filosofía natural’ (Ostwald y el ‘triunfo’ del energetismo sobre el materialismo) / 4) ‘neorromanticismo’ (H. St. Chamberlain, etc.) / 5) neovitalismo / 6) evolucionismo (Spencer) / 7) individualismo (Nietzsche) / 8) geisteswissenschaftliche Bewegung [Movimiento de humanidades] (Dilthey) / 9) philosophiegeschichtliche [Filosófico-histórico] / 10) neorrealismo (Eduard von Hartmann!!!)”. *Id.*, p. 353.

y le interesa indicar muy claramente. Pero no del libro la *Ciencia de la lógica* de Hegel, sino de la “ciencia de la lógica” a secas y esto es muy decisivo para este *Manifiesto Lenin* que escribo: a saber, se podría decir: lo lógico es una ciencia que es expresión de la antigua metafísica y, a la vez, de la filosofía especulativa misma. Esto es fundamental en Hegel, y es crucial no solo para poder entenderlo mejor, sino también la praxis misma de todo lo hegeliano que atraviesa siglos hasta Žižek y Butler.

Lenin, con esto, se da cuenta, en lo lógico mismo, de que lo que mienta Hegel en su libro es ni más ni menos que la estructura metafísica misma de las cosas y que esto es, a la vez, la estructura misma del pensamiento, es decir, lo humano: eso es lo revolucionario por excelencia y es, en definitiva, lo que se puede expresar en un proceso revolucionario, por ejemplo, el del pueblo ruso. Tanto lo metafísico como lo especulativo expresan la lógica como ciencia, a saber, como método; lo cual se vuelve en el método mismo del Manifiesto de Lenin. Y aquí estamos en lo que queremos mostrar en este libro, que tú tienes en las manos, a saber, el Manual revolucionario de Lenin: uno que necesitamos más que nunca en estos tiempos. Aquí ya se ve la fuerza de Hegel, lo especulativo no era algo meramente de la “cabeza idealista o burguesa” de alguien (menos del suabo Hegel), ni tampoco la metafísica era tan fácil despacharla como dice hoy tanto pensador que se cree de izquierda o vanguardia, como los adoradores de Fisher, porque nos quedábamos en el vacío mismo de lo externo, a la intemperie; esto es, del capitalismo, de lo burgués, del advenimiento de lo totalitario, de la estupidez generalizada, de la inmediatez de lo simplón, de la neurosis más dañina en el narcisismo más letal y tóxico, en el fracaso permanente de todo acto emancipador, en la traición de cada uno de nosotros para que toda barca comunitaria se hunda en el mar del nihilismo más narciso y destructor, etc. En la lógica como ciencia, como método, se juega ni más ni menos la transformación verdadera tanto del estado de las cosas como del propio pensamiento en ese estado de las cosas: lo humano en medio de lo real se nos muestra de suyo revolucionario.

En la tensión misma de ese humano en medio de lo real se da el movimiento de él mismo para ser en ese real sin sustancia alguna, tan solo en el puro dinamismo, un movimiento que lo vuelve ligero y, por ende, transformador de la pesadez neurótica del capitalismo que nos esclaviza y nos ata al presente del inmediato ahora para que

produzcamos y distribuyamos capital de manera aparentemente solitaria. La lógica que ahora proponemos es materialista, es transformadora y, por tanto, nos emancipa, nos aligera la carga. Aquí reside la clave tanto para los tiempos de Lenin como para los nuestros. La lógica es eminentemente revolucionaria. Ya en el Prólogo de la primera edición, Lenin se empieza a dar cuenta de lo que quiere mostrar Hegel, esto es, ni más ni menos que la transformación tanto de las cosas como del humano: su estricta liberación de todas las cadenas de la pesadez del capital. Es posible, por tanto, la revolución como un proceso que se realice y, en tanto tal, se mantenga en su revolución en la medida en que sepamos construir el método de lo revolucionario desde lo lógico propuesto por Hegel, porque es lo lógico mismo como método lo que nos posibilita realizar y mantener la revolución: eso no lo vieron los sucesores de Lenin, con su pronta muerte, pero sí lo intuyó Gramsci.

Y 2. “Si la filosofía debe ser ciencia, no puede tomar prestado al efecto su método, según he recordado ya en otro lugar, de una ciencia subordinada, como es la matemática”. Este texto hegeliano del Prólogo que destaca Lenin no es menor, además, como el mismo pensador alemán señala; lo ha dicho en varias ocasiones antes, en otros textos, como en la *Fenomenología del espíritu*, y se vuelve crucial aquí, en la *Ciencia de la lógica*, que es ni más ni menos que la *Ciencia de la revolución*, la *Ciencia revolucionaria* que les propongo para entender a Lenin y lo que le ocurre con su lectura de Hegel en 1914. Este texto obviamente es importante para Lenin y lo señala explícitamente, pues le enseña por dónde debe construir un método revolucionario. Lo cual es fundamental para Lenin y para NosOtros: a saber, por el propio método y nunca por nada subordinado, ni la matemática. Aquí podríamos actualizar a Hegel y con ello a Lenin y hacer ver que no se trata ni de IA para generar procesos revolucionarios efectivos, no se trata de matemáticas, ni de técnica, ni de tecnologías, sino del método mismo en tanto método, es este el que se pone en juego en lo revolucionario. Y no en una expresión externa del mismo o incluso interna de él, pues esto también sería ver el método por fuera del propio método, aunque sea esa forma de verlo de modo interno, ya que siempre es un interno pero visto en una externalidad; no puede ser de otra forma.

La filosofía como ciencia tiene en sí misma su método, uno que se actualiza a la luz de los tiempos, que no cae del cielo, que no es

edificante, ni moralista, que no necesita ortopedia técnica alguna para ser: sino que deber ser simplemente un método, que de suyo se vuelve material. Y es, radicalmente, un método filosófico: el método de los métodos filosóficos y de otro tipo de métodos. Ese método dará cuenta tanto de lo metafísico como de lo especulativo. Ahora Lenin sabe que lo que piensa Hegel como filósofo no es nada idealista, sino un método, uno de contrastes y de liberación afirmativa, esto es, materialista. Y con ese método podemos tener realmente lo que hemos buscado, el método de transformación material no solamente de lo humano sino de todo. La *Antígona* de Sófocles resuena desde el 442 a. C. a nuestros tiempos pasando por 1807 y la *Fenomenología del espíritu* hegeliana. Lenin se da cuenta desde el inicio de su lectura del Prólogo de la Primera edición de la *Ciencia de la lógica* hegeliana de que el suabo no era el pensador dogmático, por ejemplo, del absoluto, sino que lo que quiere es expresar el método mismo que abre y posibilita cualquier otro método, por ejemplo, y eso es de suyo lo revolucionario. Y se expresa de modo explícito en un proceso real de revolución. No es posible la revolución si no hacemos el ejercicio reflexivo de pasar por lo lógico mismo, de sumergirnos en él, de nadar en él, de volar por su superficie para que de este modo nos liberemos de nuestras cadenas narcisas, y así demos un paso adelante de unos con otros: es el paso del amor mismo.

Así termina la página 87 de *Cuadernos*, que es nuestra página 1.

P. 88 de *Cuadernos filosóficos de Lenin*

(p. 2 del Comentario):

1: p. 7, ed. usada por L; p. 185 D; p. 7, ed. usada por D.

1. H: “Aquí sólo puede tratarse de la *naturaleza del contenido*, la cual se mueve en el conocimiento científico, en cuanto que, al mismo tiempo, es esa *reflexión propia del contenido* la primera en *poner y engendrar la determinación* misma de éste”.

1. L: “Sino que sólo puede ser la naturaleza del contenido la que se mueve en el conocimiento científico, puesto que al mismo tiempo es esta propia reflexión del contenido la que por sí misma pone y produce inicialmente su determinación”.

Y Lenin añade: “(El movimiento del conocimiento científico; he ahí lo esencial.)”.

2: p. 7, ed. usada por L; p. 185 D; p. 7, ed. usada por D.

2. H: “El *entendimiento determina* y mantiene *firmes* las determinaciones; la *razón* es negativa y *dialéctica*, por disolver en nada las determinaciones del entendimiento”.

2. L: “‘El entendimiento [*Verstand*] determina’ (*bestimmt*), la razón (*Vernunft*) es negativa y dialéctica, porque disuelve en la nada (*in Nichts auflöst*) las determinaciones del entendimiento”.

3: p. 7, ed. usada por L; p. 185 D; p. 7, ed. usada por D.

3. H: “Pero en su verdad es la razón *espíritu*, que es más alto que ambos, que es razón que entiende o entendimiento que razona”.

3. L: “La combinación de estos dos, ‘la razón que entiende o el entendimiento que razona’ = lo positivo”.

4: p. 7, ed. usada por L; p. 185 D; p. 7, ed. usada por D.

4. H: “El espíritu es lo negativo, aquello que constituye la cualidad tanto de la razón dialéctica como del entendimiento: niega lo simple”.

4. L: “Negación de ‘lo simple’...”

5: p. 7, ed. usada por L; p. 186 D; p. 8, ed. usada por D.

5. H: “Este movimiento espiritual, que en su simplicidad se da su determinidad y en ésta su igualdad consigo, siendo con ello el desarrollo immanente del concepto, es el método absoluto del conocer, y a la vez el alma immanente del contenido mismo”.

5. L: “movimiento del espíritu”.

6: pp. 7-8, ed. usada por L; p. 186 D; p. 8, ed. usada por D.

6. H: “Afirmo que sólo sobre este camino, que se construye a sí mismo, es capaz la filosofía de ser ciencia objetiva, demostrada”.

6. L: “Sólo por este camino que construye por sí misma... puede la filosofía llegar a ser una ciencia objetiva, demostrativa”.

Y Lenin explica: “(‘Camino que construye por sí mismo’ = el camino [este es, en mi opinión, el nudo] del conocimiento real, del proceso del conocer, del movimiento | de la ignorancia al conocimiento |.)”.

7: p. 8, ed. usada por L; p. 186 D; p. 8, ed. usada por D.

7. H: “La conciencia es el espíritu en cuanto objeto concreto; pero su movimiento progresivo descansa únicamente —como ocurre con el desarrollo de toda vida, natural y espiritual— en la naturaleza de las *esencialidades puras*, que constituyen el contenido de la lógica”.

7. L: “El movimiento de la conciencia, ‘como el desarrollo de toda la vida natural y espiritual’, descansa sobre ‘la naturaleza de las esencialidades puras que forman el contenido de la lógica’ (*Natur der reinen Wesenheiten*)”.

Y Lenin le pone una nota a este pasaje en la hoja: “Esto es característico”.

Lenin explica: “Invertir: la lógica y la teoría del conocimiento deben inferirse del ‘desarrollo de toda la vida natural y espiritual’”.

Lenin finaliza el análisis del Prólogo a la Primera edición de la *Ciencia de la lógica* de Hegel así: “Hasta aquí, prólogo a la primera edición”.

COMENTARIO P. 88

Lenin realiza un fino punteo de momentos muy importantes que están presentes en este Prólogo de Hegel de la *WdL*: aquí se juega Hegel su filosofía en su teoría y praxis, y Lenin se da cuenta evidentemente de ello, porque él mismo se jugará su proceso revolucionario

en cómo comprende a Hegel (no se puede permitir otro fracaso después de la II Internacional), porque la “cuestión Hegel y su método” es la cuestión radical a dilucidar y no la teoría de Marx; a saber, Lenin no se confunde, sabe que se tiene que volver a Hegel y comprender su método dialéctico para que lo revolucionario se realice de forma efectiva y no solo en Rusia (es similar al gesto de Lacan de volver a Freud). Y, como sabemos, Lenin usa por lo menos tres registros para “expresar” su pensamiento en torno a su lectura línea a línea de la *WdL*. Hay que decirlo de forma explícita, este libro de Lenin no es un libro de Lenin, sino una obra póstuma que él jamás pensó en publicar; y allí mismo radica lo genial del texto. Y lo otro que hay que señalar es cómo Lenin trabaja, literalmente, con el texto hegeliano. Su texto tiene múltiples capas, una tras otras, unas explícitas y otras implícitas, porque son finas y para ojos finos de sus posibles lectores, en este caso, esos ojos eran los de él mismo: debemos ponernos en parte sus ojos para ver cómo lee a Hegel. El texto de Lenin se divide, por lo general, en dos columnas. Por un lado están los “pasajes que él mismo destaca” o, mejor dicho, la transcripción en el cuaderno de partes del texto que Lenin estaba leyendo de Hegel en su edición alemana; por el otro, sus intervenciones explícitas en el texto que lee, las que se pueden dividir en tres tipos diferentes, en cada tipo indica algo de Hegel, de su pensamiento, de su praxis: 1. por lo general, subraya simplemente el texto hegeliano para dar un énfasis, para destacar algo del filósofo alemán; 2. realiza comentarios al margen del texto, que a menudo son como resúmenes del contenido que lee, pero, en esto, nunca es igual a lo que piensa Hegel, siempre hay algo, aunque mínimo, que se quiere decir a sí mismo como único lector privilegiado del texto hegeliano; y 3. realiza más comentarios, casi de forma especial, encerrados dentro de una caja, un cuadrado, que representan –siempre al parecer–, una reflexión, una idea, un matiz del propio Lenin: es el filósofo ruso el que se vuelve explícito en ese cuadrado-caja interpretativa. Y estos pasajes son muy importantes y realmente geniales por parte de Lenin. Todo esto, que es externo, está a la luz de lo interpretativo mismo del revolucionario ruso, porque es su lectura, su mirada, su interpretación materialista la que está siendo ejecutada sobre la *WdL* y, en ello mismo, desde el Prólogo a la Primera edición, queda muy claro. Así se ve la grandeza de la lectura de Lenin de Hegel y de cómo lo interpreta siempre de modo activo.

Todo se juega en la “naturaleza del contenido”, nos dice Hegel, y nos remarca Lenin (se lo destaca para sí mismo). El pensador ruso se da cuenta de que, para Hegel, tal naturaleza es la que permite echar a andar todo el sistema del método, de lo lógico mismo y, por ende, de lo revolucionario. La reflexión acerca del contenido establece, a su vez, su propia determinación: esto es lo crucial que debemos pensar. Hegel, fundamental tenerlo presente, está hablando del movimiento mismo, de todo movimiento en su radicalidad. Y Lenin está, al leer a Hegel desde el Prólogo, oliendo ya lo revolucionario mismo en cuanto movimiento: que era lo que no había visto antes a nivel teórico en ningún pensador. La naturaleza, dicho en simple, al ser reflexionada, al ser interiorizada, se pone a sí misma, esto es, la naturaleza no es solamente algo que está ahí, como delante de uno, algo muerto, por fuera de cada uno de nosotros, sino que ella misma es movimiento: el movimiento en el movimiento mismo, de eso es lo que habla Hegel. La naturaleza se vuelve en movimiento en la medida que es una experiencia de ella consigo misma, en tanto su propia mediación que, al ser interiorizada, se expresa en un afuera, es decir, la propia naturaleza en su historicidad es la que nos permite entender el movimiento y es la causa del movimiento, por ejemplo, del movimiento revolucionario: en la naturaleza del contenido se juega el movimiento mismo y no en nada que esté por fuera de ese contenido. Por eso Lenin añade que el movimiento del conocimiento científico, lógico, esto es, del método mismo es lo esencial, porque con ese conocimiento podemos ver el movimiento propiamente tal, pues si no lo vemos seguiremos atrapados en las mismas cadenas de la necesidad externa que nos determinan. Solamente en la medida, por ejemplo, en que el pueblo entre en su propio movimiento, en su reflexividad, por la propia naturaleza de su contenido reflexivo, puede ocurrir algo nuevo para ese mismo pueblo, porque así se da el movimiento y este siempre nos transforma: no hay Zar que pueda ante el propio movimiento del pueblo. Y ¿cómo me muevo? ¿Cómo entrar en movimiento? En la medida en que solamente se reflexione es su propia naturaleza: una que nunca es meramente exterior, una que no es un mero cuerpo externo a uno mismo, o algo que se nos contraponga de modo externo, sino una capa de la propia experiencia en la tensión que somos en lo real: es la materialidad en el sentido hegeliano la base de todo movimiento. En ese conocimiento científico, material, en esa tensión contradictoria de lo externo e interno,

el pueblo reflexionará y se pondrá a sí mismo como su objeto, se levanta como tal, literalmente, se levanta, pero esto no es abstracto, se pondrá como objeto revolucionario, a saber, en el movimiento mismo del cambio real. Y así el Zar, el que sea, ya estará perdido por su propia pesadez aparente que lo llevará a hundirse en su ocaso rígido.

Lenin también destaca el texto del método de Hegel, que es lo más importante de todo el texto, simplemente lo reproduce desde su edición y no solamente lo traduce en ruso, sino que deja en alemán ciertas palabras fundamentales para él. Ese método es lo revolucionario en su movimiento. Y, por tanto, Lenin, que se da cuenta de ello, lo deja simplemente intacto. Es ese método, el que luego Hegel expresará en sus tres volúmenes de la *WdL* (cada volumen es un momento del método, siendo el último la verdad, esto es, el movimiento de los otros dos). Es muy interesante esto que realiza Lenin con el texto método de Hegel y con otros pasajes que va leyendo del pensador suabo; por ejemplo: a veces simplemente destaca el texto y nada más, lo hace visible y nos dice que es importante, otras veces añade comentarios tipo notas, otras los explica un poco más, en algunas ocasiones añade una palabra o una pequeña frase explicativa y, a veces, simplemente destaca el texto en alemán, etc.; es este el caso allí donde Hegel habla explícitamente del método como el movimiento mismo de la *WdL*. Y no está de más decir que pocas veces se reflexiona sobre cómo el mismo Hegel ve el método; por lo general, se pasa del propio Hegel para hablar del método (no le interesa a su lector o intérprete). Lenin no solo lo destaca y lo hace más que visible, el texto del método, sino que además lo muestra en su lengua original. Esto lo realiza de este modo, porque Lenin se da cuenta de la importancia capital del texto. Ni más ni menos que eso es lo que ha buscado Lenin por años para poder realizar una revolución exitosa, no como todas las otras, que siempre son fallidas, incluyendo la Revolución francesa, la más fallida de todas, pues se trata de realizar la revolución y no de que lo trágico devenga farsa, como dice Marx en su único *El 18 brumario de Luis Bonaparte* (1852). Ahí tiene por el mismo “padre de la dialéctica” lo que dice de esa “dialéctica”, esto es, del método y no solo de su momento dialéctico, sino en su propio conjunto, que es dinámico y afirmativo, esto es, para Lenin, liberador. Y la lengua alemana dice mucho.

Lenin muestra estas palabras de Hegel de forma muy precisa: *Verstand, bestimmt, Vernunft, in Nichts auflöst*. Esto es: “entendimiento”, “determina”, “razón”, “disuelve en nada”. Es muy importante destacar que Lenin muestra la diferencia entre entendimiento y razón, que no solamente es fundamental para Hegel en su distancia radical de Kant, sino que será decisivo para Lenin en su proceso revolucionario, un proceso que en su movimiento libera las cadenas representativas de la opresión en cada uno de nosotros. El proceso revolucionario se juega en el ámbito de la razón, aunque el entendimiento sea inicial siempre es inicial en la razón, luego no es decisivo; nunca lo es, pero siempre está como inicial o inmediato. Un simple: “Porque así son las cosas, no se puede hacer nada”. Es como si el entendimiento se moviera constitutivamente en la ideología propia en la que se está, su elemento lógico sería lo inmediato, que se fuerza en quedarse allí: obstinadamente. Es el reino de la abstracción permanente, a saber, con Nietzsche, el Moloch de la abstracción, y con Freud, la llamada neurosis. En cambio, la razón es el movimiento mismo que lleva dentro de sí al entendimiento en su inicio inmediato (un inicio, nunca un origen), incluso que se postula “como” origen, pero que la razón vuelve inicio, porque siempre lo media, su elemento lógico es la mediación. Vivimos aparentemente en las determinaciones del entendimiento y, ante ellas, no podemos hacer nada; de ahí que, por ejemplo, se diga y piense que el que nace como pueblo, pueblo será de por vida, se morirá pueblo. Es como una ley necesaria y ciega que funciona y realiza y constituye todo. Lenin destaca el término “entendimiento” y la acción propia de él: “determina”, ese es el único enemigo de Lenin, como de Hegel, y el tuyo mismo, lector: es el momento neuróticamente rígido, sin movimiento aparente, sin historia, sin error (es el momento kantiano).

Después destaca el otro momento. La “razón”, que ella es negativa y dialéctica, esto es, muy importante para Lenin. La razón es el movimiento mismo, la medicación, eso es lo dialéctico, lo negativo. Es negativo porque –Hegel lo dice de forma casi poética– “disuelve en nada” esas determinaciones inmediatas del entendimiento: es como una clínica terapéutica anti-neurosis lo que propone Hegel. Lo podríamos decir de otra manera más leninista: la razón nos dirá cómo el pueblo dejará de ser pueblo y el Zar dejará de ser Zar. Esas determinaciones fijas son “disueltas”, esto es, se “des-hacen”, se “diluyen”, se “des-articulan”, en su pretendida rigidez representativa,

inmediata y naturalizada como tal: estamos ante el mundo que vivimos a diario y ante el que, al parecer, no podemos hacer nada y nos resignamos, nos resentimos, desertamos, nos volvemos nihilistas, por tanto, devenimos liberales: hemos traicionado lo que somos. Para Lenin ese “disolver en nada” esas determinaciones del entendimiento es realmente lo revolucionario. Se trata de “disolver en nada” las determinaciones de —por ejemplo— “pobres” que ha determinado el propio Zar ruso como si fuera el destino necesario de esos nombrados como tales y sus sucesivas generaciones, a saber, es una fábrica de esclavos la que ha generado esa “inmediatez indeterminada” y no solo en esa Rusia, sino en Chile y en tantas partes de este pequeño planeta. Las determinaciones del entendimiento serán ajustadas, cueste lo que cueste. Y lo más interesante de todo es que Lenin deja hasta este momento ese traducir y transliterar del método de Hegel, y no dice nada de que la razón sea positiva y engendre el universal dejando bajo sí lo particular, sino que se queda con la contraposición: entendimiento y razón, esto es, entre entendimiento y razón negativa y dialéctica. Un entendimiento que determina y una razón dialéctica que disuelve en nada dichas determinaciones: esto no lo podemos olvidar. En esta contraposición, Lenin demuestra una vez más su genialidad teórica y práctica y en ello su actuar revolucionario. Porque lee a Hegel desde dentro mismo (es el más grande hegeliano, más que Marx o Kierkegaard): ese segundo momento es ya de suyo lo positivo de la razón, esa negatividad dialéctica es a la vez la positividad misma, pues se dará un cambio en las propias determinaciones: el tablero de la inmediatez ya no será el mismo nunca más. La lectura de Lenin es clínica y política, por ser radicalmente filosófica, a la hegeliana, en movimiento. Manifiesto Lenin.

Y Lenin retoma en 1914 lo dicho por Hegel (NosOtros debiéramos hacer lo mismo hoy), pero después de esa tremenda descripción sintética que realiza del filósofo del método. Lenin lo retoma modificando y obviando una palabra muy hegeliana, del joven Hegel: “espíritu” (*Geist*). El espíritu —dice Hegel— es eso positivo en donde la razón entiende y el entendimiento razona. Lenin es más simple y deja de lado ese “incómodo” concepto de “espíritu” que el joven Hegel trae desde hace tiempo, de la mano de su amigo Schelling, que de revolucionario tenía muy poco; al contrario, su absoluto es parte del problema a superar por Hegel. Lenin simplemente añade: “la

combinación de los dos”, es decir, “lo positivo”. Tratemos de darnos un momento en esto. La razón que entiende y el entendimiento que razona. Y esa unidad superior, lo positivo. El momento dialéctico del método va a “determinar” también, esto es fundamental, porque es inevitable en el movimiento. En ese disolver las determinaciones como tales determinaciones necesariamente también se determina: no se puede no hacerlo, esto lo sabemos desde el amor a lo político, pero cómo nos mantenemos en movimiento, en el amor, en lo político, en lo que sea. Y resolver esto será crucial para el proceso revolucionario y luego en la construcción del Estado; y Hegel ya en su inicial Prólogo de 1812 está dando la solución al tema del movimiento en el movimiento mismo y con ello al fracaso de toda revolución. No podemos olvidar que *El Estado y revolución* es acaso el libro que nace de este comentario a la *Ciencia de la lógica* de Hegel de 1914. Y es clave en la Revolución de Octubre, fue publicado en agosto de 1917; antes del momento crucial, y los zaristas no se dieron cuenta. En esa “disolución del capitalismo” se debe determinar ese nuevo Estado revolucionario, uno que estructure, sin dejar de estar en movimiento, a saber, en una determinación afirmativa, libre.

Pero Hegel, siempre metódico, dice que lo positivo también lleva su opuesto, esto es, el entendimiento razona. ¿Qué quiere decir Hegel? ¿Cómo lo lee Lenin? ¿Por qué Lenin lo destaca? Porque, obviamente, las determinaciones como tales determinaciones van a “dialectizar” el movimiento del cambio, van a disolver el propio cambio que se ha realizado, alcanzado, lo tratarán como una determinación. El mismo cambio revolucionario se vuelve él mismo en otra determinación representativa, inmediata y naturalizada (primero como tragedia, luego como farsa). Y esa determinación revolucionaria “dialectiza” las otras determinaciones. La revolución se cosificará, dicho de otra manera; se volverá totalmente frágil, unas cáscara inmediata y muerta de lo que fue, un “concepto sin vida”: una revolución neurótica, una Estallido social chileno, un Mayo del 68 francés, un 15M español o una permanente clínica psicoanalítica en la que, al salir de las sesiones, volvemos a ser los que somos, neuróticos traicioneros, o esos obsesivos enamorados que nunca aprenden nada del amor y que cuando se enamoran vuelven una y otra vez a realizar lo mismo que han hecho con su ser amado, esto es, a idealizarlo, a interiorizarlo, a tener un trato romántico con él; en esto el amor se disuelve en nada y se determina rígidamente.

Por tanto, ¿cómo realizar el movimiento sin dejar de estar en movimiento? Pues la misma revolución será determinada y en ello “dialéctizará”, a su vez, todo intento de contra-revolución: es lo que siempre sucede el “día después”, se desactiva el movimiento porque se ha alcanzado la meta, esto es el inicio de la destrucción por rigidez del propio Estado revolucionario. Y se hace esto, desactivar el movimiento, para que lo nuevo revolucionario no se vuelva en caos, pero ocurre todo lo contrario: se vuelve mortífero y se cancela por decreto el movimiento y luego todo se vuelve terror necesario.

Empero, lo positivo es el movimiento mismo de la razón que entiende y el entendimiento que razona. Lenin lee en detalle a Hegel en su método y en su circularidad abierta, esto es, como una Cinta de Möbius. En ese movimiento se puede ir construyendo Estado y revolución, a la vez. La una sin la otra es imposible, será la destrucción del todo por un kantismo neurótico mortífero. Y esto no se puede olvidar; fue lo que le pasó a esa fallida revolución de los franceses de 1968 y a la de los chilenos de 2019-2020. Si una parte domina la otra, se destruye y por ende caen los dos momentos; es la escisión total: no hay concepto (ni libertad alguna), esto es, movimiento que mantenga la tensión dinámica de las partes. No es menor decir esto, y debemos aprender de Hegel y del mismo Lenin que quiere en Hegel aprender por qué se ha fracasado en las revoluciones anteriores a la de Octubre de 1917: no olvidemos que la Comuna de París no duró nada en 1871, solo 72 días, desde el 18 de marzo hasta el 28 de mayo de 1871. Era el temor de Lenin con su revolución: contaba todos los días para saber si podrían superar o no la mítica, pero totalmente fallida Comuna de París; fue posible un gobierno revolucionario, pero ahora la idea era permanecer en tal gobierno y no fracasar. Se dice que Lenin se fue a bailar al saber que superan los 72 días de la Comuna, salió del Instituto Smolny (Petrogrado) y fue a bailar en la nieve.

Se podría decir, como de forma tajante, que la revolución debe ser permanente, para que el Estado lo sea. Es el movimiento mismo que expresa el método hegeliano. Pero la misma revolución, no lo olvidemos, será una determinación inmediata que disuelva todo movimiento, toda contra-revolución, pero esto tiene cierto peligro real, esto es, de volver rígido, inmediato y abstracto, al Estado. Entonces: ¿qué hacer? Debe ser una “Revolución estatal” y un “Estado revolucionario”. El antiguo texto de Lenin, *¿Qué hacer?*, de 1902, recién

puede ser contestado a partir de 1914, después de la lectura de la *WdL*. Si se mantiene ese momento se podrá constituir en el tiempo dicho movimiento de Estado y revolución. Si no se hace y este equilibrio frágil se destruye, se acaba, y con mucho dolor y violencia, con ese Estado que ha nacido, a raíz del peso de la determinación de una revolución inmediata. Y así se acaba, a su vez, la propia revolución por el peso de un Estado muerto y abstracto.

A continuación sintetiza Lenin un texto largo y complejo de Hegel sobre el espíritu y su rasgo negativo, y dice simplemente, en su tono lacónico: “Negación de lo simple”. Otra vez más omite que se trate del “espíritu”, significante que molesta y que no es necesario repetir. No olvidemos que Lenin no escribe para NosOtros, su texto no será publicado, no quiere que sea publicado, es un texto para sí mismo, es un *Cuaderno de apuntes* para su propio desarrollo formativo y en ello revolucionario. Es un texto para sí mismo. Eso es lo que leemos. Y a él no le interesa lo espiritual en 1914 en ningún sentido, no quiere ni escribirlo, pues lo distrae y va teniendo muy claro lo que ve de Hegel desde el inicio de la *WdL*, esto es, el libro de lo revolucionario. Lenin simplemente dice eso y nada más que eso, sin mentar el espíritu. Nuestro pensador revolucionario quiere indicar lo propio del movimiento en sus dos momentos; esto es: lo propio del método, simplemente negación. Es negar y nada más. Lo dialéctico mismo, pero bien entendido. Esto es muy importante de señalar, porque Lenin, en muchos de sus textos posteriores, siempre tendrá la misma idea, y la usa para varios problemas puntuales, desde los epistemológicos a los ético-políticos, a saber, en que lo simple, una determinación, tiene ansias de todo, y ese es el problema grave en donde todo puede fracasar en este equilibrio dinámico entre revolución y Estado. Por ejemplo, el izquierdismo dentro del movimiento del comunismo, tema muy importante para el pensador y emancipador ruso y para estos tiempos actuales de constantes revoluciones fallidas. Tal izquierdismo es un infantilismo porque eso simple determinado no se mueve en el movimiento del comunismo mismo (le pasa siempre a la juventud de izquierda); en la lógica metódica del comunismo, sino que es una determinación simple que pretende, a su vez, ser soberbiamente todo, un atomismo, diría Hegel, un narcisismo, diría yo, que destruye el tejido vivo y dinámico de la revolución y del Estado; a Podemos le ocurrió esto en España, a la CUP en Cataluña, a Siriza en Grecia, al mismo Frente Amplio en Chile, y se repite por todo el

planeta. Lenin escribió su texto *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo* en 1920. Es interesante esta idealización del “izquierdismo”, esta soberbia de querer ser todo, de devorarse la diferencia en su movimiento, a saber, este operar de algunos es lo rígido determinado sin movimiento por excelencia. La negación, la dialéctica, siempre va a estar moviendo el sistema y no va a permitir que una determinación se independice del todo y del movimiento mismo: no a la atomización, no al narcisismo; por el contrario, tal determinación con carácter totalitario se va a negar, se va a “disolver en nada”. La negación de lo simple puede ser entendida casi como un lema leninista para que el sistema se mantenga en movimiento y por tanto sano y robusto; a saber, material. Y nunca totalitario, no a Stalin, pero también a Trotsky: ambas posiciones son unilaterales y en lo principal anti-movimiento, con lo cual no es posible ni revolución ni Estado.

Y lo mismo hace Lenin con la definición final del método hecha por Hegel en este Prólogo, como método absoluto, esto es, el movimiento en su libertad que abre lo cerrado y cancelado por el entendimiento, esto es, en el caso ruso, el Zar en todo su poder opresor. Este movimiento que se determina a sí mismo, Lenin lo sintetiza muy bien, y ahora sí usa el término “espíritu” y dice “movimiento del espíritu”. Ahora el término no molesta, porque ya lo tienen asumido en el propio movimiento, que es lo que hay que hacer para no darle un rasgo metafísico, esto es, como si fuera algo extra-físico. El decir “espíritu”, método absoluto, es como decir movimiento del Estado y la revolución en la propia liberación de ambos momentos de la pesadez de ser una mera determinación. El espíritu es la articulación de los dos momentos del método, y Lenin lo ve con total claridad. Y en esa articulación el método es absoluto, a saber, es libre e incondicional: no está sujeto a nada empírico, ni cósmico, es la materialidad misma del método lo que posibilita e impele a la ultimidad misma dinámica del Estado revolucionario para que, así, no sucumba ante su propio peso. El método está absuelto, incondicionado, y así puede ir liberando el sistema de las determinaciones simples, abstractas y aparentemente necesarias: la pesadez misma, diría, de la neurosis traicionera que elimina el movimiento y con ello lo que se ha logrado con tanto esfuerzo y lucha, a saber, un Estado revolucionario. Hegel hace una doble precisión, que Lenin no nombra, pues en la síntesis

del movimiento del espíritu ya lo dice todo. El movimiento del espíritu, o simplemente: el espíritu, en su positividad, por un lado, es la propia determinación de su movimiento, es la propia cáscara de sí, su superficie, su piel, esto es, siguiendo con el ejemplo del Estado, es, a su vez, alma del contenido mismo, revolución. El espíritu, el movimiento, es, a la vez, la igualdad consigo mismo, su mera identidad, diríamos, abstracta de Estado y, a una, es el alma misma inmanente de esa identidad vacía, es decir, es la revolución, su carne. Un Estado revolucionario es una estructura dinámica, y es solo de este modo como puede ser viable y no destruirse por uno de sus momentos que quiera ser independiente.

Lenin prosigue con el final del texto de Hegel mostrando que la filosofía será filosofía solamente por este camino, a saber, por el método absoluto, porque en ese método del movimiento la filosofía será, por fin, demostrativa: se manifestará como tal. Esto es interesante siempre de manera doble, ya por lo que dice Hegel, ya porque lo destaca Lenin. Hegel muestra que la filosofía será ciencia y no más mero “amor al saber” o en su última forma: crítica. Por tanto, la filosofía va a dejar de ser crítica y será, finalmente, ciencia (no se trata de *Crítica de la razón pura*, sino de *Ciencia de la lógica*). Y una ciencia de las ciencias, una ciencia demostrativa; una ciencia que expresa la realidad en su movimiento incondicional. Y, diríamos con Lenin, una ciencia materialista cuando la filosofía sea metódica, esto es, una filosofía que siga su propio camino, porque su propio camino es el camino científico y lógico: esta filosofía es la que debiera movernos a cada uno de NosOtros a realizar nuestro Estado revolucionario. Y es este camino el que es y no otro: no olvidemos que esto es propio del pensamiento griego, no solamente está en Aristóteles como una síntesis de lo griego, sino en el clásico Discurso del año 431 a.C. de Pericles: el Discurso fúnebre de los atenienses. Solamente la ciencia demostrativa, la ciencia que se sabe a sí misma, puede ser demostrativa y en ello puede transformar. En esta circularidad de Hegel nunca se da cierre, sino apertura: nunca ha sido panlogicista, ni totalitario, menos burgués o romántico o idealizante, esto es, nunca ha sido un kantiano. Y es en este círculo abierto donde la filosofía se funda a sí misma como ciencia y la ciencia como demostrativa; esta visión de Hegel, que actualiza la de los griegos, la hace completamente suya Lenin. Esta ciencia diría revolucionaria funda sus pro-

prios supuestos y con ello funda todos los saberes (estamos a las antípodas de Husserl, Heidegger y la fenomenología, ontología y hermenéutica). Y, de este modo, Hegel (y también Lenin) funda la pólis misma: el Estado. Está claro que Lenin ve en esta operación de la filosofía hegeliana (que sintetiza Occidente) su propio camino revolucionario en Rusia; ese camino que lo lleva finalmente a la ciencia, al camino mismo de la revolución, a su Octubre de 1917, que se convirtió en nuestro Octubre. La revolución será revolución, exitosa (no como la Comuna de París), cuando lleve dentro de sí su propio movimiento (porque de otro modo será devastada no solo por un ejército francés, sino desde dentro mismo). Y, en ello, la revolución acontece como tal y es la única ciencia por excelencia que en sus propios principios demuestra cómo es y, por tanto, lo que será, lo que llegará a ser; luego, funda el Estado, el nuevo Estado revolucionario.

Lenin destaca, porque es crucial, en forma aparte en su texto para sí mismo, que el camino se construye por sí mismo. Eso es la revolución, y eso llevará al Estado: uno que puede solamente perseverar si mantiene dentro de sí el movimiento. Y hay otra nota, además, que Lenin añade en forma muy precisa, a saber, que es el “nudo” de la cuestión. El camino del conocimiento, el camino del proceso real de conocer, el camino se construye a sí mismo: esto es la clave de todo el método y del texto hegeliano que Lenin hace suyo como un Manifiesto. El camino del movimiento se construye a sí mismo: es el nudo que ata los dos momentos. Es el “nudo” en su opinión, dice Lenin, de forma casi tajante, pero se debe cuidar para que no se rompa, por ejemplo, con el “izquierdismo”. Lenin ve con claridad radical la fuerza del método hegeliano en sí mismo y para su propio modo de pensar y de praxis, para su camino revolucionario de 1914. El camino de la liberación se construye a sí mismo y será el camino que llevará al conocimiento a cada uno de NosOtros, al proceso mismo de conocer, incluso de conocer su propia ignorancia: lo propio de todo sabio, el principio socrático se vuelve muy importante en un proceso de emancipación política, porque es clave para entender por qué no se emancipa el pueblo, a saber, la ya clásica Servidumbre voluntaria, que ha sido tratada por tantos teóricos y encarnada por millones a lo largo de la historia, y hoy es pan de cada día. El camino propio es la clave, es el nudo mismo de todo el proceso histórico. Hegel se lo muestra a Lenin y el revolucionario ruso toma nota, en

el detalle mismo del texto hegeliano, para todo el proceso de transformación material de su Rusia.

Y, finalmente, el análisis del Prólogo de la Primera edición de la *Ciencia de la lógica* de Hegel termina mostrando ni más ni menos la necesidad de desplegar todas las esencialidades puras, inmediatas, del libro de la Lógica. Lo lógico necesita un libro, un soporte material, para tomar expresión: el movimiento debe mostrarse en la Lógica. Y por eso Lenin mostrará lo lógico en la materialidad misma de la revolución de Octubre de 1917. Pues porque así muestra, explícitamente, sus esencialidades, esto es, las categorías, las determinaciones, los momentos de lo lógico ahora cobran cuerpo, ya en el libro de Hegel, ya en las tierras rusas. Y estas esencialidades puras que operan como naturales, esto es, como inmediatas, se vuelven materiales y ahora se manifiestan en la historia misma de cada uno. Lenin pone una nota al texto y señala que esto es lo característico de Hegel. Y lo es, pero estas esencialidades que se muestran como puras, y se expresarán en el libro de la lógica, son la estructura misma de la vida, ya como natural ya como espiritual, esto es, como relación dinámica. Y Lenin ve en todo esto su revolución en Rusia y también en todos los territorios. La *WdL* se expresa en la materialidad de los territorios en los cuales estamos siendo. Ese método hegeliano, indica, a saber, el movimiento mismo del conocimiento: no uno meramente teórico e individual, sino en la praxis y colectivo, de todos NosOtros. La esencialidades en su movimiento dan de sí: vida natural y espiritual, pero esto es el método y como tal solamente lo podemos ver cómo se manifiesta en su operar, en su movimiento, en la medida en que veamos, literalmente, esas esencialidades. Lenin indica de forma sutil que debe invertir a Hegel, es el inicio del análisis de Lenin de la *WdL* de septiembre de 1914. Aquí todavía está bajo el influjo de sus lecturas anteriores, en especial, la de Plejánov, pero también de Feuerbach, el joven Marx, porque cree ver que Hegel pone en primer lugar las esencialidades puras y luego la vida natural y el humano, y si fuera así se debería invertir a Hegel. Como si lo lógico, que son las esencialidades, viniera después de la naturaleza y el humano en toda su materialidad concreta. Aquí Lenin se equivoca, pero lo va a corregir mientras lea el texto hegeliano en los meses de octubre a diciembre. Esta inversión de Lenin contradice lo que el mismo Hegel dice de forma clara ya en este Prólogo de 1812, pero nuestro revolucionario no se da cuenta de ello y pide y reclama la

inversión, lo cual no tiene sentido. Todavía está iniciando el camino, su camino, del libro de la *Ciencia de la lógica* en su primer Prólogo, pero ya vendrá todo el despliegue de eso lógico en la carne misma de su materialidad.

La naturaleza y el humano se desarrollan y lo hacen en su propio movimiento, y esto es lo que muestra la conciencia en su conocimiento; sin embargo, para hacerlo, se debe estar estructurado por esas esencialidades puras que operan de forma inmediata natural y no nos damos cuenta de ello: están historizadas en la piel de nuestra inmediatez, es como si nuestra superficie estuviera tatuada: damos por hecho que es así y no de otra manera. Y por eso nos vamos de inmediato a la naturaleza y al humano; y se nos va el elemento lógico mismo, que no es nada independiente de la naturaleza y el humano, pero en ellos está operando desde dentro mismo.

Y no olvidemos que donde Hegel dice “movimiento de la conciencia” está volviendo a su antigua *Fenomenología del espíritu* de 1807. Ahora, en 1812, la vuelve a nombrar, en este texto del Prólogo, pero de modo renovado (Hegel está cambiando toda su filosofía en este Prólogo: la actualiza y la gira a un método material). Se sabe que, para Hegel, la *Fenomenología* era su primer libro y la *Ciencia de la lógica* formalmente venía después; aquel libro era el primer momento del Sistema de la Ciencia que estaba construyendo Hegel, todavía cercano a Schelling en una “pelea” teórica práctica con él. Pero ahora, en 1812, la *Fenomenología del espíritu* queda subsumida dentro de la *Ciencia de la lógica*. El movimiento de la conciencia, esto es, naturaleza y humano, se expresa en los elementos lógicos mismos de la *Ciencia de la lógica*. Hegel, con esto, supera su propia filosofía de 1807 (y deja de discutir con Schelling). Asimismo, deja de lado el proyecto que tenía de joven. La *Fenomenología* ya no es el primer momento del sistema; se “disuelve en nada”, porque no hay sistema, no tiene sentido proponerlo. Y el mismo Lenin deja de pensar en su revolución fenomenológica, ésta también se disuelve en nada; era imposible realizar una revolución que no fracasara constantemente; y, luego, lo más difícil era mantenerla en el tiempo en una figura de Estado.

Lenin finaliza: “hasta aquí prólogo de la primera edición”.

PRÓLOGO A LA 2ª EDICIÓN DE LA CIENCIA DE LA LÓGICA

P. 89 de *Cuadernos filosóficos de Lenin*

(p. 25 del Comentario):

1: p. 10 del Prólogo a la 2ª edición de la *Ciencia de la lógica* (ed. alemana) usada por Lenin; p. 18, de la Ed. de Rodolfo Mondolfo, ed. web (Solar); p. 41 de la *Ciencia de la lógica* (ed. alemana) usada por Mondolfo.

1. H: “Para exponer por lo tanto el reino del pensamiento de una manera filosófica, es decir, en su propia actividad inmanente, o, lo que es lo mismo, en su desarrollo necesario”.

1. L: “Presentar el reino del pensamiento en su aspecto filosófico, es decir, en su propia [NB] actividad inmanente, o (lo que es lo mismo) en su desarrollo necesario (NB)”.

Y Lenin añade una nota: “¡excelente!”.

2: p. 11, ed. usada por L; p. 18 M; p. 41, ed. usada por M.

2. H: “... este material adquirido que consiste en las formas conocidas del pensamiento, debe considerarse un modelo sumamente importante, o más bien una condición necesaria, y tiene que ser aceptado con gratitud como una premisa, aunque ésta sólo ofrezca a veces un hilo exiguo, o los huesos sin vida de un esqueleto, arrojados en desorden”.

2. L: “‘Las formas familiares del pensamiento’, un comienzo importante, ‘die leblosen Knochen eines Skeletts’”.⁵

Y Lenin añade: “Lo que se necesita no son *leblose Knochen*, sino la vida viviente”.

⁵ Los huesos sin vida de un esqueleto (Ed.)

3: pp. 11-12, ed. usada por L; p. 18 M; p. 42, ed. usada por M.

3. H: “Es una ventaja que un lenguaje posea abundancia de expresiones lógicas, es decir, particulares y diferenciadas, para expresar las determinaciones del pensamiento; a estas relaciones, que se fundan sobre el pensamiento, pertenecen ya muchas de las preposiciones y los artículos. El idioma chino, en su formación, no ha logrado llegar hasta allí o por lo menos lo ha logrado de un modo muy insuficiente; pero estas partículas se presentan de manera absolutamente subordinada, sólo un poco más independientes que los aumentos silábicos, signos de flexión y otros elementos análogos. Mucho más importante es que en un idioma las determinaciones del pensamiento se hayan destacado como sustantivos y verbos y tengan así el sello de formas objetivas; en esto el idioma alemán tiene muchas ventajas sobre los otros idiomas modernos; muchas de sus palabras no sólo tienen la propiedad de prestarse a diferentes significaciones, sino que hasta tienen significados opuestos”.

3. L: “El nexo entre el pensamiento y el lenguaje (entre paréntesis, el idioma chino y su falta de desarrollo: la formación de los sustantivos y verbos. En el idioma alemán las palabras tienen, a veces, ‘significados opuestos’ (no sólo significados ‘distintos’, sino *opuestos*) – ‘una alegría para el pensamiento’...”

Lenin añade una nota: “¿¿historia del pensamiento = historia del lenguaje??”.

4: p. 12, ed. usada por L; pp. 18-19 M; p. 43, ed. usada por M.

4. H: “El progreso de la cultura en general y de las ciencias en particular, aun de las empíricas y sensoriales, en tanto que se mueven en general en las categorías habituales (por ejemplo las de un todo y sus partes, de un objeto y sus características, y otras semejantes), paulatinamente promueve también relaciones del pensamiento más elevadas, o por lo menos las exalta a una mayor universalidad, haciéndolas así objeto de una más esmerada atención. Mientras, por ejemplo, en la física, el concepto de *fuerza* llegó otrora a ser predominante, ahora, en los tiempos modernos, desempeña el papel principal la ca-

tegoría de la *polaridad* (que por lo demás ha penetrado en todo, bastante *a ton et á travers*, hasta en la teoría de la luz), es decir la determinación de una diferencia en la que los términos diferentes están vinculados *indisolublemente*".

4. L: "El concepto de *fuerza* en física, y el de *polaridad* ('las cosas diferentes *indisolublemente* [la cursiva es de Hegel] vinculadas'). Transición de la fuerza a la polaridad: transición a 'más altas Denkverhältnisse'".

COMENTARIO P. 89

En el Prólogo a la 2ª edición de la *Ciencia de la lógica*, que es el último texto que escribió Hegel antes de su inesperada muerte el 14 de noviembre de 1831 (el Prólogo es del 7 de noviembre), el autor suabo asume que su libro no ha sido leído. Han pasado 19 años desde la 1ª edición de la "Doctrina del Ser" y 15 de la "Doctrina del Concepto"; al parecer, lo propiamente filosófico sigue atrapado en el ámbito crítico kantiano que, a su vez, es reflejo de una época (algo que también ocurre hoy). Por eso comienza mostrando, y esto le interesa mucho a Lenin, qué es la filosofía, cómo ella se expresa, por lo que vimos en el análisis del Prólogo a la primera edición: en lo filosófico se juega lo revolucionario. El reino del pensamiento se debe mostrar, se debe develar de manera filosófica, a la luz de su propio desarrollo necesario, a saber, la libertad. Para Lenin aquí se juega no solamente lo filosófico, sino su propio materialismo, que está a la base de su proceso revolucionario. El desarrollo, término fundamental en Hegel, Lenin lo lee de forma activa, en todo caso, como el mismo Hegel lo dice, esto es, su actividad inmanente. Es realmente notable cómo Lenin puede ver en el texto hegeliano las bases del materialismo de todo tipo, es decir, de las cosas, de lo humano, de lo revolucionario. Porque esa actividad inmanente, ese auto-movimiento del pensamiento no es una pura abstracción, una mera universalidad, otra vaciedad más, sino que expresa un desarrollo necesario que en su necesidad se nos vuelve libre e incondicional. Ahí radica lo que Lenin ve y destaca de este Prólogo a la 2ª edición y le añade esa nota exclamativa de: "¡excelente!". La actividad inmanente como desarrollo necesario indica el movimiento mismo de todo o, dicho de otra forma, cómo la libertad opera desde la necesidad para liberar a las

cosas de la misma necesidad y al humano de las cadenas de la esclavitud, esto es, lo emancipa. Y eso es lo material mismo que muestra Hegel, que ama Lenin y que en el presente pensadores como Žižek y otros lo encuentran como lo radical mismo que está operando en la filosofía hegeliana. El pensamiento, por tanto, se mostrará filosóficamente en su materialidad misma, la cual nos indica la materialidad misma de las cosas y la ultimidad misma que posibilita e impele una revolución. ¿Cómo? Esto es importante, puesto que apuntará al nudo mismo de la cuestión kantiana y a esta imposibilidad de salir de la propia subjetividad y, en ello, el reino del pensamiento se vuelve estéril e idealista (nada más que una neurosis masturbatoria); Hegel, todo lo contrario, está mostrando el motor materialista mismo del movimiento que nos permite Estado y revolución.

Por esta razón, Lenin destaca, y en alemán, que no puede haber pensamiento sin carne, sería un puro esqueleto formal y vacío. Hegel lo dice así: “die leblosen Knochen eines Skeletts”.⁶ Son los huesos sin vida de un esqueleto. Este texto, Lenin lo coloca en alemán y añade “un comienzo importante”. Porque realmente es importante el inicio hegeliano de este Prólogo de 1831 (han pasado casi dos décadas del primer Prólogo). No se trata de “huesos sin vida”, no se trata de un esqueleto, sino de un organismo, de un cuerpo vivo, esto es, una estructura dinámica. Lenin puede ver en Hegel a un pesador del movimiento, y en ello de la vida y del amor. El pensamiento es un cuerpo vivo que expresa lo vivo mismo, toda forma de movimiento que se realiza; y no ese cierre sobre sí mismo, típico de la modernidad cerrada en el yo, que es entender el pensamiento desde la muerte, desde los “huesos sin vida” y con ello de todas las cosas. Hegel y Lenin, lejos de Kant y su yo. Porque de ahí es imposible una revolución y, si la hay, fracasará. Luego las formas del pensamiento, dicho en simple sus categorías (Libro “La doctrina del ser” de la *WdL*), sus determinaciones (Libro “La doctrina de la esencia” de la *WdL*), sus momentos (Libro “La doctrina del concepto” de la *WdL*), que son familiares, son las que usamos siempre, desde siempre, etc., no son “huesos sin vida”. Esto se asemeja más al hueso de *2001: Odissea del espacio* de Kubrick (1968). Son huesos que, como están vivos, son trozos materiales que pueden generar vida y muerte, la cultura, la tecnología, el desarrollo necesario del humano en la materialidad

⁶ “Los huesos sin vida de un esqueleto” (Ed.).

misma. Y así en la *Ciencia de la lógica* cobra sentido lo que Hegel en la *Fenomenología del espíritu* señalaba respecto del hueso como lo concreto mismo del espíritu.

Lenin destaca a continuación, en el texto, la idea de Hegel de que el idioma alemán es rico en su lengua, porque formalmente es dialéctico, no solamente hay términos con sentidos distintos, sino opuestos, y esto es parte de la “alegría de pensamiento”; a saber, de su vida, en su tensión propia, y eso, como sabemos, nos conecta con los griegos, como Heráclito o Sófocles y su *Antígona*, hasta el mismo Nietzsche, y esa tensión dionisiaca misma escritural como expresión de lo real caduco. En esta alegría de una lengua viva y por tanto dialéctica, negativa, porque disuelve la pretensión soberbia de una única determinación, radica la materialidad, esto luego lo vemos Žižek y yo mismo en mis textos sobre Hegel. Lenin es un ruso que habla en ruso y, obviamente, le interesa esto del alemán, lengua que conoce bien, porque ve la riqueza revolucionaria del lenguaje de Marx y Hegel en ciertas palabras fundamentales, que expresan esa tensión propia de todo proceso de emancipación y liberación. Y no, por ejemplo, el lenguaje chino: ellos no tienden a ser muy revolucionarios, sino que son, por lo menos ahora, un pueblo siempre explotado por ellos mismos, en este caso, por el propio Partido Comunista chino. Estamos en 1914, nuestro revolucionario no se pierde en lo concreto, estamos en su año de grandes derrotas y con un mundo abierto e incierto; y él reflexiona junto con Hegel y su *WdL* sobre cómo leer el presente y en ello mismo hacerlo estallar y realizar una revolución que perdure y no sea otra Comuna de París.

¿Qué habría dicho Lenin de Mao? Al parecer el gigante asiático no había nacido todavía a inicios de 1914. Pero sí podemos ver este lenguaje vivo, en el correr de los años y décadas, y cómo la dialéctica, lentamente, se estructuró en China y aquel se levantó como un gigante. Sin embargo, lamentablemente esto ocurrió también en USA y el capitalismo devoró también a Rusia (queda muy poco de lo que pensó e hizo y proyectó el revolucionario). Lenin añade una nota y no ve claro que la historia del lenguaje y la historia del pensamiento sean tan transparentes, lo cual es evidente para el caso mismo ruso, que en 1914 no veía ni preveía revolución alguna.

Esta primera página termina con otro detalle que le interesa mucho a Lenin y es lo que Hegel ve de forma muy interesante, dándose

cuenta de cómo ciertas categorías del pensamiento se utilizan en todas las otras dimensiones de la realidad, por ejemplo, la categoría de “fuerza” de la física se usa luego en todo. De Newton a Kant hay un paso y diríamos que llega hasta Freud con su inconsciente. Y se da cuenta de que la categoría de “polaridad” de las ciencias es más compleja que la de “fuerza” por ser dialéctica; por ende, es mucho mejor, la misma ciencia se va elevando en nivel de abstracción en el uso de sus categorías y luego éstas atraviesan todo, puesto que lo expresan en su movimiento. Esto para Lenin es muy importante, porque, si en el siglo XIX la categoría de la polaridad era la base física que Hegel eleva en dialéctica, entonces aquí tenemos, ni más ni menos, la categoría de dialéctica mejor que la de la fuerza para un proceso de transformación material y revolucionario. Esa polaridad lo va a inundar todo, esa tensión debe salir de la esfera de las ciencias y de las cosas a las formaciones humanas y sociales mismas. Así termina esta página del Prólogo de Lenin. Y en ese terminar ya sabemos que se nos viene un Manifiesto del movimiento, del Estado y la revolución: es el Manifiesto Lenin por excelencia.

P. 90 de *Cuadernos filosóficos de Lenin*

(p. 28 del Comentario):

1: p. 11, ed. usada por L; p. 18 M; p. 42, ed. usada por M.

1. H: “Pero si oponemos en general la naturaleza en sí, como lo físico, a lo espiritual, habría que decir que lo lógico es más bien lo sobrenatural, que penetra en toda relación o actividad natural del hombre, en su manera de sentir, considerar, desear, necesitar, en sus impulsos, y lo convierte sobre todo en algo humano, aun cuando sólo fuese de una manera formal, proporcionándole representaciones y fines”.

1. L: “| NB también en pág. 11 ... ‘Pero si se opone la naturaleza, en general, como lo físico, a lo que es espiritual, debería decirse entonces que lo lógico es más bien algo sobrenatural’... |”.

Y Lenin añade una nota: “la naturaleza y ‘das Geistige’”.⁷

⁷ “Lo espiritual” (Ed.).

2: p. 13, ed. usada por L; p. 19 M; p. 44, ed. usada por M.

2. H: “Pero, mientras los objetos lógicos, así como sus expresiones, son tal vez conocidos por todos en el mundo de la cultura, lo que es conocido, como dije en otro lugar no es por eso reconocido; y aun puede causar impaciencia el tener que ocuparse de lo conocido; y, ¿hay algo más conocido que los conceptos que empleamos en cualquier oportunidad, que nos salen de la boca en cada frase que pronunciamos?”.

2. L: “Las formas lógicas Allbekanntes sind,⁸ pero... ‘was bekannt ist, darum noch nicht *erkannt* (13)⁹”.

3: pp. 13-14, ed. usada por L; p. 19 M; pp. 44-45, ed. usada por M.

3. H: “Ante todo debe considerarse como un inmenso progreso que las formas del pensamiento hayan sido liberadas de la materia en que están hundidas en una intuición y representación conscientes de sí mismas, así como en nuestro deseo y voluntad, o más bien, en la representación del deseo y de la voluntad (pues no hay deseo o voluntad humanos sin representaciones); que estas generalidades hayan sido puestas de relieve por sí, y que, como lo hicieron magistralmente Platón y después Aristóteles, se hayan vuelto objeto de contemplación por sí; esto marca el comienzo de su reconocimiento. ‘Tan sólo después de haber alcanzado casi todo lo necesario’, dice Aristóteles, ‘y lo que pertenece a la comodidad y a las relaciones de la vida, empezó el hombre a preocuparse por el conocimiento filosófico’.¹⁰ ‘En Egipto’, había observado antes, ‘las ciencias matemáticas se han desarrollado temprano, porque allí la casta de los sacerdotes se encontró pronto en condiciones de tener tiempo libre’.¹¹ En efecto, la exigencia de ocuparse de los pensamientos puros supone un largo camino, que el espíritu humano debe haber recorrido, y puede de-

⁸ “Son conocidas” (Ed.).

⁹ “Lo que se conoce, pero aún no se reconoce” (Ed.).

¹⁰ Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982b

¹¹ *Ib.* I, 1, 981b

cirse que es la exigencia que surge cuando las exigencias de la necesidad ya han sido satisfechas; es la exigencia procedente de la falta de toda necesidad, que ya debe haber sido alcanzada; es la exigencia de abstraer la materia de la intuición, de la imaginación, etc., de los intereses concretos del deseo, de los impulsos, de la voluntad, en que las determinaciones del pensamiento están enredadas. En las silenciosas regiones del pensamiento que ha vuelto a sí mismo y que existe sólo en sí mismo, se callan los intereses que mueven la vida de los pueblos y de los individuos”.

3. L: “‘Progreso infinito’ – ‘liberación’ de las ‘formas del pensamiento’ de la materia (von dem Stoffe), ideas, deseos, etc., elaboración de lo general (Platón, Aristóteles): comienzo del conocimiento... ‘Sólo después de haber dispuesto de casi todo lo necesario... comenzaron los hombres a preocuparse por el conocimiento filosófico’, dice *Aristóteles*; y añade: el ocio de los sacerdotes egipcios, comienzo de las ciencias matemáticas. La preocupación por el ‘pensamiento puro’ presupone un ‘largo camino ya recorrido por el espíritu del hombre’. En este tipo de pensamiento ‘se callan los intereses que mueven la vida de los pueblos e individuos’”.

Lenin añade: “los intereses ‘mueven la vida de los pueblos’”.

4: p. 15, ed. usada por L; p. 19 M; pp. 45-46, ed. usada por M.

4. H: “En la vida se pasa al *empleo* de las categorías; se las hace descender del honor de ser consideradas por sí mismas, a fin de que *sirvan* en la actividad espiritual del contenido viviente, en la creación e intercambio de las representaciones que a ellas se refieren. En parte las categorías sirven como *abreviaturas* por su universalidad; en efecto, ¡qué infinidad de particularidades propias, de la existencia exterior y de la actividad comprende en sí la representación, por ejemplo, de batalla, guerra, pueblo, o también de mar, animal, etc.!: ¡cómo se sintetiza en la representación de Dios, o del amor, etc. —esto es, en la simplicidad de semejante representarse una infinidad de otras representaciones, actividades, condiciones, etc.!”.

4. L: “Las categorías de la lógica son *Abbreiaturen*¹² (‘epitomiert’¹³ en otro pasaje), de la ‘infinita multitud’ de ‘particularidades de la existencia exterior y de la acción’. A su vez, estas categorías DIENEN¹⁴ a los hombres en la práctica (‘en el ejercicio intelectual del contenido viviente, en la producción y el intercambio’).”

COMENTARIO P. 90

En este texto, Lenin sigue mirando a Hegel desde lo más radical de su pensamiento, lo hace mejor que lo que el propio Hegel podría mirarse a sí mismo, puesto que nuestro revolucionario se da cuenta de que lo lógico es la categoría más elevada de todas, mucho más que, por ejemplo, fuerza o polaridad; y es la categoría que lo inunda todo y está por encima de la dualidad naturaleza y espíritu tan típica del idealismo, por ejemplo, en Schelling. Luego lo lógico está por encima de las otras categorías, lo atraviesa todo (no es algo por fuera de las cosas y el espíritu, ni por debajo de ellas) y, a la vez, no se asimila sin más con lo espiritual (que podría ser lo usual en una interpretación común de Hegel), sino que está por encima, como he señalado, de tal dualidad o, dicho de otra forma, atraviesa tal dualidad, es como su embarcación dinámica de la misma. Lenin añade la nota “la naturaleza y lo espiritual (en alemán *Geistige*)”, o sea, la naturaleza y lo humano atravesado por lo lógico en su desarrollo necesario que no nos ata sino que libera a la dualidad, por tanto, lo lógico no tiene nada que ver con algo idealista, sino todo lo contrario: con lo material mismo en tanto que es el engranaje del movimiento. Lo lógico es lo sobrenatural, como dice Hegel y repite Lenin. Pues es lo que puede transformar todo lo natural, a saber, estamos en la materialidad misma de Hegel y de ahí a un paso de lo revolucionario. Por eso Hegel es el pensador materialista por excelencia, como lo vemos hoy Žižek y yo mismo.

Es un rasgo muy positivo para señalar cómo Lenin se queda en detalles finos del texto de Hegel: un texto muy complejo y que podría perder hasta al más estudioso hegeliano alemán de las revistas especializadas, como los *Hegel-Studien*. Por ejemplo, que las formas lógicas

¹² “Abreviaturas” (Ed.).

¹³ “Resumido” (Ed.).

¹⁴ “Sirven” (Ed.).

son las más usadas y aparecen en nuestro lenguaje cotidiano a cada rato, esto es evidente y se debe destacar con mucha importancia. Lo lógico, que es lo material por excelencia, atraviesa hasta nuestro lenguaje en sus detalles mínimos, por ende, son formas muy conocidas por todos NosOtros, no se trata de élite o burguesía alguna, sino de lo humano mismo en su estructuración material, pues lo lógico, las formas lógicas, las usamos unas y mil veces a cada instante y en todas partes, y a lo largo de la historia. Aquí está el juego de Hegel, que ya señaló en el Prólogo a la primera edición que, aunque sean muy conocidas las categorías, eso no implica para nada que sean reconocidas. Y Lenin coloca todo el texto en alemán, como lo hizo cuando analizó el anterior Prólogo: “Las formas lógicas Allbekannte sind,¹⁵ pero... ‘was bekannt ist, darum noch nicht erkannt’”¹⁶. Lenin ve esto muy importante, y lo vuelve a remarcar; y es así. No nos damos cuenta, dicho radicalmente, de que somos revolucionarios: lo conocemos formalmente, pero no lo reconocemos encarnadamente, en su materialidad, en NosOtros mismos, porque es muy importante darse cuenta de que no es suficiente con conocer lo que sea (hasta uno mismo de modo formal), sino que hay que reconocer las formas lógicas en su operar constitutivo, en su estructuración, en su materialización. Esto lo podría decir en clave de 1914, es decir, no es suficiente con conocer las categorías hegelianas-marxistas (salen en todos los manuales y cada obrero las conoce en sus sindicatos), sino que se deben encarnar en cada uno y así se conocen realmente como tales, esto es, se reconocen como inscripciones materiales que estructuran esta Barca del NosOtros. Ahí está el fracaso de la II Internacional de 1914 y de todos los procesos revolucionarios hasta el mal llamado Estallido social de fines de 2019 en Chile. Todos conocían las categorías de Hegel y Marx, por ejemplo, muchos rusos vía Plejánov las estudiaron, a saber, las categorías de la dialéctica se usaban una y mil veces en todas partes de Europa, en todos los discursos sindicales, en todas las proclamas en las calles, en los manuales de aquí y de allá, se repetían de memoria por doquier, era un mantra religioso que era mecánico, etc., pero en verdad no eran reconocidas por nadie, menos por el proletariado, no estaban interiorizadas, no estaban reflexionadas, no se hicieron nunca revolucionarias, porque

¹⁵ “Son conocidas” (Ed.).

¹⁶ “Lo que se conoce, pero aún no se reconoce” (Ed.).

no eran materiales. Y eso ha pasado en Mayo del 68 parisino, en el 15M madrileño y seguirá pasando si no se encarnan las categorías: Manifiesto Lenin.

En un movimiento histórico, lo humano va sacando esquilas de lo lógico a lo empírico, es la liberación de lo lógico de todo lo empírico. No olvidemos esos dos versos de Schiller, de su poema *La amistad*, que cierran la *Fenomenología del espíritu* de 1807: "... del cáliz de este reino de los espíritus / rebosa para él su infinitud", a saber, en la sangre, el dolor, la finitud de todos NosOtros, en nuestra historia de unos con otros, vamos generando una Barca del NosOtros que nos impele a seguir adelante, pero tal impelencia radica en esa sangre, no es posible sin pasar por el dolor.

En esto surgen preguntas cruciales para los tiempos de Lenin y para los nuestros: ¿Cómo se eleva la libertad desde la necesidad? ¿Cómo es posible el cambio que transforma las cosas y a los humanos? ¿La revolución es posible? La materia que se libera de sus cadenas vuelve libre al humano mismo: pensemos cuando levantamos una bandera al cielo, o un puño en lo alto en una manifestación, o decimos ¡No! (el NO de Chile a Pinochet en 1988 es ya un Manifiesto materialista, Lenin). Esta materialidad emancipadora se vuelve tal en la medida en que lo general (lo universal bien entendido), lo lógico, se puede reconocer, no basta con hablar de las categorías de *El capital* de Marx, por ejemplo, debemos verlas, reconocerlas, encarnarlas en un aquí, y ese proceso ha sido lento en la humanidad. Fueron Platón y Aristóteles los que hicieron al inicio en Grecia ese trabajo, nos dice Hegel-Lenin. Lenin siempre está muy cercano a Aristóteles, lo ve más "científico" que Platón, esto es, materialista. Lenin, en ese progreso infinito de la liberación de lo lógico, dicho hegelianamente, en la historia, ve la salida revolucionaria para Rusia y para el humano mismo en toda su opresión por siglos; es obvio, solamente donde podamos reconocer lo libre y no solamente hablar de la libertad, solamente ahí el humano se elevará sobre sí mismo (esta idea crucial es la base del gran Prólogo de Hegel a la *Filosofía del derecho*). Lo lógico tiene que verse por encima de todo lo humano, demasiado humano, y en ello reconocerse como tal: no basta ver la libertad, sino que ésta se encarna libremente en cada uno de NosOtros cuando se la reconoce. Lenin coloca un añadido muy importante al texto hegeliano, un añadido situado en lo concreto, así como una entrada del Coro griego de *Antígona* de Sófocles. Y que explica no solamente lo

de la Rusia zarista, lo de la I Guerra Mundial, lo de la II Internacional, el fracaso de la emancipación, etc., sino que muestra el camino a seguir: “los intereses mueven la vida de los pueblos”. Así Lenin deviene Sófocles de modo magistral. Y esa es la razón del fracaso del marxismo y su materialismo dialéctico, como lo que pasa en la actualidad, es un materialismo dialéctico, diría universal, abstracto, a priori: no encarnada en nada ni en nadie; es idealizante. Los intereses, en su pesadez abstracta, nos hunden en lo inmediato de la ideología más nihilista y nos quitan la fuerza, nos despotencian cualquier momento de libertad, de revolución del sistema: no reconocemos viva a la libertad; solamente en la medida en que podamos ver lo lógico, solamente ahí la reconoceremos como tal: y podremos estar por encima de nuestros intereses egoístas, narcisos. De otra forma, siempre será un error. Hegel nos decía que “nada grande se ha hecho en el mundo sin una gran pasión” y nos recordaba a su amada *Antígona* de Sófocles en su Coro, en la Tercera entrada: “nada extraordinario llega a la vida de los mortales separados de la desgracia”. De esto se trata, y Lenin lo tiene bien claro, es necesario materializar la libertad, en esa pasión, aunque sea dolorosa, para que el movimiento como tal haga lo suyo.

Lenin coloca la palabra que usa Hegel para “material” en este contexto en alemán: “*von dem Stoffe*”; esto es importante, no es el materialismo que él usa, sino es ese materialismo de la estofa que nos pierde, el goce narciso, el interés inmediato, la idea abstracta en las cabezas, lo irreflexivo, etc. A saber, materiales desconectados los unos a los otros, atomizados, diría Hegel. Eso ya lo vivió Lenin a inicios del siglo XX, como Hegel en su siglo XIX y NosOtros en el XXI.

Este largo camino recorrido por el espíritu del humano no ha acabado y es necesario dar el paso revolucionario para no dar otro paso en falso: no se puede estar siempre retrocediendo, ni volviéndonos resentidos, ni resignados, tampoco en cómplices silenciosos del establishment, menos ser parte efectiva del engranaje capitalista.

En lo último que destaca Lenin de esta página del Prólogo de la segunda edición de la *WdL* podemos ver otro rasgo más de las categorías, de lo lógico, esto es, que son “abreviaturas”. A saber, ellas expresan en una síntesis general un momento de la realidad histórica, por ejemplo, la libertad, el amor, la vida, la alegría, dios, la fa-

milia, la guerra, la muerte, el mar, el sol, la montaña, el río, la universidad, la empresa, el hospital, la escuela, etc. Esto que acontece en la vida misma de cada uno de NosOtros y que al parecer es así, está delante de cada no como algo inmediato; podemos, empero, verlo en un carácter más universal en las categorías, en lo lógico mismo y, así, tales “cosas” las reconoceremos como tales en NosOtros mismos: no están meramente delante de NosOtros, como si fueran “cosas” en y por sí mismas. Con lo que Lenin nos señala, nos hace ver la importancia de la teoría para la transformación de la praxis y esa teoría no es de “huesos sin vida”, sino de “huesos vivos”, las categorías son “huesos con carne”, son sedimentos materiales, histórico-materiales que nos permiten conocer y reconocer, por ejemplo, la libertad que se busca contra la opresión y que nos lleva a emanciparnos los unos con los otros. Es la categoría, la que tiene que ser levantada, literalmente, para que en su reconocimiento la realicemos efectivamente, de modo de que, así, esto no sea “letra muerta” y otra revolución fallida (de la que habló Marx y luego Benjamin, Lacan, Žižek). Es tan importante esto que nos señala Hegel —a saber, que las categorías son abreviaturas vivas de la experiencia humana— que Lenin lo establece bajo los términos en alemán del propio Hegel: *Abbreuiaturen* (*‘epitomiert’*).

P. 91 de *Cuadernos filosóficos de Lenin*

(p. 32 del Comentario):

1: p. 15, ed. usada por L; p. 20 M; pp. 46-47, ed. usada por M.

1. H: “No decimos que nuestras sensaciones, nuestros impulsos, intereses, nos sirven, sino que los consideramos como fuerzas y poderes independientes, de modo que somos nosotros mismos esta manera de sentir, desear y querer, este colocar en ellos nuestro interés”.

1. L: “No decimos de nuestras sensaciones, impulsos e intereses que nos sirven; antes bien, son considerados como facultades y poderes independientes, todo esto es precisamente lo que somos”.

Lenin añade: “relación entre el pensamiento y los intereses e impulsos”.

2: p. 16, ed. usada por L; p. 20 M; pp. 46-47, ed. usada por M.

2. H: “De acuerdo con esto estamos mucho menos convencidos de que estén a nuestro servicio las formas del pensamiento, que pasan a través de todas nuestras representaciones, sean ellas tan sólo teóricas, o contengan una materia, consistente en la sensación, el instinto, la voluntad; más bien creemos que nosotros estamos en su poder, y no ellas en el nuestro (...). ¿Qué *nos* queda frente a estas particularidades? (...) ¿Cómo podríamos nosotros, cómo podría *yo*, *sobreponerme* a ellas como más universal, cuando ellas mismas son lo universal como tal?”

2. L: “Y respecto de las formas del pensamiento (Denkformen) no puede decirse que nos sirvan, pues pasan ‘a través de todas nuestras ideas’, son ‘lo universal como tal’”.

Y Lenin añade: “Objetivismo: las categorías del pensamiento no son un instrumento auxiliar del hombre, sino una expresión de las leyes, tanto de la naturaleza como del hombre. Compárese más adelante la antítesis”.

3: p. 16, ed. usada por L; p. 20 M; p. 47, ed. usada por M.

3. H: “Entonces, puesto que el pensamiento subjetivo es nuestro más propio acto íntimo, y el concepto objetivo de las cosas constituye su naturaleza, no podemos salirnos de aquel acto, no podemos sobreponernos a él, y tampoco podemos sobrepasar la naturaleza de las cosas”.

3. L: “-del ‘pensamiento subjetivo’ y ‘el concepto objetivo de la propia esencia de las cosas’. No podemos ‘ir más allá de la naturaleza de las cosas’”.

4: p. 17, ed. usada por L; p. 20 M; p. 47, ed. usada por M.

4. H: “Ella coincide con la primera en tanto que da sólo una relación de nuestros pensamientos con la cosa; pero no daría sino algo vacío, porque por este medio la cosa se erigiría en regla de nuestros conceptos; la cosa, sin embargo, ya no puede ser para nosotros más que

los conceptos que de ella tenemos. Cuando la filosofía crítica entiende la relación de estos *tres términos*, como si pudiéramos los *pensamientos* cual medio entre *nosotros* y las *cosas*, en el sentido de que este medio más bien nos separa de ellas, en vez de unimos a ellas, hay que oponer a esta manera de ver la simple observación de que precisamente dichas cosas, que tendrían que estar situadas en un más allá en la extremidad opuesta a la que nos hallamos nosotros y el pensamiento a ellas referido, no son en sí mismas sino objetos del pensamiento, y asimismo del todo indeterminados, son solamente un único objeto de pensamiento —la llamada cosa en sí de la abstracción vacía”.

L: “Asimismo la observación contra la ‘filosofía crítica’. Ésta concibe la relación entre ‘tres términos’ (nosotros, pensamiento, cosas), como si los pensamientos estuvieran ‘en el medio’ entre las cosas y nosotros, y como si este término medio ‘separara’ (abschliesst) ‘en vez de unir’ (zusammenschliessen). Esta opinión, dice Hegel, puede refutarse con la ‘sencilla observación’ de que ‘precisamente estas cosas que debieran al parecer hallarse más allá [jenseits] de nuestros pensamientos son en sí mismas entes de pensamiento’ (Gedankendinge)... y ‘la llamada cosa en sí sólo es ein Gedankending der leeren Abstraktion’”¹⁷.

Lenin añade una nota: “contra el kantismo”.

Lenin añade: “En mi opinión, la esencia del argumento es: (1) en Kant, la cognición separa (divide) la naturaleza y el hombre; en realidad, los une; 2) en... [sigue en la página 92]”

COMENTARIO P. 91

Lenin hace hincapié en algo no menor, esto es, la articulación entre pensamiento y voluntad (deseo), tan propio de Hegel, y que para Lenin se vuelve muy importante en su propio trabajo teórico y práctico. Esto no puede ser entendido por Heidegger (y menos por un heideggeriano, porque aquí la voluntad no indica nada menor o tampoco una errada concepción moderna del ser que encubriría al

¹⁷ “Un ente del pensamiento de la abstracción vacía” (Ed.).

ser, sino todo lo contrario). Hegel lo señala en una época pre-psicoanalítica, y su agudeza es notable (incluso lo trabaja de forma explícita en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Ciencia de la lógica*); en este nuevo Prólogo lo señala de forma sintética para mostrar entre otras cosas lo que ha pasado con su propio libro después de su primera edición en 1812, la edición del primer libro, “La doctrina del ser”. Y Hegel muestra lo que para Lenin es crucial, a saber, que tal articulación no es meramente externa sino constitutiva: somos esos deseos, esos intereses, esa voluntad. Somos nosotros esa manera de sentir, desear, querer, etc. Y Lenin intentará llevarlo literalmente a la práctica, en la medida en que no se puede realizar ningún proceso de desarrollo material si no pasa por nuestro deseo; pues será un fracaso total si hay una escisión entre un plano y otro. Luego lo lógico, esas categorías radicales que viven en NosOtros y nos constituyen, deben estar presentes también allí, en lo más profundo de lo que somos: no podría ser de otra manera. Es la única forma, por ejemplo, de que la libertad se encarne, se viva, se busque, se realice y no sea una palabra “muerta”, esto es, meramente liberal. Por eso Lenin añade que la relación es entre pensamientos e intereses e impulsos. Es una relación estructural y que debemos, por lo mismo, no solamente conocer, sino reconocer, en la medida en que se la reconoce se realiza y se encarna, se materializa como tal.

Hegel como un “psicoanalista” va mostrando cómo lo lógico constituye hasta nuestra voluntad, que esas particularidades, formas, etc., nos atraviesan de punta a cabo; no hay nada que escape a ellas: el inconsciente psicoanalítico se vuelve pequeño ante la materialidad misma de lo lógico hegeliano. Es importante destacar cómo lo lógico, eso universal, como abierto, nunca como cerrado ni totalitario, nos constituye y somos lo que somos de esa manera y no es posible de otra; y en ello podemos ver ya ese rasgo de lo lógico que, aunque sea universal, se puede entender ya como lo político mismo o, si se quiere, como nuestro propio inconsciente o, mejor dicho, con las feministas, como nuestro cuerpo. Ese inconsciente está trazado en un lenguaje, una inscripción universal que lo constituye, pero inscripción material, repito, abierta, contingente, porosa, a saber, siempre en movimiento. Y para Lenin esto se vuelve fundamental para su trabajo revolucionario. Y, ni que decir tiene, en 1914, con todo lo que ha pasado desde el obrero a la guerra. Hegel en el texto lo dice de forma clara y lo está leyendo Lenin: “¿Cómo podríamos nosotros,

cómo podría yo, sobreponerme a ellas como más universal, cuando ellas mismas son lo universal como tal?”. Se trata del concepto en su materialidad misma; del “esfuerzo del concepto” (*Anstrengung des Begriffs*), como lo llama Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, en su Prólogo (en edición crítica alemana, *Gesammelte Werke* 9, Meiner, Hamburgo, 1980, p. 41; en edición española, FCE, México-Buenos Aires, 1966, p. 39).

Este concepto no debe verse para nada como algo abstracto que opera en el “cielo” sobre “nuestras cabezas”, sino como lo que nos constituye, lo político mismo de modo formal, el inconsciente en su simbolización y materialización, a saber, nuestro cuerpo sociohistórico. Y esto es lo que no solamente debemos conocer todos (esto no es suficiente, es solamente kantismo, esto es, falso movimiento, lo típico de la posición neurótica), sino que debemos reconocer todos NosOtros; en cierta forma, Lenin, el revolucionario, es radicalmente Lenin, el analista por excelencia que nos posibilita en su diván realizar el movimiento, el paso al acto emancipador, realizar nuestra transferencia que nos libera. El pensador revolucionario ruso se da cuenta, leyendo a Hegel, de cómo realizar el proceso “clínico” de la liberación del proletariado en su tiempo y de él debemos aprender para el nuestro, pero no solo conocerlo, sino reconocerlo en nuestras propias vidas materiales. Así, por ejemplo, como en la tragedia griega cuando un personaje poco a poco sale de su trance báquico y puede ver lo acontecido, aunque sea lo horroroso mismo, ni que decir tiene cuando Ágave, en las *Bacantes* de Eurípides, descubre que asesinó a su propio hijo Penteo cuando se comportaba como una fiera ménade.

Por esta razón, Lenin añade un largo comentario y llama a esto “Objetivismo”, y aquí se puede ver lo brillante del pensador ruso, en el matiz mismo de su inscripción en este comentario para sí mismo de la *WdL* de Hegel. Y Lenin lo hace muy bien, porque se da cuenta de que Hegel no es para nada “idealista”, en el sentido usual (de Wikipedia, esto es, de mero subjetivista), sino un “materialista”, porque lo lógico no solamente constituye lo humano, sino la naturaleza misma. Eso universal, en tanto concepto, que no es nada que esté por encima de algo, y no tiene nada que ver con Dios o algún plano trascendente, sino que lo lógico impera como una ley material de transformación: movimiento y en esto liberación de lo empírico, es decir, de las cadenas de la necesidad. Nada está determinado de suyo

a ser lo que es, ni la naturaleza, ni menos lo humano. Y aquí se juega la interpretación de Lenin de Hegel y que a su vez es expresión de lo que quiere reflexionar Lenin como filósofo, analista y revolucionario. Nunca las categorías lógicas pueden ser un añadido menor, accidental del humano, sino constitutivas de lo real y lo racional, de la naturaleza y del espíritu. Y no podría ser de otra forma.

Por este motivo, Lenin sigue a pies juntillas a Hegel, y se da cuenta, contra el kantismo y todo pensamiento burgués, de que lo lógico, al ser lo propio del humano y de la naturaleza, ya no tiene sentido alguno tratar de ir sobre ello como si fuera un piélago o cualquier cosa de tipo metafísica, en el sentido de extra-físico. No tiene mayor importancia la cosa en sí, ya en lo epistemológico, metafísico y menos en lo político. De allí el juego interesante de Hegel que toma Lenin para sí mismo, lo más propio de lo subjetivo del pensamiento y lo más propio de lo objetivo de las cosas se articulan entre sí: es como la clásica sentencia de Spinoza: “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas” (Spinoza, “Libro II, prop. VII”, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editora Nacional, Madrid 1980, p. 114). Y, por lo mismo, no tiene sentido alguno querer ir más allá de eso, porque no hay nada más allá, solo hay “acá”, plano de inmanencia. Es un espejismo del entendimiento buscar por fuera del “acá” en su propio movimiento un más allá que lo funde, ya por dentro, ya por fuera. Estamos siempre en y con las cosas en un proceso de desarrollo material, en movimiento. La circularidad de lo lógico, esto es, lo “subjetivo” del pensamiento y lo “objetivo” de las cosas permite comprender el movimiento desde dentro mismo y allí se ven las dos caras epistemológicas como metafísicas articuladas desde el dinamismo mismo, desde el desarrollo, es decir, es realizable, por la ultimidad misma de las cosas y de lo humano, una revolución exitosa: es impelente llevarla a cabo, es decir, Manifiesto Lenin.

De ahí que Lenin destaque un pasaje clave de Hegel contra el kantismo, la idea de creer que hay tres elementos en disputa: el humano, los pensamientos y las cosas. Por tanto, los pensamientos estarían como “molestando” porque separan la unidad entre cosas y humano. Hegel ve todo lo contrario, y tiene razón, es como un fenomenólogo (más cercano a Zubiri que a Husserl), y, si se describe el hecho mismo de la intelección, lo que hay es que no hay separación

alguna, sino verdadera unidad estructural. Los pensamientos no están entre dos: humanos y cosas, sino que son la estructura misma del humano y las cosas; por eso luego Lacan hablará de cómo el lenguaje nos estructura, pero también nos deja abiertos en esa estructuración (de ahí que Lacan pase de lo simbólico a lo real, a la lengua, la lengua “materna”, el cuerpo). En Hegel, que en verdad es un “objetivista” decidido, todo el problema del kantismo se disuelve reflexionando por esa unidad de la mediación que nos constituye. Es la unidad de la diferencia y por ello abierta, nunca cerrada. Lo lógico no separa, sino que une en la diferencia y por eso movimiento, apertura, nunca cierre (como diría Žižek, este Hegel así entendido se acerca más a ese Lacan de la lógica del no-todo, de lo femenino). Lenin, de forma muy inteligente, ve esto con total nitidez y coloca las palabras clave de Hegel en alemán; y nos da su “opinión” de lo que está haciendo Hegel con Kant: ¡Disolverlo! Lenin lo dice así: “... como si este término medio ‘separara’ (*abschliesst*) ‘en vez de unir’ (*zusammenschliessen*)”. Aquí radica lo esencial, para Hegel, para Lenin, para NosOtros hoy, esto es muy radical y capital en el hegelianismo. El término medio no separa, sino que realiza la unidad misma, esto es, el medio une en la diferencia (y, con esto, además, se elimina la lógica Amigo-Enemigo de Schmitt y su ontología de lo político, que es la base de la teoría populista).

Lenin muestra y mantiene en alemán el término “más allá” (*jenseits*), porque está claro que no hay un más allá de ninguna especie, ni tipo que aquí esté operando por fuera del movimiento mismo. No hay unas cosas más allá del pensamiento, como tampoco hay un sujeto más allá del pensamiento. ¿Qué sería esto? Algo imposible que no tiene ni pies ni cabeza. Lo que hay es un plano material en donde se articulan dos referentes y se des-hacen, se des-articulan, se disuelve la aparente oposición que existía entre ambos. Eso es el método, el método dialéctico *in actu exercito* y entendido de modo materialista.

Lenin termina esta página mostrando los términos en alemán en un juego, términos que son muy explícitos y merecen que nos quedemos en ellos: “... la llamada cosa en sí sólo es *ein Gedankending der leeren Abstraktion*”. La cosa en sí es una abstracción vacía, tal como otras, el ser, la conciencia, el inconsciente, la nada, el tiempo, el espacio, etc. Hegel lo dice a cada rato y no solamente contra Kant, sino contra Schelling y también contra Fichte, contra los “hijos de Kant”, en general, también los artistas como Hölderlin. Lenin se da

cuenta explícitamente de ello, porque, en el fondo, el pensador suabo está señalando muchas cosas clave para la idea revolucionaria de Lenin, a saber, dicho de forma más simple: el Zar no es una “cosa en sí” para el pueblo ruso, es una posición dentro de un tablero metódico dialéctico, dentro de una historia material y su posición absoluta no era tan absoluta, de ninguna manera, sino que tal posición cae estrepitosamente al suelo, se desmorona, se disuelve y se articula en la mediación que lo constituye: el humano, pero, a su vez, el humano, el proletariado, no es tampoco otra “cosa en sí”, de ninguna manera lo es, ni podría serlo: esto es vital tenerlo claro para no crear idealizaciones que luego generan gran coste en un proceso de emancipación y, a la larga, una profunda frustración. Este humano también cae en esta mediación de su aparente carácter absoluto y el humano, por tanto, deviene, está en tránsito y puede desarrollarse, formarse, liberarse de sus propias cadenas. Por ende, ambas posiciones están mediadas por la idea material del proceso vivo que se encarna en esas posiciones. Y esa idea de transformación viva es la revolución.

Lenin añade una nota, queda completamente claro que lo que Hegel dice es “contra el kantismo”, que como dije debe ser entendido, casi como burgués, lo que imposibilita lo vivo, esto es, el cambio real y efectivo, lo histórico en su materialidad concreta. Y termina esta página 91 argumentado nuevamente desde su opinión y con claridad los distintos aspectos de Hegel contra el kantismo, puesto que en esto ve Lenin, dicho de forma inconsciente, los argumentos contra todo posible revolución y éxito de la misma. Nos señala Lenin con claridad que: 1. En Kant el pensamiento separa cosas y humano y es todo lo contrario; no es así, los une estructuralmente en su diferencia y en ello da estructura dinámica a las cosas y al humano: es la base para un proceso de emancipación. Y, después, Lenin continua el análisis en la página 92.

P. 92 de *Cuadernos filosóficos de Lenin*

(p. 36 del Comentario):

1: p. 17, ed. usada por L; p. 20 M; p. 47, ed. usada por M.

1. Lenin añade [viene de página 91, es el segundo momento: 2.]: “[en] Kant, la ‘ABSTRACCIÓN VACÍA’ de la cosa en sí en vez del

Gang¹⁸, Bewegung¹⁹ vivo, cada vez más profundo, de nuestro conocimiento de las cosas”.

Lenin añade: “En Kant, la Ding an sich es una abstracción *vacía*, pero Hegel exige abstracciones que correspondan a *der Sache*²⁰: ‘el concepto objetivo de las cosas constituye su esencia misma’, que – hablando en sentido materialista– corresponde a la profundización real de nuestro conocimiento del mundo”.

2: p. 17, ed. usada por L; p. 20 M; p. 48, ed. usada por M.

2. H: “Esto puede ser suficiente desde el punto de vista para el cual desaparece la condición que consiste en tornar las determinaciones del pensamiento sólo como destinadas al uso y como medios”.

2. L: “Es incorrecto decir que las Denkformen²¹ son solamente ‘Mittel’²², ‘zum Gebrauch’²³”.

3: p. 17, ed. usada por L; p. 20 M; p. 48, ed. usada por M.

3. H: “... pero más importante es el punto de vista relacionado con éste, que concibe a las determinaciones del pensamiento como forma exterior. La actividad del pensamiento que entreteje todas nuestras representaciones, nuestros fines, intereses y acciones, actúa, como se dijo, inconscientemente (es la lógica natural); lo que nuestra conciencia tiene ante sí, es el contenido, los objetos de las representaciones, lo que llena nuestro interés. En este respecto las determinaciones del pensamiento valen como formas, que están en el contenido, aunque no son el contenido mismo”.

¹⁸ “Trayectoria” (Ed.).

¹⁹ “Movimiento” (Ed.).

²⁰ “La Cosa” (Ed.).

²¹ “Formas del pensamiento” (Ed.).

²² “Medios” (Ed.).

²³ “Para ser usados” (Ed.).

3. L: “Es incorrecto también decir que son ‘äussere Formen’, ‘Formen, die nur an dem Gehalt, nicht der Gehalt selbst seien’ (formas sólo adheridas al contenido, y no el contenido mismo)”.

Lenin añade: “Lo que Hegel exige es una lógica cuyas formas sean gehaltvolle Formen, formas de contenido vivo, real, inseparablemente unidas al contenido”.

4: p. 18, ed. usada por L; p. 21 M; p. 48, ed. usada por M.

4. H: “El fundamento imprescindible, el concepto, lo universal, que es el pensamiento mismo en tanto pueda hacerse abstracción de la representación en la palabra: ‘pensamiento’, no puede ser considerado *sólo* como una forma indiferente, que esté en un contenido. Pero estos pensamientos de todas las cosas naturales y espirituales, su propio *contenido* sustancial, son también algo tal que contiene múltiples determinaciones, y que guardan todavía en sí la diferencia de un alma y de un cuerpo, del concepto y de una relativa realidad”.

4. L: “Y Hegel llama la atención hacia ‘los pensamientos de todas las cosas naturales y espirituales’, hacia el ‘contenido sustancial’...”.

5: p. 18, ed. usada por L; p. 21 M; pp. 48-49, ed. usada por M.

5. H: “El fundamento más profundo es el alma en sí, el puro concepto, que es lo más íntimo de los objetos, el simple pulso (49) vital, tanto de los objetos como del pensamiento subjetivo de ellos. Llevar a la conciencia esta naturaleza *lógica*, que anima al espíritu, que se agita y actúa en él, tal es la tarea”.

5. L: “—‘Llevar claramente a la conciencia este carácter lógico que anima el espíritu, que se agita y actúa en él: tal es nuestro problema’”.

Lenin añade: “La lógica no es la ciencia de las formas exteriores del pensamiento, sino de las leyes del desarrollo ‘de todas las cosas...’ [sigue página 93].

COMENTARIO P. 92

Lenin sigue con su opinión 2 y bastante fundada del error de Kant, que Hegel quiere desbaratar para mostrar la vaciedad de la cosa en sí, esto es, su abstracción, donde no hay nada vivo, nada dinámico; para el pensador ruso esto no es algo meramente baladí de Hegel contra Kant, sino algo radical que hay que mostrar, y para Lenin lo mismo, porque se da cuenta de que en ese “error de Kant” se juega ni más ni menos que el proceso revolucionario. Hegel le permite ver el fracaso permanente de lo revolucionario, es decir, del kantismo en el proceso; solamente ir contra ese kantismo permitiría que se diera de forma exitosa una emancipación y que se mantuviera como tal. En vez de reconocer la cosa misma en su movimiento, la cosa en su vida, en su transformación, en su proceso, en su desarrollo, solamente se la conoce en su muerte, en su formalidad, en su vaciedad unilateral. El texto de Lenin-Hegel es casi una clínica contra la neurosis, y solo desde esta clínica es posible una política de emancipación. Lenin se queda en estos detalles, porque, aunque parezcan menores, son muy importantes no solamente para lo que quiere expresar Hegel en 1831, en su segunda edición, después del fracaso de lectura de la *Ciencia de la lógica* y de la permanente hegemonía kantiana, a saber, porque, al parecer, Lenin se da cuenta en 1914 de que ese conocimiento vacío y muerto es el que impide que se realice un proceso vivo y revolucionario; y si se realiza como La Comuna de París, luego fracasará en el tiempo. La revolución es una epistemología viva del NosOtros, de unos con otros. Y eso fracasó en la II internacional y en los procesos de emancipación anteriores.

Lenin añade también un comentario más extenso a esto. Y nos señala con claridad que lo que llama Hegel y critica a Kant con su cosa en sí, su pensamiento especulativo en clave materialista, es entender que se trata de conocer un mundo real, un mundo en proceso, diría, de reconocerlo en cada uno de NosOtros. Y que las abstracciones de Hegel son muy diferentes de las abstracciones de Kant; las de Hegel son conectores lógicos que nos permiten conocer la vida en la vida misma: en su movimiento. Con Kant es nada más y nada menos que la imposibilidad misma del conocimiento en su materialidad y con ello la imposibilidad de reconocerlo como tal y, por tanto, la imposibilidad radical de la revolución, la que sea.

Luego nuestro pensador ruso realiza una simple apreciación, que literalmente es una transcripción de Hegel, pero usando los textos en alemán y sin traducir: un gran gesto material de inscripción de este texto único de Lenin, como he dicho, un texto para sí mismo, un texto que tiene sentido para él, es un texto dinamita para el mismo Lenin: su manual revolucionario. Y con ello muestra una vez más la importancia de lo lógico en Hegel, que por una parte no es Kant y por otra es la clave para el materialismo. Lenin dice: Es incorrecto decir que las Denkformen [formas del pensamiento] son solamente ‘Mittel’ [medios] ‘zum Gebrauch [para su uso]’”. Las formas del pensamiento, las abstracciones, las categorías, las particularidades, etc., se han nombrado de muchas formas, no son meramente externas, para nada, no son vacías. Ni algo que se les usa o algo que media; no tienen nada que ver con una funcionalidad operativa, sino todo lo contrario: es lo que realiza la unidad entre las cosas y el humano; es lo propiamente materialista de Hegel que ve Lenin de forma brillante y es el punto que no debemos perder nunca de vista. En la unidad viva se da el movimiento mismo del materialismo, clave para una revolución y para una vida, la de cada uno de NosOtros, incluso más allá de lo revolucionario, para el Estado, uno encarnado en sus instituciones vivas, en sus barrios, y no un “Moloch de la abstracción”, como llama Nietzsche a la cosa en sí de Kant, que es el Estado que todos aborrecemos, porque nos castra por ser policial y patriarcal (rígido por excelencia), sino un Estado que nos dice sí, estamos vivos los unos con los otros, y que nos da fuerza para estar en este movimiento sociohistórico que nos constituye.

Lenin continúa con su parafraseo y deja en alemán un largo texto para mostrar y criticar la importancia de los elementos lógicos. Lenin es rotundo en dejarnos ver, en dejarse ver para sí mismo, este texto hegeliano; es parte de su Manual revolucionario desde el inicio mismo de la *WdL*: “Es incorrecto también decir que son ‘äussere Formen’, ‘Formen, die nur an dem Gehalt, nicht der Gehalt selbst seien’ (formas sólo adheridas al contenido, y no el contenido mismo)”. Los elementos lógicos no son externos a los contenidos, no podrían serlo. Las formas están en el contenido, aunque no sean el contenido, pero están en él, no podrían no estarlo: es parte del esfuerzo del concepto. Esa articulación doble de la forma es muy importante; como se dijo, es, a una, la propio de lo subjetivo y lo propio de lo objetivo. Humano y cosa se saludan en las formas: ellas son la materialidad misma. Es

la única medida para que el conocimiento sea lo que sea, a saber, vivo, un reconocimiento. Y, por tanto, radicalmente transformador. Lenin añade después una precisión explícita y muy buena. Y nos indica que, en Hegel, sus formas son de contenido vivo, y lo coloca en alemán: *gehaltvolle Formen*. Son formas unidas a los contenidos. Es la única forma de pensar en el acto mismo del conocimiento y de la cosa conocida y reconocida como viva en una vida viva de un NosOtros. Lenin conoce muy claramente a Hegel y se da cuenta de que de lo que se trata es de una lógica viva, de contenidos vivos, contenidos sociohistóricos, procesuales, en desarrollo, en movimiento, a saber, todo lo humano y todo lo natural; lo racional y lo real se dan la mano en esta lógica hegeliana radicalmente material. Y esto es la base de un materialismo de verdad que realice la experiencia del conocimiento y, a la vez, de la transformación y liberación de las cadenas necesarias de lo meramente empírico.

Lenin destaca de forma precisa y breve lo importante que es el contenido sustancial. Ese círculo cuadrado, que es parte de la articulación cosa y humano. Lo universal y lo singular de la mano atraviesa lo humano y lo natural. En ese contenido sustancial, Lenin ve lo propio del materialismo: se da cuenta de que Hegel es el pensador del movimiento porque es el pensador materialista. En ese contenido sustancial se realiza el movimiento mismo. Es como si Hegel estuviera dando no solamente la razón a Spinoza, no solamente el conocimiento de que el orden y conexión de las cosas es el mismo que el orden y conexión de las ideas, sino que está mostrando eso mismo, su expresión, eso que articula a los dos referentes en un movimiento liberador. No basta con conocerlos; hay que reconocerlos. No lo olvidemos. Y ese reconocimiento es el contenido sustancial. El concepto, lo universal, pero como esfuerzo, la forma, no puede ser visto como una mera abstracción, se realiza en y por el contenido. Y allí funciona en el reino de la diferencia, ya espiritual como natural. El concepto es la propia sedimentación material que estructura dinámicamente lo humano y la cosa.

Al final de esta página aparece la tarea de la lógica, de la *Ciencia de la lógica*, y no podemos no ver que es la tarea del materialismo o, si se quiere, de la Ciencia de la revolución, esto es, llevar a conciencia, sacar del velo de lo inconsciente cómo lo lógico se realiza en lo espiritual humano y en la naturaleza de las cosas como algo vivo, en proceso, en desarrollo, en historia, en un cambio que va liberando.

Esta es la tarea de la lógica hegeliana que Lenin hará realmente suya para su trabajo filosófico y materialista revolucionario. Se tiene que tomar conciencia de esa vida que somos, aunque vivamos como muertos, como proletarios, como formas vacías muertas que se mueven neutralmente solo por deber, por una la lógica que se debe cumplir; darnos cuenta de esto es liberarnos, darnos cuenta de cómo lo vivo, el movimiento, el cambio es lo propio no solamente de lo humano, sino de lo natural, es de lo que nos emancipamos. Y es lo que hace la *Ciencia de la lógica*. Por eso la *Ciencia de la lógica* es el arma más radical jamás creada por humano alguno (la que temen Honneth y su Escuela de Frankfurt); es el anillo de todos los anillos, como lo señala el mismo Hegel. Es el anillo del cambio; cuando aparece la lógica es imposible que no tomemos conciencia de lo que somos, de que somos libres, vivos y agentes de cambio, de revolución. Esto lo aprendió muy bien Lenin de Hegel y de este libro, la *Ciencia de la lógica*. Ya en el Prólogo es muy evidente, y el análisis de todo el libro en sus tres volúmenes se sigue de todo esto. En estos dos Prólogos ya tenemos el Manifiesto Lenin, es decir: la Ciencia de la revolución.

Lenin añade que la lógica no es una Ciencia de las formas exteriores, sino de todas las cosas (materiales y humanas) en cuanto procesuales, en movimiento, vivas. Lenin ya tiene la ciencia que andaba buscando y que le faltó antes a él y a muchos; como el mismo Marx, ahora piensa que sí se puede realizar el cambio. La *Ciencia de la lógica* es la mejor caja de herramientas jamás creada. Es dinamita pura.

P. 93 de Cuadernos filosóficos de Lenin

(p. 39 del Comentario):

1: p. 18, ed. usada por L; p. 21 M; pp. 48-49, ed. usada por M.

1. Lenin añade [viene de página 92]: “[todas las cosas] materiales, naturales y espirituales”, es decir, del desarrollo de todo el contenido concreto del mundo y de su cognición, o sea, la suma total, la conclusión de la *historia* del conocimiento del mundo”.

2: p. 18, ed. usada por L; p. 21 M; p. 49, ed. usada por M.

2. H: “La acción instintiva se diferencia en general de la acción inteligente y libre en que esta última se realiza conscientemente; en

cuanto el contenido del actuante es separado de la unidad directa con el sujeto y llevado a la objetividad frente al sujeto, comienza la libertad del espíritu, el cual en la actividad instintiva del pensamiento, sometido a los vínculos de sus categorías, se encuentra desperdigado en una materia infinitamente múltiple”.

2. L: “La ‘acción instintiva’ (instinktartige Tun) ‘se fragmenta en una materia infinitamente diversa’. En cambio, la ‘acción inteligente y consciente’ saca ‘el contenido de aquello que motiva [den Inhalt des Treibenden] fuera de su unidad directa con el sujeto y lo convierte en ‘un objeto para él’ (para el sujeto)”.

3: p. 18, ed. usada por L; p. 21 M; p. 49, ed. usada por M.

3. H: “En esta red se entretejen a veces nudos más sólidos, que son los puntos de apoyo y de orientación de su vida y conciencia; deben su solidez y potencia principalmente al hecho de que, llevados ante la conciencia, son conceptos, en sí y por sí existentes de su esencia”.

3. L: ““En esta red se forman, aquí y allá, nudos sólidos que son los puntos de apoyo y de orientación de su’ | del espíritu, o del sujeto | ‘vida y conciencia’...”.

Y Lenin añade: “¿Cómo hay que entender esto? El hombre está frente a una red de fenómenos naturales. El hombre instintivo, el salvaje, no se distingue de la naturaleza. El hombre consciente se distingue de ella; las categorías son etapas de este distinguirse, es decir, del conocer el mundo, puntos focales de la red, que ayudan a conocerlo y dominarlo”.

4: pp. 19-20, ed. usada por L; p. 21 M; pp. 49-50, ed. usada por M.

4. H: “Pues los conceptos, considerados así, como puras formas, distintas del contenido, se aceptan como fijados en una determinación que les da un aspecto de algo limitado y los hace incapaces de abarcar la verdad que es en sí infinita. Aun cuando, además, lo verdadero pueda volver a acompañarse con limitaciones y restricciones, en cualquier respecto que sea, esto representa su lado de negación, de falta de verdad y realidad, justamente su aspecto de acabamiento, y

no su afirmación, es decir, lo que es como verdad. Contra la esterilidad de las categorías puramente formales, el instinto de la sana razón por fin se sintió tan fortalecido que abandonó con desprecio el conocimiento de ellas al campo de una lógica y metafísica escolares, descurriendo al mismo tiempo el valor que tiene por sí misma aun la sola conciencia de estos hilos; y sin darse cuenta de que, en la manera de actuar instintiva de la lógica natural, y aún más en el rechazo reflexivo del conocimiento y reconocimiento de las determinaciones del pensamiento, quedaba prisionero, al servicio del pensamiento no purificado y por eso falto de libertad. La simple determinación fundamental o determinación formal común del conjunto de tales formas, es la identidad, que se afirma en la lógica de este conjunto como ley, como $A = A$, como principio de contradicción”.

4. L: “‘La verdad es infinita’: su finitud es su negación ‘su fin’. Las formas (Denkformen), si se las considera como formas, ‘distintas de la sustancia y que existen sólo adheridas a ella’, son incapaces de abarcar la verdad. La inutilidad de estas formas | de la lógica formal | las hace acreedoras al ‘desprecio’ y al ‘ridículo’. La ley de identidad, $A = A$, vacuidad, ‘unerträglich’²⁴”.

COMENTARIO P. 93

Lenin deja claro en esta página 93 del texto que comento, y que sigue con su añadido anterior, que la lógica de Hegel, que en el fondo es “su” lógica, es el desarrollo del conocimiento real del mundo, de todo su conocimiento y objetividad, a saber, su reconocimiento; es el mundo en todo su desarrollo histórico. Esta síntesis de Lenin le da el marco conceptual por donde construir un materialismo efectivo, muy lejos de su primera visión en torno al materialismo. No hay otra posibilidad para lograr la expresión misma tanto del mundo como del humano en su historia, salvo con lo lógico que nos indica Hegel en su *WdL*.

En este pasaje, Lenin analiza un texto fundamental de Hegel, pues nos habla expresamente de la libertad. Hegel es el pensador de la libertad y Lenin la realizará. Solamente se es libre en la medida en que tomamos conciencia de lo inconsciente: lo reconocemos. Hegel,

²⁴ “Insoportable” (Ed.).

el primer psicoanalista, antes de Freud. Esas categorías, que operan naturalizadas en nuestra vida, solamente cuando son liberadas de una etiqueta mortífera y son traspasadas por la conciencia, cuando se las ve, se las comienza a ver, podemos ver en ellas las cosas y a NosOtros mismos: es el inicio de toda revolución. Y en ello, en esta distancia se da la libertad, salimos de lo instintivo, animal, estímulo, de lo empírico, y damos un paso en el camino de la libertad, es el esfuerzo del concepto; en ello podemos transformarnos a NosOtros mismos y transformar las cosas, las cuales dejan de ser lo que eran antes, como si ellas mismas ya estuviesen fijadas de antemano por la ideología naturalizadora de las cosas: todo se dinamiza en este proceso revolucionario. Lenin indica, deja en alemán y traduce: “La ‘acción instintiva’ (*instinktartige Tun*)”. Estar en la acción instintiva es estar perdido en la finitud de la cosa misma idealizada por la ideología que nos gobierna, y solamente por medio de la lógica podemos dar un paso adelante y dinamizarnos como un Nosotros, superar esa idealización por la ideología que padecemos; y el contenido se le arrebató de ese mundo inespecífico material, de esa sopa de estofas, que en el fondo no tiene nada de material. Y ese contenido cobra algún sentido por la acción inteligente y, diríamos, libre, que permite que en esa mediación a distancia podamos conocer y movilizar el mundo. Hegel es explícito en su texto y Lenin lo está leyendo entre líneas, aquí se inicia la libertad del espíritu, el espíritu se abre en su propia materialidad no idealizada. Es la única manera en que se dé la libertad, esto es, algo así como la liberación o desbroce del animal humano a un humano que se mueve en las cosas libres y de modo revolucionario.

El humano en la medida que se va liberando de lo empírico va literalmente tejiendo una red de puntos nodales que le permiten ir viviendo y conociendo en medio de las cosas naturales, lo posibilita y lo impele a vivir de otro modo más vivo, nunca como un muerto, esto es, un trabajador al que han arrebatado la potencia viva. En la medida en que nos despegamos de la naturaleza, con esas categorías podemos analizar el mundo; y así podemos estar en el mundo, pero de forma consciente y no meramente natural, como el hombre salvaje, otra construcción idealizante de la ideología de turno. Lenin añade un largo comentario muy interesante, el cual señala que solamente con esos puntos focales, esas categorías, nos independizamos

de la naturaleza y la conocemos, la dominamos, pues nos reconocemos como vivos o, dicho de otra forma, en movimiento, es decir, revolucionarios. Esa naturaleza de la que nos independizamos es la de nuestro propio miedo a un proceso revolucionario, miedo ante el poder del Zar y perder nuestra vida, miedo a morir, a ser perdedores. En 1914 se trataba de hacer algo con esa naturaleza; ese algo pasa por medio de la lógica y esta tarea radical de llevar la libertad a lo humano y su libertad, que solamente acontece en la medida en que, por ejemplo, tenemos presente la categoría de libertad y en esa distancia podemos y decidimos qué hacer con nosotros mismos y con las cosas, pues las reconocemos como vivas, en movimiento.

Lenin sigue a pies juntillas el análisis de Hegel: es el más grande hegeliano de todos. Y ve que la lógica formal de Kant sigue adelante por medio de sus “hijos”, como el voluntarioso Fichte y, en especial, el estetizante Schelling. El principio de identidad, tan caro a Schelling, es la última expresión de la lógica kantiana en tiempos de Hegel, pero que sigue presente en tiempos de Lenin, con otro ropaje y todavía hoy de la mano de Heidegger y los heideggerianos. Las formas categoriales del pensamiento no se pueden extender como exteriores, despegadas de los contenidos; si esto es así, no hay posibilidad de conocimiento alguno, y en ello de vivir y de cambiar: ni lo humano ni las cosas serían lo que son. Lenin junta varios pasajes de este Segundo prólogo en un condensado párrafo comentario desde el que mantiene una palabra en alemán, una fundamental en su análisis crítico para sí mismo al leer al astuto Hegel. El principio de identidad, lo que antes era la cosa en sí kantiana, es ridículo, causa desprecio y es insoportable o inaguantable (*unerträglich*) porque es el vaciamiento mismo de nuestra libertad, que nos deja en la abstracción de lo humano sin vida alguna en un mundo muerto, esto es, un humano deber que vive en una naturaleza ley. La identidad schellingiana sintetiza el kantismo con lo peor que tiene, la imposibilidad de conocer-vivir del propio humano y del humano en medio de las cosas: es como una enfermedad, la neurosis como modo de vida, esto es, nihilismo, nada más que nihilismo radical que se expande por todas partes. No es posible conocer y desplegar lo que sean las cosas con la identidad vacía. Sin nombrar a Schelling se es muy duro contra él, ya por Hegel como por el mismo Lenin. La identidad formal sintetiza en una unidad vacía las formalidades de la lógica kantiana: eso es la

identidad y nada más que eso. Es un pensamiento no libre, sino encadenado necesariamente a una formalidad vacía que reposa en un sumergimiento en una materialidad indistinta e idealizada: es un pis-toletazo del absoluto, esto es, nada más y nada menos que la ideología irreflexiva en la que se vive como un humano muerto.

P. 94 de *Cuadernos filosóficos de Lenin*

(p. 39 del Comentario):

1: p. 20, ed. usada por L; p. 21 M; pp. 50-51, ed. usada por M.

1. H: “También con respecto a las fórmulas que dan las reglas del silogismo, que es en realidad el uso más importante del intelecto (por injusto que sea desconocer que tienen su lugar en el conocimiento, donde deben valer, y que al mismo tiempo deben ser consideradas como material esencial para el pensamiento racional), se ha creado el concepto igualmente correcto que estas fórmulas son también el vehículo indiferente del error y del hábito sofístico, y que, de otro lado, cualquiera que sea la manera de determinar la verdad, ellas no pueden emplearse para las formas más altas de ésta, por ejemplo para la verdad religiosa; y que ellas sobre todo se refieren solamente a la exactitud de los conocimientos, y no a la verdad”.

1. L: “Es injusto olvidar que estas categorías ‘tienen su lugar y validez en la cognición’. Pero como ‘formas indiferentes’ pueden ser ‘instrumentos del error y de la sofistería’, no de la verdad.”

2: p. 20, ed. usada por L; p. 21 M; p. 51, ed. usada por M.

2. H: “La imperfección de esta manera de considerar el pensamiento, que deja a un lado la verdad, puede ser enmendada únicamente añadiendo que no sólo lo que se considera como forma exterior, sino también el contenido, debe ser comprendido en la consideración del pensamiento”.

2. L: ““El pensamiento contemplativo debe incluir «der Inhalt» así como la «forma externa»”.

3: p. 20, ed. usada por L; p. 22 M; p. 51, ed. usada por M.

3. H: “Al introducir de este modo el contenido en la consideración lógica, no son las cosas, sino lo esencial, el concepto de las cosas, lo que se convierte en el objeto final”.

3. L: “‘Con esta introducción del contenido en la consideración lógica’, el objeto de estudio no son ya las Dinge, sino die Sache, der Begriff der Dinge”.

Y Lenin añade: “no las cosas sino las leyes de su movimiento en sentido materialista”.

4: pp. 21-22, ed. usada por L; p. 22 M; pp. 51-52, ed. usada por M.

4. H: “Este no es intuitivo o representado de manera sensorial; es sólo objeto, producto y contenido del *pensamiento* y es la cosa en sí y por sí, el *logos*, la razón de lo que es, la verdad de lo que lleva el nombre de las cosas; ahora bien, el *logos* es, de todo, lo que menos debe ser excluido de la ciencia lógica” (...) “No hay exposición de ningún objeto en sí y por sí que sea capaz de ser efectuada de una manera plástica tan inmanente como el desarrollo del pensamiento en su necesidad; ningún otro objeto lleva tan agudamente consigo esta exigencia; su ciencia debería superar en este respecto también a las matemáticas, pues ningún objeto tiene en sí mismo tanta libertad e independencia”.

4. L: “‘el logos, la razón de lo que es’. Y en la pág. (22) al comienzo, el objeto de estudio de la lógica se expresa con estas palabras: ... ‘Entwicklung des Denkens in seiner Notwendigkeit’”.

Y Lenin añade: “‘desarrollo’ del pensamiento de acuerdo a su necesidad”.

5: pp. 23-24, ed. usada por L; p. 23 M; pp. 53-54, ed. usada por M.

5. H.: “Con el buen derecho de ocuparse primero sólo del principio, y sin aventurarse a considerar lo que sigue, esta profundización efectúa en su quehacer justamente lo contrario, a saber, pone en el medio lo que debería más bien seguir, es decir, otras categorías, que no son

ya el principio, sino otros supuestos y juicios preconcebidos. Estos supuestos, por ejemplo: que lo infinito es algo diferente de lo limitado, que el contenido es algo distinto de la forma, que lo interior difiere de lo exterior, que por ende lo indirecto no es lo mismo que lo directo, son presentados al mismo tiempo a modo de enseñanza, como si fueran cosa desconocida, y no son demostrados, sino expuestos y afirmados” (...) El orden está invertido en el texto de Hegel. “Esto es más evidente en el asombroso número de objeciones y ataques dirigidos contra los primeros conceptos o proposiciones de la lógica: el *ser* y la *nada*, y el *devenir* en cuanto que éste, aun siendo por sí mismo una simple determinación, contiene en sí, sin discusión posible (y el más sencillo análisis lo prueba) como momentos las otras dos determinaciones. El deseo de profundizar la investigación parece requerir que ante todo se averigüe si el principio que sirve como fundamento y sobre el que está edificado todo lo restante es exacto, y que no se proceda más adelante, hasta que éste no se haya mostrado firme. Si, al contrario, esto no se verifica, más bien hay que rechazar todo lo restante (...). Esta profundización tiene también la ventaja de aliviar el trabajo del pensar; tiene presente, encerrado en este germen, todo el desarrollo, y opina haberlo llevado a cabo todo, cuando ha llevado a cabo esto, que es lo más fácil de efectuar, pues es lo más simple, lo simple por sí mismo”.

5. L: “Las categorías tienen que ser *inferidas* (y no tomadas arbitraria o mecánicamente) (no mediante una ‘exposición’, no mediante ‘afirmaciones’, sino con PRUEBAS) partiendo de lo más simple, de lo fundamental (el ser, la nada, el devenir [das Werden]) (para no citar otros); aquí está, en ellos, ‘en este germen, todo el desarrollo’”.

COMENTARIO P. 94

En la última página del análisis de este Prólogo a la segunda edición de la *Ciencia de la lógica* de Hegel (del 7 de noviembre de 1831, lo último que escribió antes de morir el 14 de ese mes), Lenin destaca muchos detalles con la agudeza de su “ojo”. Le interesa lo que ve y critica Hegel mismo, ya viejo, respecto a su *Ciencia de la lógica*, por ejemplo, que se critique que lo lógico que se expresa en la lógica, esto es, en la *Ciencia de la lógica*, se crea que es algo como artificial, para argumentar bien, en una determinación cognitiva externa, pero que

en el fondo nunca toca la verdad o las verdades más importantes. Y, aunque la lógica opere en la cognición, no se puede decir que no trata de la verdad: es injusto ya para Hegel como para Lenin, porque trata de la verdad en y por sí misma, esto es, en su desarrollo, en su movimiento, en su materialidad. Hegel redacta este prólogo casi veinte años después que el primero y está desilusionado con todo lo que ha pasado, pero a la vez maduro y claro con su pensamiento metódico como expresión de lo humano y de la naturaleza.

Está claro que para Lenin lo que dice Hegel es muy importante, porque genera la articulación tan esperada de humano y cosas y supera, por fin, el kantismo en todas sus versiones, que llegaron hasta el viejo Hegel y hasta comienzos del siglo XX de Lenin, pero que todavía vuelven a aparecer bajo otras formas de pensamiento, como el heideggerianismo, el realismo especulativo, etc. Por eso el pensador ruso se mueve bastante bien en el método doble hegeliano para repensar esta cuestión, que para él es de vida o muerte, de forma literal, está en juego un proceso revolucionario que pretende ser eficaz. No solamente el pensamiento es como lo externo al contenido, sino que el contenido también debe ser considerado como parte fundamental del pensamiento. Y Lenin mantiene el término en alemán: “*der Inhalt*”. Es interesante, porque el pensamiento, o sea, lo lógico, tiene por una parte el carácter externo de su forma, pero, a la vez, el carácter interno de su contenido. Allí se realiza la articulación misma doble del método para resolver la cuestión kantiana, y que, para Lenin, por ejemplo, es muy importante para resolver ya la emancipación del proletariado respecto del Zar, ya la cuestión del Estado y la revolución, etc.

Para Lenin, aquí hay algo muy importante, porque al introducir las categorías, ya no son las cosas las que se conocen, sino que se trata de la cosa en su vida, a saber, en su movimiento. Lenin lo dice así parafraseando a Hegel, y una vez más mantiene en alemán el texto en sus palabras clave: “...no son ya las Dinge, sino die Sache, der Begriff der Dinge”. Y se da cuenta Lenin, siguiendo a Hegel, contra Kant, de que no se trata de cosa, “Ding”, sino de “cosa”, “Sache”, una cosa que en su materialidad se nos vuelve un asunto en movimiento, es decir, la cosa misma, *auto to pragma*, lo llamaba Aristóteles. Esa es la cosa, no la cosa kantiana, sino la cosa en su *pragma*, en su movimiento, que tiene vivo al humano en medio de la naturaleza, y lo mantiene vivo en tanto que libre. Eso es lo que trabaja la lógica

viva de Hegel y es lo que necesita Lenin para su materialismo y su revolución y su Estado. Y por eso Lenin añade un texto realmente muy importante y que deja claro ya al inicio de su comentario de la *Ciencia de la lógica*: "... no las cosas sino las leyes de su movimiento en sentido materialista". Esta es la clave de lectura que Lenin hace de Hegel, además muy cercana a Hegel mismo, que permite destrabar la lectura que se hacía de Marx y el fracaso de la II Internacional. La lógica versa sobre las leyes del movimiento de las cosas, de la vida misma en sentido materialista, de unas cosas trabadas con otras y con lo humano mismo. No se trata de una cáscara formal, de cosas formales, ni de "cosa en sí" kantiana, ni de yo fichteano, ni de identidad schellingiana, sino del movimiento, de la vida, del proceso mismo de las cosas. Y aquí radica la lectura de Lenin de Hegel en todos sus matices por medio de los tres volúmenes de la *Ciencia de la lógica*: "La doctrina del ser" (primera ed. 1812 y 1832, ed. póstuma), "La doctrina de la esencia" (1813) y "La doctrina del concepto" (1816).

Por esta razón, Lenin coloca el texto completo en alemán y lo traduce como síntesis no solamente de este Prólogo, sino de la tarea misma de la *Ciencia de la lógica*, que será su tarea revolucionaria, como lo fue la tarea de Marx con *El capital* a la luz de su lectura de la *Ciencia de la lógica*, a saber, Lenin lo dice en hegeliano radical: "Entwicklung des Denkens in seiner Notwendigkeit". Esta fórmula de Hegel es para Lenin suya. Se trata del desarrollo del pensamiento en su necesidad. Y en donde el pensamiento no es ni subjetivo ni objetivo, como suele decirse, sino el elemento lógico liberador que posibilita e impele la articulación de los dos referentes. Por eso Hegel dice en estos pasajes finales de su Prólogo que el *logos*, la razón, es el objeto en y por sí mismo, ni la matemática da la talla como se pensaría hoy, por ejemplo, con el advenimiento de la IA, de los algoritmos y la computación, que articulan sujeto y objeto a la vez, sino que el pensamiento, lo lógico, el elemento lógico da de sí y se despliega en su plasticidad como tal para poder estudiar y vivir en ese proceso. Allí radica la verdad. Y Lenin, con esto, tiene el elemento materialista mismo en su operar lógico. Por eso la lógica tiene como objeto el *logos*. Hegel parafrasea a Aristóteles y su pensamiento que se piensa a sí mismo del libro "Lambda" de la *Metafísica*. Pero Hegel lo expresa desde dentro mismo y Lenin lo entiende desde el punto de vista del materialismo y su revolución.

El comentario transliterado de Lenin termina juntando los párrafos finales de Hegel, de ver la necesidad misma de pensar lo lógico en su desarrollo y no dar nada por puesto o afirmado de forma arbitraria, absolutamente nada, sino que se debe mostrar en su propio movimiento, en su vida, en su libertad, esto es la *Ciencia de la lógica*. Hegel sabe que ha sido criticado radicalmente, y muestra la necesidad de partir por lo simple en su inmediatez: ser, nada, devenir, porque con esos elementos lógicos ya podemos ver al logos en su articular mismo los referentes humanos y naturales a un nivel meramente externo al inicio. Es el único modo de proceder. Desde esos elementos se puede ver el “germen” de todo el proceso vivo en su desarrollo, en su verdad, en su materialidad, en su transformación, a saber, en su revolución.

CONCLUSIÓN

Es esta la primera vez que se realiza en castellano lo que he intentado expresar aquí, y es posible que en otras lenguas tampoco exista, a saber, comentar esas siete páginas de los *Cuadernos* (1914) de Lenin sobre las catorce páginas de Hegel de sus Prólogos de la *Ciencia de la lógica* (1812 y 1831).

El resultado es este *Manifiesto Lenin* que usted ha leído y que espero lo haya vuelto un poco más bailarín, hasta el punto de que ahora esté sonriendo, confiado de que sí es posible ser revolucionario hoy, porque depende de NosOtros. Lo que he querido mostrarles en el detalle técnico de Lenin, su locura escritural, su propio cuaderno de apuntes, su manual revolucionario, en que hemos tenido la salida al laberinto hace tanto tiempo, esto es, la posibilidad de emanciparnos y en ello realizarlo de modo efectivo, en donde se cambia el modo de estar siendo en el mundo, el de mera capitalización, producción y distribución de capital, en la medida en que nos echamos a andar los unos con los otros en ciertos movimientos.

El más grande lector de Hegel ha sido Lenin –perdónenme Kierkegaard, Marx, Adorno, Ripalda, Žižek, Butler, y tantos hegelianos de ayer y de hoy, a lo mejor de mañana–. Y el más grande conocedor de Lenin es Hegel, no el de ayer, pero sí el de hoy, y espero el de mañana. Lenin nos hace entender a Hegel desde Hegel mismo, nos permite eliminar toda lectura espiritual y totalitaria del pensador suabo, pero es Hegel el que nos indica que Lenin fue el más grande revolucionario, porque fue el filósofo por excelencia de la revolución. Él realizo la *Ciencia de la lógica* de Hegel como una Ciencia de la revolución.

Si Nietzsche es el “filósofo del dios Dionysos”, Lenin es “filósofo del movimiento” y no es necesario ontologizarlo para ello, lo que haría un pensador actual heideggeriano o del realismo especulativo, sino simplemente leerlo en su modo de inscripción material para ver cómo en él se realiza como en pocos el “esfuerzo del concepto”, que es la realización efectiva de teoría y praxis en la praxis misma, siempre por hacer, contingente, accidental, porosa: en movimiento. Un universal concreto que, como un Toro Blanco, el mítico, el fundador de lo que somos hoy, se actualiza y nos vuelve dinámicos para que, superando el miedo, porque hay momentos en que ya no tenemos nada que perder, podamos romper esas cadenas de la necesidad del pavor, de la neurosis, de la impotencia y traición y salir adelante construyendo Barcas del NosOtros.

Manifiesto Lenin no es formalmente un libro, sino un Manual para devenir revolucionario hoy...

EPÍLOGO

PACIENCIA REVOLUCIONARIA E IMPACIENCIA CONCEPTUAL LAS TRIBULACIONES DE LENIN, LECTOR DE LA *CIENCIA DE LA LÓGICA*¹

Antonio Sánchez Domínguez

“la revolución siempre es imposible
cinco minutos antes de que ocurra”²

Empieza la primera guerra mundial y Vladímir Illich Uliánov, alias Lenin, se retira a Suiza a leer un libro llamado *Ciencia de la Lógica*, libro escrito por Georg Wilhelm Friedrich Hegel un siglo antes y libro considerado, se dice suele decir, uno de los textos más arduos y exigentes del canon filosófico occidental. Su dificultad es célebre. Era la de Lenin una lectura urgente, pero no en el sentido psicológico, no; era más bien una lectura que no se podía posponer, que exigía una suerte de retirada táctica en pos de una estrategia de victoria, una lectura que correría de manera paralela al colapso del mundo, a aquella guerra que borraría a más de diez millones de personas de la faz de la tierra. No solo se retiró aquel Lenin a aquella Suiza a leer aquel libro, no; se retiró y lo anotó, lo anotó y lo subrayó como se anotan y subrayan las cosas que no admiten atajos, que exigen paciencia al más impaciente, y a veces colocaba Lenin interrogaciones y a veces comentaba Lenin el texto con pequeñas frasecillas o palabras sueltas, y, a veces también, acosaba Lenin las palabras de Hegel con exclamaciones en los márgenes. Los Estados subrayaban en el mundo de los hechos su soberanía, y Lenin subrayaba que la soberanía del método matemático tal vez no era la soberanía que rige el método de la Filosofía.

¹ Este epílogo es una reescritura sustancialmente modificada del Epílogo publicado en Chile en el año 2025. ISBN: 978-956-9217-21-0 y que llevó en aquel entonces por nombre “Lenin no fue un lector perezoso. Lenin y la *Ciencia de la lógica* de la muy hegeliana revolución”.

² Le Guin, U. K. [1974], *El día antes de la revolución*, Madrid, Nórdica, 2016.

Tal vez esto no parezca importante. Tal vez no se comprenda con facilidad la necesidad de tomarnos en serio unos meros subrayados y unas meras anotaciones, pero hablamos de Lenin, que pronto, muy pronto, al poco de leer aquel libro, rompería con el economismo y el determinismo para pasar a hablar de una ruptura revolucionaria inmediata, sin necesidad de espera, sin una larga noche como mediación. Es decir, de la más exigente de las paciencias a la más impaciente de las exigencias. Debemos pues preguntarnos: ¿Qué ocurría en aquel libro que quiso subrayar y comentar? ¿Qué encontró en aquella *Ciencia de la lógica*, en aquella “tortura” de todo principiante en filosofía? ¿Hubiera habido Octubre sin aquella lectura, sin aquel Hegel, sin aquella retirada lectora? ¿Cómo no preguntarse si en sus subrayados hay alguna clave de todo aquello que pasaría después en Rusia, en Europa, en el mundo entero? ¿Habría muerto Lenin como murió de no ser porque tuvo el “coraje” de leer esa cumbre del pensamiento sistemático en Suiza? ¿Dependió su destino de aquella lectura? ¿Hasta qué punto una lectura puede forzar el parto de un tiempo nuevo?

Veníamos de un siglo de hegelianos de izquierdas y de hegelianos de derechas, Marx había citado a Hegel y hecho uso de Hegel y criticado a Hegel hasta la saciedad, y no es irrelevante que algunos defiendan que solo cuando Marx dejó de citarlo es cuando lo hizo verdaderamente suyo, esto es, que solo cuando dejó de nombrar su Lógica convirtió su Lógica en el movimiento de su propio pensamiento, en el movimiento de su sistema, en el movimiento de un sistema que nunca quiso nombrar como “su” sistema, sino que era el sistema que constituía la verdad de su mundo, la verdad de la sociedad moderna, la verdad de la verdad: *el Capital*.

Pues bien, las anotaciones de Lenin recuerdan a las de cualquier escolar, a las de cualquier estudiante de filosofía, a las de cualquier aficionado o doctorando de este tiempo de todavía doctores en filosofía. Nada heroico, nada monumental; si subrayas es probable que tus subrayados se parezcan a los de Lenin. Pero de nuevo: ¿Qué leyó Lenin en aquel libro y por qué lo leyó cuando caían bombas, entre

1914 y 1916? Sabemos que no fue un lector perezoso, no, y lo sabemos porque, como decíamos, de entre todos los libros posibles eligió uno de los que más esfuerzo requiere, uno que se mide con obras como la *Metafísica* de Aristóteles o la *Crítica de la razón pura* de Kant, un libro misterioso que intenta pensar aquello que pueda “haber” en el mundo antes de la creación, antes de la naturaleza, antes de la historia, antes de la política; un libro que intenta pensar el mundo desde la lógica, desde aquello que, dice, es el cerebro de Dios antes de la creación. Pero a su vez es un libro que, bien leído, no separa la lógica del mundo, sino que el mundo es solo la lógica fuera de sí, la lógica del mundo mismo, la lógica del devenir. Pensar separadamente una cosa y la otra, la forma y la materia, o el pensar y lo material, la lógica y la naturaleza, o, claro está, la teoría y la praxis, habría sido el error constitutivo del pensamiento precedente, de todo el pensamiento en general.

Con esto en mente, la pregunta vuelve si cabe con más peso: ¿qué vio Lenin en aquel libro?

Al hablar del mundo histórico, del derecho y sus instituciones, nos encontramos en los textos hegelianos frases como “Se sigue de la lógica”. Es una petición de cuidado y una exigencia de paciencia. Es su forma de decir hasta qué punto las categorías, los desarrollos o el despliegue mismo del derecho, de la moral, de la familia, de la sociedad civil o, también, del Estado y de la guerra, son dependientes de ese “*intimissimum* de la especulación” de cuyo desarrollo se ha “ocupado en otro sitio”, en un muy peculiar sitio de nombre *Ciencia de la lógica*.³ Esto es, que hablar del Estado, que hablar de la familia, que hablar de la sociedad civil, los sindicatos, la policía, el pueblo, “se sigue”, y se sigue de, sí, la *Lógica*. ¿Cómo que “se sigue”? ¿Qué implica exactamente ese *seguirse*? ¿De qué tipo de dependencia está hablando Hegel cuando afirma que algo se sigue de la *Lógica*? ¿Por qué no se siguen los fenómenos del mundo, de leyes como las newtonianas, de leyes como las de la causalidad, de las de la física moderna, de cualquier ciencia positiva al uso? ¿Por qué acudir a un sitio

³ Hegel, *RPh*, §7, Observación.

que quiere hacer una *Ciencia* de aquello que, suponemos todos de manera intuitiva, está a la base de toda ciencia? ¿No sería más sensato hablar de una *Lógica de la Ciencia* en lugar de hablar de una *Ciencia de la Lógica*? Pero ¿y Lenin? ¿No era Lenin un... político, un revolucionario? ¿De verdad es ese el libro que uno lee en un exilio? ¿No sería mejor leer los más modernos manuales de ingeniería y armamentística? O, más simple aún, ¿por qué no libros de táctica militar o alguna biografía de algún gran estratega? ¿Por qué no, incluso, centrarse, si es que lo que quieres es leer al alemán, en sus diferentes aproximaciones a las teorías del Estado? Pues bien, no. Lenin optó por este otro libro, libro, decíamos, extraño y difícil, hueso y temor de quien se lo encuentra en alguna asignatura como lectura obligatoria, libro que nunca pudo ser obligatorio en ninguna asignatura porque casi nunca nadie ha estado dispuesto al esfuerzo que requiere un libro que ha cabalgado contracorriente de toda la literatura filosófica moderna y a la contra, así ha sido interpretado, de todas las normas de la claridad expositiva. Pero claro...

Lenin no fue un lector perezoso.

Y Hegel exige mucho, muchísimo, antes de dar fruto alguno. Ello, claro está, si de lo que se trata es verdaderamente de “leer a Hegel”, cosa que no siempre ocurre. Durante el siglo XX fue relativamente fácil encontrar una proliferación casi fordista de ensayos “sobre” Hegel que intentaban convertir a este en un pensador fácilmente asimilable, comestible, digerible, domesticado como para ser pasado por los cuatro estómagos de vaca de la mercadotecnia filosófica, hueso duro de roer de un canon duro de roer, convertido en una respuesta sencilla que explicase de un plumazo el estado de la Alemania de principios del siglo XX. En el siglo XIX se había intentado reclutar a Hegel a izquierdas y a derechas, convertir al pensador en *uno di noi*, hacer para ello lo que fuese necesario con el que, por otra parte, fue tratado como un perro muerto por la academia tan pronto hubo muerto. Muerto, sí, pero ante todo soldado de tu bando. El siglo XX no podía ser menos, y aparecerían así, sin descanso, ensayos y manuales que convertían a Hegel en un pensador del que podías seleccionar, a placer, aquello que quisieras comentar, pues

para todo tuvo Hegel una palabra: Estado o Familia, la Sociedad civil o la guerra, la religión o la historia, y todo ello para, sin pasar por el arduo trabajo del “Sistema” –de la Lógica–, sacar conclusiones que te permitieran decir, con rapidez, si Hegel era o no era un pensador totalitario, estatista, realista o conservador, colonial, machista o, simplemente, *demodé*.

Esas aproximaciones podrían permitir ganar una partida de trivial, sin duda, o incluso colocarse a uno mismo como el más culto de entre los cultos en una cafetería de la *Belle époque*, pero Lenin no quería ganar partida de trivial alguna en una cafetería cualquiera; Lenin quería ganar otra cosa, y aquello que Lenin quería ganar exigía otro tipo de lectura; una lectura paciente, con papel y boli, y encima no de los textos donde Hegel habla del Mercado y del Derecho, del Estado y de la Guerra –textos siempre tan jugosos para las interpretaciones rápidas–, sino de los textos donde no habla de nada, de los textos donde habla de lo que hace falta para poder hablar, de los arduos textos a los que te reenvía cuando dice “se sigue de la Lógica”, de los textos que exigen la mayor de las paciencias.

Así pues, no; Lenin no fue ese tipo de lector perezoso e impaciente que se conforma con citar que la guerra saca a la humanidad de la anomia burguesa, no, no necesitaba de la aquiescencia ni del asentimiento admirado en ningún gran salón de San Petersburgo, no fue ese tipo de lector que seleccionaba a la carta qué parte satisfacía más su necesidad de explicar aquello que el mundo le ponía directamente enfrente ni de epatar ni de sorprender ni de ganar ni de demostrar en cafetería alguna cultura alguna del arcano filosófico de la Europa central. La lectura era pues urgente y paciente, no podía dejarse nada, tenía que acudir a esa fuente, a ese “*intimissimum*” proto-uterino “de la especulación”. En aquella urgencia se jugaba un parto que se podía *adelantar*, y la filosofía, se sabe de Sócrates, y la revolución, sabía Lenin, cabría decir, es siempre cosa de partos; y el libro de los partos, el libro en el que se jugaba el parto del parto mismo, el concepto del concepto, el parto de cualquier revolución, parto también, recibía el nombre, no de Teoría del Estado, no de Teoría de la Revolución, no, recibía el nombre de *Ciencia de la lógica*.

Así pues, como aquellos que más adelante serían interpretados por la historiografía como los grandes lectores de Hegel, Lenin, adelantado, había sido ya plenamente consciente de que hacer justicia a Hegel implicaba hacer justicia a todo Hegel. Esto es, fue consciente de que, como dijera Hegel, “lo verdadero es el todo”.⁴ O, dicho de otra manera, que aquello de lo que quieres extraer la verdad —el Estado, la sociedad civil, la familia, la naturaleza— acredita su verdad si y solo si el todo o la totalidad está implicado de alguna manera. Dicho de una tercera manera: que no te puedes dejar nada, y que, en fin, la lógica de ese no dejarse nada se llama *Ciencia de la lógica*. Ahí es donde va Lenin y ahí es donde radica el interés de Ricardo Espinoza Lolas por rescatar subrayados y anotaciones y exclamaciones del que decide ir donde casi nadie quiere ir en tiempos que en lugar de paciencia exigen urgencias, del que es capaz de ver en la paciencia una urgencia única y revolucionaria.

Y de nuevo, por qué ahí, se preguntará el lector, por qué a ese lugar en el que se habla de “la ciencia de la lógica — que constituye la metafísica propiamente dicha o pura filosofía especulativa”, ¿no suena demasiado abstracto? ¿demasiado alejado de una realidad que reclama urgente el paso a la acción, el paso de la realidad a la realidad, a la táctica, a las decisiones audaces que reencauzan lo sobrevenido, aprovechando los vientos del torrente de la historia que empuja por detrás, desde abajo, elevándoles, así que por qué ahí, en ese lugar tan exigente intelectualmente y tan alejado de ese mundo al borde del abismo, de ese mundo que cuando se piensa al borde del abismo está en el fondo del abismo, con millones de soldados con los pies metidos en el barro de las trincheras, ese momento que es el de la segunda década del siglo XX?

Hay, así lo ve Lenin, un lugar en el que se define la pura filosofía especulativa, la metafísica, pero en Hegel el *meta* del *metafísica* no es nunca tan abstracto ni tan poco físico como la recepción al uso de la palabra sugiere. En plata: ¿Cómo escribir o cómo leer una Teoría

⁴ Hegel, *PhG*, [XXIII], p. 75.

del Estado sin saber qué significa Teoría? ¿No habrá que definir primero... *Teoría*? Abrimos los manuales al uso de Teoría del Estado o de Teoría del Derecho y se suministran... principios, conceptos, categorías, pero..., ¿principios, conceptos, categorías? ¿No deberíamos de ser más cuidadosos? ¿Y si al dar por hechas palabras como *teoría*, *principio*, *concepto* o *categoría* estamos predeterminando el resultado de aquello de lo que queremos hacer la teoría, de aquello de lo que queremos dar el principio, dar su concepto, categorizar o clasificar?

Así pues, tal vez, y digamos solo tal vez, sea necesario que antes de que la inteligencia se abandone a desplegar o a hacer, a escribir o describir una Teoría del Estado, se abandone la inteligencia a desplegar o a hacer, a escribir o describir una Teoría de la Teoría..., ¿Teoría de la Teoría? Bienvenidos a la *Ciencia de la lógica*, cabría decir.

Lenin debió de ver esto algún día nevado, permítasenos un poco de sano romanticismo, cuando un amigo con el que había quedado le canceló un plan que sin duda prometía felicidad y, en fin, debió de pensar que tal vez el dar por hecha la *Teoría* al referirse, por ejemplo, a la *Teoría del Estado*, impedía cualquier reforma verdadera, esto es, cualquier *revolución verdadera*. Paciencia teórica en las calles e impaciencia revolucionaria en las asambleas.

Y es que durante un tiempo, tiempo que sigue siendo el nuestro, se ha podido encontrar entre las modas del día a día cosmopolita camisetas con eslóganes del tipo “a tu teoría le falta calle”. Esto es, se ha encontrado que se ha imputado a determinada parte de la sociedad el ser ciertamente conocedora de teorías, sí, pero el estar ciertamente falta de praxis –falta de empiria, falta de mundo, falta de barro, falta de calle. Pero, ¿es esto así? Presuponemos a quien porta esos eslóganes un muy reconocible hartazgo con una muy reconocible forma de pedantería contemporánea; pero, en términos “científicos”, ¿podría a la calle faltarle teoría tal y como parece a algunos que a la teoría podría faltarle calle? En Hegel y en su para nada perezoso lector, Lenin, esto nunca podría ser así, no, nunca pudo ser así en ninguna de las dos direcciones. Solo una respuesta sería correcta: a la teoría le falta tanta calle como a la calle le falta teoría.

Ahora bien, que a la teoría le falta calle es una frase ciertamente utilizada, pero eso solo carga contra una teoría insuficientemente teórica como para saberse la teoría que lleva a la praxis, esto es, como para encarnarse, quedándose en sermón o moralina. O dicho de otra manera: Vemos muchas veces a gentes que son capaces de recitar los últimos descubrimientos en materia de manuscritos de marxismo que viven en su Torre de Marfil, o con asombro observamos todo el tiempo a hombres heterosexuales capaces de recitar los últimos avances en teoría feminista sin ser capaces de lavar un plato o cambiar un pañal, y nos vemos muchas veces a muchos de nosotros, blancos y europeos, siendo capaces de citar los últimos avances en teoría poscolonial sin que haya movimiento alguno en materia de anticolonialismo. Es decir, son muchas las ocasiones en las que podemos ver cómo a la teoría le falta calle. ¿Pero es así? ¿Es ahí donde radica el interés de Hegel-Lenin? Esto es: ¿se tiene la teoría si de verdad falla la praxis? O: ¿puede uno comprender en efecto los últimos avances en teorías poscoloniales si no se hace cargo empíricamente del mundo circundante? Aquí está el problema, y es que según Hegel no, y, según Lenin, pensamos aquí, tampoco.

Podríamos resumirlo de la siguiente manera, que es en la que creemos que radica el interés de Lenin: la teoría, la verdadera teoría, es la praxis. Valga también la siguiente exposición: la verdad de la teoría es la praxis; y valga también esta otra: si uno milita de verdad en la *teoría de la verdad*, lo que está haciendo de *verdad* es militar en la *praxis*. Más aún: si uno se sabe de verdad la teoría lo que se sabe es el *mundo*. Y el mundo, ahora iremos a ello, es siempre *parto* del mundo. El saber de la teoría es estar desplegando la teoría, construyendo, construyendo mundo, dando al mundo una *segunda naturaleza* —por tomar la expresión de Hegel— a la altura de lo que el mundo ya es. La inmediatez natural, nuestro abotargamiento y atontamiento en el mundo, se pierde, y el espíritu —ese yo que es un nosotros— surge como “el ave fénix”.⁵

⁵ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica II. La lógica subjetiva. 3. La doctrina del concepto* (1816), Abada, Madrid, 2015, p. 333.

Pues bien, como con la teoría y la praxis, ¿no pasa lo mismo con *el ser* y *el deber ser*? ¿Qué decimos cuando decimos que algo debe ser? ¿Cómo que *debe ser*? Si de verdad tiene que ser, si de verdad tiene que darse, será, ¿no? Si no se presupone este movimiento como lo propio de un verdadero *deber ser*, entonces el *deber ser* no es *deber ser* alguno, es pura impotencia, pura insuficiencia, pura abstracción, que diría Hegel. Es decir, sin un verdadero deber, sin un deber positivo, el deber queda aislado, condenado al ostracismo sin solución de continuidad, fundando, parafraseando a Goethe, su causa sobre la nada.⁶ El *deber ser* se debe, cabe decir, el *ser*; esto es, se debe el *ser* a sí mismo solo si de verdad es *deber*. Dice Hegel así: “Dentro del deber ser comienza en general el concepto de la finitud y por ello, al mismo tiempo, la acción de sobrepasarla, la infinitud”.⁷ Así, si un *deber ser* quisiera mantener como mero *deber ser*, ser un deber ser “perenne”, incapaz de “librarse” de su limitación, de la limitación que lo condena a ser mero deber, quedaría imposibilitado el paso a la acción.⁸ Tendríamos un infinito impotente, encerrado y solipsista, “que quiere y no puede hacerse dueño de lo finito”.⁹

Pensamos que eso es lo que buscaba Hegel con su Lógica y que eso es lo que buscaba Lenin en Hegel y que, cabe decir, es esto mismo aquello que anda buscando Espinoza Lolos en Lenin, en Hegel y en Marx y en Nietzsche. Ese *esto* y no otra cosa es *aquello* que amerita hegelianamente ser llamado *ciencia*, una ciencia que no es externa a las cosas, a la finitud, al mundo que habitamos, una ciencia que no se superpone como una carcasa al mundo, sino que es el mundo mismo aprehendido en concepto, que es la lógica de su movimiento, el pasar de su pasar, la esencia de su despliegue, el algoritmo de su decirse, su *logos*, su encarnación. Así lo expresa Espinoza Lolos:

⁶ Goethe, J. W., “Vanitas! Vanitatum vanitas!”, en: *Berliner Ausgabe, Poetische Werke, Band I*, Berlin, 1960, pp. 92-93.

⁷ *WdL*. I. p. 258

⁸ *WdL*. I. p. 264

⁹ *WdL*. I. p. 331

Lenin con esto se da cuenta, en lo lógico mismo, de que lo que mienta Hegel en su libro es ni más ni menos que la estructura metafísica misma de las cosas y que esto es, a la vez, la estructura misma del pensamiento, es decir, lo humano: eso es lo revolucionario por excelencia y es, en definitiva, lo que se puede expresar en un proceso revolucionario, por ejemplo, el del pueblo ruso.¹⁰

El mundo se vuelve así comprensible y posibilidad, apertura al futuro y promesa de interpretación, interpretación que, si es verdadera interpretación, es también transformación, tal y como ocurre con el *deber ser* que, si es verdadero *deber ser*, es *ser*.

Así pues, el problema de la ciencia moderna, pre-hegeliana, habría sido su excesiva exterioridad para con las cosas, su insoportable distancia, el excesivo abismo que mantiene con aquello que quiere conceptualizar, como si el observar y ese afuera postulado *contranatura* no fuese parte de la lógica misma del hecho que se observa, como si pudiéramos abstraernos de estar abstrayendo y substrayendo, como si pudiéramos ser una suerte de Dios sin encarnación, de Dios sin Cristo, sin cruz, sin sangre, sin mundo. Nada es así, nada ni nadie está tan solo, no hay Robinson posible en Hegel como no lo habría en Marx. Somos la suma de todas nuestras heridas, y Rusia también lo era, y Dios también, somos la suma de todo estigma, el sumatorio de todos los desgarros y de todos los extravíos.¹¹ La lógica lo es solo de cómo extraviarse es parte del encontrarse, y de cómo el extraviarse no puede quedarse sin lógica alguna, de cómo la exterioridad exige ser interioridad, de cómo el logos es la carne. Las categorías no se aplican en la distancia, son como poco, o como mucho, o exactamente, el decir de la distancia consigo mismas, la cura de la herida que ellas mismas son.

Cierto es que Hegel se hizo, todo hay que decirlo, flaco favor a sí mismo, con algunas de sus más famosas expresiones, dificultando así

¹⁰ *Supra*, p. 25.

¹¹ “En Hegel el dios se da en su autodespliegue o *autoexposición*; es decir, se hace *efectivo* atravesando –y padeciendo– la *via crucis* de todas sus contradicciones, de todas sus heridas”. Ezquerro, J., *El espejo de Dioniso*, p. 46.

lo que en realidad era ya obvio, también lo dice, para la escuela eleática, dificultando así lo que en realidad era la única manera de captar las cosas. Cuando le leemos pues decir, al respecto del Estado, que este, el Estado, es el paso de Dios por el mundo,¹² se vuelve muy fácil y casi obligatorio centrarse en eso del *Estado* o en eso de *Dios* o en eso del *Estado*, en ese exceso semántico, pero en realidad vacío de contenido –al menos ahí–, en lugar de centrarnos en “el paso”, la lógica lo es del *paso*, no de Dios, la lógica es del *pasar*, de qué significa el *pasar*, ya veremos qué es lo otro, pues igual sin el pasar no hay ni Dios ni nada que se le parezca, tal y como no hay, para Hegel, familia o sociedad civil si no hay un Estado que piensa el bienestar general más allá de los intereses particulares, siempre lanzados a ofrecer un espectáculo de exceso, miseria y de corrupción física, ética y moral. La lógica es de la herida, del estigma, del habitar el saberse gerundivamente herido, no lo es del yo ni del nosotros, sino del yo que es, como mucho, una herida más del nosotros, esto es, en esencia, el nosotros mismo –para ello se reserva la palabra *espíritu*¹³ Es una lógica que se obliga por tanto a conjugar a Parménides con Heráclito, la identidad con el devenir, el Estado con la Sociedad civil, la pulsión de unidimensionalidad con la pasión por la diferencia, y lo hace sabiendo que una no se define sin la otra, que la lógica lo es de esa imposibilidad de definir de manera separada. A eso Hegel, y a eso Lenin, lo llaman *ciencia*, tal vez *metafísica*, tal vez *pura*, tal vez especulativa; y, a esa forma de observar, tal vez la llamen método o tal vez la llamen o tal vez la llame Espinoza Lolas o tal vez la llamemos, en fin, *dialéctica*.

Y no, Hegel nunca abandonó el peculiar hecho de que la lógica lo fuese del dar a luz, del parir, del traer al ser, de que el mundo encaje consigo mismo en su peculiar estar fuera de quicio. Lo decía en la *Fenomenología del espíritu* de la siguiente manera:

¹² Hegel, *RPh*, §258, adición.

¹³ [El espíritu] “es un yo que es nosotros, y nosotros que es yo”. Hegel, *PhG*, p. 108.

No es difícil ver, por lo demás, que nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición hacia un periodo nuevo. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su existencia y de sus representaciones, y está a punto de arrojarlo para que se hunda en el pasado, está en el trabajo de reconfigurarse. Ciertamente es que él nunca está en calma, sino que está prendido en un permanente movimiento hacia adelante. Pero, igual que en el niño, después de una larga alimentación silenciosa, la primera respiración interrumpe –en un salto cualitativo– la parsimonia de aquel proceso que sólo consistía en crecer, y entonces nace el niño, así, el espíritu que se está formando madura lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, disuelve trozo a trozo la arquitectura de su mundo precedente, cuyo tambalearse viene indicado sólo por unos pocos síntomas sueltos; la frivolidad y el tedio que irrumpen en lo existente, el barrunto indeterminado de algo desconocido, son los emisarios de que algo otro está en marcha.¹⁴

Lo decía ahí, en 1807, sí, pero todavía lo seguía diciendo en 1831, cuando muchos intérpretes le presuponen una esencial decepción con el mundo que le rodea:

En el último curso de su vida, en la clase sobre Lógica del verano de 1831 le tomó nota su hijo (F.W.) Carl: “La realidad inmediata está rota; es, pero conlleva otra cosa, la posibilidad; por consiguiente, no está intacta, por ejemplo [puede haber una] revolución. Para que otro estado de cosas se convierta en realidad inmediata tienen que darse las condiciones. Luego el presente está roto, conlleva otro”.¹⁵

Esto es, Hegel nunca abandonó la posibilidad de que pudiera revolucionarse el mundo cuando este se es infiel a sí mismo. Y, de nuevo, la lógica lo es del *ser* de esa infidelidad, del movimiento de ese

¹⁴ Hegel, *PhG*, [14-15], p. 65.

¹⁵ Ripalda, J. M., *Fin del Clasicismo. A vueltas con Hegel*, Madrid, Trotta, 1992, p. 33. Para un comentario de esto de “los tiempos de parto en Hegel” véase: Žizek, S., “the Spirit of Distrust”, en: Žizek, S.; Ruda, F.; Hamza, A., *Reading Hegel*, Cambridge, Polity Press, 2022, p. 13 y ss.

no terminar de morir y no terminar de nacer en el que estamos siempre inmiscuidos. Es lo propio de lo propio, el caer *in medias res* entre las ruinas que quieren decirse todavía vida y en el porvenir que se anticipa como ruina. Esto es lo que ocurrió con aquel mundo que habitó Sócrates, mecido en aquella “armonía perdida” que llevó al griego a la búsqueda de una “interioridad ideal”. Grecia era pues un mundo que se había “vuelto infiel” a aquella voluntad, que no estaba a la altura de sus posibilidades, de sus exigencias, pero que a su vez era lo que era.¹⁶ Lo observa Hegel no solo en aquel mundo de Sócrates, sino también en el suyo,¹⁷ en ese mundo en el que la modernidad, de la que él es el primer notario,¹⁸ se ha dado como camino las filosofías de la reflexión, esas con origen en Descartes y con culminación en Kant, filosofías en las que el atomismo y el individualismo eran la última palabra y el destino, pensaba Hegel, filosofías en las que el análisis –la división, la descomposición¹⁹– habría ganado la batalla a cualquier forma posible de síntesis –de unidad, de composición–, de lo político –que era lo que imposibilitaban–, sí, y lo imposibilitaban porque esas eran filosofías en las que la totalidad, el absoluto, vivía en régimen espectral, en las que el absoluto vivía una insuperable tragedia que anunciaba el futuro espectáculo de exceso y miseria capitalista que Hegel predice o, mejor, deduce, como lo propio de la emergente sociedad civil. Sin Estado no habría solución de continuidad posible. Estamos ante el “sistema del atomismo”.²⁰ Pero el sistema que quiere decirse sistema, verdaderamente sistema, y como mero momento del sistema –en este caso ese término medio preñado de intereses particulares– lo es también de la exigencia de

¹⁶ Hegel, *RPh*, §138, Observación. Cf. también: Hegel, G.W.F. [1833], *Introducción a la historia de la filosofía*, Albor libros S.L., Madrid, 1996, p. 89.

¹⁷ Hegel, *Enz*, Prólogo a la segunda edición, p. 61.

¹⁸ “Hegel no es el primer filósofo que pertenece a la época moderna, pero es el primero para el que la modernidad se torna problema”. HABERMAS, Jürgen [1985], *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Jiménez Redondo, Buenos Aires, Katz, 2008, p. 55.

¹⁹ “En el fondo, el proceder de Kant es analítico, no constructivo”: Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva*, Abada, Madrid, 2010, p. 287.

²⁰ Hegel, *Enz*, §523.

su superación. Es el Estado la verdad de la Sociedad civil, es el Estado el ser del deber ser de superación de los intereses que quieren perseverar en ser meramente intereses particulares. Esto es aquello ante lo que las filosofías anteriores no estuvieron a la altura. Hegel tiene pues ante sí una Ilustración cuya pulsión nihilizante es capaz de llevarla al suicidio. El camino al infierno está empedrado de buenas intenciones, y la Ilustración, la modernidad, Kant incluido, habrían sido aquellos que, cargados de buenas intenciones, no fueron capaces de medir el alcance de los propios presupuestos de la modernidad que se abría.

En una estela marcadamente hegeliana, ya en 1945, lo dirían Adorno y Horkheimer: “el primer objeto que deberíamos investigar: la autodestrucción de la Ilustración”.²¹ Era una forma de decir que la ciencia con origen en una modernidad, sin corrección alguna, ciega, era capaz de lo mejor y de lo peor, que el progreso no es neutro ni obviamente progreso, que, en definitiva, la ilustración necesitaba una dialéctica. Esto mismo es lo que Lenin había estado buscando, pero buscarlo no era corregir a Hegel, era, en realidad, cumplir con la Lógica.

De corregir excesos se trataba la cosa, que se jugaba en no querer abstraer y leer de manera atomista nada de lo que quisiera decirse algo, y en no permitir que la Ciencia fuese Ciencia de la división, del atomismo, de la mera construcción solipsista de la futura intimidad burguesa. Desde luego que esto no significaría en Hegel que el atomismo o que la individualidad o que la libertad no fuesen a tener su lugar. Significaría, y eso es la Ciencia, que son momento, que no son posición absoluta alguna, que son solo eso, momento del despliegue, un *decir* de la totalidad. En Hegel no hay, no, islas. Y la modernidad comprendida como época parecía un tiempo de islas. Desde aquello que fuese lo más mínimo que la ciencia pudiera sugerir a lo más grande que la incipiente y futura sociología pudiera intentar mostrar como analizable, todo se presentaba como una fábrica de islas, de

²¹ Adorno, T. y Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 13

islotes, de ontologías regionales, de sujetos sin sujeción, perdidos, escindidos, escindidos y abstraídos, absortos en una sociedad civil que Hegel no dudó en llamar, de nuevo, “sistema del atomismo”.²²

Y es para recorrer el mar que une las islas para lo que hacía falta una paciencia que la modernidad no había tenido y que el romanticismo confundía con mentar alegremente la totalidad como si ello fuera la solución a los problemas. Pero no, había que recorrer cada átomo para poder hablar de una verdadera infinitud y no de una mera suma de átomos, de un verdadero excedente desde el que pensar una verdad revolucionaria. Ahí está Lenin. De que ningún átomo quisiese decirse dueño y señor, y de que la dueña y señora, la verdad, llegase siempre tarde, pero llegase, fuese de ella algo predicable, aunque fuese, simplemente, el instante que da paso a otro mundo, la *revolución*.

De corregir excesos se trataba pues, de evitar que un mero átomo pudiera decir de sí mismo que es el dueño del mundo y que la totalidad le pertenece, de evitar, en realidad, los males del totalitarismo, de sujetarse al mundo aunque el mundo se hunda, de tratar la totalidad sin una teoría de la totalidad. Es así como la lógica del átomo requería de un largo viaje a ese sitio en el que la teoría lo es de la propia teoría. Y, se entenderá ya, en ese “abstracto lugar” se jugaba el *materialismo*. Claro que la lógica de la revolución es materialista – ¿qué otra cosa podría ser?–. Lo es porque el mundo que se presenta ante nosotros se resiste a las escisiones que caracterizan el pensamiento moderno, atomista o reflexivo, meramente negativo, incompatible en cualquier caso con la insobornable experiencia más inmediata del mundo. La lógica no se debía pues solo los instrumentos que en el laboratorio dividen y analizan; sino que necesitaba, al mismo tiempo, estar a la altura de un mundo que se presenta vulgarmente sin cortes, en relación, en relaciones materiales para las que hace falta pensar, además de la lógica de la separación, la lógica de la sutura.

²² Hegel, *Enz*, §523.

Pues bien, nos acercamos al final; la Lógica, recuerda Lolas, es “eminentemente revolucionaria”,²³ y eso mismo habría descubierto Lenin al escudriñar ese extraño *Prólogo* a ese extraño libro en el que Hegel carga contra un tiempo que se ha creído, como nuestros tiempos actuales, capaz de despachar la metafísica con fórmulas fáciles, como si por pronunciar “Dios ha muerto” no estuviéramos encumbrando en secreto un Dios más Dios, más huidizo, más indirecto, más, por tanto, peligroso, peligroso por ausente, esto es, por estructural, por ser un Dios ciertamente presente, por naturalizado, por ser lo que llamamos *El capital*.

Se trata, por tanto, del método mismo, esto es, del método “en tanto método”,²⁴ del método que se aprehende en las cosas cuando estas se aprehenden y no se pierden por medio de un análisis que las substraer de un mundo sin el que dejan de ser aquello que querías analizar, comprender, revolucionar. Valga decir, “Todo se juega en la ‘naturaleza del contenido’, nos dice Hegel, y nos remarca Lenin (se lo destaca para sí mismo)”.²⁵

Valga decir, todo se juega en comprender hasta qué punto el *deber ser* está en ese *ser* cuya naturaleza ya ha roto aguas y cuyo porvenir está inscrito en su código genético, o, que su forma, su cambio, está en ese decirse que parece decirse permanente pero cuyo cambio es la forma misma de su contenido, dualidad que, como la de teoría y praxis, o la de ser y deber ser, queda superada. Dicho de otro modo, depende de nosotros darnos lo que ya nos hemos dado, decirnos como ya nos hemos dicho, sabernos como ya nos sabemos, más libres y más justos, menos escindidos y más preparados. De ello, de la lógica de cómo nos decimos aquello que ya somos, depende nuestra propia libertad y nuestro propio mundo.

Empezábamos citando a Le Guin y queremos acabar citando a Le Guin, gesto este con el que recuperamos ahora, al final, sin pereza, con paciencia, el principio. La revolución depende de lo que ya

²³ *Supra*, p. 26.

²⁴ *Ib.*, p. 26.

²⁵ *Ib.*, p. 31.

habita en nuestro propio tiempo, está inscrita en nuestro propio tiempo. Es tarea nuestra recordarlo, recordar que ya lo sabíamos, que ya sabíamos de la posibilidad de decir “hasta aquí”, justo como quisiera Platón al decir aquello de que “aprender es recordar”, o tal y como los amantes se dicen aquello de “es como si te conociera de toda la vida”, y se dicen esto los amantes porque saben los amantes que eso de “como si te conociera” es en realidad una afirmación; no es imaginación, no es invento, no es sueño, lo saben los amantes, sí, lo saben, porque saben del saber de la unidad, de la unidad que revolucionó a aquellos que antes de encontrarse se sentían aislados y atomizados, pero cuyo sentir del aislamiento llevaba ya en su seno la superación del sentir del aislamiento, como si el atomismo del amante dependiera de su superación, y como si tras la superación la biografía quedara rescrita como dialéctica de la unidad presente, del amor presente.

Los amantes que se aman recuerdan, como el revolucionario, lo que siempre supieron, que en el mundo estaba ya la clave, que en el mundo, en esa “rosa en la cruz del presente”, en esa necesidad de solucionar todos los “jeroglíficos de la razón”, estaba la solución, y lo estaba, lo estuvo siempre, “a cinco minutos”.

El concepto “devora el tiempo”, pone límites al tiempo, piensa Hegel, y el lector impaciente no ve que ahí se localiza solo una cosa, la imposible posibilidad de que “en cinco minutos” la revolución que parecía imposible haya ocurrido. Por ello queda decir, sin pereza, que el contenido lo tenemos, y lo tenemos porque tenemos su lógica, su forma, porque tenemos el recuerdo de su insuficiencia, de su anhelo, de su finitud, de su poder decirse de otro modo para otros modos. Por todo ello cerramos, para Lenin, con ayuda de Le Guin, el hegeliano *Manifiesto* del principio: “la revolución siempre es imposible cinco minutos antes de que ocurra”.²⁶

Nos toca.

²⁶ Le Guin, U. K., *El día antes de la revolución*, op. cit.

POSFACIO

ONTOLOGÍA Y DIALÉCTICA

0.

PROLEGÓMENOS POLÉMICOS

O CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA

“DE LA FRASEOLOGÍA TRADICIONAL,
PROPIA DE LA VIEJA CONCEPCIÓN DEL MUNDO”¹

Mohamed B. Djibril

~~En el momento en que comenzábamos a escribir estas páginas, el líder del imperialismo yanqui declaraba sin rodeos: “Una civilización entera morirá esta noche, para no volver jamás”. En este instante, el alto el fuego entre Estados Unidos e Irán se tambalea, y sus arenosos cimientos están a punto de ceder ante la invasión y los bombardeos sionistas del sur del Líbano. ¿Qué sentido puede tener detenerse, aquí y ahora, en las oscuras páginas de la *Ciencia de la lógica* y en las privadas notas de estudio que Lenin hiciera de ella hace más de un siglo? ¿No atenta ello contra la más palmaria de las urgencias *políticas*? ¿No es una ridícula pedantería que debería subordinarse a la *vocación práctica* del marxismo?~~

¹ ENGELS, F.: *Adición al prefacio a la edición de 1870 para la tercera edición de 1875 de La guerra campesina en Alemania*; en *Obras Escogidas*, t. II, Editorial Progreso, 1976, Moscú, p. 180.

Entre septiembre de 1914 y mayo de 1915, Lenin, como líder de un partido revolucionario, se encerró en bibliotecas suizas a fin de estudiar filosofía mientras Europa se desangraba en la Gran Guerra. El jefe bolchevique tuvo que rearmarse teóricamente para superar la bancarrota de la socialdemocracia internacional; debió *pensar de nuevo la revolución*. Y acudió, principalmente, a Hegel; especialmente a ese libro en cuyas “silenciosas regiones del pensamiento que ha vuelto a sí mismo y que existe sólo en sí mismo, se callan los intereses que mueven la vida de los pueblos y los individuos”: la *Ciencia de la lógica*.²

Hegel nos dice asimismo, en el prólogo a la segunda edición de esta obra, que “lo que es *conocido* [...] no es por eso *reconocido*”. Los marxistas también *conocen* hoy —como *conocían* entonces— su propia jerga, su “fraseología tradicional”; pero las más de las veces no saben lo que significa aquello que están diciendo, ni las implicaciones profundas de su propio pensar. Nosotros vamos a intentar *reconocer* lo consabido, aunque al marxista *práctico* le pueda “causar impaciencia el tener que ocuparse de lo conocido”, precisamente porque la apabullante falta de reflexión sobre todo aquello que se da por hecho ha arrastrado tales consecuencias, y durante tanto tiempo, que la comprensión del proletariado de su propia concepción del mundo se ha visto absolutamente comprometida.

Además, como indican Marx y Engels en *La ideología alemana*, “el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real”³; por ello se entenderá que prestemos especial atención a las palabras, a las categorías, a los conceptos. Pues, como afirma antes Hegel en el prólogo a la segunda edición de la mentada obra:

Las formas del pensamiento están ante todo expuestas y consignadas en el *lenguaje* del hombre. [...] En todo aquello que se le convierte en

² Al estar ambos prólogos reproducidos en los anexos de este mismo volumen, nos abstenemos de indicar las referencias de las citas que de ellos extraigamos, tratando de animar así al lector a estudiar en su integridad tan breves e importantes textos.

³ MARX, K.; ENGELS, F.: *La ideología alemana*, Pueblos Unidos & Grijalbo, 1972, Montevideo/Barcelona, p. 31.

algo interior, en lo que hace *suyo*, ha penetrado el lenguaje; y lo que el hombre convierte en lenguaje y expresa con él, contiene escondida, mezclada o elaborada una categoría [...].

Precisamente por eso, sigue diciendo Hegel:

Purificar, pues, estas categorías, que actúan solamente de manera instintiva, como impulsos, llevadas al comienzo a la conciencia del espíritu aisladamente, y por eso de manera mudable y confusa, que les otorga así una realidad aislada e incierta, purificarlas (decimos) y elevar por ese medio el espíritu a la libertad y la verdad, ésta es la tarea más alta de la lógica.

Las palabras que titulan esta obra de Hegel ya dan bastante de sí como para que busquemos más lejos. Así las cosas, nos vemos en la obligación de contribuir a “purificar” algunas “categorías” del marxismo, “o sea supuestos, que por sí mismos necesitan ser sometidos a la crítica, antes de ser empleados”, exclusivamente en orden de que su representación “instintiva”, “mudable”, “confusa”, “aislada” e “incierta” no obstaculice la elevación del espíritu proletario “a la libertad y la verdad”. De no recorrer este camino, los marxistas seguirán en el *hablar por hablar*, traducción en el plano de la conciencia del *movimiento por el movimiento* en el que se haya perdida la práctica de los comunistas; y, con ellos, igualmente perdido se haya también el mundo entero.

A. Ciencia...

Eso que llamamos ciencia es, como todo lo humano, un producto de determinadas relaciones sociales. Tal y como se ha configurado históricamente, la ciencia ha devenido la forma superior de conciencia de la burguesía, la traducción ideológica más depurada de la práctica social específica del modo de producción capitalista y, por tanto, aquella que mejor y más universalmente se acomoda a sus necesidades productivas e intereses de clase. La ciencia ha venido a ser

un tipo de conocimiento estructurado a imagen y semejanza del capital: caracterizado por ser regionalmente sistemático (especializado por la división del trabajo), técnicamente reproducible (industrial), predictivo (legaliforme), aplicable (tecnológico) y constitutivamente intersubjetivo (formalmente democrático). Por lo mismo, el *concepto* de ciencia tiene una historia tan preñada de contradicciones como la propia burguesía, contradicciones que expresan idealmente su proceso de desarrollo como tal clase. El concepto de ciencia que acabamos de definir se corresponde con la práctica social de la burguesía madura. Pero, en sus mocedades revolucionarias, los mejores ideólogos de la burguesía habían propuesto otras concepciones diferentes, correspondientes a su corta experiencia como clase y, sobre todo, al modo en que se representaban intelectualmente los sinceros anhelos universalistas que la Gran Revolución había hecho emerger.

Éste es, específicamente, el caso de Hegel. El genial pensador alemán expresaba a las claras, ya en 1807, lo siguiente:

La verdadera figura en la que existe la verdad sólo puede ser el sistema científico de la misma.⁴

Esta noción hegeliana bebe directa pero críticamente de Kant. Directamente, porque el de Königsberg había dicho, en su *Crítica de la razón pura*, que “la unidad sistemática es aquello que convierte el conocimiento ordinario en ciencia, es decir, lo transforma de mero agregado de conocimientos en un sistema”, siendo un sistema “la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea”⁵. Críticamente, porque Hegel continúa el fragmento anterior así:

Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la meta en que pueda abandonar su nombre de *amor al saber* y sea *saber efectivamente real*—: eso es lo que yo me he propuesto.⁶

⁴ HEGEL, G. F. W.: *Fenomenología del espíritu*, Abada, 2018, Madrid, p. 59.

⁵ Ambas citas de Kant pertenecen a la *Arquitectónica de la razón pura*, en *La doctrina trascendental del método*, en la *Crítica de la razón pura*.

⁶ HEGEL: *Fenomenología del espíritu*, p. 59.

La proposición de que la ciencia (*Wissenschaft*) llegue a ser saber efectivamente real, es decir, *saber absoluto*, constituye un salto respecto a la filosofía crítica kantiana. Hegel no quiere conformarse con las certezas del entendimiento (la finita adecuación del conocimiento a los fenómenos y objetos sensibles, exteriores), sino que se propone ofrecer a la humanidad el camino hacia la intelección de la verdad (el infinito saberse a sí mismo del pensamiento que, a través de su exteriorización, se reconoce como algo interior). Qué sea la verdad dicho en castellano paladino es cosa todavía por determinar, pero por lo pronto valdrá con apuntar la famosa frase de Hegel, que reza: “Lo verdadero es el todo”⁷.

El caso es que Kant y Hegel elaboraron los rudimentos de las que podrían considerarse como las dos únicas vías fecundas para la elaboración de la concepción burguesa del mundo. Dejando de lado cualquier precisión erudita que no viene al caso, el proceso histórico (la lucha de clases) ha determinado que la burguesía se decante por la vía kantiana (o, mejor dicho, neokantiana): la práctica social y el concepto de la ciencia que predominan en la sociedad moderna no son otra cosa que el desarrollo de los aspectos menos ambiciosos del proyecto de Kant. Hegel, por el contrario, desarrolló hasta sus últimas consecuencias inmanentes (monistas) el revolucionario idealismo trascendental (dualista) kantiano.⁸ Y lo desarrolló hasta tal

⁷ *Ib.*, p. 75.

⁸ Señalemos de pasada que el desarrollo monista que hace Hegel de la filosofía crítica kantiana y la completa inversión materialista a la que somete Marx a Hegel impiden el retorno de la razón a ninguna ontología trascendente. Que el marxismo de nuestros días se haya presentado así (como una “ontología trascendente”) debe asumirse sin ambages como un erróneo desliz conceptual. Estando clara la intención subjetiva del fragmento en cuestión, y siendo el argumento absolutamente cierto en la escala de la *política* (a saber: que el proletariado no adquiere conciencia revolucionaria inmediatamente en el proceso espontáneo de sus luchas), se torna falso cuando se traduce *de ese modo* en el plano *teórico*. El marxismo no puede ser una ontología trascendente porque, obviamente, no existe un más allá por ninguno de los dos lados posibles: ni un supraterrrenal mundo de las ideas ni un infraterrenal

punto, y con consecuencias de tan largo alcance y tan absolutamente universales, que terminó por ser una vía muerta, abortada, para el efectivo desarrollo de la concepción del mundo burguesa. El proyecto *científico* de Hegel, dicho quizá profanamente, es el paralelo en

mundo de las cosas-en-sí. No hay un afuera, como veremos luego, del proceso histórico de la materia: en términos filosóficos rigurosos, no hay nada que *trascender*, aunque mucho que *mediar*; “sólo” hay diferencias determinadas, interiores a la totalidad que es el cosmos. A nuestro juicio, una formulación teóricamente coherente del fragmento podría exponerse así (ponemos en negrita las adiciones que hacemos en la paráfrasis al texto original, y tachamos aquello que necesitaría ser suprimido): “Según esta tesis **En efecto**, el proletariado es revolucionario por sustancia, la revolución es un proceso de despliegue *genético* de esa esencia y la lucha de clases el motivo o el motor de la realización de su destino inmanente como clase que ~~ya no~~ posee conciencia innata de su destino o de su *misión*. [...] ~~Sin embargo, Ésta~~ se trata de una visión que ~~no~~ se corresponde con el marxismo porque, para éste, ~~por el contrario, el proletariado no posee, sino que adquiere su condición de clase revolucionaria,~~ **aunque el proletariado posee una condición de clase objetivamente revolucionaria, sólo puede realizar su esencia adquiriendo conciencia de su situación.** Y la adquiere no desde su ensimismamiento como clase **empírica**, sino ~~trascendiendo~~ **mediando, negando** su condición en sí de clase asalariada. Esto es posible, **primero**, a través de su relación **negativa** con lo otro, a través de su lucha de clases con la burguesía, siendo esta relación lo sustantivo **para constituirse en clase política (partido socialdemócrata)**, y no la posición unilateral que en ella ocupa el proletariado; **segundo, a través de su relación negativa consigo mismo, negando su existencia como mera clase de oposición política a la burguesía, siendo esta negación de la negación lo sustantivo para constituirse en clase revolucionaria (partido comunista).** [...] Por eso, sólo adoptando este punto de vista ~~trascendente~~ **inmanente, mediado**, es como adquiere importancia el problema de la conciencia y el de su papel en la revolución”. Cfr. MAI: *El debate cautivo*; en *El martinete*, septiembre de 2007, n.º 20 (Suplemento), p. 27. Anotemos que, según creemos, el error podría provenir de una confusión entre los términos de *inmanencia* e *inmediatez*. Para ver cómo formulan Marx y Engels este problema, compárese el fragmento enmendado con la elocuente cita de *La sagrada familia* que cierra este trabajo. Conste también que la naturaleza del tema obliga a presentar el argumento, para hacerlo coherente, al nivel histórico-universal (o sea: al de la exposición dialéctica del movimiento histórico del proletariado), único rango en el que es posible hablar de contenidos propios de la ontología.

el terreno del pensamiento de lo que representaba el proyecto *político* de Robespierre: un heroico *desbordamiento*, tan históricamente necesario como “fracasado” e ilusorio, respecto a la mezquina silueta recortada por los intereses particulares de la burguesía. En el caso de Hegel, podría decirse que su empresa filosófica es esencialmente una cosmología dialéctica de la totalidad (si puede valernos la obvia redundancia), una metafísica revolucionaria. Engels hacía perfecta justicia a la filosofía hegeliana al afirmar que “su carácter revolucionario es absoluto, lo único absoluto que deja en pie”⁹.

Pero lo que fue una vía muerta para la burguesía no lo fue para el naciente proletariado, al menos, en un primer momento, para sus ideólogos de vanguardia. Tanto era así que un lúcido y anticomunista escritor menor pudo afirmar, apenas una década después de la muerte de Hegel —y antes incluso de que Marx y Engels elaboraran sus propias concepciones comunistas— lo siguiente:

El comunismo es una consecuencia [...] absolutamente necesaria de la filosofía de Hegel.¹⁰

¿Por qué resultaba tan obvio? En nuestra opinión, porque los desarrollos neokantianos (por ejemplo, el positivismo de Comte) permitían configurar a la burguesía la ciencia como *science*, esto es, como *ciencia natural*: mero reconocimiento de la objetividad del mundo exterior, de la recurrencia de sus fenómenos y de nuestra finita capacidad para captarlos, lo que permite conocer, anticipar y reproducir los procesos materiales (*¿cómo ocurre esto?* → *descripción-aplicación*) sin

⁹ ENGELS, F.: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*; en *O. E.*, t. III, Editorial Progreso, 1976, Moscú, p. 358. Algo, por cierto, muy similar a lo que ya había anotado Marx en su crítica a Proudhon en 1847. Al final de su *segunda observación*, en la que hace un resumen crítico de la dialéctica hegeliana, concluye: “lo único inmutable es la abstracción del movimiento: *mors immortalis*”. MARX, K.: *Miseria de la filosofía*; Siglo XXI Editores, 1987, México D. F./Madrid/Bogotá, p. 68.

¹⁰ Palabras que escribió John Caspar Bluntschli hablando de Moses Hess, citadas en: CORNU, A.: *Carlos Marx, Federico Engels*, t. II; Editorial de Ciencias Sociales, 1976, La Habana, p. 205.

pronunciarse en ningún caso sobre su verdad última. En cambio, la ciencia en sentido específicamente hegeliano, como *Wissenschaft* (literalmente algo así como “producción o elaboración del saber”), podría concebirse como *ciencia espiritual*: ella exige algo más que la fría objetividad fenoménica, y reclama por principio un sujeto que elabore conceptualmente una visión omniabarcante y unitaria del todo (*¿por qué ocurre esto?* → *explicación-transformación*). Mientras la *science* determina una visión del mundo dualista –haciendo compatible, en el proceder científico, el riguroso experimento en el mundo del más acá con cualquier estúpida creencia sobre el más allá del mundo–, la *Wissenschaft* hace obligatoria una concepción integradora, y por tanto monista, del mundo entendido en su unicidad. Mientras la *science* es de suyo un sustantivo plural, pues cada una de *las ciencias* es soberana en su propio reino (es decir: que parcela, especializa y particulariza el saber), la *Wissenschaft* constituye por principio un saber efectivo de la totalidad: la verdad.

Siendo así, este saber efectivo de la totalidad es la mediación necesaria para que la verdad, en vez de ser rebajada al conocimiento fenoménico de las esferas pasivas de la materia (o, peor, a convertir también a la materia social en otra forma pasiva –*apráctica*– de materia cognoscible, como le ocurría a Feuerbach), consista en la comprensión de sus potencialidades internas (también de la materia social) en el actual estado de desarrollo de su ser (para la materia social, el modo de producción capitalista). La *science*, por sus límites constitutivos, deviene mera apologética de las relaciones sociales capitalistas cuando quiere *aplicarse* al ser social: véase la psicología, la economía, la ciencia política, la geopolítica, etc. Por el contrario, sólo la ciencia entendida como *Wissenschaft* exige eso que propone Hegel, a saber: que, en “las silenciosas regiones del pensamiento que ha vuelto a sí mismo y que existe sólo en sí mismo” callen “los intereses que mueven la vida de los pueblos y de los individuos”.¹¹ En una palabra:

¹¹ Digamos de paso que esos intereses pueden *callar* de tal modo sólo allí y donde la presión de las clases políticamente constituidas no ejerce un poder omniabarcante sobre los individuos. Esto es, en esencia, lo que plantean Marx y Engels en algunos pasajes de *La ideología alemana*, y también Marx en

la *ciencia hegeliana* demostró muy pronto que sus mejores discípulos encontraron en ella un poderoso arma para la crítica de las instituciones de su tiempo.

Si nos hemos detenido tanto en determinar estas dos concepciones de ciencia es sólo porque el asunto tiene consecuencias importantes para el proceso de formación del marxismo, proceso que contiene implícita una evidente contradicción. Por un lado, la herencia intelectual hegeliana de Marx y Engels les hace inmediatamente partícipes de la concepción de la ciencia como *Wissenschaft*, como sistema de la totalidad. Por otro lado, su natural aversión a toda clase de idealismo y su temprano anhelo de *superar* la filosofía (y especialmente la jovenhegeliana) ateniéndose a la contumaz realidad del mundo exterior los lleva, a través de Feuerbach, a apreciar sobremedida y cultivar el saber positivo que ofrecen las *sciences*.¹²

El capital al denunciar la ciencia apologética de los economistas burgueses. Pero la comprensión vulgar del concepto de clase por parte de los propios marxistas ha impedido, por lo general, captar este importante matiz. Hegel es, por su medio social e histórico y, sobre todo, por la letra de su sistema (aunque no por el espíritu de su método), un pensador burgués, e incluso relativamente conservador. Pero si pudo trascender como lo hizo la mera apologética burguesa es porque la burguesía alemana de su tiempo estaba todavía en proceso de formación como clase política. Por usar su propia jerga, era fundamentalmente una clase *en sí* (económica), aun en el proceso de conquistar su *ser para sí* (clase política de oposición), y aún lejos de desplegar su *ser en y para sí* (clase dominante). Esta circunstancia permite una mayor libertad de pensamiento, en el sentido de que las ideas producidas en semejante contexto no tienen por qué tener una alineación inmediata con los inmediatos intereses de una clase social que aún está definiendo los contornos de su programa histórico.

¹² Esta contradicción la ha visto muy lúcidamente Sacristán, que llega a identificar tres conceptos de ciencia en Marx: además de los dos antedichos, también la *Kritik*. En nuestra opinión, la crítica no puede considerarse (tampoco para Marx y Engels) una modalidad o concepto de ciencia, sino que en todo caso es un tipo de actividad teórica inherente a la *Wissenschaft*, una condición de posibilidad suya. La crítica es mediadora, negativa, esto es, el momento dialéctico que integra el saber positivo en una visión total y dinámica; o, dicho de otra manera: la crítica es la forma racional de la dialéctica. Vid. SACRISTÁN, M.: *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia*; Ediciones de Intervención Cultural / Editorial Montesinos, 2020, Madrid.

La presencia en Marx y Engels de una noción de ciencia como *Wissenschaft* (que a veces llaman “ciencia alemana” contrapuesta especialmente a la “inglesa”), y vinculada específicamente a la idea totalidad (como trató de remarcar Lukács en *Historia y consciencia de clase*), puede encontrarse en numerosísimos pasajes. Dejando atrás los apasionantes escritos del joven Marx, cuando aún no ha roto con el jovehegelianismo, nos contentaremos, por lo pronto, con un pasaje del fundacional *Manifiesto del Partido Comunista*. En él, al dar cuenta del proceso histórico por el cual pueden los propios Marx y Engels (“sociológicamente” burgueses) ser comunistas proletarios, escriben que, ante la cercanía del desenlace de la lucha de clases, la clase dominante comienza a desintegrarse de tal modo que “un sector de la burguesía se pasa al proletariado, particularmente ese sector de los ideólogos burgueses que se han elevado hasta **la comprensión teórica del movimiento histórico** en su conjunto”¹³. Este pasaje es extremadamente significativo. Tal elevación hasta la comprensión teórica del movimiento histórico en su conjunto es, precisamente, el resultado final de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. En ella, la conciencia interioriza cada uno de los momentos particulares de su desarrollo, llegando así al “saber absoluto”, que no es otra cosa, en palabras del mismo Hegel, que ¡“**la historia comprendida conceptualmente**”¹⁴! Vemos así que, casi literalmente, Marx y Engels toman prácticamente como punto de partida de su *Manifiesto* el punto de llegada (exactamente, el último párrafo) de la *Fenomenología*.

En su elaboración posterior, Marx y Engels no explicitarán claramente su toma de posición teórica entre la concepción de la ciencia como *science* o como *Wissenschaft*, aunque creemos que se puede atestiguar un predominio de la segunda. Un esoterismo natural en su

¹³ MARX, K.; ENGELS, F.: *Manifiesto del Partido Comunista*; Silvio Berlusconi Editore, 1998, Milán, p. 28. En otra traducción “comprensión teórica de todo el movimiento histórico”. En el original alemán, la idea que en castellano se vuelca como “conjunto” o “todo” es “*ganzen*”. Cuando Hegel dice, como citamos más arriba, que “lo verdadero es el todo”, usa el mismo vocablo, “*Ganze*”.

¹⁴ HEGEL: *Fenomenología del espíritu*, p. 921.

situación histórica, en que la burguesía va afirmando su dominio científico-positivo campo tras campo, y donde el movimiento natural del proletariado no parece requerir mucho más que la crítica omnímoda de la sociedad burguesa y sus productos ideológicos para seguir marchando prácticamente por buen camino. Marx y Engels “sólo” quieren producir la conciencia teórica justa del movimiento histórico real para orientar *científicamente* la práctica efectiva del movimiento obrero, para evitar que éste se autoengañe sobre su misión histórica o se deje engañar por los productos ideológicos de la burguesía. Así, y también como consecuencia reactiva respecto a los sistemas socialistas y comunistas utópicos, Marx y Engels consideran que el movimiento proletario no necesita de ningún *sistema* teórico. Marx dijo, en efecto: “yo no he construido jamás un ‘sistema socialista’”¹⁵. Pero este problema, que tiene su propia sustantividad, resulta secundario para el objeto de este trabajo. Lo que nos interesa destacar aquí es la posterior confusión de los marxistas acerca de la naturaleza del estatuto *científico* del marxismo.

Lukács, por ejemplo, se dio temprana cuenta de este problema en *Derrotismo y dialéctica* (1925). Al denunciar que los críticos de *Historia y conciencia de clase* eran portadores de concepciones mencheviques (cuyas ideas expresaban un seguidismo hacia las masas en vez de una posición de vanguardia), decía:

Pues la tendencia de Deborin y Rudas es clara: quieren –con las palabras de Marx y Engels– hacer del materialismo histórico una “science” en el sentido burgués, porque no pueden prescindir del elemento vital de la sociedad burguesa y su concepción de la historia [...].¹⁶

¹⁵ MARX, K.: *Notas marginales al “Tratado de economía política” de Adolph Wagner*, Ediciones Pasado y Presente, 1982, México D. F., p. 34.

¹⁶ LUKÁCS, G.: *Derrotismo y dialéctica*, Herramienta Ediciones, 2015, Buenos Aires, p. 109. La perspicacia de Lukács es tal que, a lo largo de la obra, critica con agudo criterio la jerga científico-experimental que sus oponentes usan para describir la experiencia bolchevique. Crítica que ha recuperado, directa o indirectamente, el marxismo de nuestros días.

Poniendo otro ejemplo —además del de Sacristán—, en el Estado español también Jacobo Muñoz reflexionó sobre esta cuestión. En su maravillosa edición del *Manifiesto* por su 150º aniversario, escribió en la presentación:

Porque el marxismo no es ciencia en sentido convencional. Es la interrelación consciente de una teoría, una crítica y una práctica: la fundamentación racional de programas de transformación orientados en orden a unos valores y unos fines. [...] En *El capital* y textos afines [...] Marx elabora [...] una teoría totalizadora del modo de producción capitalista [...].¹⁷

Podríamos multiplicar las citas, en este sentido, de diversos autores; pero sólo nos interesa resaltar aquí que se trata de un problema real, de un problema teórico objetivo del marxismo, que otros han tratado de dilucidar antes porque compromete su coherencia interna como doctrina.

No obstante esto, en lugar de desarrollar la crítica de la *science* y la elaboración de una *Wissenschaft*, los marxistas han optado usualmente por rebajar el contenido del marxismo al de una mera *science* “en el sentido burgués”; y esto por el peso objetivo de la inmadurez del proletariado, del estancamiento y retroceso de la revolución proletaria mundial, de la presión ideológica de la dominante concepción enemiga del mundo, de la falta de reflexión y preparación teóricas e independientes y de las contradicciones y el esoterismo los fundadores. Un ejemplo ilustrativo, por su amplísima difusión durante el corto siglo XX, aparece en *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*, de Stalin:

Esto quiere decir que la ciencia que estudia la historia de la sociedad [el materialismo histórico] puede adquirir, pese a toda la complejidad de los fenómenos de la vida social, la misma precisión que la

¹⁷ *Manifiesto del Partido Comunista*; ed. cit. [Presentación de Jacobo Muñoz], pp. XXV-XXVI.

biología, por ejemplo, ofreciéndonos la posibilidad de dar una aplicación práctica a las leyes que rigen el desarrollo de la sociedad.¹⁸

Ésta fue la comprensión dominante del estatuto *científico* del marxismo, especialmente a lo largo del ciclo de revoluciones que inaugura Octubre y también, seguramente, durante las décadas de su preparación. En esta vulgarización, la concepción materialista de la historia sería la *aplicación* a “la vida social” de “los principios del materialismo dialéctico”.

El materialismo histórico es la aplicación de los principios del materialismo dialéctico al estudio de la vida social [...].¹⁹

Esta formulación, aunque comprensible por cierto afán de sistematización necesario para toda cosmología, es llanamente tan falsa en el plano histórico como en el lógico, e igualmente idealista en ambos. En el histórico, porque ello implicaría que Marx y Engels elaboraron un sistema filosófico (con sus principios, categorías y metodología) *antes* de emprender el estudio de la historia real; pero resulta que era precisamente ese proceder lo que querían desterrar y refutar, era aquello de lo que huían, y por lo que querían “superar” la filosofía tomando como única premisa no una “concepción filosófica” (Stalin), sino una realidad registrable “por la vía puramente empírica”²⁰. En el lógico, porque ello implicaría que Marx y Engels elaboraron (aunque no fuera cronológicamente lo primero) una suerte de principio filosófico para ser “aplicado” *sobre* la realidad y listo para descender sobre cualquier ente o esfera del ser, independientemente de su contenido particular; pero es absolutamente a la inversa: Marx y Engels estarían –con Hegel– radicalmente en contra de todo procedimiento intelectual que consistiera en la “aplicación” subjetiva,

¹⁸ STALIN, J.: *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* [cap. en la *Historia del Partido Comunista (bolchevique) de la U.R.S.S.*]; en *Obras*, Ediciones Vanguardia Obrera, Madrid, 1984, p. 144.

¹⁹ *Ibid.*, p. 132.

²⁰ MARX; ENGELS: *La ideología alemana*, p. 19.

externa, de un “método”, por científico que se proclame, a cualquier realidad natural, social o lógica. Luego tendremos ocasión de volver *in extenso* sobre ello.

Además, este desgajar al ser social de una concepción general del mundo difícilmente encaja con el sentido profundo del programa teórico de los fundadores del marxismo. Esta misma división fue criticada *avant la lettre* por los propios Marx y Engels. En un pasaje presente en el manuscrito de la *La ideología alemana* (aunque posteriormente tachado), los dos amigos ya habían declarado que:

Reconocemos solamente una ciencia, la ciencia de la historia. La historia, considerada desde dos puntos de vista, puede dividirse en la historia de la naturaleza y la historia de los hombres. Ambos aspectos, con todo, **no son separables**: mientras existan hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionarán recíprocamente.²¹

Este programa *científico* totalizador ya había sido enunciado por Marx, en términos muy similares, en los *Manuscritos de París* (1844):

En un futuro la ciencia de la naturaleza será la ciencia del hombre y a la vez se hallará subsumida bajo ésta: **no habrá más que una ciencia**.²²

Creemos legítimo inferir de estos pasajes la confirmación de la distinción que antes hacíamos entre *science* y *Wissenschaft*: al menos en los textos en los que se va formando la concepción materialista de la historia (y ésta fue siempre la expresión preferida de ambos para sintetizar su visión del mundo), Marx distingue habitualmente entre *ciencia natural* y *ciencia del hombre* (espiritual), pero dando siempre prioridad a la segunda, a la *Wissenschaft* en sentido hegeliano. Y creemos que el mismo concepto de *Wissenschaft* tiene en mente Engels, tres

²¹ *Ibid.*, p. 676.

²² MARX, K.: *Manuscritos de París*; en *Obras de Marx y Engels* [OME], v. 5, Editorial Crítica, 1978, Barcelona, p. 386.

décadas después, cuando en su prefacio a *La guerra campesina en Alemania* afirma lo siguiente:

Sobre todo los jefes deberán instruirse cada vez más en todas las cuestiones teóricas, desembarazarse cada vez más de la influencia de la fraseología tradicional, propia de la vieja concepción del mundo, y tener siempre presente que el socialismo, **desde que se ha hecho ciencia**, exige que se le trate como tal, es decir, que se le estudie.²³

Aunque el viejo Engels incurrió a veces en una visión cientifista-positivista de la revolución (que, como Stalin, hacía del ser social una *cosa* matemáticamente predecible), en su obra predomina esta visión del “socialismo científico” (expresión desafortunada, en nuestra opinión²⁴) como *Wissenschaft* teórica, como concepción del mundo integral. Asimismo, el marxismo de nuestros días también ha puesto sobre la picota, con absoluta lucidez, toda comprensión cientifista-positivista del marxismo²⁵, haciendo imposible regresar a la concepción del marxismo como mera “ciencia” en el sentido de *science*, sea ésta “ciencia social”, “ciencia de la revolución” o cualquier otra cosa que se quiera.

²³ ENGELS: *Adición al prefacio...* de *La guerra campesina en Alemania*, p. 180. Además, aquí resuena, poderosa y muy sugestivamente, otro paso del primer prólogo de Hegel a la *Ciencia de la lógica*: “Pero el requisito, más alto, estriba en que ese [nuevo] principio **se convierta en ciencia**”.

²⁴ Lo decimos porque, según nos informa el propio Engels, si Marx y él llamaron “comunista” y no “socialista” a su *Manifiesto* fue porque el comunismo era entonces (1847) un movimiento proletario, y el socialismo un batiburrillo de intelectuales y charlatanes burgueses (*Prólogo a la edición rusa de 1882*; en *Manifiesto del Partido Comunista*, ed. cit., pp. 119-121.) Y aunque, como concluye Engels, ellos nunca renegaron del nombre de “comunismo”, creemos que el posterior uso indistinto de ambos términos ha influido muy negativamente en el movimiento proletario, especialmente en lo que se refiere a la comprensión de la naturaleza del período de transición entre el modo de producción capitalista y el comunista, que Marx llama dictadura revolucionaria del proletariado (y, que nos conste, nunca “socialismo”).

²⁵ Vid. MAI: *Alrededor la ciencia y la praxis revolucionaria*; en *El Martinete*, mayo de 2013, n.º 26.

Por tanto, toda nuestra exposición anterior debe entenderse así: no se trata, hoy, de “resignificar” el concepto de ciencia. El proceso práctico de la lucha de clases ha determinado su sentido como *science*, como ciencia natural: legaliforme, predictiva, aplicable, etc.; no se trata, tampoco, de pedantería filológica ni de erudición ensimismada; se trata, a fin de cuentas, de continuar las mejores tradiciones de la *hermenéutica marxiana* para comprender el proceso de formación de la concepción materialista de la historia, para entender las contradictorias determinaciones históricas desde las que se conformaron las concepciones comunistas de Marx y Engels. Una vez más: el concepto de ciencia no implicaba para Hegel el contenido convencional que se le atribuirá luego. Tampoco, en consecuencia, lo implicaba para Marx y Engels. Sería un torpe anacronismo atribuir a la *Wissenschaft* filosófica alemana el sentido de la *science* empirista de raigambre anglofrancesa que hoy nos resulta conocida. Ambos sentidos convivían en el siglo XIX, y sólo el proceso práctico de la lucha de clases a nivel ideológico hará que se decante, que se fije históricamente de acuerdo al actuar de la burguesía. Pero, si no captamos los diferentes sentidos que tenía el concepto de ciencia cuando Marx y Engels elaboran la concepción materialista de la historia (especialmente hacia mediados de la década de 1840), seremos absolutamente incapaces de entender, para empezar, los propios textos de los fundadores; y, para seguir, su significación, el nuevo contenido clausista de su concepción del mundo.

~~Volvamos a Engels. Él tiene, no obstante, el incommensurable mérito de haber introducido el término de concepción del mundo (cosmovisión, *Weltanschauung*) para referirse al marxismo; cosa que, a nuestro juicio, resuelve al menos la mitad de la cuestión si se piensa en serio. Esta noción de concepción del mundo abre la puerta a entender el marxismo en el mismo nivel de generalidad que la *Wissenschaft* en el sentido hegeliano, como visión global e integradora de la realidad. No obstante, no resuelve el problema del estatus de la dialéctica, de su lugar en el complejo conceptual del marxismo, ni de la naturaleza específica o del contenido particular de esta nueva concepción del mundo. A esto dedicaremos los siguientes epígrafes.~~

Así las cosas, continuando con nuestra exposición sobre los prólogos de Hegel y haciendo caso del sabio consejo de Engels, nos proponemos ahora estudiar en qué consistiría el contenido *científico* del marxismo como *Weltanschauung*.

B. ...de la Lógica

¿Qué contenido expone esta “ciencia absoluta” de Hegel que aquí estudiamos? El “*de la lógica*”. ¿Y qué es la lógica para Hegel?

Si tomamos una de las innúmeras formas que tiene el suabo de referirse a ella a lo largo de su obra, nos encontramos, en el prólogo a la primera edición de la propia *Ciencia de la lógica*, con que **“la ciencia lógica [...] constituye la metafísica propiamente dicha”**. Interesante afirmación, cuyas inesperadas consecuencias podremos estudiar más abajo. Hegel, como vemos, establece una equivalencia entre lógica y metafísica.

1: lógica = metafísica.

Marx, en su *Miseria de la filosofía*, da cuenta del mismo problema y afirma esto otro, a saber: que **“la metafísica, como en general toda la filosofía, se resume según Hegel en el método”**²⁶.

2: metafísica = método.

¿Y qué es el método? Si avanzamos del prólogo a la introducción de la propia *Ciencia de la lógica*, nos encontramos con una buena aproximación:

Yo *reconozco* que el método seguido por mí en este sistema de lógica —o, más bien, que este sistema sigue en él mismo— es susceptible aún de muchos perfeccionamientos; pero sé al mismo tiempo que es **el único método de verdad**. Y esto se *ve fácilmente* por el hecho de que él no es en nada diferente a su objeto y contenido; pues es el contenido dentro de sí mismo, **la dialéctica que él en sí tiene**, lo que lo mueve hacia delante. Está claro que no podrá tener

²⁶ MARX: *Miseria de la filosofía*, p. 63.

validez científica ninguna exposición que no siga el curso de este método ni se acompañe a su ritmo simple, pues en ello consiste el curso de la Cosa misma.²⁷

Es decir, el método es el automovimiento interno, contradictorio, dialéctico, de todo contenido: “de toda vida, natural y espiritual”, dirá aún en el primer prólogo; “de todas las cosas naturales y espirituales” dirá en el segundo. El método, en definitiva, tiene en su centro lo dialéctico, como motor destructivo-constructivo (negación de la negación) de todo lo real.

3: método = dialéctica.

Resultado: lógica = metafísica = método = dialéctica.

La *Ciencia de la lógica* resulta ser la *Ciencia de la dialéctica*.²⁸

{ **¬B. Interludio ~~intempestivo~~ sobre el método dialéctico**

Mucho se ha discutido sobre el método de Marx. Aquí no nos abstendremos de exponer también nuestra visión sobre el particular. Y ello sin ánimo de decir nada nuevo, sino simplemente para consignar lo que, a nuestro juicio, sería una correcta comprensión del problema a tenor de lo que ya hemos dicho y de lo que aún diremos.

Digamos, para insistir, que Hegel considera “su” método, el método de la cosa misma, como *método absoluto*. Así, precisamente, por no ser “suyo”, sino por estar insito en el contenido mismo de todo objeto natural o espiritual. Por ello mismo no se trata de un método exterior, de un criterio subjetivo, reflexivo u operacional, ni mucho menos de la “aplicación” de cualesquiera reglas del pensar o del proceder científico. Hegel, volviendo al primer prólogo de la *Ciencia de la lógica*, afirma:

²⁷ HEGEL, G. W. F.: *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva*; Abada, 2019, Madrid, p. 203. Las negritas son nuestras.

²⁸ “La dialéctica es una de esas ciencias antiguas que peor han sido entendidas en la metafísica de los modernos, y luego, en general, por la filosofía-popular. tanto de los antiguos como de los actuales”. HEGEL, G. W. F.: *Ciencia de la Lógica. II. La lógica subjetiva*; Abada, 2015, Madrid, p. 391.

Este movimiento espiritual, que en su simplicidad se da su determinación y en ésta su igualdad consigo, siendo con ello el desarrollo inmanente del concepto, es el método absoluto del conocer, y a la vez el alma inmanente del contenido mismo. Afirmino que sólo sobre este camino, que se construye a sí mismo, es capaz la filosofía de ser ciencia objetiva, demostrada.

El “método absoluto” es un “movimiento espiritual” consistente en “el desarrollo inmanente del concepto”. También leemos, casi al final de la *Ciencia de la lógica*:

El método absoluto, por contra, no se comporta como reflexión exterior, sino que toma lo determinado a partir de su objeto mismo, ya que el método es el principio inmanente y alma de ese objeto.²⁹

Queda claro: para Hegel, el método de la filosofía, de la ciencia, de la verdad, es algo muy distinto de lo que nosotros, infectados por la estrechez de miras científico-técnica de la burguesía, entendemos espontáneamente por “método”. Nos repetimos de nuevo: en Hegel no se trata de un “procedimiento” exterior a su objeto, que le aplica desde fuera un sujeto; es, al contrario, y siguiendo la etimología griega de la palabra, un “camino”, pero un camino que se construye a sí mismo. Una vez más: si el “método científico” (figura mítica de la autosatisfecha conciencia moderna) podría verse como el procedimiento predefinido que a priori *qualcuno* debe seguir para llegar a comprender *qualcuna* cosa, por contra, el método absoluto hegeliano sería, en todo caso, el camino que hace la propia cosa (diríamos, incluso, que dentro de sí misma) y que el espíritu debe perseguir en sus propias determinaciones: y ese “sus” aplica tanto al espíritu como a la cosa, que al final del camino obtienen el resultado de que fueron siempre lo mismo. Como dice el famoso meme: *always has been*.

Hasta aquí, Hegel.

²⁹ *Ibid.*

Marx, en su denodada crítica de la filosofía hegeliana, se burla de este método absoluto al mismo tiempo que trata de restituir su racionalidad contra Proudhon, en cuyas manos la dialéctica no pasaba de ser un vulgar juego de frases:

Así como a fuerza de abstracción hemos transformado toda cosa en categoría lógica, de igual modo basta con hacer abstracción de todo rasgo distintivo de los diferentes movimientos para llegar al movimiento en estado abstracto, al movimiento puramente formal, a la fórmula puramente lógica del movimiento. Y si en las categorías lógicas se encuentra la sustancia de todas las cosas, en la fórmula lógica del movimiento se cree haber encontrado el *método absoluto* [subrayado por Marx], que no sólo explica cada cosa, sino que implica además el movimiento de las cosas.³⁰

Pero haríamos mal en absolutizar esta chanza marxiana acerca del método de Hegel. Esta mordaz crítica responde, primero, a la época en la que Marx (y Engels) acaban de romper con el jovenhegelianismo y pasar al materialismo (proceso iniciado hacia 1843 y esencialmente concluido en 1846); segundo, a un escrito polémico contra un jefe socialista que, a ojos de Marx, estaba intoxicando al incipiente movimiento obrero con una suerte de teología inservible, idealista, mistificadora y sacada de la chistera. Esta violencia es, por tanto, un expediente táctico: una contingencia.

Más adelante Marx valorará de un modo menos violento, y sobre todo más sereno e interesante, su relación con Hegel y “su” método. Alrededor de un cuarto de siglo después, en su epílogo a la segunda edición de *El capital*, dirá:

Mi método dialéctico es por su fundamento no sólo diferente del hegeliano, sino su contrario directo. Para Hegel el proceso del pensamiento, al que bajo el nombre de Idea transforma incluso en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real, lo cual constituye sólo su manifestación exterior. En mi caso, a la inversa, lo ideal no es más

³⁰ MARX: *Miseria de la filosofía*, p. 66.

que lo material transpuesto y traducido en la cabeza del hombre. [...] **La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel no impide en modo alguno que él sea el primero en exponer de un modo abaricante y consciente sus formas generales de movimiento.** La dialéctica queda bocabajo en manos de Hegel. Hay que revolverla para descubrir el núcleo racional en el místico tegumento.³¹

Justo antes, Marx había dicho que la investigación “tiene que apropiarse detalladamente el material, analizar sus diferentes formas de desarrollo y rastrear su vínculo interno” para “representar adecuadamente el movimiento real”³²; justo después, que la dialéctica “abarca en la comprensión positiva de lo existente también y al mismo tiempo la comprensión de su negación”, que la dialéctica “es por su esencia crítica y revolucionaria”³³.

Como se verá, Marx le reconoce a la dialéctica el mismo rango metafísico (ontológico) que Hegel: la dialéctica pertenece a las cosas mismas, al “vínculo interno” del “movimiento real” contenido en todo “lo existente”. Hegel estaría de acuerdo con esto. Lo que Marx no puede admitir de Hegel, dicho vulgarmente (y creemos que sin hacer verdadera justicia a Hegel), es que se saque la dialéctica de su cabeza, de su pensamiento, y atribuya a las cosas reales una dialéctica mental.³⁴ El cambio es sustantivo (y es lo que luego llamaremos “inversión vertical”), pero aunque trastoca el contenido del método (sus premisas) conserva su forma³⁵:

³¹ MARX, K.: *El capital. Libro primero*, v. 1; en OME, v. 40, p. 19.

³² *Ibid.*, pp. 18-19.

³³ *Ib.*, p. 19.

³⁴ Anotemos, por justicia, que Marx y Engels reconocen a Hegel, en otros lugares, el mérito de que aquí y allá, y a pesar de su idealismo, ha sido capaz de exponer dialécticamente el movimiento real de determinados contenidos. Y ello, precisamente, por la penetración de su concepción histórica y sus amplios conocimientos empíricos.

³⁵ SACRISTÁN: *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia*, pp. 24-30.

La dialéctica de Hegel es la forma fundamental de cualquier dialéctica [...].³⁶

En definitiva: en Marx, el método tampoco viene de fuera de la cosa misma, no es un proceder exterior, sino que sigue siendo un camino, una persecución si se quiere, tras las huellas que la cosa misma deja tras de sí en su movimiento interior y necesario; pero, al final del camino, el resultado es también el inverso: no es la idea absoluta la que reconoce su *mismidad* en el camino de la materia; sino la materia la que reconoce, a través de las ideas humanas, aquello que ha llegado a ser tras su propio camino: *has not always been.*}³⁷

B'. ¿La Ciencia de la dialéctica?

Recapitulemos lo dicho en el epígrafe B, que retorna ahora enriquecido, tras su negación, como B'. Hegel establece una cadena de equivalencias entre lógica, metafísica y método (cuyo mismo corazón es la dialéctica). Así las cosas, nos hemos encontrado con esta insospechada igualdad: lógica = metafísica = método = dialéctica.

Semejante correspondencia llamará la atención de cualquier marxista que haya leído el *Anti-Dühring* de Engels, *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* de Stalin o *Sobre la contradicción* de Mao. Especialmente al haber podido igualar, al menos según Hegel, los términos de metafísica y dialéctica. En efecto, Engels instituyó la cerrada contraposición entre metafísica y dialéctica que luego pasó a ser acerbo común de los manuales marxistas. En su *Dialéctica de la naturaleza* leemos, por ejemplo:

³⁶ Marx a Kugelmann, 6 de marzo de 1868; en MARX, K.; ENGELS, F.: *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas*; Editorial Anagrama, 1975, Barcelona, p. 62.

³⁷ Creemos que todo lo anterior –y también todo lo siguiente– da esencialmente la razón a Lukács cuando plantea que, para el marxismo, la ortodoxia se refiere al método. Sin ánimo de entrar a la ya histórica polémica, sólo diremos que, para comprender la significación de “método” en tal afirmación (e independientemente del modo en que Lukács opine o lo exponga), es absolutamente imprescindible pasar por el método de Hegel y estudiarlo.

Dos tendencias filosóficas: la metafísica, con categorías fijas, y la dialéctica (especialmente, Aristóteles y Hegel), con categorías fluidas [...].³⁸

No nos proponemos negar aquí la validez general de esta tesis. Sólo queremos alertar sobre su insuficiencia cuando se trata de estudiar concretamente la lógica de Hegel, y de su total inadecuación si de lo que se trata es de superar realmente (esto es, de refutar inmanentemente) la filosofía hegeliana. Engels debía ser consciente de esta excepcionalidad, pues con harta frecuencia antepone el adjetivo “vieja” al sustantivo “metafísica”, especificación mucho más precisa y que toma directamente de Hegel, que nos habla también de “la vieja metafísica” o “la metafísica de antaño” (precritica, es decir, prekantiana). Pero ya hemos visto que, para Hegel, la lógica dialéctica constituye la metafísica propiamente dicha. Dicho de otro modo: el desarrollo trimilenario de la filosofía occidental concluye en la identidad entre metafísica y dialéctica; la última palabra del pensar separado del ser parece decir: lo único fijo es la fluidez. Y este problema es fundamental cuando de lo que se trata es de determinar la naturaleza del marxismo como concepción del mundo.

Veamos, ahora, el papel que ocupa la dialéctica en el marxismo. Engels fue quien le asignó un lugar sistemático en la concepción materialista de la historia, en una formulación muy similar a la que antes citamos de Marx en el epílogo a la segunda edición de *El capital*:

La dialéctica no es, empero, más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y la evolución de la naturaleza, la sociedad humana y el pensamiento.³⁹

Y fue también Engels quien definió la relación del marxismo con las ciencias naturales y la filosofía, y lo hizo de este modo:

³⁸ ENGELS, F.: *Dialéctica de la naturaleza*, en OME, v. 36, p. 201.

³⁹ ENGELS, F.: *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring* (“Anti-Dühring”); en OME, v. 35, p. 144.

Ni siquiera es ya este nuevo materialismo [histórico] una filosofía, sino una simple concepción del mundo que tiene que confirmarse y actuarse no en una selecta ciencia de las ciencias, sino en las ciencias reales. La filosofía es, pues, aquí “superada”, es decir, “tanto superada cuanto conservada”.⁴⁰

Esta visión del problema cumplimenta parcialmente el programa teórico que Marx y Engels tienen desde 1844-45, fecha en la cual dan forma propia al problema anunciado por Hegel en 1807 acerca de superar la filosofía. Pero las dos citas de Engels crean, a nuestro parecer, nuevos problemas. El “materialismo histórico” no es una “selecta ciencia de las ciencias” por no ser una filosofía. De acuerdo. Pero la dialéctica, que según el propio Engels “contiene el germen de una concepción del mundo más amplia”⁴¹ (cabe suponer que la propia, i. e., el “materialismo histórico”), es denominada “ciencia de las leyes generales”. ¿No es esto una contradicción no resuelta? Si la dialéctica es el germen del “materialismo histórico”, y éste no es filosofía ni una “ciencia de las ciencias”, ¿cómo puede la dialéctica ser a su vez la ciencia de unas leyes “generales” que deben comprobarse en las ciencias “particulares”?

Creemos que aquí queda expresada, con bastante claridad, la contradicción expuesta en el epígrafe anterior entre *science* y *Wissenschaft*: o bien la dialéctica (y con ella el “materialismo histórico”) es una ciencia más, una *science* “en el sentido burgués”; o bien es una ciencia superior, y por tanto una “ciencia de las ciencias” filosófica. Engels oscila aquí entre ambas opciones, entre ambos significados posibles del vocablo *ciencia*: ora vence el predominio del saber positivo de la *science*, de las ciencias naturales; ora triunfa la pervivencia poshegeliana, que encuentra en la dialéctica el germen de una verdadera *Wissenschaft*, de una *ciencia* de la totalidad de estatuto ontológico y, por tanto, metafísico.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 140-141.

⁴¹ *Ib.*, p. 138.

Engels no parece haber sabido resolver el problema de manera sistemática, y ello contribuyó a posteriores interpretaciones erróneas. En nuestra opinión, sólo la segunda alternativa es la vía fértil para la coherente elaboración de la concepción comunista del mundo. Y es, precisamente, aquella que podría cumplimentar totalmente el programa teórico propio de la fundación del marxismo: la concepción materialista de la historia como *ciencia* unitaria de la naturaleza y el hombre. Luego hablaremos de sus consecuencias prácticas; pero adelantaremos que se pueden resumir en una palabra: libertad.

Por lo demás, es el propio Hegel el que indica, de algún modo, la posibilidad teórica de esta ontología dialéctica (o, si podemos insistir en la aparente y provocativa aporía, de la metafísica dialéctica) que queremos defender. Si nos adelantamos un poco en su *Ciencia de la lógica*, nos confiesa a las claras su intento:

La lógica objetiva pasa a ocupar, *con esto, en general*, el puesto de la metafísica de antaño. En primer lugar, inmediatamente, el de la ontología, la *primera parte de aquélla*, que debería *exponer* la naturaleza del ente en general: el ente comprende dentro de sí tanto al ser como a la esencia [...].⁴²

Resultado inesperado, como adelantábamos antes: las “categorías fluidas” (dialécticas) de la lógica objetiva no sólo no son, en Hegel, incompatibles con la metafísica, sino que *pasan a ocupar su lugar*.

¿Y la lógica subjetiva? Hegel resuelve la contradicción entre ser y esencia en la doctrina del concepto, cuya dialéctica interna viene a realizarse como Idea. Aquí, el concepto “es la verdad que se revela a sí misma [...] y es libre en la medida en que él conoce este mundo objetivo dentro de su propia subjetividad, y a ésta dentro de aquél”⁴³. La lógica de Hegel, como vemos, se resuelve en la Idea. Y ella es la consumada identidad objeto-sujeto (ser-pensar), unidad diferenciada en cuyo interior ir-y-venir, por ser la verdad, descansa la libertad: “La verdad os hará libres” (Juan 8:32).

⁴² HEGEL: *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva*, p. 211.

⁴³ HEGEL: *Ciencia de la lógica. I. La lógica subjetiva*, p. 147.

C. La concepción comunista del mundo

I. *Dos inversiones*

Se ha repetido mil y una veces que Marx invierte a Hegel, recurriendo al propio juicio que hace el primero del segundo en su ya citado epílogo a la segunda edición de *El capital*. Nos parece un juicio acertado y una poderosa imagen que captura lo esencial de las relaciones teóricas entre el último verdadero filósofo y el primer *marxista*. Pero, de nuevo, ¿qué significa realmente esta manida expresión? Si la cosa se reduce, digámoslo así, a un eje vertical, al trueque del idealismo por el materialismo, quien habría puesto a Hegel sobre sus pies no habría sido Marx, sino Feuerbach.⁴⁴ Creemos que la sola contemplación de ese eje resulta insuficiente y unilateral; por ser unidimensional, no capta la riqueza del proceso real, del movimiento total. Haría falta, a nuestro juicio, incorporar una segunda inversión o, mejor, una segunda dimensión a la misma inversión.⁴⁵

⁴⁴ “Por tanto según Feuerbach [...] ‘el método de la crítica reformadora de toda filosofía especulativa’ consiste ‘simplemente en invertir la filosofía especulativa; de este modo obtendremos la verdad desnuda, pura, limpia’”. Nota de José María Ripalda citando a Feuerbach, en MARX, K.: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*; en OME, v. 5, p. 8. Esta edición crítica es realmente útil para contrastar, al propio ritmo de la lectura del manuscrito de Marx, los pasajes más o menos paralelos presentes en la obra Feuerbach y que pudieron influir en el de Colonia.

⁴⁵ Por dar una representación visual del problema, diremos: si una figura bidimensional (un plano perpendicular a nosotros) se invierte físicamente en su eje Y (vertical), quedando arriba lo que estaba abajo y abajo lo que estaba arriba, ese plano presentará ante nosotros su cara trasera, que antes nos estaba oculta. Pues, para *invertir* de esta manera vertical un plano bidimensional, en efecto, lo que se necesita es un movimiento rotario de 180° en el eje X (horizontal). Ello hace aparecer inmediatamente un eje Z (de profundidad), que en su movimiento tridimensional produce un cilindro; pero si tomamos la foto fija del resultado obtenido tras el giro, no sólo lo que estaba arriba está ahora abajo, sino que lo que estaba detrás ahora resulta estar delante, y lo que estaba delante, ahora detrás. Puede verse también de otro modo, quizá incluso más gráfico por ser inmediatamente tridimensional: imaginemos a Hegel bocabajo, con la cabeza en la parte inferior del eje Y,

Ya hemos visto que la *Fenomenología del espíritu* se resuelve en el saber absoluto, una de cuyas determinaciones es ser “la historia comprendida conceptualmente”; también que este mismo es el punto de partida de Marx y Engels en el *Manifiesto*, donde implícitamente se autoasignan “la comprensión teórica del movimiento histórico en su conjunto”, posición de la conciencia desde la que delinean el curso de las luchas de clases por venir. Hegel aspira a un saber filosófico que sea “su propio tiempo aprehendido en pensamientos”⁴⁶; Marx y Engels aspiran a esclarecer la conciencia del “movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual”⁴⁷. Esta contraposición en la dimensión “horizontal” (pasado vs. futuro) revela una inversión complementaria de la “vertical” (idealismo vs. materialismo): la categoría en que se contiene desde ahora la identidad sujeto-objeto, conciencia-ser, teoría-práctica (y, por tanto, también la libertad) ya no es la idea, sino la praxis; la tarea de la conciencia ya no es captar ese pasado en cuya contradictoria disolución ha venido a ser presente, sino un presente en cuya contradictoria disolución viene a ser futuro.⁴⁸

y mirando hacia el lado izquierdo del eje X (el pasado); para ponerlo “sobre sus pies” (con la cabeza en la parte superior del eje Y) tendremos que atravesar su cadera, cual figura de un futbolín, con el eje Z (de profundidad) y aplicar en él movimiento rotatorio de 180°. Tras este único movimiento, Hegel habrá sufrido una doble inversión respecto a su posición original: no sólo ahora puede caminar sobre sus pies, sino que su mirada apunta hacia la derecha del eje X (hacia el futuro). Como decimos, esto es una mera representación visual, pero nos sirve para los fines aquí observados. En adelante, cuando hablemos de la doble inversión, o de las dos inversiones, o de la inversión en dos dimensiones, nos referimos a esto: no a la suma de dos movimientos exteriores entre sí que pueden ser sumados, sino a la doble transformación que ha sufrido nuestra figura en el sistema de coordenadas tras un único movimiento rotatorio de 180°.

⁴⁶ HEGEL, G. W. F.: *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*; Editorial Tecnos, 2017, Madrid, p. 19.

⁴⁷ MARX; ENGELS: *La ideología alemana*, p. 47.

⁴⁸ Aunque no constituya el centro de su sistema, esta determinación tampoco se le escapó a Hegel, según el cual “el presente está roto, conlleva otro”: “La realidad inmediata está rota; es, pero conlleva otra cosa, la posibilidad; por consiguiente, no está intacta, por ejemplo [puede haber una] revolución. Para que otro estado de cosas se convierta en realidad inmediata tienen que

Si eso que hemos llamado inversión (materialista) en la dimensión vertical viene a comprender el reino de los cielos a partir de su base terrenal, la inversión de la dimensión horizontal no se contentará con la racionalización del presente, sino sólo con la proyección de su construcción fáctica del futuro, con la determinación teórica de la transformación práctica del ahora (*IV tesis sobre Feuerbach*). Por lo demás, es evidente que ambas inversiones se necesitan mutuamente (o, mejor, que son la misma inversión en su doble consecuencia) por el contenido de la cosa misma: el ser social, para autocomprenderse, necesita partir de su práctica; y, para practicar su autocomprensión, necesita ir más allá de lo inmediatamente dado y autotransformarse.

II. La concepción materialista de la historia

La noción fundamental que informa la nueva concepción del mundo es, entonces, la categoría de *praxis*. Ella es, a su vez, la abstracción de todas las formas de actividad material humana (trabajo, producción, relaciones sociales), pues lo que tienen irremisiblemente en común es que el hacer del *homo sapiens sapiens* es siempre y en todo lugar un conglomerado indisoluble de práctica y teoría, esto es, una actividad material que inmediatamente produce y es mediada por toda suerte de representaciones de la conciencia, tanto a escala individual como colectiva. Si así, por su parte, Hegel traza en la *Fenomenología* la *ciencia de la experiencia de la conciencia* —o, dicho de otro modo, el *despliegue de la conciencia*—, Marx y Engels trazan en *La ideología alemana* (especialmente en su primer capítulo) la *ciencia de la experiencia de la praxis* —o, como ya ha anotado el marxismo de nuestros días, el *despliegue de la praxis*—: así (ahí, en esa obra) se han apropiado teóricamente Marx y Engels del “conjunto del proceso histórico”.

darse las condiciones. Luego el presente está roto, conlleva otro” (Citado según RAMAS, C.; SÁNCHEZ, A.: *El espectro del espectro del comunismo o Hölderlin y el anhelo frustrado de hogar*; en HÖLDERLIN, F.: *Comunismo de los espíritus*, Ediciones Mnemosyne, 2025, Madrid, pp. 20-21). Y sus mejores discípulos, como August von Cieszkowski o Moses Hess, trataron de desarrollar su filosofía por esta vertiente.

Insistamos: si Hegel unifica teoría y práctica decantando el dualismo kantiano hacia el lado teórico (idea), Marx y Engels revuelven esta resolución mística y obtienen la unificación de teoría y práctica del lado práctico (praxis).

La concepción materialista de la historia, en consecuencia, y a pesar de que se ha malentendido con frecuencia, es una concepción del mundo praxeológica que consta necesariamente de tres momentos: 1) afronta el universo entero⁴⁹ desde el grado de praxis humana históricamente alcanzado (es decir, sus relaciones sociales económicas, políticas e ideológicas), tomando dicho grado como realidad positiva, como presupuesto empírico; 2) realiza la crítica revolucionaria de esa praxis (momento negativo-dialéctico), extrae inmanentemente de sus contradicciones internas los elementos de su propia resolución para elaborar la conciencia de su necesidad; 3) vuelve a ser praxis, pero ahora elevada a un nivel superior: esta vez como praxis revolucionaria, como transformación práctica, pero racional y consciente, del estado actual de cosas.

Formulísticamente: 1. praxis (premisa empírica del ser social); 2. crítica revolucionaria (apropiación intelectual, dialéctico-negativa, del movimiento real del ser social); 3. praxis revolucionaria (transformación consciente del ser social con arreglo a sus determinaciones internas).

⁴⁹ Se nos dirá, quizá, que el “materialismo histórico” no estudia el universo entero sino sólo la “vida social”, como vimos antes en la cita de Stalin. Pero ésta no es la opinión de Marx y Engels. Ellos entienden, primero, que la naturaleza tiene historia; segundo, que el ser humano se enfrenta a una naturaleza humanizada, sea por su propia transformación práctica (trabajo, producción) del medio natural en el que vive, sea —añadimos nosotros— por la mediación social que constituye el desarrollo de las fuerzas productivas (entre ellas, la ciencia como *science*, lo que implica de suyo todo un aparato instrumental y conceptual que media en nuestra intelección del universo) en su escrutinio de la materia que se ha desarrollado objetivamente sin intervención subjetiva de la práctica humana. Vid. MARX, ENGELS: *La ideología alemana*, pp. 47-48.

{¬B'. Adenda polémica o segundo interludio intempestivo sobre el método dialéctico:

Es por lo anterior que, atendiendo al rigor conceptual que amerita el asunto, debemos tratar de contribuir a deshacer el entuerto que a nuestro juicio embota las mentes marxistas desde hace décadas y cuyas raíces últimas podemos rastrear hasta los fundadores de la doctrina, aunque ellos tengan estricta culpa de poco más que de su relativo esoterismo. La nueva concepción del mundo que elaboran Marx y Engels se ha llamado habitualmente “materialismo dialéctico”, “materialismo histórico” o alguna desafortunada combinación de ambos. Ya hemos visto la tardía y errónea tentativa sistemática de Stalin (que tampoco es enteramente de su cosecha): el “materialismo dialéctico” sería la *filosofía* del marxismo, y el “materialismo histórico” su *aplicación* a la vida social. Ya hemos visto, también, que afirmar la naturaleza “filosófica” del marxismo no es sólo contradecir abiertamente a los fundadores, sino traicionar el espíritu de su programa teórico. Añadamos ahora, además, que estos conceptos no aparecen en las obras de Marx y Engels. Ambos suelen referirse a su punto de vista como “concepción materialista de la historia” o incluso, en el caso de Engels, “concepción comunista del mundo”, etc. Y, en todo caso, hablan en algún lugar suelto de la “dialéctica materialista” o “dialéctica racional” en oposición a la “dialéctica idealista” de Hegel. La cosa es importante porque la falta de claridad sobre el problema y el legítimo anhelo de sistematización de los sucesores ha provocado un galimatías conceptual con evidentes consecuencias prácticas. La noción de “materialismo histórico”, aunque no parece haber sido formulada por Marx y Engels, nos parece menos problemática, puesto que se ajusta mejor al lenguaje categorial de los fundadores y a su contenido. Pero el “materialismo dialéctico” es, a todas luces, un obstáculo para el pensamiento de los comunistas, a quienes aún les cuesta “desembarazarse [...] de la influencia de la fraseología tradicional”. Este concepto de “materialismo dialéctico”

parece haber sido forjado por Plejánov hacia 1890. Éste no es el lugar para detenernos en su historia. Pero el forjado de este sintagma, por natural que pueda parecer su formulación, acarrea problemáticas teóricas de primer orden, pues trastoca el lugar de la dialéctica en el seno del marxismo. La fórmula de Plejánov –desde entonces dogmáticamente fijada para 5 o 6 generaciones de marxistas– permite, en primer lugar (y como vimos con Stalin), el retroceso del marxismo a posiciones premarxianas: la conversión del marxismo en una filosofía. Y, en segundo lugar y derivado de lo anterior, desnaturaliza el contenido de la dialéctica como método immanente. En efecto, tal y como nosotros comprendemos el problema a través de Hegel, Marx y Engels, la dialéctica es, en rigor, el movimiento negativo de toda determinación natural, social o espiritual; el método (camino) interior de todo lo que existe. Pero, consideradas las cosas sistemáticamente, este motor interno o movimiento autoproducido (la dialéctica) no puede confundirse con el todo (la verdad) ni sustituirlo, del mismo modo que un motor de combustión no es una berlina ni tu primo Pepe es su aparato circulatorio.

Antes hemos dicho que la concepción materialista de la historia tiene necesariamente tres momentos internos: la práctica social (praxis) como premisa empírica, la crítica revolucionaria como mediación teórica que es capaz de “representar adecuadamente el movimiento real” (analítico-sintéticamente), y la praxis revolucionaria como nueva unidad práctico-crítica (que unifica práctica social y teoría crítica, revolucionaria) que revoluciona el estado actual de cosas. Pues bien, en este esquema la dialéctica se corresponde directamente con lo que llamamos crítica revolucionaria, con esa mediación que reproduce intelectualmente el movimiento real del ser en sus contradicciones. Marx lo vincula de manera bastante explícita, de hecho, con el “modo de exposición”, esto es, con el sacar afuera (a la conciencia) lo que está dentro (las leyes de los procesos del ser), incluidas sus tendencias aún no realizadas y sus posibilidades immanentes. Precisamente por eso dice Marx de su método que “si se consigue esto [“representar adecuadamente el movimiento real”] y la vida del material se refleja idealmente, puede parecer como si se estuviera ante

una construcción a priori”⁵⁰: porque la “dialéctica racional” es una mediación “ideal”, “lógica”, que exprime la realidad y la representa filtrada, sin contaminantes históricos (contingentes). Hegel pensaba de un modo muy similar, aunque idealistamente. Y exactamente lo mismo explica Engels al exponer el método lógico-dialéctico de Marx:

Por lo tanto, el único método indicado era el lógico [i. e., el dialéctico]. Pero éste no es [...] más que el método histórico, despojado únicamente de su forma histórica y de las contingencias perturbadoras. Allí donde comienza esta historia debe comenzar también el proceso discursivo, y el desarrollo ulterior de éste no será más que la imagen refleja, en forma abstracta y teóricamente consecuente, de la trayectoria histórica; una imagen refleja corregida, pero corregida con arreglo a las leyes que brinda la propia trayectoria histórica [...].⁵¹

La identidad de concepciones entre Marx y Engels está fuera de duda. En la famosa *Introducción general a la crítica de la economía política*, de 1857, afirma Marx, resumiendo la naturaleza de su método:

Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el efectivo punto de partida [...].⁵²

Y, un poco más abajo, asevera que “el método de elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la forma de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual”, porque “el todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia

⁵⁰ MARX: *El Capital. Libro primero* (ed. cit.), pp. 18 y 19.

⁵¹ ENGELS, F.: *La contribución a la crítica de la economía política de Karl Marx*; en MARX, K.: *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*; Siglo XXI Editores, 2009, México D. F./Buenos Aires/Madrid, p. 105.

⁵² MARX: *Introducción general...*, p. 51.

del mundo del único modo posible”.⁵³ ~~La dialéctica es, en rigor, el camino que lleva de la empiria bruta al “todo del pensamiento”.~~

Por cierto que este método no se reduce a la crítica de la ciencia económica burguesa, la fetichizada (por incomprendida y unilateralizada) “CEP”; rige igualmente la *dialéctica de la naturaleza* (que, en rigor, habría que rebautizar como *crítica de las ciencias naturales*), donde —tras “apropiarse detalladamente el material, analizar sus diferentes formas de desarrollo y rastrear su vínculo interno”— habría que partir de las categorías más simples para elevarse a lo complejo y así reproducir idealmente el conjunto del movimiento contradictorio de cualquier forma presocial de materia. ¿No es esto lo que trató de hacer el gran Engels? La legitimidad del intento va de suyo: primero, ya vimos que el programa teórico de Marx y Engels hacia 1844-1845 implica una ciencia unitaria (*Wissenschaft*) de hombre y naturaleza y, por tanto, necesariamente, un mismo *método*; segundo, porque es el propio Marx quien, en *El capital*, dice que su punto de vista “concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural”⁵⁴. O sea: considerar la formación económica de la sociedad como “proceso histórico-natural” es afirmar la unicidad de naturaleza e historia.⁵⁵ De hecho, el Marx “maduro” de *El*

⁵³ *Ibid.* Esta producción del “todo del pensamiento” es el non plus ultra de la conciencia *qua* conciencia, de la dialéctica racional, de la teoría, de la crítica revolucionaria. Su última palabra: demostración de la necesidad de la revolución. Y a ella dedicaron Marx y Engels su entera vida. Pero el siguiente paso, la vuelta a la práctica real como praxis revolucionaria, les estuvo vedada por el escaso grado de madurez del movimiento obrero. Les corresponderá a Lenin y a los bolcheviques dar ese siguiente paso hacia la libertad, como luego apuntaremos.

⁵⁴ MARX: *El Capital. Libro primero* (ed. cit.), p. 8.

⁵⁵ Es precisamente esto lo que valoran Marx y Engels en la obra de Darwin pues, como dice el primero, “en este libro se encuentra el fundamento histórico-natural de nuestra idea”; y, como dice el segundo, “nunca hasta el momento se había emprendido un intento de tamaña envergadura para demostrar que en la naturaleza hay un desarrollo histórico”. Aunque añade Engels, confirmando nuestras tesis sobre el método y la *science*, que a Darwin “hay que reprocharle una cierta pesadez muy inglesa en el método”. MARX; ENGELS: *Cartas sobre las ciencias naturales y las matemáticas*, pp. 21-22.

capital sólo está cumplimentando su propio programa “juvenil” de *La ideología alemana*, donde declaraba:

No tocaremos aquí la historia de la naturaleza, las llamadas ciencias naturales; abordaremos en cambio la historia de los hombres, pues casi toda la ideología se reduce o a una concepción tergiversada de esta historia o a una abstracción total de ella.⁵⁶

Marx dedica la práctica totalidad de su vida intelectual a elaborar la exposición crítica de la economía política porque de su propia visión se desprende que aquella labor era la prioritaria para fundar en concepciones *científicas* la actividad del partido proletario; si “la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política” ya que “el conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política de la sociedad y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social”⁵⁷, resulta entonces evidente que el fundamento lógico (aunque no histórico)⁵⁸ para la demostración de la necesidad de la revolución proletaria sea desarrollar críticamente “la historia de los hombres” del presente, esto es, del modo de producción capitalista: *El capital*. Será Engels quien aborde la tarea de exponer dialécticamente “la historia de la naturaleza”; y que su intento quedara inconcluso precisamente por

⁵⁶ MARX; ENGELS: *La ideología alemana*, p. 676.

⁵⁷ MARX, K.: *Prólogo de la “Contribución a la crítica de la economía política”*; en *O. E.*, t. I, pp. 517-518.

⁵⁸ Históricamente, y planteando el asunto de modo simplificado y esquemático, el marxismo nace antes (o, mejor, va naciendo, va siendo parido) en el desarrollo de la *crítica de la ideología alemana*, se extiende luego a la *crítica de la política francesa* (incluyendo el socialismo y comunismo utópicos) y sólo finalmente se dedica sistemáticamente a la *crítica de la economía política inglesa*. No en vano son las “tres fuentes” del marxismo. Por el contrario, la trabazón lógica de esas tres esferas (como expone claramente Marx en la cita anterior: “la estructura **económica** de la sociedad [es] la base real sobre la que se levanta la **superestructura jurídica y política** de la sociedad y a la que corresponden determinadas formas de **conciencia** social”) es la inversa: economía – política – ideología.

preparar para la imprenta los volúmenes II y III de *El capital* atestigüa de suyo el orden de jerarquías que los dos amigos consideraban imprescindible.

Por lo demás, creemos que con lo expuesto queda clara la resolución de la contradicción entre *science* y *Wissenschaft*, implícita en las obras de Marx y Engels pero que conviene explicitar: la ciencia positiva se encarga fundamentalmente del momento *analítico*, de descomponer la realidad empírica en sus elementos más simples; el método dialéctico, constructivo en su crítica negatividad, se apropia de ese rico material “fenoménico” y, siguiendo la naturaleza específica del objeto particular, reconstruye *intéticamente* (elevándose de lo simple a lo complejo) su dinamismo interno, produciendo una representación ideal, materialmente fidedigna precisamente por ser lógica. [Este “todo del pensamiento” es lo que hemos llamado *Wissenschaft*; y a su *proceso* sintético de elaboración el Moro lo llama “el método científico correcto”⁵⁹; pues Marx y Engels suelen pensar en la *Wissenschaft* o en lo *wissenschaftlich* (no en la *science* o en lo *scientific*) cuando los traductores castellanoparlantes vuelcan simplemente *ciencia* o *científico*.] Así queda conservada, en su superación, la *science* producida históricamente por la burguesía; y sólo así pudo nacer y puede nutrirse la *Weltanschauung* del proletariado, su concepción del mundo.

Digámoslo una vez más, después de las anteriores y antes de las siguientes: para el marxismo, el método dialéctico *es* sinónimo de crítica revolucionaria; *no es* una “filosofía”, ni una “concepción filosófica”, ni una ciencia “en el sentido burgués”.

En conclusión: el “materialismo dialéctico” como categoría es, en el mejor de los casos, una redundancia innecesaria y confusa; en el más habitual, una sustantivación mistificadora, como invertida conciencia filosófica (y, por tanto, burguesa), del *método dialéctico*; en el peor, una traición flagrante al pensamiento de Marx y Engels. No importa lo arraigada que esté esta “fraseología tradicional” en las costumbres mentales y los manuales marxistas: por no corresponder a su objeto, el concepto debería ser llanamente desechado.}

⁵⁹ MARX: *Introducción general...*, p. 51.

III. *La metafísica dialéctica o la emergencia histórica de la libertad*

Hemos dicho ya que, para Hegel, metafísica y dialéctica son términos en última instancia idénticos. Quizá esto realce la significación para el presente de algo que dice el propio Hegel su primer prólogo a la *Ciencia de la lógica*:

[...] digno de nota es que un pueblo pierda su metafísica, que el espíritu, que se ocupaba con su propia esencia pura, no tenga ya ninguna existencia efectiva en el mismo.

Dice también Hegel, en la página siguiente, que sería un “singular espectáculo [...] ver a *un pueblo culto desprovisto de metafísica*”; que su abandono lleva al pensamiento a “darse a los sentimientos, a lo práctico en sentido popular y a lo erudito de tipo histórico”, así como a la desaparición de “esos *solitarios sacrificados*”, sabios “cuya vida sólo estaba dedicada a servir”. Estos comentarios de Hegel, por ser el pensador penetrante que era, contienen una verdad universal. Si trasladamos su juicio al presente, ¿no nos sirven sus palabras como diagnóstico del actual estado de derrota del movimiento obrero? Ya no un pueblo, sino la internacional clase de los proletarios modernos ha perdido su metafísica, es decir, su método dialéctico (su crítica revolucionaria), y con él su entera concepción del mundo; su abandono lleva a los autodeclarados marxistas a darse a los sentimientos (al anticapitalismo romántico, moralizante), a lo práctico en sentido popular (al activismo, al practicismo, al sindicalismo, al politicismo) o a lo erudito de tipo histórico (al academicismo); y ya no surgen *naturalmente* solitarios sacrificados (teóricos proletarios) que dediquen su vida a servir a la causa del comunismo.

Más abajo trataremos de cerrar el círculo de la exposición que, a nuestros ojos, justifica que hablemos de una metafísica dialéctica. Por lo pronto, ya hemos visto que el metafísico dialéctico Hegel nos puede dar alguna pista acerca de nuestro propio tiempo. Busquemos ahora en sus antípodas, en el antimetafísico y antidialéctico padre del positivismo: Comte.

El francés consideraba que “la instrucción metafísica”, que “ejerce una acción muy perturbadora en las clases letradas, resultaría mucho más peligrosa si se extendiera a los proletarios, en los que desarrollaría, además del desagrado por las ocupaciones materiales, exorbitadas ambiciones”⁶⁰. ¿No tiene, tras todo lo expuesto, sentido? Hegel nos avisa, hablando de su propio tiempo, de aquello mismo de lo que el apologeta burgués Comte quería prevenir a las clases dominantes: y es que es un singular espectáculo ver a una clase culta desprovista de “metafísica”, precisamente porque es la instrucción “metafísica” la única que puede desarrollar en los proletarios exorbitadas ambiciones revolucionarias.

~~Así, el marxismo contiene una “metafísica”: la dialéctica. Es una “filosofía primera”, pero que sólo llega “al final” de todo un largo proceso histórico. Y sólo llega al final precisamente porque no es un conocimiento *a priori*, sino la generalización de nuestro saber de la realidad mediado por la totalidad de la praxis humana.~~

Más allá de la jerga filosófica con la que habían de presentarse estos prolegómenos polémicos a tenor del objeto estudiado, resulta evidente por la propia exposición que, en rigor, al marxismo no se le puede atribuir ninguna metafísica *sensu stricto*, porque efectivamente es una concepción del mundo superadora de la filosofía en general. En términos epistemológicos el marxismo no *interpreta* el mundo: no hace una lectura arbitraria, subjetiva ni especulativa de la realidad positiva; la reproduce idealmente como totalidad dinámica material. Lo que sí puede decirse del marxismo, en virtud del resultado positivo de toda dialéctica negativa (negación de la negación), es que sus contenidos abarcan también (o “conservan”, como dice Engels más arriba) aquellas regiones del pensamiento teórico que, hasta la burguesía, adoptaron necesariamente la forma de la metafísica.

⁶⁰ COMTE, A.: *Discurso sobre el espíritu positivo*; Sarpe, 1984, Madrid, pp. 133 y 134.

En efecto, por un lado, el marxismo se pronuncia tajantemente sobre verdades que rebasan el campo de la experiencia sensible, de la realidad positiva, de la actualidad del mundo exterior. El objetivo de la revolución comunista, su necesidad histórica, sencillamente no cabe en ninguna práctica ni teoría meramente científica, ya que no es experimentalmente comprobable ni técnicamente reproducible. Su necesidad es teóricamente demostrable (crítica revolucionaria); y su posibilidad sólo prácticamente realizable (praxis revolucionaria). Lo mismo que su falsación es un problema práctico: lucha de clases.

Retomemos el inicio de nuestra exposición. Habíamos citado a Kant, al decir que él entiende por sistema “la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea”. ¿Qué *idea*, en cuanto traducción ideal absoluta de la historia de la materia, domina el marxismo como *sistema*? La idea de que “la fuerza propulsora de la historia [...] no es la crítica, sino la revolución”.⁶¹

Marx y Engels dejan así formulado el problema: demostración de la necesidad del comunismo a través de la crítica revolucionaria. Nada extraño, por cierto, si nos atenemos a la premisa de que “la vida social es esencialmente práctica” (*octava tesis*): desde que son comunistas, Marx y Engels subordinan su actividad teórica a las necesidades prácticas del movimiento obrero; y el movimiento obrero de su tiempo no necesitaba urgentemente la elaboración de una sistemática: lo que necesitaba era, al haberse puesto en marcha por sí solo, adquirir una clara conciencia teórica de su meta y de las condiciones de su emancipación.

⁶¹ MARX; ENGELS: *La ideología alemana*, p. 40. El marxismo de nuestros días ha elaborado esta idea de un modo mucho más elocuente: “la vocación del marxismo como teoría consiste en construir una concepción del mundo revolucionaria, es decir, una visión que incluya a la revolución como fundamento de toda la realidad, como principio absoluto que lo mueve todo, principio que no necesita ser explicado por una causa, por otro principio anterior”. MAI: *El debate cauteloso*, loc. cit., p. 20.

En tiempos de Marx y Engels ello sólo podía empezar a hacerse a través de la crítica revolucionaria de la economía política burguesa, del Estado burgués, y de la ideología burguesa. El movimiento obrero decimonónico aún pugnaba por elevarse a condición de sujeto, de clase política, de clase *para sí*: debía compactar sus fuerzas como clase con conciencia de sí misma, como partido político de oposición con intereses antagónicos a los de la burguesía, y cuya misión histórica es revolucionaria. Pero no podía aún actuar su praxis revolucionaria. Ese siguiente paso quedó teóricamente formulado, e incluso prácticamente anunciado por 1848 y 1871: convertir esa crítica revolucionaria a la sociedad burguesa (demostración teórica de la necesidad de la revolución social) en praxis revolucionaria contra la sociedad burguesa (realización práctica de la posibilidad de la revolución social). Ese siguiente paso (la libertad efectivamente real) sólo podrá darlo el bolchevismo, en 1917, cuando esa clase proletaria políticamente adulta sea capaz de revolucionar el mundo: la praxis revolucionaria ya no era un concepto teórico anunciado por la historia práctica, sino una práctica inmediatamente mediada por la comprensión teórica del proceso histórico. El incendio en la tierra comenzó en Rusia; pero caben pocas dudas de que el estudio de la oscura filosofía alemana dio a Lenin algunas chispas con las que prender la pradera.

Hoy, el proletariado necesita *elevarse* de nuevo a la comprensión teórica del movimiento histórico que él mismo ha protagonizado como clase revolucionaria; sólo así podrá reconocerse en su continuante derrota, tan extensa como su gesta, y, a través de su autocrítica revolucionaria, volver a *hundirse* en la profundidad de su fundamento:

No se trata aquí de lo que éste o aquel proletario o incluso el proletariado entero *imagine* momentáneamente que es su meta. Se trata de *lo que* el proletariado *es* y de lo que con arreglo a ese *ser* se verá forzado a hacer. Su meta y su acción histórica están trazadas palmariamente e irrevocablemente en su propia situación vital así como en toda la organización de la actual sociedad burguesa.⁶²

⁶² MARX, K., ENGELS, F.: *La sagrada familia*; en OME, v. 6, pp. 36-37.

~~¿No es esto, precisamente, una *ontología dialéctica*?~~

APÉNDICE 1

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN DE *LA CIENCIA DE LA LÓGICA* (HEGEL) [ED. ABADA]

La reforma plena que el modo filosófico de pensar ha experimentado entre nosotros desde hace unos veinticinco años y la más alta perspectiva que la autoconciencia del espíritu ha alcanzado sobre sí en este período de tiempo han tenido hasta ahora poca influencia en la configuración de la lógica.

Lo que antes de este espacio de tiempo se llamaba *metafísica* ha sido, por así decirlo, extirpado de raíz, desapareciendo de la lista de las ciencias. ¿Dónde cabe escuchar las voces de la ontología de antaño, de la psicología racional, de la cosmología o incluso de la teología natural de otrora, o dónde les está siquiera permitido hacerse escuchar aún? ¿Dónde podrían despertar todavía interés investigaciones dedicadas, por ejemplo, a la inmateralidad del alma o a las causas mecánicas y finales? Hasta las pruebas de la existencia de Dios, antes de curso corriente, son ahora aducidas sólo de un modo histórico o en favor de la edificación y elevación del ánimo. Es un hecho que el interés por el contenido de la antigua metafísica, por su forma, o por ambas cosas a la vez, se ha perdido. Si digno de nota es que a un pueblo le llegue a ser inservible, por ejemplo, la ciencia de su derecho político, así como sus convicciones, sus costumbres y virtudes éticas, al menos igual digno de nota es que un pueblo pierda su metafísica, que el espíritu, que se ocupaba con su propia esencia pura, no tenga ya ninguna existencia efectiva en el mismo.

La doctrina exotérica de la filosofía kantiana: que al *entendimiento* no le está permitido sobrevolar la *experiencia*, pues de lo contrario se tornaría la facultad de conocer en razón *teorética*, incapaz de por sí de incubar otra cosa que *elucidaciones mentales*, ha servido para justificar desde el lado científico la renuncia al pensar especulativo. En apoyo de esta doctrina popular acudió el griterío de la moderna pedagogía, la miseria de estos tiempos, que dirige su mirada al estado inmediato de menesterosidad, de modo que, así como para el conocimiento sería la experiencia lo primordial, así también para conducirse con habilidad en la vida pública y en la privada sería incluso nociva la *intellección teorética*, pues en general lo esencial, lo único provechoso, serían el ejercicio y la educación práctica. — Al trabajar así codo con codo la ciencia y el común entendimiento humano por llevar a cabo el hundimiento de la metafísica, parecía que iba a darse el singular espectáculo de ver a un *pueblo culto desprovisto de metafísica*: algo así como un templo por demás ricamente adornado, pero sin sagrario. — La teología, custodia en tiempos pasados de los misterios especulativos y de la metafísica —dependiente empero de la primera—, había abandonado a unos y a otra para darse a los sentimientos, a lo práctico en sentido popular y a lo erudito de tipo histórico. A un cambio tal responde de otra parte el hecho de que desaparecieran esos *solitarios* sacrificados y separados del mundo por su pueblo para que estuviera presente la contemplación de lo eterno, y cuya vida sólo está dedicada a servir, mas no en vista de alguna utilidad, sino para alcanzar la beatitud: es ésta una desaparición que, en otro orden de cosas, puede en esencia ser considerada como el mismo fenómeno que el antes mencionado. — Y así, disipadas esas tinieblas de la incolora ocupación consigo del espíritu tornado a sí, la existencia parecía haberse transformado en el claro mundo de las flores, entre las cuales, como es bien sabido, ninguna hay *negra*.

A la *lógica* no le ha ido tan mal como a la metafísica. El prejuicio de que con ella se *aprendería a pensar*, cosa en que antes se veía su utilidad y por ende su finalidad —algo así como si sólo por el estudio de la anatomía y de la fisiología debiera aprender uno a digerir y a moverse—, se ha perdido hace ya tiempo, de modo que el espíritu de lo práctico no pensaba darle mejor destino. A pesar de esto, y probablemente en virtud de alguna utilidad formal, se la dejó ocupar todavía un puesto entre las ciencias e incluso fue mantenida como objeto de enseñanza pública. Esta mejor suerte concierne sin embargo

sólo al destino externo, pues su figura y contenido siguen siendo los mismos, al ser este último herencia de una larga tradición, aunque se haya hecho cada vez más tenue y delgado en esta transmisión; el nuevo espíritu que a la ciencia, no menos que a la realidad efectiva, se le ha abierto no ha hecho sentir todavía su impronta en la lógica. Pero querer mantener las formas de la cultura anterior cuando la forma sustancial del espíritu se ha dado otra figura es cosa, en definitiva, completamente vana; éstas son hojas marchitas que caen bajo el empuje de los nuevos brotes, ya nacidos en sus raíces.

También en lo científico está acabando ya esa actitud de *no querer darse por enterado* de ese cambio general. Imperceptiblemente, hasta los adversarios han llegado a familiarizarse con las otras representaciones, apropiándose las; y aun cuando siguen haciendo melindres a las fuentes y principios de aquéllas, conduciéndose de una manera contradictoria frente a ellas, han tenido que doblegarse ante las consecuencias, sin poder zafarse de su influjo; a ese comportamiento negativo —cada vez más insignificante— no le saben dar importancia positiva y contenido sino sirviéndose, para entrar en controversia, de los nuevos modos de representación. Por otro lado, parece haber pasado el tiempo de fermentación con el que una nueva creación comienza. En su aparición primera, una tal creación suele comportarse con fanática animadversión contra la difundida sistematización del principio anterior; suele también, en parte, sentir miedo a perderse en la extensión de lo particular y, en parte, asustarse también del trabajo requerido para lograr una configuración científica; al estar necesitada de la misma, lo primero que hace es aferrarse a un formalismo vacío. La exigencia de tratamiento y configuración del material se hace entonces tanto más urgente. Tanto en la formación de una época como en la del individuo hay un período en el que importa sobre todo la adquisición y afirmación del principio en su intensidad no desarrollada. Pero el requisito, más alto, estriba en que ese principio se convierta en ciencia.

Ahora bien, sea lo que fuere lo acontecido en otro respecto al asunto y a la forma de la ciencia, la ciencia lógica —que constituye la metafísica propiamente dicha o pura filosofía especulativa— se ha visto hasta ahora muy desatendida. En la *Introducción* he indicado de modo preliminar lo que entiendo más precisamente por esta ciencia y por el puesto que le es propio. Aun cuando ni siquiera un trabajo de muchos años ha podido dar a este intento una mayor perfección,

es de esperar que quienes lo enjuicien con equidad tengan en cuenta la necesidad que esta ciencia tiene de volver a ser iniciada desde el principio, la naturaleza del objeto mismo y la carencia de trabajos preparatorios que hubieran podido ser utilizados. El punto de vista esencial estriba en que hay en general que habérselas con un concepto nuevo de lo que sea el tratamiento científico. Si la filosofía debe ser ciencia no puede tomar prestado al efecto su método, según he recordado ya en otro lugar, de una ciencia subordinada, como es la matemática, ni tampoco darse por satisfecha con aseveraciones categóricas de la intuición interna o servirse de una argumentación ratiocinante fundada en la reflexión externa. Aquí sólo puede tratarse de la *naturaleza del contenido*, la cual se mueve en el conocimiento científico, en cuanto que, al mismo tiempo, es esa *reflexión propia* del contenido la primera en poner y *engendrar la determinación* misma de éste.

El *entendimiento determina* y mantiene *firmes* las determinaciones; la *razón* es negativa y *dialéctica*, por disolver en nada las determinaciones del entendimiento; es *positiva*, por engendrar lo *universal* y subsumir bajo él lo particular. Igual que suele ser tomado el entendimiento por algo separado de la razón en general, de la misma manera suele ser tomada la razón dialéctica por algo separado de la razón positiva. Pero en su verdad es la razón *espíritu*, que es más alto que ambos, que es razón que entiende o entendimiento que razona. El espíritu es lo negativo, aquello que constituye la cualidad tanto de la razón dialéctica como del entendimiento: niega lo simple, y pone así la diferencia determinada del entendimiento; pero en la misma medida la disuelve y es, así, dialéctico. Pero no se detiene en la nada de este resultado, sino que es allí, justamente de este modo, positivo, restableciendo así, por ende, lo simple primero, pero como universal; no es que venga a subsumirse bajo éste un particular dado, sino que el particular se ha codeterminado ya en aquel determinar y en su disolución. Este movimiento espiritual, que en su simplicidad se da su determinidad y en ésta su igualdad consigo, siendo con ello el desarrollo inmanente del concepto, es el método absoluto del conocer, y a la vez el alma inmanente del contenido mismo. — Afirmando que sólo sobre este camino, que se construye a sí mismo, es capaz la filosofía de ser ciencia objetiva, demostrada. — Así es como, en la *Fenomenología del Espíritu*, he intentado exponer la *conciencia*. La conciencia es el espíritu en cuanto objeto concreto; pero su movimiento progresivo descansa única-

mente —como ocurre con el desarrollo de toda vida, natural y espiritual— en la naturaleza de las *esencialidades puras*, que constituyen el contenido de la lógica. La conciencia, en cuanto espíritu que aparece y que se libera en su camino de su carácter inmediato y compacto, viene a ser saber puro, que tiene por objeto aquellas esencialidades puras mismas, tal como en y para sí son. Ellas son los pensamientos puros, el espíritu que piensa su propia esencia. El automovimiento de esos pensamientos es su vida espiritual, y es aquello por lo cual se constituye la ciencia y de lo cual es ella exposición.

Con ello queda aquí indicada la relación de la ciencia que denomino *Fenomenología del espíritu* con la *Lógica*. — En lo concerniente a la relación exterior, la primera parte del *Sistema de la ciencia* (*Bamberg y Wurzburg; imp. por Goebhard 1807*), que contiene la fenomenología, estaba destinada a ser seguida por una segunda parte que debía contener la *Lógica* y las dos ciencias reales de la filosofía: la Filosofía de la naturaleza y la Filosofía del espíritu, con lo que se habría concluido el Sistema de la ciencia. Pero la necesaria extensión que la *Lógica* tenía que ganar para sí me ha inducido a sacarla a la luz por separado; constituye así, dentro de un plan ampliado, lo primero que sigue a la *Fenomenología del espíritu*. Posteriormente haré seguir la elaboración de las dos ciencias reales de la filosofía, ya mencionadas. — Este primer volumen, empero, contiene como libro primero la *Doctrina del ser*; el segundo libro, la *Doctrina de la esencia*, como segunda parte del primer volumen, está ya en prensa, mientras que el segundo volumen contendrá la *Lógica subjetiva* o *Doctrina del concepto*.

Nuremberg, 22 de marzo de 1812.

APÉNDICE 2

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN DE *LA CIENCIA DE LA LÓGICA* (HEGEL) [ED. LAS CUARENTA]

En esta nueva elaboración de la ciencia de la lógica, cuyo primer tomo aparece ahora, me he dado cuenta exacta de la dificultad propia tanto del sujeto en sí como de su exposición, y de lo imperfecto de la elaboración realizada en la primera edición; pero a pesar de haberme ocupado muchos años más en esta ciencia y de mis esfuerzos para enmendar tales imperfecciones, todavía debo apelar repetidamente a la indulgencia del lector. Sin embargo, la invocación de esta indulgencia tiene su justificación en la circunstancia de que respecto al contenido de este tratado sólo se encontraba un material externo en la metafísica y lógica anteriores. No obstante haber sido tratadas éstas general y ampliamente, y la última hasta en nuestra época, poco ha preocupado el aspecto especulativo del problema; más bien, en todo se reitera el mismo material, a veces diluido hasta la superficialidad más trivial, a veces arrastrando consigo a la luz todo el viejo y pesado lastre. Por ello, de este trabajo a menudo sólo mecánico, el patrimonio filosófico no pudo sacar ningún beneficio. Para exponer por lo tanto el reino del pensamiento de una manera filosófica, es decir, en su propia actividad inmanente, o, lo que es lo mismo, en su desarrollo necesario, había que emplear ya desde el comienzo un nuevo procedimiento; pero este material adquirido que consiste en las formas conocidas del pensamiento, debe considerarse un modelo sumamente importante, o más bien una condición necesaria, y tiene que ser aceptado con gratitud como una premisa, aunque ésta sólo ofrezca a veces un hilo exiguo, o los huesos sin vida de un esqueleto, arrojados en desorden.

Las formas del pensamiento están ante todo expuestas y consignadas en el *lenguaje* del hombre. En nuestros días nunca se repetirá bastante que el hombre sólo se distingue de los animales por el pensamiento. En todo aquello que se le convierte en algo interior, y principalmente en la re-presentación, en lo que hace *suyo*, ha penetrado el lenguaje; y lo que el hombre convierte en lenguaje y expresa con él, contiene escondida, mezclada o elaborada una categoría; tan natural es al hombre el elemento lógico, o para decirlo mejor, tan propio es de su *naturaleza* misma. Pero si oponemos en general la naturaleza en sí, como lo físico, a lo espiritual, habría que decir que lo lógico es más bien lo sobrenatural, que penetra en toda relación o actividad natural del hombre, en su manera de sentir, considerar, desear, necesitar, en sus impulsos, y lo convierte sobre todo en algo humano, aun cuando sólo fuese de una manera formal, proporcionándole representaciones y fines. Es una ventaja que un lenguaje posea abundancia de expresiones lógicas, es decir, particulares y diferenciadas, para expresar las determinaciones del pensamiento; a estas relaciones, que se fundan sobre el pensamiento, pertenecen ya muchas de las preposiciones y los artículos. El idioma chino, en su formación, no ha logrado llegar hasta allí o por lo menos lo ha logrado de un modo muy insuficiente; pero estas partículas se presentan de manera absolutamente subordinada, sólo un poco más independientes que los aumentos silábicos, signos de flexión y otros elementos análogos. Mucho más importante es que en un idioma las determinaciones del pensamiento se hayan destacado como sustantivos y verbos y tengan así el sello de formas objetivas; en esto el idioma alemán tiene muchas ventajas sobre los otros idiomas modernos; muchas de sus palabras no sólo tienen la propiedad de prestarse a diferentes significaciones, sino que hasta tienen significados opuestos; de modo que tampoco en esto puede dejarse de reconocer un espíritu especulativo del lenguaje. Puede ser una alegría para el pensamiento encontrarse con tales palabras y verse en presencia de la unión de los contrarios, contenida de manera ingenua y según el léxico en una sola palabra de significados opuestos; cuya unión es un resultado de la especulación a pesar de ser contradictoria para el intelecto. Por eso la filosofía no precisa en general ninguna terminología especial; ciertamente hay que aceptar algunas palabras de lenguas extranjeras, las que por otra parte ya han adquirido en ella derecho de ciudadanía por el uso; y en este caso, donde lo que importa

es el contenido, estaría por completo fuera de lugar un purismo afectado. El progreso de la cultura en general y de las ciencias en particular, aun de las empíricas y sensoriales, en tanto que se mueven en general en las categorías habituales (por ejemplo las de un todo y sus partes, de un objeto y sus características, y otras semejantes), paulatinamente promueve también relaciones del pensamiento más elevadas, o por lo menos las exalta a una mayor universalidad, haciéndolas así objeto de una más esmerada atención. Mientras, por ejemplo, en la física, el concepto de *fuerza* llegó otrora a ser predominante, ahora, en los tiempos modernos, desempeña el papel principal la categoría de la *polaridad* (que por lo demás ha penetrado en todo, bastante *à tort et à travers*, hasta en la teoría de la luz), es decir la determinación de una diferencia en la que los términos diferentes están vinculados *indisolublemente*. Ahora bien, tiene una importancia infinita que de esta manera se proceda más allá de la forma de la abstracción y de la identidad, por cuyo medio una determinación (por ejemplo como fuerza) consigue una independencia de las otras determinaciones, y que se llegue así a poner de relieve la forma del determinar o de la diferencia, que al mismo tiempo queda como algo inseparable de la identidad, y que se convierta en una representación común.

La contemplación de la naturaleza, debido a la realidad en que se mantienen sus objetos, trae consigo la necesidad de fijar aquellas categorías que ya no pueden ser ignoradas en ella, aunque fuese con la mayor inconsecuencia con respecto a las otras categorías que todavía deben ser consideradas válidas; y no permite que —tal como se verifica con mayor facilidad en lo espiritual— se pase a la abstracción de las oposiciones y a las generalizaciones.

Pero, mientras los objetos lógicos, así como sus expresiones, son tal vez conocidos por todos en el mundo de la cultura, lo que es *conocido*, como dije en otro lugar no es por eso *reconocido*; y aun puede causar impaciencia el tener que ocuparse de lo conocido; y, ¿hay algo más conocido que los conceptos que empleamos en cualquier oportunidad, que nos salen de la boca en cada frase que pronunciamos? Este prefacio está destinado a exponer los momentos generales del camino del reconocimiento a partir de lo *conocido*, y las relaciones del pensamiento científico con este pensamiento natural; esto, junto con el contenido de la primera *introducción*, será suficiente para dar una representación general (la que se requiere, como premisa de una

ciencia, antes de entrar en el argumento mismo) del sentido del reconocimiento lógico.

Ante todo debe considerarse como un inmenso progreso que las formas del pensamiento hayan sido liberadas de la materia en que están hundidas en una intuición y representación conscientes de sí mismas, así como en nuestro deseo y voluntad, o más bien, en la representación del deseo y de la voluntad (pues no hay deseo o voluntad humanos sin representaciones); que estas generalidades hayan sido puestas de relieve por sí, y que, como lo hicieron magistralmente Platón y después Aristóteles, se hayan vuelto objeto de contemplación por sí; esto marca el comienzo de su reconocimiento. “Tan sólo después de haber alcanzado casi todo lo necesario”, dice Aristóteles, “y lo que pertenece a la comodidad y a las relaciones de la vida, empezó el hombre a preocuparse por el conocimiento filosófico”. “En Egipto”, había observado antes, “las ciencias matemáticas se han desarrollado temprano, porque allí la casta de los sacerdotes se encontró pronto en condiciones de tener tiempo libre”. En efecto, la exigencia de ocuparse de los pensamientos puros supone un largo camino, que el espíritu humano debe haber recorrido, y puede decirse que es la exigencia que surge cuando las exigencias de la necesidad ya han sido satisfechas; es la exigencia procedente de la falta de toda necesidad, que ya debe haber sido alcanzada; es la exigencia de abstraer la materia de la intuición, de la imaginación, etc., de los intereses concretos del deseo, de los impulsos, de la voluntad, en que las determinaciones del pensamiento están enredadas. En las silenciosas regiones del pensamiento que ha vuelto a sí mismo y que existe sólo en sí mismo, se callan los intereses que mueven la vida de los pueblos y de los individuos. Aristóteles, refiriéndose siempre al mismo tema, dice “la naturaleza del hombre en muchos aspectos es dependiente; pero esta ciencia, a la que no se busca por utilidad alguna, es la única libre en sí y por sí, y por eso no parece ser una propiedad humana”.

La filosofía en general tiene todavía que ocuparse de objetos concretos —Dios, la naturaleza, el espíritu— en sus pensamientos; pero la lógica trata de ellos sólo por sí, en su total abstracción. Esta lógica suele por eso pertenecer ante todo al estudio propio de la juventud, porque ésta no se ha iniciado todavía en los intereses de la vida concreta, con respecto a los cuales vive en el ocio, y tiene que ocuparse primeramente, para su fin subjetivo —y también sólo teóricamente—,

en adquirir medios y posibilidades para ejercer su actividad sobre los objetos de aquellos intereses. Entre estos medios, en contraste con la concepción de Aristóteles ya citada, se cuenta la conciencia lógica; el ocuparse de ella es un trabajo preparatorio, y su lugar es la escuela, a la que luego tiene que seguir la seriedad de la vida y la actividad para los verdaderos fines. En la vida se pasa al *empleo* de las categorías; se las hace descender del honor de ser consideradas por sí mismas, a fin de que *sirvan* en la actividad espiritual del contenido viviente, en la creación e intercambio de las representaciones que a ellas se refieren. En parte las categorías sirven como *abreviaturas* por su universalidad; en efecto, ¡qué infinidad de particularidades propias, de la existencia exterior y de la actividad, comprende en sí la representación, por ejemplo, de batalla, guerra, pueblo, o también de mar, animal, etc.!; ¡cómo se sintetiza en la representación de Dios, o del amor, etc. —esto es, en la *simplicidad* de semejante representarse— una infinidad de otras representaciones, actividades, condiciones, etc.! En parte sirven también para la más exacta determinación y hallazgo de *relaciones objetivas*, en cuyo caso, empero, el contenido y el fin, la exactitud y la verdad del pensamiento que se mezcla con ellas, se hacen depender enteramente de lo existente mismo, sin atribuir a las determinaciones del pensamiento en sí influencia alguna determinativa del contenido. Tal uso de las categorías, que se llamaba antes lógica natural, es inconsciente; y cuando, en la reflexión científica se asigna a dichas categorías en el espíritu la condición de servir de medio, entonces el pensamiento en general se convierte en algo subordinado con respecto a las otras determinaciones espirituales. No decimos que nuestras sensaciones, nuestros impulsos, intereses, nos sirven, sino que los consideramos como fuerzas y poderes independientes, de modo que somos nosotros mismos esta manera de sentir, desear y querer, este colocar en ellos nuestro interés. Pero podemos adquirir conciencia de que estamos más bien nosotros al servicio de nuestras sensaciones, impulsos, pasiones, intereses —prescindiendo de los hábitos—, en vez de poseerlos, y que mucho menos podemos, en nuestra íntima unidad con ellos, servirnos de ellos como medios. Semejantes determinaciones del ánimo y del espíritu nuestro se nos presentan pronto como *particulares*, en oposición a la *universalidad* cuya conciencia logramos y en la que hallamos nuestra libertad; y por eso estimamos que nos encontramos más bien aprisionados en estas particularidades y dominados por ellas. De acuerdo con esto

estamos mucho menos convencidos de que estén a nuestro servicio las formas del pensamiento, que pasan a través de todas nuestras representaciones, sean ellas tan sólo teóricas, o contengan una materia, consistente en la sensación, el instinto, la voluntad; más bien creemos que nosotros estamos en su poder, y no ellas en el nuestro.

¿Qué *nos* queda frente a estas particularidades?

¿Cómo podríamos nosotros, cómo podría *yo*, *sobreponerme* a ellas como más universal, cuando ellas mismas son lo universal como tal? Cuando nos ponemos en una sensación, en un fin, o un interés y en él nos sentimos limitados, sin libertad, entonces el lugar en que podemos, saliendo de tal posición, encontrar de nuevo la libertad, es el lugar de la certidumbre de sí mismo, de la pura abstracción, del pensamiento. O igualmente, cuando queremos hablar de las *cosas*, llamamos a la *naturaleza* o *esencia* de las mismas su *concepto*, que sólo existe para el pensamiento; pero mucho menos todavía podemos decir que dominamos los conceptos de las cosas, o que las determinaciones del pensamiento, cuyo complejo ellos representan, están a nuestro servicio; al contrario, nuestro pensamiento debe ceñirse a ellos, y nuestro albedrío o libertad no pueden dirigirlos a nuestro antojo.

Entonces, puesto que el pensamiento subjetivo es nuestro más propio acto íntimo, y el concepto objetivo de las cosas constituye su naturaleza, no podemos salirnos de aquel acto, no podemos sobreponemos a él, y tampoco podemos sobrepasar la naturaleza de las cosas. Sin embargo podemos prescindir de esta última determinación. Ella coincide con la primera en tanto que da sólo una relación de nuestros pensamientos con la cosa; pero no daría sino algo vacío, porque por este medio la cosa se erigiría en regla de nuestros conceptos; la cosa, sin embargo, ya no puede ser para nosotros más que los conceptos que de ella tenemos. Cuando la filosofía crítica entiende la relación de estos *tres términos*, como si pusiéramos los *pensamientos* cual medio entre *nosotros* y las *cosas*, en el sentido de que este medio más bien nos separa de ellas, en vez de unirnos a ellas, hay que oponer a esta manera de ver la simple observación de que precisamente dichas cosas, que tendrían que estar situadas en un más allá en la extremidad opuesta a la que nos hallamos nosotros y el pensamiento a ellas referido, no son en sí mismas sino objetos del pensamiento, y asimismo del todo indeterminados, son solamente un único objeto de pensamiento —la llamada cosa en sí— de la abstracción vacía.

Esto puede ser suficiente desde el punto de vista para el cual desaparece la condición que consiste en tornar las determinaciones del pensamiento sólo como destinadas al uso y como medios; pero más importante es el punto de vista relacionado con éste, que concibe a las determinaciones del pensamiento como forma exterior. La actividad del pensamiento que entreteje todas nuestras representaciones, nuestros fines, intereses y acciones, actúa, como se dijo, inconscientemente (es la lógica natural); lo que nuestra conciencia tiene ante sí, es el contenido, los objetos de las representaciones, lo que llena nuestro interés. En este respecto las determinaciones del pensamiento valen como *formas*, que están en el *contenido*, aunque no son el contenido mismo. Pero, hay otro aspecto relativo a lo que se dijo antes y que en general todos conceden, es decir, que la *naturaleza*, la propia *esencia*, aquello que es verdaderamente *constante* y *sustancial* en la multiplicidad y contingencia del aparecer y de las manifestaciones transitorias, consiste en el *concepto* de la cosa, en lo *universal que hay en la cosa misma*, del mismo modo que cada individuo humano tiene en sí una peculiaridad infinita, el *prius* de todo su carácter, esto es, el de ser *hombre*, tal como cada individuo animal tiene en sí el *prius* de ser *animal*: entonces no podríamos decir qué cosa sería todavía un individuo, si se le quitara este fundamento, dejándole aún cuantos otros predicados se quisiera, si dicho fundamento pudiera igualmente ser llamado un predicado como los otros.

El fundamento imprescindible, el concepto, lo universal, que es el pensamiento mismo en tanto pueda hacerse abstracción de la representación en la palabra: “pensamiento”, no puede ser considerado sólo como una forma indiferente, que esté en un contenido. Pero estos pensamientos de todas las cosas naturales y espirituales, su propio *contenido* sustancial, son también algo tal que contiene múltiples determinaciones, y que guardan todavía en sí la diferencia de un alma y de un cuerpo, del concepto y de una relativa realidad. El fundamento más profundo es el alma en sí, el puro concepto, que es lo más íntimo de los objetos, el simple pulso vital, tanto de los objetos como del pensamiento subjetivo de ellos. Llevar a la conciencia esta naturaleza *lógica*, que anima al espíritu, que se agita y actúa en él, tal es la tarea. La acción instintiva se diferencia en general de la acción inteligente y libre en que esta última se realiza conscientemente; en cuanto el contenido del actuante es separado de la unidad directa con el sujeto y llevado a la objetividad frente al sujeto, comienza la

libertad del espíritu, el cual en la actividad instintiva del pensamiento, sometido a los vínculos de sus categorías, se encuentra desperdigado en una materia infinitamente múltiple. En esta red, se entretejen a veces nudos más sólidos, que son los puntos de apoyo y de orientación de su vida y conciencia; deben su solidez y potencia principalmente al hecho de que, llevados ante la conciencia, son conceptos, en sí y por sí existentes de su esencia. El punto más importante para la naturaleza del espíritu no consiste sólo en la relación de lo que es el espíritu *en sí* con lo que es *en realidad*, sino en cómo él *se conoce a sí mismo*; este conocimiento de sí mismo, por ende, dado que el espíritu es esencialmente conciencia, constituye la determinación fundamental de su *realidad*. Purificar, pues, estas categorías, que actúan solamente de manera instintiva, como impulsos, llevadas al comienzo a la conciencia del espíritu aisladamente, y por eso de manera mudable y confusa, que les otorga así una realidad aislada e incierta, purificarlas (decimos) y elevar por ese medio el espíritu a la libertad y verdad, ésta es la tarea más alta de la lógica.

Lo que afirmamos ser comienzo de la ciencia, cuyo alto valer por sí, y al mismo tiempo como condición del verdadero conocimiento, ha sido reconocido ya –es decir el tratar previamente los conceptos y los momentos de los conceptos en general, las determinaciones del pensamiento, como formas, distintas de la materia, y que existen sólo adheridas a ella–, se manifiesta de inmediato por sí mismo como un procedimiento inadecuado para la verdad, que se considera como sujeto y fin de la lógica. Pues los conceptos, considerados así, como puras formas, distintas del contenido, se aceptan como fijados en una determinación que les da un aspecto de algo limitado y los hace incapaces de abarcar la verdad que es en sí infinita. Aun cuando, además, lo verdadero pueda volver a acompañarse con limitaciones y restricciones, en cualquier respecto que sea, esto representa su lado de negación, de falta de verdad y realidad, justamente su aspecto de acabamiento, y no su afirmación, es decir, lo que es como verdad. Contra la esterilidad de las categorías puramente formales, el instinto de la sana razón por fin se sintió tan fortalecido, que abandonó con desprecio el conocimiento de ellas al campo de una lógica y metafísica escolares, descuidando al mismo tiempo el valor que tiene por sí misma aun la sola conciencia de estos hilos; y sin darse cuenta de que, en la manera de actuar instintiva de la lógica natural, y aún más

en el rechazo reflexivo del conocimiento y reconocimiento de las determinaciones del pensamiento, quedaba prisionero, al servicio del pensamiento no purificado y por eso falto de libertad. La simple determinación fundamental o determinación formal común del conjunto de tales formas, es la identidad, que se afirma en la lógica de este conjunto como ley, como $A = A$, como principio de contradicción. La sana razón ha perdido todo el respeto hacia la escuela que posee tales leyes de la verdad, y que continúa practicándolas; lo ha perdido hasta tal punto que se ríe de ella y considera insoportable un hombre que sabe de verdad hablar según tales leyes, y decir: la planta es una — planta, la ciencia es — la ciencia, y *así al infinito*.

También con respecto a las fórmulas que dan las reglas del silogismo, que es en realidad el uso más importante del intelecto (por injusto que sea desconocer que tienen su lugar en el conocimiento, donde deben valer, y que al mismo tiempo deben ser consideradas como material esencial para el pensamiento racional), se ha creado el concepto igualmente correcto que estas fórmulas son también el vehículo indiferente del error y del hábito sofístico, y que, de otro lado, cualquiera que sea la manera de determinar la verdad, ellas no pueden emplearse para las formas más altas de ésta, por ejemplo para la verdad religiosa; y que ellas sobre todo se refieren solamente a la exactitud de los conocimientos, y no a la verdad.

La imperfección de esta manera de considerar el pensamiento, que deja a un lado la verdad, puede ser enmendada únicamente añadiendo que no sólo lo que se considera como forma exterior, sino también el contenido, debe ser comprendido en la consideración del pensamiento. Muy pronto resulta evidente que lo que en la primera reflexión ordinaria se considera como contenido, separado de la forma, en realidad no puede estar sin forma, indeterminado en sí — en este caso sería solamente el vacío, algo como la abstracción de la cosa en sí—, sino que al contrario tiene la forma en sí mismo, y que sólo por medio de ésta tiene animación y contenido, y que esta forma misma es la que se convierte en la apariencia de un contenido, como también en la apariencia de algo extrínseco a esta misma apariencia. Al introducir de este modo el contenido en la consideración lógica, no son las *cosas*, sino lo *esencial*, el *concepto* de las cosas, lo que se convierte en el objeto final. Pero en relación con esto hay que recordar que hay una cantidad de conceptos y una cantidad de cosas. En parte dije ya cómo puede limitarse esta cantidad: es decir por el hecho de

que el concepto, entendido como pensamiento en general, como universal, es la inconmensurable abreviación frente a la singularidad de los objetos, tales como se presentan en gran número a la intuición y a la representación indeterminadas. Por otra parte, un concepto es ante todo *el* concepto en sí mismo, y éste es uno solo, y constituye el fundamento sustancial; pero, frente a otro, es un concepto *determinado*, y lo que en él se presenta como determinación es lo que aparece como contenido. Pero la determinación del concepto es una determinación formal de esta unidad sustancial, un momento de la forma como totalidad, *del concepto mismo*, que es el fundamento de los conceptos determinados. Este no es intuido o representado de manera sensorial; es sólo objeto, producto y contenido del pensamiento y es la cosa en sí y por sí, el *logos*, la razón de lo que es, la verdad de lo que lleva el nombre de las cosas; ahora bien, el *logos* es, de todo, lo que menos debe ser excluido de la ciencia lógica. Por eso no puede depender del albedrío introducirlo o excluirlo de la ciencia. Cuando las determinaciones del pensamiento, que son sólo formas exteriores, son consideradas verdaderamente en sí mismas, puede resultar tan sólo su finitud y la falta de verdad de su deber-ser-por-sí; su verdad resulta ser el concepto. Por eso la ciencia lógica, en cuanto trata de las determinaciones del pensamiento, que pasan a través de nuestro espíritu de manera del todo instintiva e inconsciente, y que, aun cuando entran en el lenguaje, quedan carentes de objetividad e inobservadas, será también la reconstrucción aquellas que han sido puestas de relieve por la reflexión y fijadas por ella como formas subjetivas exteriores a la sustancia y al contenido.

No hay exposición de ningún objeto en sí y por sí que sea capaz de ser efectuada de una manera plástica tan inmanente como el desarrollo del pensamiento en su necesidad; ningún otro objeto lleva tan agudamente consigo esta exigencia; su ciencia debería superar en este respecto también a las matemáticas, pues ningún objeto tiene en sí mismo tanta libertad e independencia. Esta exposición necesitaría (tal como ocurre a su manera en el curso de las deducciones matemáticas), que en ningún grado del desarrollo se presentara una determinación del pensamiento o una reflexión, que no resultara directamente en este grado, y no derivara de los antecedentes.

Sin embargo es evidente que en general hay que renunciar a esta perfección abstracta de la exposición. Ya en cuanto que la ciencia

debe empezar con lo absolutamente simple, es decir con lo más universal y vacío, esta exposición no admitiría sino estas mismas expresiones absolutamente simples de lo simple, sin añadirle ninguna otra palabra; y lo que se realizaría con eso, serían reflexiones negativas, que se preocuparían de rechazar y alejar lo que las representaciones o un pensamiento desordenado podrían inmiscuir en ellas. Pero incursiones como éstas, en el simple camino inmanente del desarrollo son accidentales, y la preocupación de evitarlas está también relacionada con esa accidentalidad. Por lo demás es inútil querer hacer frente a *todas* estas incursiones, justamente porque están fuera del objeto, y por lo menos siempre habría algo de incompleto frente a lo que debería pretenderse aquí para satisfacer las exigencias sistemáticas. Pero la inquietud y disipación, características de nuestras conciencias modernas, no nos permiten prescindir de reflexiones e inspiraciones que más o menos están sugeridas directamente por el argumento tratado.

Una exposición plástica requiere también un sentido plástico del percibir y comprender; pero tales jóvenes y hombres plásticos, tan tranquilos en renunciar por sí mismos a sus *propias* reflexiones e inspiraciones, con las que el pensamiento *personal* se impacienta por manifestarse, y sólo dóciles oyentes del argumento, como los imagina Platón, no podrían presentarse en un diálogo moderno; y mucho menos podría contarse con tales lectores. Por lo contrario, muy a menudo se me han presentado violentos adversarios de tal tipo, incapaces de reflexionar simplemente que sus observaciones y objeciones contenían categorías, o sea supuestos, que por sí mismos necesitan ser sometidos a la crítica, antes de ser empleados. La inconsciencia en este respecto va increíblemente lejos; ella constituye la incompreensión fundamental, ese procedimiento malo, es decir inculto, que consiste en que, al considerar una categoría, se piensa en *algo diferente* y no en esta misma categoría. Esta inconsciencia es tanto menos justificada en cuanto que este *algo distinto* consiste en otras determinaciones del pensamiento y otros conceptos; sin embargo en un sistema de lógica esas categorías deben igualmente haber encontrado su lugar y por eso mismo deben haber sido objeto de consideración por sí.

Esto es más evidente en el asombroso número de objeciones y ataques dirigidos contra los primeros conceptos o proposiciones de la lógica: el *ser* y la *nada*, y el *devenir* en cuanto que éste, aun siendo

por sí mismo una simple determinación, contiene en sí, sin discusión posible (y el más sencillo análisis lo prueba) como momentos las otras dos determinaciones. El deseo de profundizar la investigación parece requerir que ante todo se averigüe si el principio que sirve como fundamento y sobre el que está edificado todo lo restante es exacto, y que no se proceda más adelante, hasta que éste no se haya mostrado firme. Si, al contrario, esto no se verifica, más bien hay que rechazar todo lo restante.

Esta profundización tiene también la ventaja de aliviar el trabajo del pensar; tiene presente, encerrado en este germen, todo el desarrollo, y opina haberlo llevado a cabo todo, cuando ha llevado a cabo esto, que es lo más fácil de efectuar, pues es lo más simple, lo simple por sí mismo. Es el menor trabajo que pueda pedirse, y eso es lo que vuelve esencialmente recomendable esta profundización, tan satisfecha de sí misma. Esta limitación a lo más sencillo deja campo libre al albedrío del pensamiento, que por sí mismo no quiere permanecer en su simplicidad, sino llevar a cabo sus reflexiones sobre el asunto.

Con el buen derecho de ocuparse primero *sólo* del principio, y sin aventurarse a considerar *lo que sigue*, esta profundización efectúa en su quehacer justamente lo contrario, a saber, pone en el medio lo que debería más bien seguir, es decir, otras categorías, que no son ya el principio, sino otros supuestos y juicios preconcebidos. Estos supuestos, por ejemplo: que lo infinito es algo diferente de lo limitado, que el contenido es algo distinto de la forma, que lo interior difiere de lo exterior, que por ende lo indirecto no es lo mismo que lo directo, son presentados al mismo tiempo a modo de enseñanza, como si fueran cosa desconocida, y no son demostrados, sino expuestos y afirmados. Esta manera de enseñar, considerada como procedimiento, representa —no se puede definirla de otra manera— una cosa tonta; pero considerando la cosa en sí, hay que observar que por un lado es injustificado presuponer semejantes supuestos y admitirlos francamente; y por otro lado se muestra ignorar que es exigencia y oficio del pensamiento lógico averiguar precisamente esto, es decir, si lo limitado es algo verdadero sin lo infinito, y si igualmente es *algo verdadero* y también *algo real* este infinito abstracto, o un contenido sin forma, o una forma sin contenido, o algo interior por sí mismo que no tiene ninguna extrinsecación, o una exterioridad sin interioridad, etc.

Pero esta formación y educación del pensamiento, por cuyo medio se realiza un comportamiento plástico del mismo, y por el cual puede sujetarse la impaciencia de las reflexiones que sobrevienen repentinamente, se logra tan sólo por medio del progreso, el estudio y la producción de todo el desarrollo.

En relación con la mencionada exposición platónica, puede recordarse a quien trabaja en la construcción de un nuevo edificio independiente de ciencia filosófica en los tiempos modernos, la leyenda de que Platón revisó y transformó siete veces sus libros sobre la República. El recuerdo de esto –que es una comparación, en cuanto que parece justamente comprenderla en sí misma– debería hacer sentir más fuerte el deseo de disponer de tiempo libre para volver a elaborar setenta y siete veces un trabajo que, por pertenecer al mundo moderno, tiene delante de sí un principio más profundo, un sujeto más difícil y un material más amplio por trabajar. Pero el autor, considerando la magnitud de la tarea, tuvo que darse por satisfecho con lo que pudo hacer, en la situación de una necesidad exterior, de la inevitable distracción debida a la magnitud y la multiplicidad de los intereses de la época e incluso con la duda de que el tumultuoso ruido del día y la ensordecedora locuacidad de la imaginación, que se jacta de limitarse a esto, deje todavía lugar para el interés dirigido hacia la serena calma del conocimiento puramente intelectual.

Berlín, 7 de noviembre de 1831.

ÍNDICE

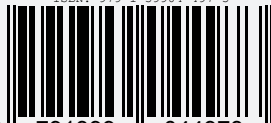
NOTA EDITORIAL	5
INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN ESPAÑOLA	7
INTRODUCCIÓN [A LA 1ª EDICIÓN]	13
MANIFIESTO LENIN-HEGEL	15
COMENTARIOS AL PRIMER PRÓLOGO	17
COMENTARIOS AL SEGUNDO PRÓLOGO	41
CONCLUSIÓN	77
 <i>Epílogo:</i>	
PACIENCIA REVOLUCIONARIA E IMPACIENCIA CONCEPTUAL (Antonio Sánchez Domínguez)	79
 <i>Posfacio:</i>	
ONTOLOGÍA Y DIALÉCTICA (Mohamed B. Djibril)	97
 <i>Apéndice 1:</i>	
PRÓLOGO A LA 1ª ED. DE LA <i>CIENCIA DE LA LÓGICA</i>	137
 <i>Apéndice 2:</i>	
PRÓLOGO A LA 2ª ED. DE LA <i>CIENCIA DE LA LÓGICA</i>	143

CREEMOS QUE ESTE LIBRO DE RICARDO ESPINOZA LOLAS, QUE INVESTIGA LA RELACIÓN TEÓRICA ENTRE LA LÓGICA HEGELIANA Y LA LIBERTAD REVOLUCIONARIA LENINISTA, APUNTA EN UNA DIRECCIÓN ADECUADA. EL TEMA ES APASIONANTE, Y A NUESTRO JUICIO DETERMINANTE PARA LA REELABORACIÓN DOCTRINAL DE UNA CONCEPCIÓN DEL MUNDO CAPAZ DE SUPERAR EL ACTUAL ESTADO DE DERROTA ABSOLUTA DEL PROLETARIADO. DEJAMOS, POR SUPUESTO, QUE EL LECTOR JUZGUE SI EL AUTOR LOGRA RESOLVER SATISFACTORIAMENTE EL PROBLEMA PLANTEADO.

SI LA PUBLICACIÓN DE ESTE LIBRO SIRVE AL MENOS PARA ESTIMULAR —ENTRE LOS OBREROS QUE PIENSAN— LA INVESTIGACIÓN, LA REFLEXIÓN Y EL DEBATE ALREDEDOR DE LA DIALÉCTICA HEGELIANA EN SUS RELACIONES CON LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA REVOLUCIONARIAS DEL MARXISMO, NUESTRA EDITORIAL MARXISTA SE DARÁ POR SATISFECHA CON ESTA DECISIÓN.



ISBN: 979-1-39904-497-3



9 791399 044973