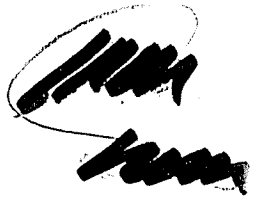


PAUL SANDOR



HISTORIA
DE LA
DIALÉCTICA

EDITORIAL LEVIATAN
BUENOS AIRES

Título del original francés
HISTOIRE DE LA DIALECTIQUE
Nagel - París

Traducción de
JUAN JOSÉ SEBRELI

CAPÍTULO PRIMERO
LA FILOSOFÍA GRIEGA

I.S.B.N.: 950-516-452-1

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA
Queda hecho el depósito que pre-
viene la ley 11.723. Copyright ©
by EDITORIAL LEVIATAN
Maza 177 - BUENOS AIRES
IMPRESO EN LA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINE

HERÁCLITO

Heráclito (alrededor del 535-475 a. J. C.) fue el hijo mayor de una familia aristocrática con título real. Desempeñó en su ciudad natal un papel político de primer plano, puesto que derrocó al tirano Melancomas y sólo abandonó la arena política, y aun la ciudad —para retirarse al templo de Artemis, situado cerca de Éfeso— con la llegada al poder del partido democrático, después del fracasado intento para cambiar la constitución, emprendido por el partido aristocrático, dirigido por el propio Heráclito y por su amigo Hermodoro. No hay que olvidar, empero, que la vida de Heráclito se sitúa en el período de la dominación persa y que el filósofo es el testigo de la evolución plena de contradicciones que se presenta en la forma de una lucha entre el poder persa y la burguesía democrática de las ciudades griegas. Heráclito consideraba que el porvenir de su clase estaba más asegurado por una adaptación al dominio persa que mediante una agravación del conflicto. Pero él veía también la conjunción histórica de fuerzas adversas y —como síntesis—, después de una lucha de decenas de

años, la derrota de la dominación persa, la transformación de las Ciudades-Estados griegas en Confederación de Estados, el desarrollo de la industria, el comercio, la navegación y su corolario, el florecimiento de la poesía y las artes; advierte, al mismo tiempo, la decadencia de su patria, de las colonias de Asia Menor, cuya importancia disminuía sin cesar.

En esa lucha de los contrarios ¿qué le queda a Heráclito sino rehusar la invitación adulatoria del rey de los persas, Darío, y renunciar a la vez a toda participación activa en la conducción de los negocios de su ciudad natal, ya en poder de un gobierno democrático? Se retira en exilio voluntario no para contemplar la realidad con superioridad altiva y "aristocrática", ni con el buen humor democristiano, sino por el contrario, para ver, como "filósofo sollozante", de qué manera las más grandes victorias se tornan a menudo en los más grandes fracasos.

Su obra *De la Natura* es el reflejo de esa realidad social donde chocan los intereses opuestos. Sólo fragmentos de esta obra se han conservado, pero esos fragmentos, así como las citas y comentarios registrados en las obras de filósofos contemporáneos o posteriores, son suficientes para esbozar la filosofía dialéctica de Heráclito, a pesar de su oscuridad de la que ya Sócrates se había lamentado: "Lo que he comprendido es excelente, y lo que no he comprendido también lo es probablemente".

La filosofía de Heráclito aparece como la antítesis de la doctrina del ser de los eléatas. Esto no sólo porque, en oposición a la noción del ser sustancial, coloca la noción de devenir en el centro de su doctrina, sino asimismo por toda su actitud científica. Aunque su obra trate por igual de la naturaleza y su tema sea el universo, la manera de enfocar la cuestión es en efecto nueva: la enfrenta como reflexión y sitúa al propio pensamiento

en el centro de su filosofía. "Me he buscado a mí mismo", proclama con orgullo y es así que, por primera vez, la conciencia humana en tanto que sujeto se enfrenta al universo considerado como un objeto. He aquí por qué Hegel tiene razón en llamar a Heráclito el primer filósofo especulativo.

Nada es permanente y rígido en el universo, todo está en constante cambio, en movimiento y en transformación permanente. "Todo pasa. No puedes bañarte dos veces en el mismo río, pues nuevas aguas corren siempre sobre ti" (fragmento 91). Como consecuencia del fluir de las aguas, el río cambia a medida que descendemos en él, pero nosotros mismos nos modificamos también durante ese tiempo. Y esa transformación no es más que el pasaje de lo igual a su contrario. Lo visible deviene invisible y lo invisible, visible, lo grande se alimenta de lo pequeño y lo pequeño, de lo grande, en la naturaleza como en la vida humana. Luz y sombra, bien y mal, alto y bajo, mortal e inmortal, comienzo y fin son uno y lo mismo. Lo viviente será muerto, y lo muerto devendrá viviente. En realidad no existe más que el devenir, el resultado de la lucha de los contrarios, como "el combate es la ley del universo y el conflicto el padre de todo, el rey de todo" (fragmentos, 80, 53). "Todo lo que se opone se une y todo lo que se separa está de acuerdo consigo" (51). Todo es el resultado de la unidad de los contrarios. Este cosmos "no ha sido creado por ningún dios, ni por ningún hombre, sino que siempre ha sido, es y será" (30) lo que Heráclito llama "fuego eternamente viviente" fuego primordial que no debe, sin embargo, ser comprendido en el sentido del *arkhé* de los filósofos de la naturaleza de Mileto. No se trata de una materia primordial sino más bien de un *logos*, una ley universal que es el principio a la vez del nacimiento de todas las cosas particulares, del movimiento de los

astros y de la conducta moral de los humanos. El fuego primordial no es pues sólo una materia y una fuerza; es también un ser inteligente, el principio universal que Heráclito identifica a menudo con Zeus.

Ese principio universal es la base de todo su sistema filosófico. La diversidad de lo existente nace de ese fuego, que tan pronto se enciende como se apaga. Según que el fuego se enfríe y devenga sólido, o se recaliente y devenga fluido y móvil, nacen las diferentes materias que componen el mundo. Eso significa al mismo tiempo un movimiento progresivo; la progresión aire, agua, tierra, es descendente, en tanto que su contrario: tierra, agua, aire, fuego, constituye la progresión ascendente. Pero esas dos progresiones son “una sola y misma cosa” (60).

La realidad y el valor de todo se determina por la intensidad del fuego: cuanto mayor es el calor, más intensos son el movimiento, la fuerza vital, la conciencia; cuanto más grandes son la humedad y el frío, más dominan la rigidez y la muerte. La armonía nace de la unión de lo desigual y de lo dividido, como la nueva vida se crea mediante la unión del hombre y la mujer. El alma humana es, ella también, un elemento ígneo en su forma más pura. El alma “seca” es la más sabia, la mejor. Cuando la humedad moja el fuego del alma, la razón se pierde: ebriedad.

Heráclito interpreta de la misma manera la cosmología y la astronomía. Periódicamente, el universo se reabsorbe en el fuego primordial, después se constituye de nuevo a partir de ese fuego. Los astros nacen de las exhalaciones claras y puras de la tierra. El propio sol no es sino una masa de vapor ígneo, que se reconstituye cada día.

Todos esos pensamientos son, en parte, propios de Heráclito, y en parte constituyen la incorporación de antiguas tradiciones a su propia teoría. Muchas de esas

intuiciones anuncian las ciencias naturales y la influencia directa o indirecta de muchas de entre ellas puede ser seguida a través de la historia. Lo que queda, lo más significativo de Heráclito, en particular desde el punto de vista de la dialéctica, es —según la expresión de Lasalle— “que es el primero que ha concebido la noción formal de la idea especulativa, la unidad de los contrarios en tanto que procesos”. (cf. *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, vol. 1, pág. 1.) Pero se advierte alguna exageración en lo que Lasalle intenta probar en su obra monumental en cuatro tomos —tendencia que Engels en su *Feuerbach* llama “hegelizar”. Según esta interpretación, fuego, tiempo, vías ascendentes y descendentes, verdad, etcétera —nociones que encontramos diseminadas en los fragmentos— no serían más que los diferentes nombres de un mismo principio fundamental, “el principio de la unidad del ser y del no ser en su devenir” (I, 24). Así el fuego sería el devenir, lo existente sería la negación, el tiempo la autodestrucción de lo existente, el río la idealidad existente del espacio, el combate la interpenetración de los contrarios, etcétera. En una palabra, el pensamiento dialéctico de Hegel estaría totalmente elaborado en Heráclito, que lo habría simplemente expresado en una forma imaginada, conforme al estado de la ciencia y del lenguaje de su tiempo. A pesar de los paralelos pertinentes, y de los análisis críticos del texto, efectuados con la ayuda de un aparato científico perfecto, todo lo que subsiste de esta teoría, es el hecho de que Heráclito había efectivamente planteado los problemas dialécticos. No se trata sólo de la manera de expresarse, sino de que el pensamiento mismo es aún primitivo, conforme al estado de la ciencia y de la sociedad de su tiempo.

ZENÓN

No es, por lo demás, Heráclito, sino su discípulo Zenón de Elea (alrededor del 490-430) a quien Aristóteles considera como el padre de la dialéctica. Pero esta dialéctica es únicamente negativa. Su principio fundamental es el principio de identidad. Lo mismo que su maestro Parménides, Zenón enseña que sólo el ser existe y que el no-ser no existe. Este ser, en tanto que esencia abstracta de los fenómenos, está en contradicción con la variedad de los fenómenos y, si en Parménides la relación entre el ser y la apariencia no es aún del todo clara, Zenón insiste sobre la importancia de esa relación. La variedad y la multiplicidad en el universo son del dominio de la apariencia y de las representaciones no esenciales. Y cuando se esfuerza por probar la imposibilidad del movimiento y de la multiplicidad, como contradicción lógica, lo esencial de su filosofía no es dialéctica sino en sentido negativo; permanece en el fondo antidialéctica, y no es sino su método, el procedimiento hipotético expuesto en los diálogos, son sus aporías, lo que ha podido impulsar a Aristóteles a considerar a Zenón como el fundador de la dialéctica.

Zenón explica la imposibilidad de la multiplicidad del ser por la contradicción de lo infinitamente pequeño y de lo infinitamente grande. En efecto, las unidades que componen lo existente son indivisibles, o más bien no tienen magnitud, y en este sentido resultan infinitamente pequeñas. Pero la noción de existente implica al mismo tiempo que posee extensión, es decir, que sus partes distantes una de la otra están reunidas por otras partes que poseen a su vez magnitud y así hasta el infi-

nito. La suma de un número infinitamente grande de magnitudes debe, pues ser lo existente infinitamente grande. Mas la multiplicidad de los existentes es, en cuanto al número, finito e infinito a la vez. La noción de finito significa que el número de existentes está limitado, ni más ni menos. Pero lo existente es, a la vez, ilimitado, y Zenón lo prueba diciendo que dos no pueden ser dos si no están separados el uno del otro. Sin embargo esta separación es ya un tercer término, y entre los tres hay de nuevo separaciones y así hasta el infinito. Al basarse en consideraciones análogas, Zenón niega también la existencia del espacio vacío, pues si lo existente está situado en el espacio, el espacio debe estar él mismo en un espacio, igualmente hasta el infinito.

La imposibilidad, o más bien la relatividad del tiempo se prueba por la afirmación de que un espacio idéntico, en caso de velocidad idéntica, debe ser recorrido en un tiempo idéntico. Pero el cuerpo móvil, frente a un cuerpo que se mueve a una velocidad idéntica, avanza dos veces más rápidamente que frente a un cuerpo inmóvil. En este segundo caso, la duración del movimiento es, pues, la mitad de la del primer caso. Mas el movimiento mismo es imposible, como lo muestra la comparación bien conocida de Aquiles y de la tortuga: a pesar de su agilidad, Aquiles no puede jamás alcanzar a la tortuga que posee sobre él una ligera ventaja, pues Aquiles debe en primer lugar alcanzar el punto de partida de la tortuga; si bien durante ese tiempo la tortuga ha recorrido ya un nuevo camino que Aquiles debe de nuevo recorrer y así hasta el infinito. Otra comparación es la de la flecha en pleno vuelo que ocupa en cada instante el mismo espacio y que en cada momento de su tiempo de vuelo, se encuentra en una situación de reposo: ella está pues en reposo durante todo el tiempo de vuelo, es decir, que la flecha que se mueve está en situación de

reposo, lo que es imposible. Esa manera de plantear los problemas de lo finito y lo infinito, de lo infinitamente pequeño y de lo infinitamente grande, del espacio y del tiempo, del movimiento, etcétera, se ha mostrado muy fecundo en el curso de la historia: ha servido de punto de partida al cálculo infinitesimal, a la filosofía matemática de Bayle, Spinoza, Leibniz, etcétera. Pero no tiene nada en común con la evolución de la dialéctica. Ha servido más bien para preparar ideológicamente, no a la dialéctica sino a la pseudo-dialéctica que es el sofisma.

LOS SOFISTAS

Se tiene la costumbre de ver la diferencia entre el sofisma y la dialéctica en que la dialéctica contiene oposiciones reales, que se trata de oposiciones en la naturaleza, en el espíritu o en el pensamiento, en tanto que el sofisma expresa oposiciones aparentes. En suma: el sofisma es la dialéctica de las palabras. Lo esencial de la diferencia no está, empero, ahí, sino más bien en el hecho de que la dialéctica se funda sobre el principio de la oposición, el cual postula que “nuestros juicios sobre los objetos y las relaciones sobre las realidades del universo son necesariamente contradictorias” (cf. Siegfried Behn: *Romantische oder klassische Logik?*), en tanto que los sofistas, al insistir sobre el principio de la oposición, se sirven más de él como medio de refutación que para la demostración de sus tesis. Sus conclusiones últimas afirman que en caso de contradicción entre dos juicios sobre el mismo objeto, uno de los dos no puede ser exacto. En conclusión el sofisma profesa el principio de identidad y no el de oposición: lo hace simplemente en forma tácita.

A pesar de ello, los sofistas desempeñaron un papel importante, si no en el progreso de la dialéctica como teoría, por lo menos en la difusión del pensamiento dialéctico. Después de Hegel y Grote se ha dejado de despreciar a los sofistas y de identificarlos con la erística, como sucedió debido a la influencia de Platón y de los autores cómicos de su tiempo. Las justas oratorias vanas y las falsas conclusiones no constituyen sino los fenómenos límites de ese movimiento, cuya importancia desde el punto de vista de la historia de la civilización no ofrece ninguna duda. Los sofistas, “mitad profesores, mitad periodistas” —como los llama Gomperz— son los críticos del gran impulso económico y espiritual que ha seguido a las guerras médicas: son revolucionarios burgueses que rechazan la tradición y la autoridad y que luchan por la libre investigación y por la libertad de expresión. Practican el principio de la oposición antes que estudiar la teoría. Los temas de sus búsquedas no son la existencia y el devenir de los mundos, su creación y su desaparición. Se desinteresan de los problemas generales y estudian —como lo prueba el principio de Protágoras (el hombre es la medida de todas las cosas), principio erigido en programa—, al hombre mismo, con su pensamiento, su voluntad y su vida sentimental; los sofistas hacen valer en filosofía el principio fundamental de la subjetividad, del libre arbitrio del individuo soberano y plantean por primera vez el problema —tanto sobre el plano teórico como sobre el plano ético—, de saber si existen aún verdades universales. Además de ese papel de antítesis histórica, la dialéctica misma ha aprovechado indirectamente la acción de los sofistas. Y esto no sólo, por la utilización formal, muy particular, que los sofistas efectuaron del principio de la contradicción, sino por su abuso en la aplicación del principio de identidad. Ya Gorgias intenta apoyar su

enseñanza —según la cual todas las afirmaciones son falsas—, sosteniendo que es incorrecto emitir sobre algo un juicio que no afirme que es igual a sí mismo. El cínico Stilpón dice expresamente que sólo los juicios de identidad son correctos: el bien —es bien, el hombre— es hombre. De esa manera el juicio se torna imposible, puesto que no se puede afirmar de un sujeto la diversidad de predicados, tal como —según Zenón— son imposibles el movimiento y la multiplicidad. Aunque, por ese principio de la imposibilidad lógica de los juicios sintéticos, los propios sofistas son llevados al nihilismo en cuanto a la teoría del conocimiento, desde el punto de vista del progreso de la dialéctica ellos llegan a un resultado importante: prueban que el principio abstracto de la identidad, como lo habían formulado los eléatas en su teoría del ser, es incompatible con el conocimiento. Cerca de dos mil quinientos años más tarde, la ciencia llega de nuevo a esta comprobación y se dispone a alejarse del principio de identidad para retomar —por así decir desde el principio— la construcción de una nueva ciencia, fundada sobre el principio de la contradicción, según la manera dialéctica.

SÓCRATES

La dialéctica verbal conduce a los sofistas al subjetivismo total, al relativismo, al individualismo: renuncian no sólo al conocimiento objetivo de la realidad, sino también a la posibilidad del conocimiento: de esta manera abandonan la noción de verdad. Acerca de ese punto Sócrates (469-399) difiere esencialmente de los sofistas. La historia tradicional de la filosofía, que sigue

sobre todo la interpretación de Platón, presenta a Sócrates como el adversario de los sofistas, a pesar de que frecuentaba a menudo las conferencias de éstos, les enviaba alumnos, y de que el reaccionario Aristófanes lo presenta efectivamente en *Las nubes* como un sofista peligroso. Aristófanes tiene razón en el sentido de que, desde el punto de vista de la reacción, Sócrates es tan adversario como los sofistas. No respeta, él tampoco, las tradiciones, la moral establecida, la religión, los usos y las instituciones. Su manera de vivir, su actitud social se conforman a su espíritu revolucionario. La diferencia consiste en que los sofistas se mantienen sobre el plano de la crítica social, en tanto que Sócrates quiere cambiar al hombre y espera de ese cambio la transformación de las condiciones sociales. Su moral —profesa que es posible enseñar la virtud y considera el conocimiento como norma de acción—, y por consecuencia el método por el cual alcanza el conocimiento tiene en realidad un fin pedagógico. Su “dialéctica” no es la ley de la realidad sino el medio más adecuado de la enseñanza. Desde ese punto de vista, no hay diferencia fundamental entre su dialéctica y el método deductivo de los sofistas. Cuanto más se puede notar que, en tanto que los sofistas llegan por sus deducciones a la afirmación categórica de la negación, como resultado positivo, Sócrates no llega sino a la simple negación que no puede superar.

Refiriéndose a la profesión de su madre, Sócrates llama a su propio método *mayéutica*, es decir, arte de parir. Su astucia consiste en ocultar sus propias opiniones, en pretender que es ignorante y que quiere aprender de los demás; por los problemas que plantea y por su manera sutil de dirigir la conversación, dándole insensiblemente un nuevo giro, obliga a los otros a expresar su opinión, para que después su propia concepción aparezca como el resultado del diálogo. Es ese procedi-

miento que da a sus diálogos su ironía característica. Por esa astucia, obliga al sofista Trasímaco a reconocer por verdadero lo contrario de lo que había afirmado con fuerza al comienzo de la conversación, y es aun del mismo modo, que Calicles es obligado a interrumpir el diálogo, cuando advierte que los problemas de Sócrates lo ponen entre la espada y la pared. Esa interrupción es además característica de la dialéctica de Sócrates. Pues según el testimonio de los diálogos de Platón, Sócrates acaba por reconocer abiertamente que él no sabe más que su interlocutor. El fin del método socrático es simplemente, plantear problemas, no resolverlos, aclarar los conceptos y no realizarlos. La aspiración a la verdad (Sócrates considera como Protágoras que el hombre es la medida de todas las cosas) está satisfecha cuando el contenido de una noción revelada es aceptada por todos. El criterio de la verdad es pues el consenso general. Sócrates no es individualista como los sofistas, pero estima que el grupo de individuos no puede ser reemplazado, ni aun en principio, por la totalidad de los individuos. Por ese método inductivo, del cual, a los ojos de Aristóteles, Sócrates es el fundador, no le es posible llegar a la totalidad y a la validez; considerándola en la perspectiva actual de la dialéctica, hay que subrayar igualmente que el consenso general está sometido al determinismo social, que la verdad tiene también límites debidos al carácter de la sociedad.

PLATÓN

Platón (427-327) quiere liberar su método científico de esa sujeción al hombre. Antístenes formula de una manera consecuente el resultado de la "ignorancia" socrática sosteniendo que la búsqueda en general es vana, pues: o bien conozco lo que busco y en ese caso no lo debo buscar, o bien no sé nada sobre su materia y se vuelve imposible de encontrar. La ciencia carece pues de valor y de posibilidad de éxito. Platón se levanta contra esa concepción, y formula su teoría de la reminiscencia, en virtud de la cual la ciencia es posible, pues todo saber es la rememoración por el alma de objetos del conocimiento que ha contemplado directamente en una vida precedente a la existencia terrestre. Esos objetos del conocimiento son las ideas y el papel de la ciencia es hacer surgir del alma las imágenes de esos recuerdos que constituyen el conocimiento verdadero. La dialéctica es el método científico, el medio por el cual es posible hacer surgir en las conciencias esas ideas.

A pesar de todas las protestas de Platón contra Antístenes, en realidad lo justifica: conozco lo que busco, con la diferencia que debo buscarlo lo mismo. El resultado preexiste pues: esas son las ideas; todo el problema está en saber cómo se las puede alcanzar. Desde ese punto de vista la dialéctica es una metodología, pero significa en Platón algo muy distinto que en Heráclito. En este último la dialéctica es el movimiento mismo, la lucha real de los contrarios, en tanto que, en Platón, las ideas son existentes sólidos, inmóviles y rígidos, fenómenos que sólo representan sus apariencias, sus imitaciones,

sus imágenes o sus impresiones. No existe pues oposición entre la idea y el fenómeno. Una relación existe entre ambos, pero Platón no expresa sino en imágenes y en comparaciones el modo de esa relación (por ejemplo, el símbolo de la caverna). En la dialéctica platónica es el investigador el que avanza para alcanzar la idea. La dialéctica no es sino la manera por la cual la idea se justifica.

No es difícil reconocer la naturaleza social de la diferencia entre ambas concepciones de la dialéctica. Heráclito desarrolla su teoría en una actitud que apunta a la modificación de lo existente: la teoría de Platón es la justificación de lo existente, de lo que está esencialmente dado, es decir, que sanciona la realidad de la experiencia, erigida en ideas. Por consecuencia, la afirmación de Platón en su *Política*, llamando a la dialéctica "la clave de bóveda que corona todo el edificio de la ciencia", de modo "que es imposible establecer cualquier otro conocimiento, pues hemos alcanzado todo lo que el conocimiento puede significar", esa afirmación no quiere decir nada. Se sirve aquí, en efecto, del término dialéctica en el sentido griego y original de la palabra y entiende por ella el arte de conducir una discusión científica, la manera de alcanzar el conocimiento por el juego de preguntas y respuestas. Y esto no es más que partir de fenómenos sensibles y avanzar por etapas hasta lo incondicionado, a la noción de la razón pura, o a la concepción de las ideas que sólo poseen una existencia real y esencial. El grado inferior del conocimiento produce sensaciones sobre los objetos, pero éstos dado su carácter variable no proporcionan conocimiento científico, sino sólo opiniones (*doxa*). El conocimiento perfecto (*nóesis*) existe igualmente en dos grados diferentes, pero que concuerdan en que ambos se sostienen sobre objetos suprasensibles, inteligibles. El grado infe-

rior es el conocimiento matemático, la *dianoia* que no constituye sino una transición: el grado superior es el verdadero conocimiento donde los objetos son las esencias últimas, eternas e inmutables, las *ideas*. Es el conocimiento dialéctico. La tarea de la dialéctica consiste en devolver la multiplicidad a una noción general, para disociarla en seguida en sus diferentes géneros: la dialéctica debe hacer desaparecer de la representación verdadera todo elemento incierto y subjetivo y debe conferirle la objetividad, la realidad y la unidad de la idea. El verdadero dialéctico es el espíritu "sinóptico", aquel que considera las cosas de una manera sintética y que tiene un espíritu ordenador.

El medio empleado por la dialéctica es la hipótesis según la cual "partiendo de la condición tiende a llegar al origen incondicionado, si se sigue un método que sin recurrir a las imágenes, se apoya únicamente sobre nociones puras en sus relaciones recíprocas". Esas nociones puras son las ideas, pero esas ideas no son idénticas a las nociones que nosotros nos formulamos de ellas, puesto que existen independientemente de nosotros: son realidades objetivas correspondientes a nuestras concepciones. Existen tantas ideas como géneros tienen las cosas. La idea que encierra todas las otras ideas, "el *arkhé* último" como lo llama Sannwald (cf. Adolphe Sannwald: *Der Begriff der Dialektik und die Anthropologie*), es el principio primordial, la idea del Bien. Según Platón no solamente la idea del Bien es el fundamento de todo conocimiento, sino que todo lo que es cognoscible recibe de ella su existencia y su esencia, de modo que "el Bien supera en dignidad y aun en poder a la existencia".

La dialéctica como doctrina de las ideas es, en realidad, una metafísica. Últimamente, sin embargo, los neokantianos se esforzaron en dar a la dialéctica una inter-

pretación lógica. Es así que Natorp (*Platons Ideenlehre*) concibe las ideas no como esencias mitológicas, sino como pensamientos lógicamente "válidos". Según esta concepción, las ideas no son realidades trascendentales, suprasensibles, sino sólo determinaciones de la razón, nociones por las cuales constituimos y determinamos a los objetos. La doctrina según la cual "recordamos" ideas porque recibimos impresiones sensibles significa simplemente que no obtenemos ideas por la percepción, es decir, por las sensaciones, después por la abstracción, sino que las establecemos en ocasión de la percepción.

Más importante y más cerca de la realidad es el hecho de que Natorp demuestra en la filosofía de Platón una evolución de la dialéctica. Al principio Platón considera las ideas como esencias "rígidas y absolutas" que pueden ser captadas por la contemplación interior directa, por así decir, intuitivamente y de golpe. Después, esa intuición se transforma en un *proceso* continuo de los "fundamentos" que se prosigue sin fin y la idea como existencia pura, es decir, en tanto que conocimiento objetivo y lógicamente válido, deviene una *tarea infinita*. El fenómeno no es ya simple apariencia, ni una quimera, sino un grado determinado del conocimiento del ser, conocimiento en perpetuo progreso.

El estado actual de la filosofía no permite establecer el grado de verdad objetiva de esta interpretación. Es un hecho, no obstante, que existe cierta evolución en Platón en lo que concierne a la dialéctica. En tanto que en el *Fedro*, en el *Fedón* y en el *Banquete*, pone el acento sobre la significación metafísica de las ideas, en el *Teeteto*, el *Parménides* y el *Sofista* muestra más bien su papel en la lógica y en la teoría del conocimiento. Así Parménides previene al joven Sócrates no contentarse con presentar las condiciones, sino controlar la justeza

de la proposición inicial, confrontando las condiciones opuestas. En el *Sofista*, Platón somete a un examen profundizado la dialéctica de la noción de ser y, para refutar la concepción del ser de los eléatas —concepción que los conduce a un atolladero del género de aquel en que ha terminado Antístenes—, intenta flexibilizar la rigidez de las ideas, diciendo que ellas son realidades vivientes, móviles y dotadas de razón. Este camino no lo lleva, sin embargo, a la unidad y aún menos a la identidad de los contrarios. Intenta resolver la oposición entre el reposo y el movimiento mediante (un compromiso que introduce) la noción de atributo; podemos afirmar de un mismo tema muchos atributos diferentes pero no contradictorios. Además, subraya, el movimiento y el reposo se excluyen, pero ambos son idénticos al ser; dos nociones contradictorias pueden, pues, estar reunidas en la noción del ser.

Para *eludir* las soluciones de Heráclito, Platón trata entonces de resolver los problemas planteados por la dialéctica, según los métodos de la lógica formal. Aristóteles "perfeccionará" a continuación, este aspecto de la filosofía de Platón, pero estará obligado a recurrir cada vez más a los compromisos (por ejemplo, para explicar los cambios en la naturaleza, introducirá al lado de las ideas y de las cosas particulares un tercer término, la materia, considerada como el sujeto eterno de todo cambio, y opondrá esta materia "no existente" a las ideas inmutables; para probar la inmortalidad del alma individual, recordará que los opuestos se presuponen recíprocamente y dan nacimiento el uno al otro: el proceso de la alternancia de la vida y de la muerte no tiene una dirección lineal, es un movimiento circular y es la razón por la cual el universo, como la vida, es eterno como el principio del movimiento automotor que lleva en sí mismo la causa de su movimiento. Por otra parte,

la dialéctica de Platón deviene cada vez más general y abstracta. En *El sofista* identifica la *dianoia* con el logos y define la dialéctica como "el diálogo interior del alma consigo misma". Así la dialéctica deja de ser no sólo un proceso real, sino aun la ley del pensamiento, y deviene simple reflexión, meditación pura. El problema de Sannwald está pues justificado, ¿en qué se ha transformado esa dialéctica que "no es nada más que una lógica metafísica o una metafísica lógica, en tanto que ciencia de las ciencias", en qué se ha transformado con respecto a la dialéctica inicial, bien comprendida de Platón?

Ella se ha transformado en los *Tópicos* de Aristóteles.

ARISTÓTELES

Aristóteles (384-322), como fundador de la lógica formal, puede ser considerado esencialmente el opositor de la dialéctica. Representa, con el mayor rigor, el punto de vista según el cual no se puede concebir ni analizar sino lo que ya está dado, pues el pensamiento mismo no crea nada nuevo. El pensamiento no es nada más que el conocimiento de lo real: el contenido del pensamiento, lo mismo que las formas de pensamiento, son realidades objetivas. El proceso del conocimiento tiene, no obstante, antecedentes: estos son el descubrimiento del medio del conocimiento, la búsqueda de medios objetivos de conocimiento. Partiendo de esa afirmación, Aristóteles da a la lógica el nombre muy característico de *organon* (herramienta, medio). A los ojos de Aristóteles, esto no es aún filosofía, sino únicamente la preparación, la propedéutica de la filosofía. El objeto general de la lógica es la definición formal de los signos, de los conceptos:

en cuanto al conocimiento, no es sino la reunión de conceptos en frases entre las cuales, una, el juicio, constituye el género más importante en cuanto al conocimiento. Es una frase que, contrariamente a la optativa o a la interrogativa, puede ser verdadera o falsa. Para Aristóteles la verdad consiste, por el momento, en afirmar al sujeto de lo existente que existe y al sujeto del no-existente que no existe. Lo falso es lo contrario de esto. Un juicio es pues una frase que afirma o niega algo al sujeto de otra frase. Ya en su doctrina del juicio, a modo de transición a la doctrina de las deducciones, Aristóteles se ocupa de saber cuál es la situación de relaciones de oposición y de consecuencia en los juicios simples. Distingue las oposiciones contradictorias y las oposiciones contrarias: las primeras están caracterizadas por el hecho de que la afirmación y la negación se excluyen (S-P, S- no es P), en tanto que los últimos son predicados pertenecientes al mismo sujeto y que, en el interior del mismo grupo de conceptos, son los más alejados unos de otros. (Sócrates está sano, Sócrates está enfermo.) Pero todas estas comprobaciones no son sino una preparación a la parte más importante de la lógica de Aristóteles, la ciencia de la deducción. La deducción no es sino una asociación de ideas en forma de silogismo. Distingue tres formas fundamentales de esta especie y en las tres una premisa es siempre general y una siempre corroborante. Aunque sea consciente del hecho de que esta forma de la deducción no puede satisfacerse con premisas dadas, sino que ellas ocultan aún una suposición tácita, Aristóteles declara que el procedimiento del silogismo —sea deductivo o inductivo— es la esencia misma del proceso de la reflexión, ya que el silogismo es la forma lógica de la acción de concluir. Según el grado de certidumbre de las premisas y según el fin del proceso de deducción (ya se busque el cono-

cimiento o verdad, o bien la opinión o verosimilitud), el método deductivo es de dos especies: apodíctico y dialéctico. El apodíctico obra, siguiendo los principios generales, en particular con principios aplicados a un dominio determinado, por ejemplo, a la geometría, a la astronomía, etc., y puede así proponerse adquirir el conocimiento en el dominio considerado.

La dialéctica, por el contrario, puede elegir puntos de partida mucho menos especializados: en lugar de principios especiales, puede servirse de principios más generales, lo que le permite moverse sobre todos los planos posibles. El resultado, por consiguiente, no será la ciencia, sino solamente la opinión. La diferencia entre estos métodos permite elucidar la diferencia entre la ciencia y la opinión. Según Aristóteles, la ciencia es el conocimiento deducido de las causas, y más particularmente la causa primera e indemostrable. Además de la ciencia deducida de la causa, Aristóteles distingue la ciencia deducida de los hechos, cuyas fuentes son la experiencia y la inducción. Esta 'ciencia' es, no obstante, inferior a la primera y resulta del procedimiento que no permite a la reflexión remontar los conceptos al principio primordial, indemostrable. Pues la condición primordial de toda apodíctica es la existencia de principios ciertos que no pueden ya ser demostrados. A esta categoría pertenece el principio de contradicción y el principio del tercero excluido: afirmar o negar un mismo contenido equivale a decir que uno es verdadero y otro falso: es imposible formular un tercer juicio sobre dos afirmaciones contradictorias. La prueba es tanto más perfecta cuanto mejor expresa el carácter de la causalidad y cuanto más cerca está de los principios últimos mencionados más arriba; además, la mejor prueba es la más simple y la más afirmativa y la que exige el menor número de signos para aportar una demostración com-

pleta. Es así que lo general es siempre mejor que lo parcial, lo afirmativo que lo negativo, lo directo que lo indirecto. Se deduce que la percepción no permite llegar a la verdadera ciencia, pues no abarca sino lo particular, lo parcial, en tanto que el objeto del conocimiento es lo general. La opinión más justa no es el conocimiento, puesto que este lleva el carácter de la necesidad y no puede ser modificado, contrariamente a la opinión que es incierta y tan variable como su objeto.

El papel determinante de los principios generales en la demostración plantea el problema del conocimiento de esos principios. El conocimiento científico es siempre indirecto, en tanto que los principios son, por esencia, directos, e inmediatos. Su conocimiento puede pues diferir cualitativamente de la ciencia. Sobre este punto Aristóteles no consigue liberarse de la influencia del intuicionismo platónico. Si todo conocimiento científico procede de los principios, el medio de conocer estos principios debe ser de un valor superior al de la ciencia. Ese medio superior no es otro que la contemplación por el espíritu, es decir, que el espíritu conoce los principios. La forma más rigurosa del conocimiento indirecto puede pues remontarse hasta los principios, pero estos últimos no pueden ser conocidos sino directamente. Los principios aristotélicos, que representan en el conocimiento científico el mismo papel que las ideas platónicas, difieren de éstas de un modo fundamental: los principios son adquiridos, no innatos. Las observaciones más primitivas de la infancia son conservadas en forma de imágenes: esas imágenes entran en relación con la materia de experiencias ulteriores y así con la ayuda de signos idénticos se elaboran las nociones generales y con éstas, por un proceso psicológico parecido, se forman nociones siempre superiores, hasta las más elevadas: los principios. Ese proceso abre después la vía

lógica que conduce al conocimiento de los principios: es la inducción.

La inducción garantiza lo general al demostrar que es efectivamente válido en todos los casos particulares. Aristóteles distingue la inducción total y la inducción parcial: en principio, sólo la inducción total conduce a la certidumbre, es decir, a la verdadera ciencia, en tanto que la inducción parcial nos conduce sólo a lo verosímil. Pero como en la realidad la inducción total es imposible, hay que partir, tanto como sea posible, de suposiciones deducidas de casos numerosos y verificados por la autoridad competente: el medio es proporcionado por la deducción dialéctica. El resultado, en cuanto a alcanzar la certidumbre de los principios por medio de la inducción, es pues bastante dudoso. No queda sino el camino del conocimiento directo, o según la expresión de Aristóteles, "el contacto del espíritu". Este conocimiento es pues el principio último de toda apodíctica y de toda ciencia.

El método dialéctico en Aristóteles es la demostración de la verosimilitud de una proposición general, basada sobre hechos de experiencia, al mismo tiempo que la crítica de opiniones emitidas con motivo de esa proposición. Aunque no se trata de conocimiento estricto, sino solamente de verosimilitud, la dialéctica exige el acuerdo general, o bien por parte de todos, o bien por parte del mayor número, o aun por parte de los especialistas. La verosimilitud puede ser directa o indirecta y en los dos casos puede ser real o aparente.

Esta distinción ocasiona la división ulterior de la dialéctica: 1. La dialéctica propiamente dicha cuyo objeto es la verosimilitud indirecta; 2. La retórica, ocupándose de la verosimilitud directa y que se dirige a un público incapaz de seguir un largo encadenamiento de ideas: trata de cuestiones prácticas y sobre todo de política.

Existe aún una dialéctica objetiva y una dialéctica conducida únicamente por el placer de la discusión, lo mismo que existe una retórica científica y una retórica vacía. Las dos subdivisiones de la dialéctica objetiva son la escéptica, que está fundada sobre la búsqueda, y la pirástica, que se ocupa del examen de búsquedas de otros: las dos subdivisiones de la dialéctica de la discusión son la erística, que busca una victoria aparente, y la sofística, que desea adquirir la fama por medio de la filosofía aparente.

Se ve pues qué lugar ocupa la dialéctica en la lógica formal de Aristóteles. Ese lugar es bastante secundario. Esa perspectiva nos permite apreciar justamente la dialéctica de Heráclito que, a pesar de su concepción primitiva, ha devenido el punto de partida histórico de la dialéctica: no de la dialéctica de la lógica formal de Aristóteles, sino de la ciencia que examina el movimiento de la realidad a través de los contrarios, es decir, de la dialéctica verdadera.

Pero sería una injusticia negar toda jerarquía histórica a la dialéctica de Aristóteles. Esa importancia es debida menos al rigor y a la precisión de la clasificación que a su carácter sistemático y a su contenido. Aun en su estado formal, la presentación de opiniones diversas es una búsqueda de la verdad ya más fecunda que el hecho de "desenmascarar" y de rechazar los falsos razonamientos de los sofistas. Los *Tópicos*, la obra de Aristóteles donde trata la dialéctica como ciencia de los "puntos de vista", ofrece una rica materia que permite sistematizar la discusión.

Aristóteles no niega el devenir, la evolución, el movimiento; pero todo esto no tiene nada de común con la dialéctica. Continúa la doctrina platónica de las ideas como ayuda del método de la lógica formal, en tanto que Platón intentaba resolver los problemas que planteaba

la doctrina por la dialéctica. En Aristóteles, las ideas no están separadas de las cosas —lo que en Platón ha determinado aún una cierta tensión dialéctica—, sino que ellas se encuentran en las cosas mismas. La idea es pues un concepto abstracto de cosas particulares. Más aún: la idea no es solamente la esencia, la sustancia, sino el principio que confiere a las cosas su quiddidad, que asegura su unidad y su determinación, es un principio activo que es la causa y el fin de sus transformaciones. Las ideas así transformadas son pues, al mismo tiempo, fuerzas actuantes. La causa no difiere de los fenómenos, pero es una esencia que se desarrolla ella misma en el interior de los fenómenos. La materia es aquello sobre lo que se ejerce el efecto. De esa manera los cuatro principios fundamentales de Aristóteles —materia, forma, causa, fin— se reducen en realidad a dos: la materia y la forma. La causa actuante se confunde por cierto con los principios de la forma y del fin. Esto es lo que crea el proceso por el cual la realidad inacabada, la potencialidad, deviene realidad completa, actualidad, por la cual la materia deviene materia provista de forma. Las cosas del mundo de los fenómenos no son nada más que materias provistas de forma. En las relaciones entre la materia y la forma, se pueden observar grados: el universo es como una pirámide. En la base de esa pirámide está la materia desprovista de forma, después la forma adquiere un papel cada vez más determinante y relega la materia a último plano. En lo alto está la forma pura desprovista de materia. Las relaciones entre la materia y la forma no son distintas: lo que en una relación tiene el papel de materia puede devenir la forma en otro y viceversa. (La madera de construcción es materia con relación a la casa, en tanto que es forma con relación al árbol cortado.) La materia no contiene pues esencia más que en estado de posibilidad (*dunaméi, potentia*), que

no deviene realidad más que con la ayuda de la forma (*energeia, actus*). Ese pasaje es un proceso, pero un proceso conceptual que no tiene lugar en el tiempo. La causa obrante de la materia es la forma. La forma es idéntica al fin, puesto que la causa de todo movimiento, de todo acontecimiento, es la finalidad. La materia no es sino la posibilidad que es obrada sin que ella misma obre. La forma pura es Dios, única realidad que mueve sin moverse ella misma y sin ser movida: entre las dos se encuentra la larga serie de cosas que se mueven y son movidas, y es la totalidad de esas cosas que Aristóteles llama naturaleza. La materia que se mueve bajo la acción de fuerzas exteriores no es la dialéctica, sino la mecánica. Pero al mismo tiempo, esta mecánica está coronada por una finalidad: es teleológica. En la escala de progresión de relaciones entre materia y forma, los signos distintivos son de orden cualitativo y no cuantitativo, como en la concepción atomista de Demócrito.

He aquí reunidos todos los motivos que determinan los límites de la filosofía de Aristóteles y que la hacen una filosofía de clase. De ningún modo es necesario recordar para ello la concepción de Aristóteles sobre la esclavitud, en su ética o en su política. El lugar que ocupa la dialéctica en su lógica muestra claramente que el principio de la oposición, si fuera reconocido, rompería sus límites. La pirámide levantada sobre el paralelo entre materia y forma, representa el mundo fundado sobre el trabajo de los esclavos. La filosofía aristotélica ofrece la síntesis de ese mundo aristocrático. Y como una explicación dialéctica del mundo no conviene para apuntalar ideológicamente la dominación de la aristocracia, la explicación mecánica no conviene tampoco a ese efecto, puesto que borra las diferencias cualitativas. La eliminación del factor teleológico quitaría al mundo aristocrático la conciencia de su misión moral. Si el

devenir del mundo no está determinado por una finalidad, sino que todo pasa según las leyes de la dialéctica o de la causalidad, entonces los muros agrietados de la dominación aristocrática son socavados por causas objetivas. Negar esas causas es pues el fin universal y sublime y permite quitar a las clases populares inferiores, griegas o "bárbaras", todo apoyo ideológico a sus aspiraciones. "Es por esa razón que Aristóteles fue en todos los tiempos el filósofo preferido por las escuelas y las corrientes políticas conservadoras" dice Lange (*Geschichte des Materialismus*).

PROCLO

Pero a medida que ese orden social se disuelve, que Grecia pierde su independencia política, después aun de su existencia como estado, la dialéctica pasa a primer plano. Lo que en Aristóteles era aún la dialéctica, deviene la lógica entre los estoicos. Se trata de la retórica y de la dialéctica en el sentido más restringido de la palabra: la primera es el discurso exterior, la segunda, el discurso interior, dividiéndose a su vez en ciencia de las normas o de los criterios y ciencia de su génesis. Esta lógica no es ya formal, puesto que examina los fenómenos psíquicos correspondientes a las manifestaciones exteriores; es pues una suerte de teoría del conocimiento con base psicológica. Nuestros conocimientos derivan de la experiencia, enseña el fundador de la escuela estoica Zenón de Citio (334-262). En su nacimiento, el alma es una hoja en blanco donde las cosas se graban como un sello sobre la cera: así nacen las representa-

ciones que dejan imágenes en el alma, bajo forma de recuerdos. El conjunto de esas imágenes constituye la experiencia, de la cual la inteligencia formula las nociones generales. El conocimiento experimental deviene comprensión científica por medio de la demostración y de la elaboración artificial de nociones. Los criterios de la verdad son las "representaciones comprensivas" que aparecen con la evidencia y que provocan en la conciencia subjetiva la comprensión inmediata y el asentimiento total. El progreso dialéctico en los estoicos es la marcha que conduce de la suposición pasajera a la convicción inquebrantable. Zenón representaba esta evolución por medio de una comparación. Mostraba su mano abierta, los dedos extendidos y decía: "Tal es la representación": el asentimiento está representado por los dedos ligeramente plegados, el puño cerrado es la percepción, el puño derecho cerrado en la mano izquierda simboliza la convicción o la ciencia.

El dominio de la dialéctica es aún más estrecho en Epicuro (341-270). La dialéctica se limita esencialmente al servicio del comportamiento moral. La condición indispensable de toda acción justa es el conocimiento de la verdad. Por eso la dialéctica de Epicuro —que él llama por otra parte la *canónica*— se propone conocer no la realidad, sino la verdad, y asienta los cánones, la regla de tres de este conocimiento: la sensación, la representación y el sentimiento. Esos son los tres criterios de la verdad y al mismo tiempo las bases de toda acción.

Y lo poco que quedaba de esta dialéctica es aún disuelto por los escépticos. Las sensaciones, fuentes únicas del conocimiento de la realidad son inciertas. La lógica y la dialéctica, medios de conocer la verdad, son insuficientes. Toda demostración lógica se cierra en un círculo, puesto que en el silogismo, por ejemplo, la premisa contiene ya la conclusión: no es ni aun posible

emitir un juicio de una validez general, puesto que el punto de partida de toda afirmación de juicio —la evidencia— no existe. No queda pues más que la dialéctica, pero ella no ofrece ya el conocimiento, da sólo la posibilidad de pesar los resultados que contienen de ese modo cierto grado de probabilidad.

En tanto que la disolución del orden social reinante lleva a la disgregación de la lógica, la dialéctica de la nueva sociedad en vías de elaboración nace y adquiere la victoria, no por la ciencia, sino por la vía y en la forma ideológica de la religión. Y cuando llega a la dominación, aprestándose a asentar los fundamentos científicos de su existencia, lo hace naturalmente no mediante el signo de la dialéctica, sino con la ayuda de la lógica formal. Apuntala su existencia social por la negación de la contradicción, por la estabilidad y por la rigidez. El camino de esta evolución se caracteriza por un desplazamiento de las influencias platónicas hacia las influencias aristotélicas.

La victoria del cristianismo no ha sido conquistada naturalmente sin contradicciones y reencontramos los reflejos filosóficos de esas luchas interiores en las teorías dialécticas. Pero, antes de resumir brevemente estas teorías, debemos mencionar a un dialéctico tardío de la filosofía griega cuya rebelión no se dirige contra la sociedad aristocrática griega sino contra el orden social cristiano que ha conquistado entre tanto el poder. El neoplatónico Proclo (410-485), director de la Academia de Atenas, fue obligado a exiliarse por cierto tiempo, a causa de la persecución de los emperadores cristianos de Bizancio. Aparece como si quisiera mostrar por última vez al nuevo mundo victorioso lo esencial del espíritu griego. Pero en ese espíritu nada es ya estable, todo está en movimiento y casi según las mismas leyes que encontraremos cerca de quince siglos más tarde en He-

gel, en la síntesis del mundo feudal condenado a desaparecer. Es una curiosidad histórica ver cómo el problema de una sociedad estable cambia en un mundo desintegrado que demanda una nueva organización: se trata del problema de relación de la unidad, de la idea platónica inmutable, con la diversidad de las cosas.

En Proclo, toda multiplicidad es, de algún modo, parte de la unidad. Pero lo que participa en lo Uno es él mismo, a la vez Uno y no-Uno. Todo lo que deviene Unidad será Uno por su participación en la Unidad. Todo lo que ha devenido Uno difiere de su existencia propia. Toda multiplicidad es ulterior a la Unidad y se compone ya de lo que ha devenido Uno, ya de lo que son las Unidades. Todo lo que se constituye, por una parte, es semejante a su causa constitutiva, y por otra parte difiere, pues lo derivado difiere de aquello de lo que ha derivado. Lo diferente se aleja de lo Uno, pero cuando haya alcanzado la más grande distancia que los separa, entonces solamente se mostrará el parecido indestructible entre lo Uno y lo diferente. Toda creación se compone de tres momentos: la existencia en la causa, la creación por la causa y el retorno a la causa. La alienación, la diferencia, la tensión, la distancia polar no rompen ese círculo sobre cuya trayectoria la diferencia se aleja de lo Uno para acercarse de nuevo persiguiendo su camino ininterrumpido, y en fin, reunirse con él.

La dialéctica de Proclo es aún característica de la manera cómo un mismo pensamiento toma cuerpo en condiciones históricas idénticas, pero conformándose a las diferencias de la situación social. En la época de Proclo, el cristianismo comenzaba a desarrollar su dogmática de la Santa Trinidad. Proclo desarrolla, en los seis libros de su *Teología platónica*, su propia teoría dialéctica de tres términos, con el fin de atacar a los cristianos y defender la existencia del pensamiento

griego. En la cúspide del orden divino supersensible está lo Uno; el Bien que crea la multiplicidad de unidades simples (hénades). Esas hénades son los más elevados entre los dioses, pues el mundo de los dioses se divide también en tres términos: los inteligibles puros cuyo atributo es la realidad y la bondad, después los inteligibles inteligentes cuyo atributo es el poder, y en fin los inteligentes cuyo atributo es el conocimiento. Toda unidad, toda integridad y toda comunidad están basadas sobre el principio del límite, toda separación, todo nacimiento y toda evolución provienen del principio del infinito primordial. De la mezcla del límite y del infinito proviene la esencia inteligible, el mundo que comprende a su vez tres términos: belleza, verdad, simetría. Según el mismo principio, Proclo desenvuelve las tres tríadas que retornan nuevamente las unas a las otras para formar a dios en el cual la tríada se constituye así: 1º lo pensado, 2º lo pensado y lo pensante, 3º el dios pensante.

Que esa potente síntesis, que no tiene semejante ni en la filosofía de la Antigüedad ni en la de la Edad Media, no haya devenido el bien común de la filosofía, se explica igualmente por el destino histórico. El ataque contra la ideología dominante no venía desde abajo, de la clase cuya misión debiera haber sido discutir la ideología reinante, sino que el ataque venía —por así decirlo— de costado. La clase de Proclo, la de los patricios bizantinos, no conseguiría conservar su independencia bajo el cristianismo durante mucho tiempo: se había fundido en el cristianismo deviniendo de ese modo ella misma clase dominante. Para devenir realidad social, la oposición dialéctica debía venir del cristianismo mismo, de sus capas inferiores, de los movimientos “heréticos”.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA DIALÉCTICA DE LA EDAD MEDIA Y DEL RENACIMIENTO

ABELARDO

La función que la filosofía llena en el seno del Cristianismo es ella misma dialéctica. "El Cristianismo es una religión y no una filosofía", dice Paul Kecskés (*L'Histoire de la Philosophie*), sin embargo "la revelación no ha vuelto a la filosofía superflua para el mundo científico cristiano". Kecskés ofrece de esto dos explicaciones diferentes, pero ninguna de ambas es satisfactoria. Una de las explicaciones es de orden metafísico ("el esfuerzo del hombre para comprender la materia de la fe y para desarrollarla por vía especulativa es natural, lo que torna a la filosofía indispensable, puesto que ella proporciona las nociones y el método científico"), la otra es antihistórica ("la participación del Cristianismo en las corrientes filosóficas ha resultado necesaria en particular por los ataques de orden intelectual venidos del mundo pagano"), puesto que ya se poseían armas no intelectuales para abatir a los adversarios paganos, como acabamos de verlo a propósito de Proclo. La defensa

filosófica era, por el contrario, indispensable a los fieles mismos, puesto que —en el curso de la historia— la revelación ha dejado de obrar como una evidencia, de modo que la necesidad de la justificación racional se ha hecho sentir. La justificación racional es, en sí misma, ya un ataque contra la revelación, que no es revelación si no es incondicionada y absoluta. El caso más significativo de esa defensa ofensiva es el de la filosofía de Pedro Abelardo (1077-1142).

Que la historia de la filosofía clásica no haya llegado hasta nuestros días a explicar de manera satisfactoria el caso Abelardo, se comprende por la propia función dialéctica de esa posición filosófica. Los historiadores clásicos de la filosofía ven en la concepción defendida por Abelardo un compromiso en la querella de los universales, en tanto que esa concepción no es sino una síntesis dialéctica en una unidad superior de la oposición rígida entre el realismo y el nominalismo. Para Abelardo, la noción general no es ni una realidad objetiva, ni simplemente una palabra o un nombre: la realidad de lo general aparece individualmente en cada cosa particular (*universalia in rebus*): los universales son creados, es verdad, por el espíritu por medio de la abstracción, pero esa abstracción modifica al mismo tiempo la cosa misma con relación a su realidad anterior. Es decir, que el *modus intelligendi* no es idéntico al *modus subsistendi*. Por otra parte esos mismos historiadores de la filosofía no consiguen encontrar el sentido de las “contradicciones” de Abelardo, contradicciones que se manifiestan sobre todo entre su sistema y su método.

Pero el método de Abelardo es dialéctico. En su obra *Sic et non* (Sí y No), opone unos a otros, los puntos de vista de los más ilustres padres de la Iglesia y a través de la contradicción conduce al lector hacia su propio

punto de vista positivo. Deja, es verdad, al lector, la preocupación de encontrar las soluciones definitivas de las contradicciones, probablemente a causa de su conflicto con la Iglesia, o más bien para evitar nuevas discusiones. Pero su importancia histórica deriva del hecho más grande aún de haber extraído él mismo las “últimas” conclusiones, puesto que de ese modo puso en manos de sus discípulos un método fecundo. Resalta, en efecto, de sus otras obras que las conclusiones de Abelardo son tan dogmáticas que han podido escapar a los ataques de la Iglesia. Lo que es nuevo e insólito en él, es la manera de probar y no lo que prueba. En sus diálogos hace intervenir a un cristiano, a un judío, a un filósofo, es decir un librepensador sin confesión —e insiste sobre la necesidad de renunciar al principio de autoridad cuando se trata de detener ataques contra la Iglesia—, pero al fin de cuentas, llega a la conclusión de que la verdad entera está en Dios y que la inteligencia limitada del hombre no es capaz de concebirla: la luz debe venir de lo alto.

En su ética (*Scito te ipsum*), defiende la concepción según la cual no es la acción misma que es buena o mala, sino el sentimiento del que resulta la acción. No hay pecado sino cuando el hombre actúa contrariamente a su propia conciencia. La ley moral natural precede a la revelación sobrenatural (antes de Moisés ya los hombres habían vivido de acuerdo con Dios, Sócrates y Platón tenían más fe cristiana que muchos cristianos que han vivido después): y el cristiano, el judío y el filósofo que discuten en su diálogo se reencuentran bajo la égida de la ley moral y de la humanidad... Pero todos estos conocimientos “esclarecidos” no constituyen en Abelardo sino un medio y no un contenido. El resultado al cual llega la ética es el dogma de la Iglesia: hay que amar el bien y odiar el mal, no por temor al castigo sino

por amor a la virtud. Y la virtud no es sino la actitud que conduce al bien supremo. El bien supremo es Dios. El hombre llega a la unión con Dios por medio del amor. El mal supremo es, por lo tanto, el odio a Dios que separa al mismo tiempo al hombre de Dios. A pesar de la comprobación metodológica de que la buena acción depende del sentimiento de aquel que obra, la sanción del acto no está en el individuo sino en Dios; el criterio de la distinción entre la buena y la mala acción está en la libre decisión de Dios.

La historia clásica de la filosofía considera todas esas contradicciones como contradicciones reales y ve en Abelardo un pensador a quien la desmesura de su temperamento genial lleva siempre a chocar con las esferas de interés de la Iglesia reinante: según esta interpretación, su personalidad debería haber conducido a Abelardo a una concepción racionalista integral, si los mandamientos de la Iglesia no le hubieran obstaculizado el camino y si las condiciones sociales hubieran estado maduras para tal racionalismo. Contrariamente a esta concepción, parece más probable que la contradicción entre el método y el sistema haya sido, ella misma, simplemente dialéctica. La querella de los universales, el llamado al orden y aun la excomunión frecuente de filósofos eclesiásticos habían hecho en esa época ya poco convincentes a los dogmas, en tanto que tesis científicas indemostrables. La gran importancia de Abelardo —aun para la Iglesia— reside precisamente en que se esforzaba por probar la verdad de los dogmas por argumentos racionales, por medio de un razonamiento laico demostrando, de ese modo, que el librepensador llegaba con su método dialéctico al mismo resultado que los Padres de la Iglesia con su actitud autoritaria, dogmática, prohibiendo la libre investigación en filosofía. En consecuencia, en la medida en que Abelardo ha contri-

buido a promover y a acelerar con su método, el advenimiento de la época del racionalismo en filosofía, en la misma medida lo ha retardado por los resultados positivos a los que ha llegado.

ALBERTO EL GRANDE

Vemos desempeñar un papel objetivo similar a Gilbert de la Porrée (1076-1154) que fue obligado a retratarse de su enseñanza según la cual Dios constituye una divinidad o una forma en tres personas. La división en tres en otros dominios es más bien una consecuencia, es decir, que las contradicciones se resuelven en Dios como en la más alta forma primordial. Las nociones de género y de especie tienen otra existencia que las cosas mismas. Las primeras son, en efecto, nociones generales que confieren la forma a cosas particulares existentes. La relación entre materia y forma está realizada por un tercer término, creador de los otros dos: por Dios. En lo que concierne a los principios, Gilbert de la Porrée distingue los principios según su validez general o limitada. Los principios de una ciencia no pueden ser aplicados a otras ciencias y es así que los principios de la naturaleza no son válidos en teología.

En Gilbert de la Porrée comienza la separación de la teología y de la filosofía y ese proceso continúa con Alberto el Grande (1206-1280). La historia de la filosofía comprueba a su respecto, que él ha dado una impronta aristotélica a la escolástica; es pues antidialéctico. No obstante, la tensión dialéctica se manifiesta igualmente en él, una tensión cuyos gérmenes están ya contenidos en los dogmas, pero que no se manifiesta hasta el mo-

mento en que el principio de autoridad comienza a conmoverse. Alberto el Grande intenta detener ese proceso poniendo el acento sobre el principio de los opuestos. Sostiene el principio de la verdad doble: por una parte, el conocimiento filosófico o natural, por otra parte, el conocimiento teológico. La oposición entre esos dos conocimientos se resuelve sobre dos planos diferentes: 1º) Dios ofrece en sí mismo la unidad de las dos clases de verdad (síntesis dialéctica); 2º) sobre el plano humano, la inteligencia humana no es capaz de reconocer la verdad total, la primacía pertenece pues a la fe, y no es necesario que la fe pueda ser fundada en la razón puesto que la revelación no es contraria a la razón, sino superracional. En fin de cuentas, la filosofía es puesta al servicio de la teología (supresión de la contradicción por la subordinación).

EL MAESTRO ECKHART

Esta síntesis no puede naturalmente ser definitiva, puesto que sólo refleja la relación real entre las fuerzas de la Iglesia y las del mundo laico de su tiempo. Conforme al desenvolvimiento histórico de esa relación de fuerzas, la dualidad deviene cada vez más acusada y la solución por la subordinación se desplaza a favor de la filosofía (Occam).

Todo esto no es, empero, dialéctica, como no es verdadera dialéctica la tentativa de los místicos de resolver esa contradicción. En el maestro Eckhart (1260-1327) por ejemplo, la divinidad atraviesa cierta evolución dialéctica pues, en tanto que causa primordial inconcebible e inefable de las cosas, debe devenir Dios real y viviente para salir del estado de oscuridad y de incertidumbre.

Distingue en Dios la esencia divina y las tres personas divinas, siendo ambos términos idénticos entre sí. La esencia divina es la naturaleza creadora, en tanto que la emanación divina es la naturaleza creada. Todas las cosas proceden de Dios y desean volver a él como a su esencia verdadera. Las triples fuerzas del alma humana corresponden a la Santa Trinidad de la teología: la razón es el Hijo, la voluntad el Espíritu Santo, la memoria el Padre. La teoría de la recreación, según la cual Dios recrea todo lo que existe fuera de él con la ayuda del alma humana —Dios tiene necesidad del alma, “Dios no puede pasarse sin mí; si yo no existiera, él no existiría tampoco”, etc.— esa teoría contiene una tensión dialéctica, pero esa tentativa de resolver la contradicción lleva al fin de cuentas, al estado de éxtasis místico y ese estado —como lo recalca Jonas Cohn, no sin hacer ciertas concesiones— “no es conocimiento sino en un sentido totalmente particular” (*Theorie der Dialektik*).

La tensión social, el renacimiento ya próximo no aparece en la filosofía de Eckhart, sino bajo una forma anárquica. Destruye la relación entre la mística y la escolástica y —rechazando la filosofía abstracta, escolástica, de las capas dominantes—, deviene la expresión de las reivindicaciones sociales de las clases inferiores, en su forma aún imprecisa y vacilante, ignorante del fin, en su forma mística. En ese sentido tiene importancia en la historia de la dialéctica, pero —al igual que sus predecesores— es dialéctica más por su función que por su filosofía. El destino de su filosofía lo prueba además muy exactamente. Su escuela, análoga en esto a la de Hegel, se escinde rápidamente en dos: el ala revolucionaria llega, a través de la herejía, directamente al panteísmo, el ala contrarrevolucionaria, por el contrario, busca el camino que la devolverá a los dogmas de la Iglesia oficial.

NICOLÁS DE CUSA

La separación de la mística de la escolástica no basta por sí sola para engendrar la dialéctica. No es sino por su unión con los comienzos de la ciencia moderna —y sobre el plano social, por la aparición de la burguesía— que la filosofía dialéctica recibe un nuevo empuje. Esa transición está representada por Nicolás de Cusa (1401-1464).

Nicolás de Cusa distingue cuatro grados en el conocimiento: 1º) los sentidos y la imaginación no procuran sino imágenes indeterminadas y desprovistas de significación; 2º) la razón no hace sino distinguir imágenes unas de otras y darles nombres; 3º) el intelecto se esfuerza por conducir los contrarios separados —provenientes de distinciones operadas por la razón— a unidades superiores, a nociones generales. Así el filósofo reúne los contrarios de lo más grande y de lo más pequeño en la noción de magnitud. Pero este conocimiento adquirido por medio de nociones no proporciona sino un conocimiento aproximativo, conjetural. El conocimiento de la realidad por medio de conceptos no es perfecto. El conocimiento consiste, en efecto, en conducir lo desconocido a lo conocido, en tanto que las cosas semejantes son sólo análogas y no iguales. Ahora bien, la verdad total no puede provenir sino de esa igualdad completa. La relación entre la verdad y la razón es la misma que existe entre el polígono y el círculo. El polígono se acerca cada vez más al círculo a medida que sus lados son más numerosos, pero no será jamás idéntico al círculo, ni aun en el infinito; 4º) el más alto grado del

conocimiento no puede pues ser alcanzado por medio de conceptos. Reconocer esto, es la *docta ignorantia*. Existe, no obstante, un modo de conocer que consigue el conocimiento total y es la *visión intelectual* que es, en realidad, un estado de alma y se distingue, por una parte, del conocimiento de los sentidos, puesto que no es conocimiento sin conceptos, sino más allá de los conceptos; es un conocimiento directo, intuitivo. Por otra parte, no es una visión mística, puesto que la conciencia no está excluida de ella; por el contrario, la función de la inteligencia se manifiesta en toda su plenitud.

Esos cuatro grados del conocimiento corresponden a los cuatro modos de la existencia. La visión por los sentidos corresponde al cuerpo, el conocimiento por la razón al alma, la actividad del entendimiento al espíritu, la visión intelectual a Dios. El objeto de conocimiento más alto, es lo absoluto, Dios. En ese grado cesa el principio de contradicción. Los contrarios se resuelven totalmente, coinciden y forman la unidad. Lo absoluto, Dios, no es pues nada más que la unidad de los contrarios: la *coincidentia oppositorum*. Esto debe ser comprendido en el sentido en que, sobre el plano de lo infinito, desaparecen los opuestos del mundo finito. El número infinito anula la noción de número. Lo infinito es pues unidad sin ser, él mismo, número; en tanto que absolutamente pequeño, es el fundamento y el comienzo de todo número y en tanto que absolutamente grande es el fin y el límite de todo número. Y es de ese modo, el fin y la determinación de toda cosa y de toda ciencia. Por esta razón, la ciencia más perfecta es la que se funda sobre el número: la aritmética y la geometría, la música y la astronomía. Nicolás de Cusa intenta deducir la identidad de Dios y del mundo de la noción de finito y de infinito. Dios contiene de una manera infinita la

misma existencia absoluta que aparece en forma finita en el universo. Dios está pues en todo, posee la totalidad del ser: es el *maximum absolu*. Pero las cosas participan igualmente de Dios; sólo la totalidad de las cosas, el universo, constituye el *maximum contract*. La diversidad de las cosas está en Dios como posibilidad, *complicatio*, el mundo exterior es la expansión de esa posibilidad, su expresión: *explicatio*. Dios no es pues solamente ser sino también posibilidad: *Potest*. De esta manera toda cosa finita encierra en realidad lo infinito: *in omnibus partibus relucet totum*, es decir que toda cosa es la imagen del universo. La unidad del universo aparece en los tres modos de la existencia: 1º) en tanto que posibilidad o necesidad absoluta; 2º) en tanto que necesidad limitada o realidad; 3º) en tanto que unión de la posibilidad y de la realidad. Conforme con esto el universo se divide en tres dominios: el espíritu, es decir el mundo de los ángeles, de los espíritus puros; el sensible, es decir, el mundo de los cuerpos, y en fin, el término medio, el mundo de los humanos. En el hombre, el alma racional, es decir, el grado inferior del mundo espiritual, se une al grado superior de la naturaleza corporal. El hombre es pues el universo en escala reducida, el microcosmo. No sólo encierra objetivamente a los contrarios, sino que los conoce también subjetivamente. La tarea es pues, para él, aproximarse al conocimiento de Dios no sólo en la profundidad de su alma, por medio de la experiencia mística, sino también por la búsqueda científica de leyes del mundo exterior. El hecho de que ese fin esté alejado en el infinito no es el signo de la insuficiencia del conocimiento, sino de su riqueza inagotable.

BÖHME

Aunque perteneciendo a las clases sociales inferiores, por su carrera eclesiástica, Nicolás de Cusa se transformó en miembro de la clase dirigente. Su filosofía expresa no sólo el carácter transitorio de su tiempo, punto intermedio entre dos épocas, sino también el cambio ocurrido en su propia situación social: en las cuestiones de la Iglesia, comparte el punto de vista del dogma católico y es en filosofía donde los elementos del pensamiento escolástico ceden lugar a las influencias humanistas modernas.

El filósofo-zapatero autodidacto Jacobo Böhme (1575-1624) está en una situación más favorable, gracias a su falta de cultura especializada. En tanto se proclama fiel a la Iglesia, ni siquiera advierte que se encuentra en oposición con el dogma y desarrolla mediante una fe profunda sus pensamientos "heréticos" en los que las corrientes de pensamiento de la era moderna se manifiestan directamente. Su pertenencia a clases sociales inferiores, la que conserva durante toda su vida, refleja intacto el pensamiento dialéctico. El principio de contradicción adquiere una posición central en su filosofía y esa es la razón por la que Hegel hace remontar a Böhme los comienzos de la filosofía nueva, aunque ese principio fundamental se aplique aún en primer término a Dios.

La acción de Dios no puede manifestarse sino por el principio de la negación, y lo mismo es para todas las cosas: nada puede manifestarse sin su propio contrario. Dios es todo: comienzo, esencia, fin. Para manifestarse crea su propio opuesto, el mundo. El mal no existe sino para permitir que se exprese el bien. Por la acción

recíproca del bien y del mal se produce la evolución del universo; en tanto que el mal, que tiene igualmente su raíz en Dios, no es un pecado sino el promotor de toda acción: desencadena la evolución. Toda cosa es al mismo tiempo afirmación y negación: la primera es la fuerza y la vida, la segunda es la oposición gracias a la cual la primera puede aparecer. Dios mismo sería incapaz de manifestarse sin su contrario: si no tuviera su ira, no podría mostrar tampoco su amor. La unidad original da nacimiento a siete cualidades: 1º) la acritud (dureza, calor); 2º) lo dulce, el movimiento (el agua); 3º) lo amargo (la inquietud, la sensibilidad). Esas tres cualidades forman juntas el dominio del despecho de donde Böhme deduce la cuarta cualidad, el fuego (la cólera, y el fuego del amor) del cual a su vez deduce el dominio de la alegría bajo sus tres formas: 5º) la luz (la claridad del amor, su vivacidad); 6º) el sonido (la comprensión, el conocimiento); 7º) la corporeidad (la forma, la naturaleza). El pecado nace por la separación del mal y del bien y la consecuencia de la caída es el mundo material. El hombre mismo es el intermediario entre Dios y el mundo; su alma se compone del alma ardiente, del alma brillante y del alma animal, las dos primeras provienen de Dios, la tercera de la naturaleza. Resulta que en el hombre tres principios se encuentran en lucha. Depende del libre arbitrio del hombre seguir una con preferencia a las otras.

CAPÍTULO TERCERO

LA FILOSOFÍA CLÁSICA ALEMANA

KANT

Con tales antecedentes, es necesario en todo caso considerar como un problema el hecho de que la época moderna, el humanismo, el Renacimiento, el Siglo de las Luces no hayan realizado el sistema dialéctico de la filosofía. Rasgos dialécticos aparecen, es cierto, en casi todos los filósofos de esos períodos, así en Bacon, en su teoría de las facultades del alma, en la influencia sobre la moral del consenso universal, en el *Novum Organon*; en Giordano Bruno, en la concepción de la naturaleza en tanto que negación y en la acción de la causalidad triple en la naturaleza; en Descartes, en la negación recíproca del espíritu y del cuerpo y al mismo tiempo en su unidad de Dios; en Hobbes, en las relaciones entre la sustancia y los modos; en Leibniz, en las relaciones entre la verdad de razón y la verdad de hecho, en el pasaje de las diferencias cuantitativas; en Rousseau, en la distinción que hace entre la voluntad general y la voluntad de todos; en Wolf, en sus deducciones basadas en el principio de contradicción, etc. Pero todo esto permanece en el estado de factores más o menos actuan-

tes, sin devenir el problema central de esas filosofías. La evolución no se ha detenido; con la desintegración de la sociedad feudal, los sistemas de pensamiento estático fundados sobre la lógica formal se han desintegrado igualmente. Pero por cierto tiempo, la dirección de la evolución se ha alejado de la dialéctica, para llegar a una concepción matemática y mecanicista.

Esa época "considera la lógica pura como ente estéril, ella ya no es el órgano del conocimiento", escribe Fr. Brunstaed (*Logik*). No obstante, la estática no es reemplazada por la dialéctica sino por la dinámica. El movimiento reemplaza a la inmovilidad, pero no se trata de un movimiento a través de contrarios: es un movimiento en el espacio, la alternancia de la reunión y de la separación de elementos inmutables. Es igualmente según el signo de ese movimiento que la antigua teoría atómica conocerá su renacimiento. Los átomos devienen cantidades de energía y centros de fuerzas reales. La teoría de la gravitación universal constituye una contradicción formal con relación a la concepción anterior del objeto. Pero la polaridad de la atracción y de la repulsión, de la acción y de la reacción no devienen una síntesis dialéctica: el principio de la continuidad se afirma en el lugar de la evolución por saltos y el cálculo diferencial de Leibniz parece justificar tal concepción de la realidad.

La explicación de ese fenómeno exigiría un largo análisis social de esas épocas. Nos contentaremos con una observación aproximativa: en el curso de la formación de la nueva sociedad burguesa en Francia y en Inglaterra, ésta ha encontrado sus propias formas de expresión en las revoluciones sociales y políticas; ha podido crear pues su sistema sobre su propio terreno natural, y así, en su lucha ideológica, desde abajo no ha llegado más que a la crítica, a la negación del estado de cosas existentes. "Religión, ciencias naturales, sociedad,

gobierno, todo fue sometido a la más despiadada crítica, todo debió comparecer ante el tribunal de la razón, justificar su existencia o dejar de existir", escribe Engels en su análisis de las características de esa época, en la obra *Socialismo utópico y socialismo científico* (pág. 1). Pero la victoria de esa sociedad burguesa fue tan general y tan decisiva que pudo consagrarse inmediatamente a la reafirmación ideológica de su existencia social, transformándola en una hipostasis absoluta. La sociedad burguesa no niega el movimiento, pero ese movimiento sigue un recorrido eterno y estable y se desarrolla según leyes universales. Es el universo de Newton "sin milagro y sin arbitrariedad, sin fin y sin intención, reposando sólidamente sobre sí mismo, que recorre sin cesar esas trayectorias circulares: el universo de la razón y de la verdad, el universo de la ley que obra en un silencio eterno" (cf. H. K. Schelderup: *Gesch. d. phil. Ideen*).

En Alemania por el contrario, la revolución se cumple no en la realidad, sino en los espíritus. La filosofía de Kant (1724-1804) es la teoría alemana de la revolución francesa, dice Marx; es pues natural que esa teoría deba ser dialéctica.

Para continuar esa comparación, Kant no es, sin embargo, la expresión pura de la revolución jacobina, sino de la Gironda. Contrae compromisos, pero no —al menos en primer lugar— porque permita entrar por la ventana de la *Crítica de la razón práctica* la metafísica que había arrojado por la puerta de la *Crítica de la razón pura*, como lo enseña la historia clásica de la filosofía; sus compromisos consisten sobre todo en dejar descansar en la esfera de lo trascendental la validez de la dialéctica.

La dialéctica es, en efecto, para Kant "la lógica de la apariencia" (*Crítica de la razón pura*). Si es verdad,

como lo expone en la primera parte de su obra, en la lógica Trascendental, que la distinción entre el mundo sensible y el que no lo es, entre el mundo de la experiencia y el del pensamiento, es inadmisibile, entonces no podemos crear en nuestro espíritu un dominio de los objetos distinto del dominio de los fenómenos sensibles. En otros términos, el conocimiento comienza por los sentidos y termina por la razón. El conocimiento proporcionado por el entendimiento se refiere a lo condicionado, al mundo de los fenómenos que están entre ellos en relaciones de dependencia recíproca; pero el deseo que tiene el hombre de conocer no se detiene en ese límite y se esfuerza "por encontrar lo incondicionado, además del conocimiento condicionado del entendimiento". El esfuerzo por alcanzar el conocimiento de lo incondicionado, de lo absoluto, de un universo que constituye un todo homogéneo y finito, se prosigue por medio de la razón que contiene nociones puras que no provienen ni de la percepción, ni del entendimiento. Y así como el entendimiento posee sus propias categorías, lo mismo la razón pura tiene sus ideas con las que elabora los principios y es de esos principios fundamentales, que los principios del entendimiento reciben su propio fundamento. La razón en tanto que facultad de los principios no se relaciona pues directamente con los objetos, sino únicamente con el entendimiento y con los juicios formados por este último. El hombre tiene, no obstante, un prejuicio que le hace atribuir la existencia a las ideas; es decir se esfuerza por aplicar las categorías del entendimiento al conocimiento absoluto. Es de esa falsa aplicación de las categorías de donde proviene la apariencia trascendental que quiere orientar la acción de la razón pura hacia lo que está más allá de la experiencia. El papel de la *dialéctica* trascendental es precisamente revelar la apariencia trascendente, acabar con la ilusión según la cual la trascendencia sería conocible.

Las ideas de la razón forman tres grupos: la idea psicológica, la idea cosmológica, y la idea teológica. En esas ideas, la apariencia trascendental, esa ilusión de óptica de la razón, se manifiesta de diversas maneras. En el caso de las ideas psicológicas, la razón extrae falsas conclusiones (los paralogismos de la razón pura); en el caso de las ideas cosmológicas, la razón se pierde necesariamente en las contradicciones, en las antinomias; y en fin, en el caso de las ideas teológicas, la razón construye por sí misma, ideales vacíos.

En su crítica de la psicología racional, Kant se esfuerza por rechazar el dogma metafísico de la inmortalidad del alma: aunque el pensamiento puro sea capaz de distinguirse del cuerpo, no se deduce que el pensamiento puro pueda realmente subsistir separado del cuerpo. Esa característica del yo —que aparece como una cosa simple e indivisible— no es válida sino por la duración de la vida consciente. No está probado que esa duración sea absoluta y es necesario aportar la prueba experimental.

En las antinomias de la cosmología, Kant demuestra la imposibilidad de la cosmología racional, presentado la tesis y la antítesis, y demostrando así de manera igualmente válida, proposiciones contradictorias. La tesis de la primera antinomia es que el universo tiene un comienzo en el tiempo y un límite en el espacio. La antítesis, por el contrario, prueba que el universo es infinito en el espacio como en el tiempo. La segunda antinomia postula que las cosas se componen de partes absolutamente simples y que no existe nada más que lo simple o lo compuesto de simples. La antítesis postula lo contrario. La tesis de la tercera antinomia presenta la validez de la causalidad natural, tanto como la de la causalidad de la libertad, en tanto que lo contrario es afirmado en la antítesis. En fin, la tesis de la cuarta antinomia exige la

existencia de un ser absolutamente determinado, en tanto que la antítesis lo niega.

En la crítica de la teología racional, Kant somete a examen los argumentos relacionados con la existencia de Dios, y sobre todo las pruebas ontológica, cosmológica y fisicoteológica. Al demostrar su imposibilidad, su insuficiencia respectiva, llega a la conclusión de que la noción de ser supremo no es para la razón sino un ideal que sirve para el uso especulativo, pero que su realidad objetiva no puede ser ni demostrada ni refutada. El resultado al que llega la dialéctica es, pues, puramente negativo: sus problemas no pueden ser justificados por vía científica y los tres problemas fundamentales: Dios, libertad e inmortalidad, no son objetos de la razón pura, sino en tanto que dogmas, de la razón práctica. Las ideas de la razón no son pues principios constitutivos, sino simplemente principios regulativos.

La dialéctica de la razón práctica se manifiesta en la antinomia que existe entre el yo que exige un ideal, entre ese yo normativo y el yo empírico que desaparece con la muerte acaecida antes de la realización del ideal, en el curso del esfuerzo seguido para su realización. Lo mismo existe una antinomia entre el yo inteligible, digno de alcanzar la felicidad, y el yo empírico cuya realidad no le permite pretender la felicidad conforme al ideal de justicia. Esas antinomias no se resuelven sino en la esfera de la trascendencia y la dialéctica se manifiesta como apariencia pura a aquel que concibe el mundo sensible como un fenómeno, en tanto que la razón práctica, fundándose sobre la creencia moral de la razón, considera como postulados los principios regulativos de la razón pura.

La dialéctica de la *Crítica del juicio* concierne sobre todo al problema siguiente: pretendemos que no se puede discutir sobre el gusto, y no obstante, discutimos. El

gusto se relaciona pues por una parte necesariamente con una individualidad determinada, en tanto que, por otra parte, postula que no existe sino un solo gusto que puede ser justo y normativo. Kant busca la solución de esas antinomias distinguiendo el yo sensible y el suprasensible. El yo suprasensible se manifiesta en los problemas concernientes al gusto con un papel normativo y cuando discutimos se trata de ese yo-ahí. Pero el hecho mismo de que discutimos es debido al yo impírico que oculta la palabra inteligible y normativa (cf. Sannwald).

Pero además de la dialéctica de las críticas kantianas, dialéctica concebida como lógica de la apariencia, se encuentra también en Kant otra dialéctica; esta última es una dialéctica concreta, hasta cierto punto naturalista, que se manifiesta en su filosofía de la historia, en su obra titulada *Ideas de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*. En Kant la vía de la historia es, al mismo tiempo, la vía de la naturaleza: la evolución del hombre en estado animal hacia el hombre de la razón pura. La naturaleza tiene un fin particular y oculto a la mirada del hombre; el hombre es la única creación inteligente de la tierra, está pues predestinado a cumplir el designio oculto de la naturaleza. Ese designio es permitir el desarrollo perfecto de todas las facultades de la naturaleza. De ese modo, la naturaleza no se realiza solamente ella misma, sino que se supera también, pues la razón no es otra cosa que "la facultad de desarrollar las reglas y los fines de la utilización de todas esas fuerzas mucho más allá del instinto natural" (*Ideas*).

La naturaleza, queriendo superarse a sí misma, no es, desde luego, su propia enemiga, como lo será en Hegel: no se destruye a sí misma para que la razón pueda realizarse. La razón no se separa de la naturaleza, continúa siendo la naturaleza, pero una naturaleza perfecta, moral, una naturaleza de un valor superior; es una suer-

te de edificio que la larga serie de generaciones contribuye a levantar, pero que acaba por ser construido y en el cual la última generación podrá habitar, es decir que ésta será dichosa. La dialéctica de ese proceso es real y consiste en que “la razón no obra instintivamente, tiene necesidad de experiencias, de la práctica y de la enseñanza, para progresar lentamente de un grado de comprensión al grado siguiente”. Un hombre solo no es, empero, capaz de recorrer ese largo camino. El soporte de la evolución no es pues el individuo, sino la especie, “en la cual las facultades de la naturaleza, que tienden, en última instancia, a la utilización de la razón, pueden desarrollarse integralmente”. La naturaleza procura pues al hombre —y a cada individuo en particular— facultades que sirven como fuerzas actuantes de la evolución. Kant llama a esas facultades “sociabilidad asocial”, “es decir la tendencia del hombre a constituir una sociedad, tendencia que se acompaña no obstante, de una resistencia general que amenaza continuamente disolver la sociedad” (Id.). Detrás de ese concepto dialéctico de Kant se oculta en realidad la lucha del hombre con la naturaleza. Pues esa lucha lo obliga a vivir en sociedad para que de ese modo “la dependencia fisiológicamente necesaria a la sociedad” se transforme finalmente en el “todo moral”.

El hombre tiende a la satisfacción armoniosa de sus necesidades. Si eso pudiera realizarse sin obstáculos, la evolución se detendría: “Todos los talentos hubiesen quedado ocultos por la eternidad en sus gérmenes, en medio de una arcádica vida de pastores, dado el completo acuerdo, la satisfacción y el amor mutuo que habría entre ellos. Los hombres dulces como las ovejas que pastorean, apenas si hubieran procurado a la existencia un valor superior al del ganado doméstico, y no habrían llenado el vacío de la creación con respecto del fin que

es propio de ellos, entendido como naturaleza racional” (Ídem)*.

Podemos observar en esas palabras un inmenso esfuerzo por expresar el pensamiento burgués: Kant no había aún encontrado la palabra de orden triunfante de la burguesía, la lucha por la existencia darwiniana. No había encontrado tampoco la noción de lucha de clases. Expresa con un balbuceo monumental lo mismo que demuestran también las acciones anárquicas de las fuerzas burguesas en vías de liberación, las acciones instintivas y destructivas de la revolución francesa. “El hombre quiere concordia —dice— pero la naturaleza que sabe mejor lo que es bueno para la especie, quiere discordia. El hombre quiere vivir cómodo y satisfecho; pero la naturaleza quiere que salga de su inercia e inactiva satisfacción para que se entregue al trabajo y a los penosos esfuerzos por encontrar los medios, como desquite, de librarse sagazmente de tal condición”.**

Kant reconoce las fuerzas que hacen mover la sociedad; reconoce sus antagonismos, pero no los comprende; y hace a la naturaleza responsable de lo que no comprende. A sus ojos, la naturaleza vive, se mueve, está dotada de voluntad y tiende hacia un fin, igual que el ser humano. Sólo que la naturaleza actúa con más poderío y más conciencia que el hombre; actúa como la revolución que arrastra al hombre y lo pone a su propio servicio, que cambia el orden establecido para sus propios fines, que provoca la anarquía y la destrucción y cuya obra es, no obstante, justa a los ojos de Kant. Pues “sin eso todas las excelentes disposiciones de la huma-

* Kant: *Filosofía de la historia*. Traducción de Emilio Estiú. Ed. Nova, Buenos Aires, pág. 44 (N. del T.).

** Idem, págs. 44-45.

nidad estarían eternamente dormidas y carentes de desarrollo”*.

La noción de “sociabilidad asocial” da a la dialéctica una forma más concreta que la que tiene en las obras críticas, aunque —aun en esa noción— Kant se esfuerza por descubrir de una manera trascendental las fuerzas actuantes de la historia. A través de las formas metafísicas penetra el contenido social, y es en eso mismo que reside su trascendentalismo. En ese aspecto, la naturaleza no es más esa cosa en sí, existente según las leyes matemáticas exactas, que es el objeto de la ciencia newtoniana. Ya no somos nosotros los que abordamos a la naturaleza histórica para medirla y examinarla con nuestros instrumentos y nuestras teorías: ella se adapta a nuestra voluntad y es nuestra voluntad objetivada que aparece en la historia. Esa voluntad no es individual sino general, es el resultado de la sociabilidad asocial que, apareciendo frecuentemente en contradicción con la voluntad individual, la contiene, no obstante, puesto que la voluntad general contiene al fin de cuentas, también la voluntad particular. Esa naturaleza trascendental no es sino el instinto de clase de la burguesía, ese instinto de clase que sabe mejor que toda voluntad humana particular cómo conviene actuar. Quiere realizarse según la tendencia humana de la sociabilidad asocial, sin tener la conciencia neta, anárquicamente, a través de ensayos, chocando con obstáculos y superándolos, luchando consigo mismo, por acciones antagónicas; más exactamente quiere crear las condiciones exteriores que permitan a la burguesía encontrar instintivamente su camino y ocupar el edificio ya mencionado de la felicidad “que una larga serie de antepasados (por supuesto

* Idem, pág. 44.

sin tener intención de ello) habían preparado, sin participar de la dicha que elaboraban”*.

La creación de tal sociedad tiene, no obstante, sus condiciones previas: son las condiciones mismas que la Revolución Francesa inscribirá algunos años más tarde (*Las Ideas* han aparecido en 1784) sobre su bandera: libertad, igualdad, fraternidad. La libertad en tanto que fuerza que forma la historia es una noción puramente dialéctica: no deviene concreta sino en el momento en que la conciencia de la esclavitud, de su contrario, deviene clara. Según ese aspecto, la libertad es pues una negación; es la antítesis de la esclavitud, pero, al mismo tiempo, es una barrera, limitada por la libertad de otros. La verdadera libertad es pues la síntesis de la noción de libertad ilimitada, por lo tanto vacía, abstracta, y desprovista de sentido —en tanto que tesis—, y de la noción de libertad limitada, negativa, pero concreta: “La libertad está reglamentada por leyes exteriores... en otros términos es una constitución burguesa perfectamente justa” (Ídem).

La realización de ese fin no le parece posible a Kant sino en la esfera de la trascendencia, es pues utópica hasta cierto punto. Pero el hecho de que no presente la realización perfecta como una condición absoluta no revela simplemente el sentido de la perspectiva histórica y la calma filosófica subjetiva del pensador que sopesa las posibilidades. Lo contrario sería tal vez más verdadero: las condiciones existentes en Francia prometen un resultado perfecto, pero ¿hace falta por eso perder la cabeza en un país donde no existe ninguna posibilidad de obtener tal resultado, como por ejemplo en Alemania, donde el feudalismo es aún relativamente poderoso? Kant res-

* Idem, pág. 43.

ponde categóricamente a esta pregunta por la negativa: no importa alcanzar el fin, lo que importa es aproximarse, pues todo lo que se aproxima al fin significa al mismo tiempo la negación de lo que es. La situación es incierta en lo que respecta al fin, pero tanto peor: "La naturaleza sólo nos impone aproximarnos a esa idea".*

El medio social pone pues límites al pensamiento de Kant. Esos límites le impiden no sólo descubrir las leyes exactas de la historia, sino que ni siquiera cree verdaderamente en la realidad concreta de esas leyes: considera esa hipótesis más bien como una ficción útil, como un principio regulador. Él los supone con el único fin de impedir que la humanidad —la burguesía— ponga el fin racional de la sociedad en otro mundo. Su gesto es pues una amenaza política y la expresión de la resignación del sabio. Ocurre aquí como en la teoría de la *Crítica de la razón pura*: reina una profunda incertidumbre en el mundo de ideas; es aún igualmente posible que una cosa o su contrario se produzca. Todo parece indicar que la sociedad burguesa, la sociedad de la razón se realizará, pero no se puede aún descontar su realización completa. Prever tal realización con una certidumbre absoluta sería abusar de la razón, como sería abusar de la razón querer hacer reconocer la realidad de Dios, del infinito y de la inmortalidad. No se puede tratar sino de principios regulativos, de ciertas tendencias de aspiraciones humanas. La realidad de la sociedad fundada sobre la razón es una "cosa en sí", un mundo trascendental, "que el género humano no podrá realizar más que en último término" (idem), puesto que el hombre que intenta realizarlo no es un ser de pura razón, sino un animal dotado de razón. Esperando alcan-

* Idem, pág. 47.

zar las soluciones últimas —por algún medio aún desconocido—, la facultad de conocimiento del hombre —de la burguesía— deberá concentrarse sobre el cumplimiento de ciertas tareas determinadas y no continuar su marcha adelante sin haberlas ejecutado.

FICHTE

Fichte (1762-1814), asume una de esas tareas. Estando más próximo a la Revolución Francesa, quiere completar la teoría alemana de esa revolución, la filosofía kantiana. Toda su vida, considera su propia teoría como un criticismo consecuente hasta sus últimas conclusiones. Según él, Kant se habría detenido en el hecho de la conciencia, sin haber llegado a su causa última, al yo puro. Pero, llegar a ese resultado es antes que nada una cuestión de metodología: se trata de deducir dialécticamente de un solo principio la teoría toda entera e introducir así la filosofía metodológica de Kant en la unidad del sistema. Según Fichte, el hombre no puede elegir sino entre el dogmatismo y el idealismo, pero esa elección depende de su libre determinación. Fichte opta por el idealismo. Es imposible —dice— deducir la inteligencia, el espíritu, de un mundo material. Es por el contrario, de la inteligencia que se pueden deducir todas nuestras nociones concernientes al mundo. El principio supremo y absoluto del cual todas las enseñanzas de la filosofía pueden ser deducidas no es el hecho (Tatsache) sino la acción (Tathandlung). Esta acción es una realidad absoluta que hay que concebir en tanto que yo, es decir, en tanto que espíritu, sin agregarle un carácter material o sustancial cualquiera. Esa acción "no aparece entre las determinaciones empíricas de nuestra

conciencia y no puede aparecer; sirve más bien de fundamento a toda conciencia y la hace posible". No es otra cosa que la conciencia del yo. El yo se postula él mismo no en tanto yo individual sino en tanto yo-absoluto. El yo individual puede ser deducido, a su vez del yo absoluto. El yo puro es su propia causa y de una manera general el representante de la razón. En el origen, el yo es, a la vez, subjetivo y objetivo, "el principio de la vida que puede mantenerse a sí mismo" (Nachl. III, p. 871). El yo no es algo existente para sí, no es algo inactivo: es actuante, pero su acción no es empírica, es absoluta. La actividad del yo es dialéctica y es, según ese método dialéctico, que Fichte desarrolla su propia teoría.

El yo no puede postularse a sí mismo sino distinguiéndose del no-yo. Sin tener conciencia, el yo crea pues el mundo de las representaciones, el no-yo. Pero como el no-yo no es postulado sino en el yo, en el interior del yo, el yo y el no-yo, es decir, el sujeto y el objeto se determinan recíprocamente. Así se da la conciencia teórica o la conciencia práctica, según que la parte determinante sea el no-yo o el yo. Fichte no concibe los postulados del yo como un proceso que se desarrolla en el tiempo. Los diferentes postulados particulares están ligados entre sí en su fin, en la manifestación de lo absoluto, y pueden ser deducidos de esa correlación necesaria. Como, por otra parte, ese yo absoluto con su sistema de postulados debe contener al mismo tiempo toda la realidad, esa deducción no es simplemente lógica: tiene una significación metafísica, puesto que tiende a descubrir los fundamentos de la realidad. Apercebir la estructura de la conciencia debe pues permitir apercebir igualmente las profundidades de la existencia. Es por eso que Fichte considera su sistema —que él llama doctrina de la ciencia— como ente "realista"; ese sistema muestra que la conciencia de las naturalezas finitas

no sería explicable si no se admitiera una fuerza contraria, existente independientemente de ella (el no-yo) y del cual esas naturalezas finitas dependen, conforme a su existencia empírica. La doctrina de la ciencia no postula, sin embargo, nada más que la existencia de tal fuerza contraria, que el ser finito puede solamente sentir y no conocer. La doctrina de la ciencia se compromete a deducir del poder de determinación del yo todas las determinaciones posibles de esa fuerza —el no-yo—, determinaciones que pueden presentarse al infinito en nuestra conciencia: y en la medida en que es una verdadera doctrina de la ciencia, es capaz de deducirlas. La doctrina de la ciencia deviene, de ese modo, en realidad "la Historia pragmática del Espíritu Humano", su tarea consiste "en contemplar el saber general y absoluto en su génesis y deducir del entendimiento toda la existencia de los fenómenos" (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, pág. 186, Nachgel. Werke, II, pág. 27).

Esta historia del espíritu humano comienza con ese hecho de conciencia de que el espíritu humano considera el principio de identidad (A es A) como enteramente cierto, sin experimentar la necesidad de motivarlo. Pero, la ley de esa correlación está en el yo mismo que la postula; existe pues algo en el yo que es siempre idéntico a sí mismo. Por consecuencia, el postulado yo = yo, o "yo soy yo" es válido. No importa para afirmar A = A que A sea o no postulado. La validez de la relación no se relaciona sino con la forma y no con el contenido. No obstante el "yo soy yo" es igualmente válido desde el doble punto de vista de la forma y del contenido. El yo es postulado como yo, no sólo condicionalmente, sino de una manera absoluta, lo que se puede aun expresar por: yo soy. Todos los hechos de la conciencia experimental encuentran su causa explicativa en ese yo exis-

tente; el yo debe pues ser postulado antes que todo postulado. El yo es así doble: actúa, sosteniendo los juicios y es después el producto de la acción. El yo no es algo existente que manifiesta una actividad, sino que la actividad misma es el yo. "El yo se postula él mismo y existe por él mismo, por la fuerza del simple hecho de postular". Esta tesis que está en la base de toda la teoría de la ciencia de Fichte constituye el principio dialéctico, el punto de partida. Él deduce después todas las otras tesis fundamentales de esta primera tesis. La antítesis, el segundo principio fundamental es lo contrario del primero: No-A. Esa tesis encuentra igualmente su fundamento en el hecho de que la conciencia experimental no puede ser, ni deducida ni probada con la ayuda de un principio superior. Según su forma, esa tesis es pues igualmente absoluta, incondicionada: constituye un acto libre y no puede ser el resultado de una deducción. Significa que hay antinomias entre las acciones del yo. Según su contenido, está condicionada sólo en el sentido de que una antítesis no puede existir sino existe algo a lo que pueda oponerse. En el origen, sólo el yo es postulado: la antítesis debe pues ser opuesta al yo y de allí resulta la antítesis absoluta del yo, el no-yo. La primera tesis nos ha dado la ley lógica de la identidad, La segunda tesis nos proporciona el principio de contradicción, la categoría de la negación, la antítesis dialéctica.

El tercer acto del yo está condicionado por la forma de la síntesis: su punto de partida es que el no-yo debe estar contenido en el yo. El yo y el no-yo están pues opuestos en el yo, pero no de tal manera que el no-yo destruya al yo, puesto que, en ese caso, sería la identidad de la conciencia la que sería destruida, pero en el sentido de que el yo y el no-yo se limitan recíprocamente. El resultado de esa limitación es la divisibilidad, es

decir, la noción de cantidad. La tesis del yo y la antítesis del no-yo se unen por la idea de que ambos son divisibles y pueden, pues, estar limitados. Se obtiene, de ese modo, la tercera tesis fundamental en la cual el yo y el no-yo aparecen reunidos. Esa tercera tesis se anuncia de este modo: opongo en el seno del yo un yo divisible a un no-yo divisible.

Las tres actividades primordiales del yo, la tesis, la antítesis y la limitación corresponden en tanto que conceptos a las tres categorías kantianas de la cualidad: realidad, negación y limitación. La categoría de la limitación contiene igualmente las categorías de la cantidad, de la unidad, de la multiplicidad y de la totalidad. La limitación recíproca del acto de la tesis por el de la antítesis produce las categorías de la relación, de la causalidad y de la acción recíproca. La tercera categoría de la relación, de la sustancia y del accidente, resulta de lo que, si consideramos el yo como el resumen de toda la realidad, es sustancia, y si la consideramos como una cierta esfera sólo de la realidad, es accidente. "En el origen, no hay sino una sustancia, el yo, y esa sustancia comprende todos los accidentes posibles, es decir, todas las realidades posibles."

Fichte suprime pues la objetividad kantiana, la cosa en sí; no hay sino el yo. En el curso de la evolución dialéctica está, no obstante, obligado a introducir un límite, lo que Fichte expresa diciendo que la actividad del yo recibe un impulso contrario que da vuelta esa actividad, es decir, que el yo reflexiona sobre sí mismo. Lo que llamamos objetos no son sino las diversas refracciones de la actividad del yo, como consecuencia de un impulso inexplicable, y trasladamos esas determinaciones del yo sobre algo que no es exterior y que imaginamos como materia extendida en el espacio. Esa actividad que se ejerce a la vez hacia adelante y hacia atrás es

la actividad del poder de imaginación y el primer producto de esa actividad es la sensación. En la medida en que el yo no es consciente de esa actividad y en que el resultado de esta última —la sensación— se pierde y se disipa, obtenemos la percepción, “la contemplación muda e inconsciente”. La percepción ofrece, en primer lugar, un substratum al no-yo a lo real. Al distinguirse de lo real el yo deviene un yo en sí, es decir un yo consciente.

Para todo yo finito, para todo ser humano existe pues un mundo real. Sin embargo, el poder de imaginación productivo no nos conducirá a un resultado determinado, esto es, a un objeto, puesto que el poder de imaginación productivo es ilimitado. Pero, la actividad de la imaginación debe ser limitada y su resultado determinado. Esa limitación y esa determinación se producen por vía de reflexión. La facultad de reflexión es la inteligencia. La inteligencia es “una facultad calma e inactiva” que fija los resultados del poder de imaginación. Las leyes de la inteligencia que fija son las categorías. El grado más elevado de la inteligencia, la razón, sirve de base a la facultad de juicio. Con la ayuda de la razón somos capaces de hacer abstracción de todo objeto, en tanto que la razón pura —o el yo puro— sigue siendo el sujeto de la facultad de abstracción, sujeto del cual no es posible hacer abstracción. En consecuencia, cuanto más el yo indivisible es capaz de hacer abstracción de los objetos —y por consiguiente del no-yo—, más la conciencia de su yo empírico se acerca al yo puro. Es en el conocimiento de la razón que el yo adquiere una conciencia pura, que se comprende a sí mismo y deviene, de ese modo, la base de todo conocimiento. En ese estadio parece que el origen de la determinación del yo está en el yo mismo, que el conocimiento teórico conduce al conocimiento práctico.

La parte teórica de la doctrina de la ciencia de Fichte muestra pues la evolución dialéctica siguiente: 1º) Idea original de nuestro ser absoluto; 2º) Conforme a esa idea, nuestro esfuerzo por reflexionar sobre nosotros mismos; 3º) Limitación, no de ese esfuerzo, sino de la existencia real postulada, por un principio contrario, por el no-yo o, en general, por nuestro carácter limitado; 4º) Conciencia, pero sobre todo conciencia de nuestro esfuerzo práctico; 5º) Determinación de nuestras representaciones por medio de nuestros actos; 6º) Ampliación de nuestros límites hasta el infinito.

El pasaje de la filosofía teórica a la teoría de la ciencia práctica se efectúa por medio del sistema de los instintos. El yo tiende hacia el infinito y siente, al mismo tiempo, su propia limitación. Se trata aquí, al mismo tiempo, de instinto y de sentimiento, de reflexión y de instinto de producción. El instinto de la realidad se manifiesta, en primer lugar, en tanto que instinto de la determinación, después en tanto que instinto que tiende a cambiar, a satisfacerse, en tanto que armonía entre el instinto y la acción, armonía que no se realiza, no obstante, sino en el instinto absoluto, es decir, en el instinto moral: en el yo empírico.

El yo empírico, es decir el principio de la moral, es establecido igualmente por medio de la deducción: por la deducción de la forma pura de la conciencia general. Esa deducción se opera de la manera siguiente: compruebo mi propia existencia únicamente como voluntad de mi existencia, pero esa voluntad no es concebible sino por su carácter distinto del yo. Así el yo empírico se da nacimiento a sí mismo, en tanto que personalidad moral, en el curso de su lucha en el no-yo. El no-yo, el mundo, no existe para nuestra actividad sino para permitir la realización del valor, es decir, del bien moral. Las cosas del mundo no poseen una existencia absoluta;

no existen sino para nosotros y son lo que debemos hacerlas. Se comprende así cómo el yo deviene limitado, puesto que sólo lo limitado puede tender hacia algo. Si el yo fuera un absoluto infinito, sería todo en el todo y no existiría para él un fin hacia el cual pudiera tender. Por la transformación del yo absoluto en yo limitado, el yo empírico deviene doble: en su esfuerzo por devenir yo absoluto difiere de este último, pero sabe, por otra parte, que en tanto que yo es, en su esencia, idéntico al yo absoluto. Nuestra existencia en el mundo inteligible es la ley moral, nuestra existencia en el mundo sensible es la acción real; el punto de unión entre ambos es la libertad, en tanto que facultad absoluta de determinar el mundo sensible por medio del mundo inteligible. La acción del yo no puede, no obstante, devenir eficaz si no suponemos una cierta eficacia en las cosas, eficacia por la cual se produce la limitación de la actividad del yo mismo. A pesar del carácter absoluto de mi razón, sigo siendo desde cierto punto de vista siempre "naturalidad", es decir, instinto. La aspiración del ser inteligente a la autonomía absoluta, a la libertad por la libertad misma, es el instinto puro, el instinto fundamental que proporciona el principio formal de la moral: el principio fundamental de la autonomía absoluta. El ser dotado de inteligencia es, en realidad al mismo tiempo, limitado y sensible: es un ser corporal y posee pues, además del instinto puro, el instinto de la naturaleza que considera como su fin, no la libertad, sino el goce. Mi aspiración a la libertad es el instinto puro, en tanto que el simple instinto natural es contingente y pasivo. Hay que unir esos dos tipos de instintos, de manera que el instinto natural esté subordinado al instinto puro. Así el yo deviene cada vez más libre y su poder sobre el no-yo, el poder de la razón sobre la naturaleza, se realiza siempre más.

El camino de esa realización es la vía histórica y Fichte distingue, según las cinco etapas de esa evolución, cinco concepciones del mundo diferentes: 1º) La concepción sensualista que fue la filosofía dominante de la época, etapa inferior; 2º) La concepción puramente moral del imperativo categórico; 3º) La moralidad superior, o moralidad propiamente dicha que tiende a transformar al hombre en la imagen del ser divino que existe más allá del hombre; 4º) La fe religiosa: Dios es y nada existe fuera de él; nosotros mismos somos su vida inmediata; 5º) La posición de la ciencia y más particularmente de la ciencia fichteana, ciencia absoluta y perfecta en sí.

El camino de la historia ya recorrido o que queda por recorrer, muestra las cinco épocas siguientes: "1º) El reino absoluto del instinto racional: estado de inocencia del hombre; 2º) El período en el curso del cual el instinto racional se transforma en autoridad obrando por violencia exterior: período de la doctrina y de los sistemas de vida positivos que no remontan jamás a las causas últimas y son, por consecuencia, incapaces de convencer, pero que quieren obrar por violencia y exigen una fe ciega y una obediencia absoluta: período del nacimiento de los pecados; 3º) Período de la liberación. Es en primer lugar la liberación de la autoridad coercitiva, y de una manera indirecta la liberación del instinto racional y, en general, de la autoridad de la razón bajo todas sus formas: indiferencia frente a toda verdad y período de la independencia absoluta de todo hilo conductor; estado de pecado; 4º) Período de la ciencia de la razón: es la época en que se reconoce la verdad y se la ama en tanto que valor supremo; período del comienzo de la justificación; 5º) Período del arte de la razón: es la época en que el hombre se crea con mano infalible y segura, como realización de la razón recuperada; estado

de la justificación y de la santificación completas. El camino que la humanidad sigue según esa enumeración es, en realidad, un retorno al estado original. Pero el hombre debe seguir ese camino con toda independencia y sin apoyo" (*Die Grundzüge des gegenwaertigen Zeitalters*, Cours I).

El paralelismo entre las cinco etapas de la evolución y las cinco ideologías no es absolutamente riguroso. Fichte había, en efecto, declarado, en la época de las conferencias mencionadas más arriba, que la humanidad vivía en el tercer período. Más tarde, en el tiempo de los *Discursos a la Nación Alemana*, consideraba cerrado este tercer período y pensaba que el cuarto acababa de comenzar, puesto que el egoísmo se había destruido a sí mismo. Pero, vista la creación de su propia filosofía, Fichte debe de haber considerado que las ideologías estaban en el quinto período. Hay que deducir que Fichte consideraba su filosofía como un postulado histórico. Cuando en sus discursos políticos de 1813, Fichte declaraba que la historia es evolución de una desigualdad originaria, fundada sobre la simple fe, hacia la igualdad que procede de la razón ordenadora de las relaciones humanas, pensaba ciertamente en primer lugar en su propia filosofía, a la cual atribuía un papel ordenador. La dialéctica, en tanto que construcción de un principio universal y exigencia idealista de la realización por etapas del ideal de libertad, expresa al fin de cuentas la misma realidad social que la filosofía de Kant. Con la diferencia, no obstante, que las soluciones de compromiso de Kant nos obligan a considerarlo como un girondino, en tanto que podemos reconocer un jacobino en Fichte, por lo menos en cuanto a sus teorías, haciendo abstracción del último giro de su filosofía, giro nacionalista y religioso, que refleja una situación política más que una situación histórica.

SCHELLING Y SCHLEIERMACHER

Del mismo modo que Fichte pretendía perfeccionar la filosofía de Kant, Schelling intenta el mismo fin con la de Fichte. Pero lo mismo que Fichte —queriendo “superar” a Kant—, deviene su antítesis. Schelling en lugar de acabar el desarrollo del pensamiento fichteano, acaba creando su antítesis. En cuanto a la síntesis, al menos en cuanto a la dialéctica idealista, no es él, sino Hegel, quien la consigue más tarde. En tanto que la filosofía de Fichte está fundada sobre la dialéctica, la dialéctica en Schelling se manifiesta menos en el interior de la filosofía (en cierto modo horizontalmente) que en el destino de esa filosofía, en su desarrollo y en su modificación (es decir verticalmente). El punto de partida de Schelling es el yo fichteano, pero considera desde el comienzo que la naturaleza es el espíritu visible en tanto que el espíritu es el espíritu invisible. La naturaleza no constituye un límite para el yo absoluto, como en Fichte; es fuerza creadora, actividad, vida. El mundo es la unidad dialéctica de un principio positivo y de un principio negativo, “y esas dos fuerzas en combate, reunidas y presentes en el curso de la lucha, conducen a la idea de un principio que transforma el mundo en sistema, a la idea del alma del mundo”. Schelling no se contenta, no obstante, en reconocer la naturaleza como un ser autónomo; distingue igualmente las dos faces de la filosofía: la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu o filosofía trascendental. El objeto de la filosofía de la naturaleza es examinar cómo la inteligencia golpea a la naturaleza, es decir, cómo la descompone con la ayuda de las definiciones puras del pensamiento. La filosofía del espíritu somete al sujeto a su examen y se pregunta

cómo los objetos nacen del sujeto. Pero, en tanto que la filosofía del espíritu subordina lo real a la idea, la filosofía de la naturaleza quiere explicar la idea partiendo de lo real. No son, no obstante, sino dos polos de una misma ciencia, dos polos que se buscan recíprocamente. Cualquiera sea el punto de partida del pensador, uno debe conducir necesariamente al otro.

Desde el punto de vista metodológico, Schelling acuerda la primacía a la filosofía de la naturaleza. Y es así, al menos al principio. Esa filosofía de la naturaleza es dialécticamente tripartita. Su tesis es que la naturaleza es orgánica en sus productos originales, la antítesis es la demostración de las condiciones de la naturaleza inorgánica y la síntesis es la prueba de la reciprocidad entre lo orgánico y lo inorgánico. En el origen, la naturaleza orgánica no es sino productividad. Pero es imposible concebir que la evolución de la naturaleza se cumpla con una velocidad finita —y se vuelva así objeto de conocimiento—, sin admitir que la productividad sea originariamente contrariada. Pero, como la naturaleza es productividad absoluta, la causa de esa limitación no puede ser exterior; la naturaleza es pues a la vez productividad y producto. Para que la actividad productiva infinita devenga real, esa actividad debe ser contrarrestada, inhibida. Pero como esa actividad es inicialmente infinita, a pesar de esa limitación, no puede terminar en productos finitos. En otros términos, cuando termina en productos finitos, no pueden ser sino apariencias, es decir, que todo producto particular debe abarcar la tendencia a la evolución infinita y que la naturaleza no alcance el reposo en ninguno de sus productos. En cada punto de la evolución, la naturaleza es aún infinita y cada uno de sus puntos abarca el núcleo del universo, el instinto de la evolución infinita. El producto aparece pues en modificaciones infinitas. Como el producto es

sin cesar activo, no se produce sólo en tanto que individuo sino aun en tanto que especie, y así hasta el infinito. La naturaleza tiende hacia lo absoluto y representa lo absoluto en la continuidad. El individuo no es pues sino un medio, siendo la especie el fin. Las tres funciones fundamentales de la naturaleza orgánica son el instinto de creación o el poder de reproducción, la irritabilidad y la sensibilidad.

La antítesis de la naturaleza orgánica es la naturaleza inorgánica en la cual, la existencia y la esencia están determinadas por la existencia y la esencia de lo orgánico. En la naturaleza inorgánica, no es la especie sino únicamente el individuo que está determinado. Se recupera la diversidad de materias, pero solamente en la forma de yuxtaposición y de separación. La naturaleza inorgánica no es sino una masa mantenida por la gravedad. Sus diferentes grados son el proceso químico, la electricidad y el magnetismo general. La cohesión de la naturaleza orgánica e inorgánica está asegurada por una causa final, el alma universal de la naturaleza; esa causa final contiene la causa primera de toda modificación sobrevenida en la naturaleza inorgánica y la causa final de toda actividad que se manifiesta en la naturaleza orgánica. Los productos muertos e inconscientes de la naturaleza no son sino ensayos frustrados de la naturaleza para reflexionar sobre sí misma: la naturaleza inanimada no es sino inteligencia embotada, no llegada aún a la madurez, y es por eso que en esas manifestaciones el carácter espiritual no penetra ya inconscientemente. La naturaleza no alcanza el fin supremo —el de devenir ella misma completamente objeto— sino con la ayuda de su última y más alta reflexión que no es sino el hombre o, más generalmente, lo que llamamos inteligencia, con la ayuda de la cual la naturaleza se vuelve enteramente hacia sí misma.

La filosofía trascendental es una filosofía de la naturaleza dirigida hacia el interior. En la filosofía de la naturaleza, Schelling parte del objeto, y la pregunta: ¿cómo se puede formar un concepto de la naturaleza? encuentra respuesta en esa afirmación de que la naturaleza es inteligencia en devenir. La filosofía del espíritu parte del sujeto y su cuestión fundamental es saber cómo el yo construye un concepto de la naturaleza. Su respuesta es la siguiente: "Hacer de la filosofía el sujeto de la naturaleza equivale a crear la naturaleza". El conocimiento intelectual tiene por objeto esa reconstrucción, esa recreación. Las tres partes de esa filosofía de Schelling, la filosofía teórica, la filosofía práctica y la filosofía del arte que une a las dos primeras, corresponden, en realidad, a las tres obras críticas de Kant. La parte teórica, sale de la conciencia y comprueba que las causas del conocimiento concuerdan con las causas de la naturaleza, en lo que el objeto de la conciencia es la naturaleza, el entendimiento idéntico a la esencia del yo pensante. El dominio de la filosofía práctica comienza con el acto de la voluntad. En la filosofía práctica, el yo no es ya espectador, es decir, inconsciente, sino actor consciente, realizador. La realización en la especie es la historia, que es la revelación progresiva de la libertad y del orden moral del universo. La evolución del universo, en cuanto logra su cumplimiento en la historia de la humanidad, "es la revelación progresiva de lo absoluto", el universo es un poema divino. La historia es un drama en el cual los personajes actuantes no son solamente actores, sino también creadores de su propio papel particular. Y en todo esto hay un espíritu que dirige el juego —en apariencia embrollado— por el camino de la evolución racional.

Esa comparación indica ya que Schelling ve en la filosofía del arte la síntesis entre la filosofía práctica y la

filosofía teórica. Es en la creación artística donde el yo absoluto consigue contemplarse y comprenderse a sí mismo, en tanto que unidad de la teoría y de la práctica, de la libertad y de la necesidad, es decir, en tanto que unidad consciente e inconsciente de la necesidad. La verdadera obra de arte es el resultado de una actividad libre; no es, empero el producto de la arbitrariedad, sino de una necesidad interior. La creación artística se realiza instintivamente, y en ese sentido inconscientemente, pero al mismo tiempo con la ayuda de la reflexión, es decir, conscientemente. Su fuente es el genio del artista y al mismo tiempo un poder demoníaco superior, su destino, que lo impulsa a obrar. La creación artística es pues la inteligencia obrando a la manera de la naturaleza. El carácter fundamental de la creación artística es, por esa misma razón, el ser "un infinito inconsciente". El infinito representado bajo una forma finita, es la belleza. El arte no es solamente un valor en sí, es el más alto valor: la más perfecta manifestación del yo absoluto, de ese yo que crea la causa primera de toda realidad.

Esa síntesis que rechaza el problema sobre un terreno extraño —sobre el terreno del arte—, no puede representar tampoco una solución para Schelling. El problema debe ser resuelto en su propia esfera y esa necesidad ha provocado la nueva tentativa de síntesis de Schelling: el sistema de la identidad. En ese sistema, considera que la única realidad es la razón absoluta que no es ni objeto ni sujeto, sino indiferencia total entre ambos, identidad de ambos. Esa identidad absoluta no puede ser concebida sino en la contemplación intelectual, en la cual la existencia y el pensamiento coinciden completamente. En esa identidad, los constituyentes —la naturaleza, por un lado, el espíritu, por el otro— se encuentran en equilibrio y, en la serie infinita de los existentes, nada puede ser para sí, sino únicamente en

tanto que parte del todo. Según que en lo real predomine el elemento natural o el elemento espiritual, lo real considerado pertenece a la serie real o a la serie ideal, es decir al dominio de la naturaleza o al del espíritu y de la historia. Schelling denomina potencias a los escalones superiores de esas series. Las potencias de la serie real son la materia o el peso, la luz o el movimiento, y el organismo. Las potencias de la serie ideal son la contemplación, la inteligencia y la razón. La doctrina de la identidad ha permitido a Schelling incorporar a su sistema dominios hasta aquí descuidados, tales como el derecho y la teología. Designa como objeto de la ciencia de la naturaleza la potencia de lo finito y como objeto de la teología, la potencia de lo eterno y examina esos dominios según ese aspecto. Al fin de cuentas es, no obstante, aun en la filosofía del arte donde encuentra la identidad tranquilizadora. Para Schelling la filosofía del arte es la potencia última del sistema y son las ramas del arte que corresponden a los escalones de la serie absoluta de la evolución. El polo extremo de la serie real es la escultura, donde predomina la objetividad; el polo último de la serie ideal es la poesía, siendo la subjetividad, en este caso, la que recibe su más completa expresión. A pesar de su carácter atrayente, la conclusión final —que agradaba, en efecto, al romanticismo de la época— significa al fin de cuentas, el fracaso del sistema. Según esta conclusión, el destino de la ciencia es volver a su punto de partida, a la poesía. Este fracaso no es, de ningún modo, corregido por el punto de vista expresado en el opúsculo titulado *Filosofía y Religión*.

Contrariamente al principio de la continuidad defendida hasta aquí, Schelling proclama que no existe transición continua entre lo absoluto y lo real; el comienzo del mundo sensible no es concebible sino como ruptura completa con lo absoluto, ruptura por medio de un salto,

el consagrado salto dialéctico que ha devenido célebre en la historia. Este pensamiento pareciera permitir la creación de una verdadera síntesis, pero habría sido necesario para ello recomenzar todo el sistema, como se desabrocha un sobretodo para poder abrocharlo correctamente. Pero las barreras sociales más y más estrechas, encierran siempre con mayor fuerza los dominios de la teología y de la mitología, condenando al fracaso todas las tentativas renovadas por Schelling para crear nuevos sistemas: debe abandonar la verdadera síntesis al filósofo con quien edita la revista titulada *Kritisches Journal der Philosophie* y de quien se siente en esa época a tal punto solidario que ninguno de ambos firma los artículos que aparecen en la revista, llena toda ella de estudios de ambos amigos . . . Más tarde ese filósofo será el enemigo personal y el adversario filosófico de Schelling: Federico Guillermo IV encargará al propio Schelling, combatirlo “para destruir las malas hierbas del panteísmo hegeliano, de la chata pedantería y de la subversión, artificialmente cultivadas; para promover en fin el renacimiento científico de la nación”. El viejo amigo, el adversario encarnizado y triunfante, fue Hegel.

Pero antes de pasar al estudio de la más alta realización de la filosofía clásica alemana, antes de examinar el sistema de Hegel —la forma más perfecta de la dialéctica idealista— debemos mencionar una tentativa dialéctica que no tiene importancia ni desde el punto de vista de sus resultados, ni desde el punto de vista de su influencia, pero que testimonia claramente que la dialéctica acaba por entrar en oposición consigo misma si considera como su objeto sólo las formas del pensamiento y no la propia realidad. Fichte había intentado superar esa dificultad, constituyendo el yo absoluto y pretendiendo que el pensamiento era al mismo tiempo realidad. El sistema de Schelling se hunde igualmente a causa de

esa dificultad, cuando el filósofo pretende que se trata de la identidad y no de la síntesis de ambos.

Reconociendo que no puede llegar al resultado deseado, siguiendo el camino de su predecesores, y no pudiendo resolverse al paso dado más tarde por Hegel llevando hasta sus últimas consecuencias el principio de contradicción, Schleiermacher (1768-1834), renuncia desde el principio al fin y define modestamente la dialéctica como "el análisis de los principios fundamentales que sirven al diálogo artístico en el dominio del pensamiento puro" (*Dialektik, Saemtliche Werke*, III, p. 568). Y cuando habla de lo contrario al pensamiento —de la existencia—, no se refiere a los objetos, sino al pensante en su calidad de existente. Su dialéctica está construida sobre la noción de conocimiento; pero la posibilidad del conocimiento, prueba la conciencia, en tanto que unidad del pensante y del pensamiento: existimos pensando y pensamos existiendo. La conciencia particular prueba la posibilidad del pensamiento dividido con la existencia dividida; pero resolver la división del pensamiento no es sino tener la comprensión de otros pensantes y no de nosotros mismos. En Schleiermacher, la dialéctica suprime pues el carácter individual y subjetivo del pensamiento y termina en la dualidad del pensamiento, permaneciendo hasta el fin en el dominio humano.

El pensamiento es un esfuerzo por devenir conocimiento. La parte trascendental de la dialéctica considera el conocimiento como una idea en sí y para sí, es decir, de algún modo en reposo, en tanto que en la parte técnica o formal, la idea del conocimiento es considerada en movimiento, en tanto que elaboración del conocimiento. Schleiermacher distingue en el conocimiento, la materia y la forma. La materia es proporcionada por el sentimiento orgánico, cuya unidad es producida por la

función intelectual o la actividad de la razón. La identidad de lo real con la idea está dada en la conciencia pensante. Cuando la idea predomina, es el pensamiento propiamente dicho el que pasa a primer plano; cuando es lo real, se trata de *observación*. Entre ambos, la contemplación procura el verdadero conocimiento. Las formas del conocimiento son el concepto y el juicio; el primero corresponde a las formas substanciales de las cosas, a su interacción, a su actividad y a su pasividad. El conocimiento se expresa en el cuadro de la deducción; pero la deducción no puede ser utilizada sino sobre la base de los resultados de la inducción que, partiendo de los fenómenos, tiende al conocimiento de los principios fundamentales. El pensamiento y la forma conceptual predominan en el conocimiento especulativo, la observación y el juicio son preponderantes en el conocimiento experimental o histórico. El conocimiento especulativo no alcanza jamás, no obstante, la identidad del ser y del pensamiento, que es simplemente la condición previa y tácita del conocimiento. En tanto que en la noción del Universo, la unidad relativa de la idea y de la realidad puede ser concebida en el cuadro de la oposición, su unidad absoluta con la exclusión de las contradicciones, se encuentra en la noción de Dios. La dependencia del yo frente al universo toma pues formas religiosas; la síntesis que Schelling había creído descubrir en la filosofía del arte es pues buscada por Schleiermacher en la religión. Es evidente que la dialéctica toma de ese modo su esencia, el principio de la evolución a través de los contrarios. La dialéctica de Schleiermacher, a pesar de que es aún movimiento, no es sino un va-y-viene y no ya una progresión. "Su objetivo no está en el fin, sino en su medio" —dice Cohn (obra citada)—; y por esto "no establece la serie de realizaciones que van mejorándose, sino que la tarea

es la misma en cada instante". Por eso su dialéctica no da nacimiento a la más alta conquista de los sistemas dialécticos, a la filosofía de la historia. La concepción de la historia en Schleiermacher no está fundada sobre la noción de la evolución; todo fenómeno y todo estado histórico son valuados con respecto al ideal propuesto, de modo que la relación entre el fenómeno y la idea se entorpece, y de ese modo, todo el sistema deviene en sus resultados finales, antidialéctico.

HEGEL

Hegel (1770-1831) suprime todas las imperfecciones que hemos podido comprobar hasta aquí. El carácter finito y perfecto de su sistema monumental depende no sólo de la filosofía, sino también de la historia social. Si tomamos en cuenta no sólo la evolución de la filosofía después de Kant, a través de Fichte y Schelling, hasta Hegel, sino también el cambio sobrevenido en la sociedad burguesa en Alemania que, en la época de Kant, se elaboraba en profundidad en el interior de un sistema feudal en desintegración, para acabar en la sociedad burguesa restaurada y triunfante de la Alemania de la época hegeliana, comprendemos la actitud filosófica de Hegel frente a los límites asignados al pensamiento por el sistema de Kant. Para Hegel, no existe ya la "cosa en sí", esencia desconocida, territorio imposible de conquistar por el espíritu humano. La actividad del espíritu burgués es ilimitada, su victoria es absoluta, su realización es perfecta y definitiva. Kant ha tenido una influencia determinante sobre Hegel, pero no ha hecho más que presentar el problema sin resolverlo. El programa de Hegel está preparado desde la lectura de la primera obra de Schelling: "Espero del sistema kantiano una re-

volución en Alemania, una revolución que, partiendo de los principios ya encontrados, no tiene necesidad sino de elaborarlos y aplicarlos a todos los conocimientos actuales".

Como lo hemos visto en los predecesores de Hegel, la filosofía idealista quiere deducir los fenómenos de lo absoluto. Pero en Hegel esta deducción no consiste en extraer directamente de principios *a priori* nociones generales y particulares. Al subrayar que la esencia es el espíritu, sostiene que esa esencia debe, en primer lugar, devenir sujeto para poder transformarse en espíritu. Su deducción no se efectúa, además, según el orden de la lógica formal: yendo de lo general supuesto a lo particular de la experiencia, para en seguida servirse de lo particular en el reconocimiento y la justificación de lo general. Hegel se esfuerza por descubrir el sistema de toda realidad. Su fenomenología es de ese modo una "aventura" que conduce a la realidad, aunque esa realidad sea, en su significación última, de naturaleza espiritual. Su punto de partida es una noción vacía, sin contenido y abstracta: lo que existe antes de toda realidad, y a la cual el movimiento autónomo, la realización, la vuelta a sí en una forma superior dan como resultado la vía del espíritu, el sistema hegeliano, el conocimiento del universo. Se obtienen de ese modo los juicios *a priori* kantianos, no sólo sobre el plano de las matemáticas y las ciencias exactas de la naturaleza, como en Kant, sino en todos los dominios, en el universo, en el alma humana, en el Estado, la sociedad, la cultura, todo a la vez. El camino a recorrer es, en su esencia, el de toda filosofía idealista: la evolución del concepto general abstracto hasta el concepto general concreto, pasando por el concepto concreto particular. Pero sólo Hegel fue capaz de recorrer ese camino, integral y perfectamente. Ese camino comporta tres etapas principales: 1ª La lógica,

ciencia de la idea en sí y para sí; 2ª La filosofía de la naturaleza, ciencia de la idea en el ser-otro; 3ª La filosofía del espíritu, la de la idea que, partiendo del ser-otro, vuelve sobre sí misma.

La lógica se divide igualmente en tres partes: La teoría del ser, la de la esencia y la del concepto. El ser es "lo inmediato indeterminado"; el ser puro no tiene contenido, no se distingue ni de sí mismo ni del otro; no es pues sino su propio contrario, la nada, el vacío completo, la indeterminación, lo que está desprovisto de contenido. El ser puro y la nada pura son, en consecuencia, la misma cosa; ambas desaparecen en su propio contrario. Pero esa desaparición no es sino movimiento y ese movimiento no es otra cosa que el devenir que no es ni ser ni nada, sino la unidad de ambos. El devenir contiene dos momentos: la génesis y la desaparición. Pero lo que nace y lo que desaparece no es ya el ser puro; no es ya la nada, sino la "presencia", la existencia, el ser determinado.

Por una división tripartita análoga, Hegel deduce las determinaciones del ser determinado: la cantidad, la cualidad y la unidad de ambos, la medida, para deducir en seguida su consecuencia, el pasaje de la cantidad a la calidad. Sigue el mismo método en la teoría de la esencia. En su primer momento, la esencia se opone al ser —ella no es no-ser con respecto al ser; es simple apariencia, sin ser por ello apariencia exterior, sino por así decirlo, apariencia interior de sí misma, reflexión, apariencia de la esencia en sí: identidad. A la identidad se opone la no-identidad, en la cual hay que distinguir de nuevo tres momentos: la alteridad, la oposición y la contradicción. En un plano superior, esta última se descompone de nuevo, y esta contradicción descompuesta es la causa que puede ser abstracta, concreta o la unidad de ambas, la condición. La causa presupone aquello de

lo que será causa, y ese "otro" presupuesto es lo existente. Lo existente es el estado en el cual la esencia aparece en tanto que existente puro: cosa, absoluto — después en tanto que su contrario: fenómeno—, y en fin en tanto que relación, síntesis de ambos: realidad.

El mundo de las cosas en sí y el de los fenómenos, no son dos mundos que se oponen; no es ya como en Kant, donde el hombre no puede penetrar del uno al otro. La cosa en sí y el fenómeno no son sino momentos antitéticos que se resuelven y se constituyen en unidad en la realidad esencial, en la realidad que consiste en la unidad de la esencia y de la existencia, de lo exterior y lo interior. Esta realidad posee grados diferentes: la realidad contingente o formal, la realidad posible y la realidad relativamente necesaria, es decir, la realidad real, y en fin, la realidad absolutamente necesaria. Las relaciones de la realidad absolutamente necesaria son: la relación sustancial, de donde surgen la relación de causalidad en primer término, la reciprocidad después. La teoría de la sustancia conduce después a la teoría del concepto que Hegel denomina sistema de la lógica subjetiva. El concepto hegeliano comprende a la vez el concepto subjetivo, el concepto objetivo y la idea en la cual se unen la existencia y la verdad, lo subjetivo y lo objetivo.

La teoría de la idea constituye una transición hacia la filosofía de la naturaleza. La naturaleza es el "ser otro" de la idea, exterioridad, materialidad. La idea absoluta es abstracta, desprovista de contenido, inconsciente: para terminar en ella misma, no debe considerarse a sí misma, puesto que allí no existe sino abstracción y vacío, debe observarse de frente. La idea debe transformarse de modo de poder contemplarse, debe devenir extraña a sí misma. Esa posibilidad de ser contemplada, esa alteridad, ese ser-otro es la naturaleza. Contrariamente a la lógica que no conoce ni tiempo ni espacio, el

espacio y el tiempo existen en la naturaleza y esas dos nociones proporcionan el punto de partida a la mecánica en donde el tiempo, al modo del espacio, tiene tres dimensiones: presente, pasado y futuro. Esas tres dimensiones permiten la noción de lugar y de movimiento. La unidad de esos dos contrarios es la materia. La esencia de la materia es la gravedad que es exterioridad pura; por lo tanto, el espíritu comienza ya a revelarse, particularmente en el centro de gravedad hacia el cual son atraídas las partículas de la materia. El centro de gravedad es ya, de algún modo, el yo de la materia, su sujeto. En fin, el concepto, verdadero y determinado de la materia es la gravitación que se realiza en tanto que idea. Los momentos de esa realización son los sistemas solares que devienen materia individualizada, y la materia que posee tal multiplicidad de particularidades no es ya el objeto de la mecánica, sino de la física, que, en Hegel, comprende también la química. Los procesos físicos se basan en los pesos, o más bien en las relaciones de equilibrio; así se obtienen los conceptos de peso específico, de atracción, de elasticidad, etcétera, que tienden de nuevo a mostrar cómo del carácter material —el peso— sale su contrario, la elasticidad, carácter ideal. La elasticidad de la materia de carácter ideal es la vibración, el sonido; aquí la materialidad de las partículas se disuelve hasta devenir casi “espiritual”. Una desmaterialización semejante conduce a la noción de calor. De manera general, es la desmaterialización de los pesos en tanto que materia, que es el proceso que conduce de la materia a la forma. La forma pura en tanto que base, es el objeto del magnetismo; en tanto que separación llevada hasta su forma extrema, deviene electricidad y, en tanto que realidad de esa separación, en tanto que su relación —es decir, la realización misma—, en tanto que modalidad de relación entre el cuerpo y sus

diferentes momentos, constituye el proceso químico. En el mundo inorgánico, el proceso químico es la forma más alta; constituye una transición hacia el mundo orgánico es casi vida. El proceso químico posee, sin embargo un principio y un fin, en tanto que la vida, el organismo, es un proceso que se renueva indefinidamente y que se desarrolla y se mantiene él mismo. Esa infinitud y esa vuelta a sí levantan el proceso vital a la “primera idealidad” de la naturaleza, o inversamente: aquí la idea deviene existencia por primera vez. Los tres grados de esa idealidad son: 1º, la forma, la imagen general de la vida: el organismo geológico; 2º, la subjetividad formal específica: el organismo vegetal, 3º, la subjetividad concreta particular: el organismo animal. La vida se diferencia no sólo en la multiplicidad de sujetos, en la especie, sino también en la dualidad complementaria de los sexos, y ese proceso que consiste en el hecho de completarse recíprocamente constituye la forma más elevada de la vida animal. Es en ese proceso que la multiplicidad, en tanto que unidad (la raza, la especie), deviene eterna e infinita; por el contrario, la condición de esa eternidad, de esa infinitud es la desaparición del individuo: la muerte. La muerte del individuo es, al mismo tiempo, la muerte de lo natural. El carácter inmediato de su realidad cesa, y de lo concreto particular sale lo concreto general: el espíritu.

El espíritu pasa de una realidad superior a la realidad de la naturaleza, y engloba y eleva a una unidad superior los momentos hasta aquí intemporales de la evolución universal que presenta el carácter de la necesidad lógica. El sentimiento de sí aún incierto, deviene la conciencia en la cual se refleja todo el universo, el universo que existe para esa conciencia y en la cual esa conciencia puede realizarse. Se trata de la sociedad burguesa constituida cuyo espíritu significa más que la con-

ciencia del individuo aislado, el espíritu subjetivo; significa más que la conciencia de la totalidad de los individuos, en tanto que conciencia de la unidad, espíritu objetivo. El espíritu de la sociedad burguesa debe ser un espíritu absoluto, integral, debe vencer y dominar todo; debe ser intemporal, infinito y acabado.

La filosofía del espíritu de Hegel describe ese camino del espíritu. Es el camino por el cual el espíritu surge lentamente del cuerpo y llega a la conciencia, para desprenderse de las formas de esas manifestaciones corporales; se quita esas formas y deviene conforme a su verdadera naturaleza: concreto pero no material, viviente y al mismo tiempo inmortal.

En tanto que está aún ligada a la naturaleza, el alma humana no es libre, pero lucha ya por su libertad. En ese estadio, es objeto de la antropología. El alma es aún un estado corporal, pero la oposición del alma al cuerpo existe ya y el sentimiento de esa oposición deviene conciencia, yo del alma, y en ese momento comienza la lucha del yo para realizarse completamente, para liberar el espíritu del cuerpo, para transformar al hombre en personalidad espiritual libre. El camino así recorrido por el alma es la fenomenología del espíritu. El punto de partida es la conciencia general cuya función es reflexionar sobre el exterior, es la conciencia del otro cuyo contenido es el dominio del entendimiento. Gracias al entendimiento, el alma alcanza la ley, que no es ya simplemente percepción, sino juicio; y esa conciencia que juzga se toma a sí misma igualmente por objeto, deviniendo, de ese modo, autoconciencia. La oposición se resuelve así entre el conocimiento y la conciencia: la conciencia adopta la realidad, el concepto y la realidad devienen idénticos, y esa identidad no es sino la razón pura. La razón pura que se contempla a sí misma constituye el objeto de la psicología, que examina el espíritu

ya desprendido de la materia; pero ese espíritu es aún limitado, particular, subjetivo. El objeto de la psicología es el espíritu que actúa en los individuos particulares, en esas tres formas evolutivas, en tanto que espíritu teórico, práctico y libre. La actividad del espíritu teórico es el conocimiento, la del espíritu práctico es la voluntad, que es libre y que forma el contenido exterior-interior, el contenido sí-otro, conforme a sus propias determinaciones; el espíritu práctico abre, de ese modo, el camino hacia el espíritu objetivo. El espíritu libre concibe su propia esencia en tanto que esencia racional, y es esa libertad —cuyo contenido y el fin son la libertad misma— lo que deviene en seguida objetividad, realidad jurídica, moral, religiosa y científica, como espíritu objetivo. La moralidad nace de la unidad del derecho abstracto y de la moral concreta; es el cumplimiento del espíritu objetivo. Ese cumplimiento recorre igualmente los tres estadios de su evolución, desprendiéndose de las contingencias naturales para devenir espiritual. En esa situación, el estadio natural se realiza en la familia; los lazos más flojos entre los individuos, la presencia de necesidades comunes y el carácter necesario de los medios de satisfacerlos en común aseguran la cohesión de la sociedad burguesa; y el espíritu devenido realidad orgánica, sustancia consciente, es el Estado. El Estado es una totalidad moral, realización del espíritu objetivo, del cual los espíritus limitados, los espíritus nacionales particulares no son sino momentos de transición. El proceso de esa evolución no es sino la historia. Cada Estado particular es la realización del espíritu nacional de cada pueblo particular. La historia es el conjunto de realizaciones entre Estados, sus transformaciones concebidas en su totalidad: es historia universal. En esa evolución, cada Estado particular desempeña sólo el papel de una etapa. El portador del Espíritu universal

es siempre un Estado diferente, o más bien el espíritu de tal o cual pueblo que tiene por tarea realizar tal o cual momento de la evolución. Una vez cumplida esa tarea, el Estado desaparece y cede lugar a otro. El espíritu avanza siempre —a través del espíritu de pueblos siempre diferentes— en el camino de la libertad. La evolución que se manifiesta, de ese modo, indica la ley de la historia. En los Estados orientales, un solo individuo era libre; en el mundo grecorromano algunos lo eran, en tanto que en la sociedad burguesa de Hegel todo el mundo lo es: el hombre en tanto que hombre es libre. Los instrumentos de la realización del espíritu universal son los hombres de acción y no los Estados, y es, a través de esos hombres, que se manifiesta “la astucia de la razón”: ella permite a los hombres obrar según sus intereses, según sus necesidades y según sus propias pasiones, pero el espíritu pone esas acciones individuales al servicio del espíritu universal para —mediante ellas— realizarse a sí mismo. Es pues el espíritu el que actúa en la historia, es el espíritu que realiza su voluntad y los héroes de la historia son los individuos que reconocen la intención del espíritu y que obran de conformidad con ella. El proceso de la historia es el retorno concreto y consciente del espíritu universal a sí mismo. Pero ese retorno histórico a sí no se manifiesta en una forma espiritual absoluta, siempre queda ligado algo del ser-otro, aunque sólo sea el hecho de que la acción histórica es una acción humana. Existen, no obstante, acciones humanas que llegan a liberarse de aquello que obra; en su independencia devienen imperceptibles, pero existen, pues, son realidades. Esos existentes son las manifestaciones concretas del espíritu absoluto, en las cuales el espíritu absoluto se contempla a sí mismo (arte), se representa y se siente a sí mismo (religión) y, en fin, se piensa, se comprende (filosofía).

En la forma del arte, el espíritu se manifiesta como belleza, pero como es exterioridad, permanece aún ligada a los objetos. La naturaleza en sí misma no es bella, puesto que la naturaleza es el ser-otro del espíritu, negación del espíritu. Sin embargo, en la medida en que el espíritu penetra progresivamente en la naturaleza, ésta puede devenir bella en la medida en que ese progreso se haya realizado. El arte toma las tres formas correspondientes a esa evolución: simbólico, clásico y romántico. En esta última forma, la forma real pasa enteramente a segundo término, la apariencia pierde su carácter concreto, la espiritualidad deviene predominante, se transforma en “interioridad de la exterioridad”. En la jerarquía de los géneros establecida por Hegel, la misma ley de la evolución se manifiesta, de la sujeción de la naturaleza al espíritu libre. En la arquitectura, el espíritu está aún fuertemente disimulado; lo que domina es la materia y su carácter de adaptación a un fin. En la escultura, el espíritu comienza a aparecer y deviene dominante en la pintura, en la música y sobre todo en la poesía, donde la materia está por así decirlo aniquilada.

Aunque la poesía recitada presenta algo de religioso, Hegel no considera que la religión comienza donde la poesía termina. La religión y el arte son las manifestaciones del espíritu libre, pero sus métodos son diferentes: el arte realiza la interioridad con ayuda de la exterioridad, en tanto que la religión lo hace con ayuda de la interioridad. Esta interioridad posee también sus signos exteriores, el ritual por ejemplo, pero esto no es sino el encuentro entre el espíritu absoluto y el espíritu humano limitado: se trata de la marcha de uno hacia otro; de parte del espíritu absoluto, es la revelación; de parte del hombre, el fervor religioso, la transubstanciación espiritual, el anonadamiento. Tal actitud es el comienzo del conocimiento de Dios. Dios no es Dios sino en la medi-

da en que se comprende a sí mismo, pero la conciencia en el hombre de este conocimiento de sí y el conocimiento que el hombre tiene de Dios no son sino la conciencia de Dios en el hombre. Es por eso que la religión es esencialmente historia de las religiones, es decir, evolución de la conciencia religiosa en el hombre. La ley dialéctica existe igualmente en esa evolución: sus grados son la religión de la naturaleza, la religión de las individualidades (religión judía, griega y romana) y la religión absoluta (Cristianismo). La conciencia que tiene el hombre de la identificación con Dios es la esencia de la religión cristiana. Pero ese conocimiento no es puramente conceptual; es más bien imaginado y su esencia negativa se manifiesta más claramente en el instrumento de ese conocimiento, en la fe, que no es sino la renuncia a concluir en conceptos determinados, en un concepto concreto. El espíritu absoluto no puede unirse, no puede acceder al conocimiento reflexivo, a los conceptos determinados sino en los hombres de cierto nivel, contrariamente a lo que se produce por el conocimiento religioso que es acordado a todos. La vía por la cual el espíritu absoluto se une de ese modo, no es sino la filosofía.

El conocimiento filosófico es el conocimiento puro y perfecto, puesto que en él se unen el objeto y el sujeto; el conocedor es su propio objeto, el pensamiento pensándose a sí mismo, la verdad conociéndose; es lógico, en ese sentido, que es lo universal imponiéndose en su contenido concreto; en tanto que su propia realidad. Está allí lo concreto general: el concepto se mueve y evoluciona y ese movimiento es, al mismo tiempo, actividad del conocimiento y proceso de la realización de la idea. Ese proceso es también historia; la realización perfecta del espíritu absoluto es pues idéntica a la historia de la filosofía. Así como el espíritu absoluto es uno, no

existe sino una sola filosofía: las filosofías particulares, en su simultaneidad o en su sucesión en el tiempo, no son sino los momentos de esa filosofía única. Existe un movimiento dialéctico entre las tendencias y las concepciones contrarias, y la historia de la filosofía no es sino la descripción de esa evolución dialéctica, de ese movimiento a través de contrarios. Todos los sistemas filosóficos son "verdaderos", desde que representan un momento necesario en la evolución y expresan la verdad de ese momento; son falsos en la medida en que creen y pretenden ser la expresión de la verdad integral.

Toda época se expresa en su filosofía; la época siguiente suprime el contenido de la época precedente, pero esa supresión debe ser comprendida no en el sentido de la aniquilación, sino en el de la conservación y la superación (*aufheben*).

¿Podemos hablar aquí de acabamiento absoluto? Según Hegel, el acabamiento existe en parte y, en parte, no existe. Existe puesto que —según Hegel— su sistema no incorpora solamente los momentos anteriores en su unidad, no los eleva solamente a un nivel superior, sino que también los realiza; los torna absolutos. Hegel entendía esto en el sentido de que consideraba su propia filosofía como realmente absoluta que resolvía y acababa todo; después de ella no podría existir filosofía nueva, más perfecta ni más verdadera. El acabamiento no existe, sin embargo, en el sentido de que, para Hegel, el problema no está en saber si el espíritu universal, después de haberse reunido en el sentido concreto y haber adquirido la autoconciencia, puede reposar. Él no responde, por otra parte, a la cuestión siguiente: ¿el arte romántico puede ser seguido por una nueva etapa, o bien el arte debe identificarse con la "verdadera religión", con el conocimiento inmediato, con la revelación, o con la filosofía? Es decir, ¿el arte se convertiría en el

“espíritu absoluto para el espíritu mismo”, cuyo principio creador sería la inteligencia libre? ¿O bien Hegel ha advertido en las obras de Goethe y de Schiller, por ejemplo, los signos anunciadores de un cuarto grado del arte? ¿Y para la historia, qué debería suceder al período de la decadencia germánica? La respuesta no puede ser la afirmación de que los tres grados de la evolución no pueden ser seguidos por un cuarto que haría saltar el esquema dialéctico. Ya no es tampoco satisfactoria la afirmación de Hegel según la cual su filosofía es el vuelo del búho de Minerva a la caída de la noche, que sigue el rastro de la realidad por medio del pesamiento, de modo que el pensamiento no puede adelantarse a la realidad. El acabamiento hegeliano no es una construcción filosófica, sino una necesidad del contenido social. En ese sentido, la filosofía de Hegel es realmente absoluta. Es, en efecto, la expresión completa de su tiempo y responde a lo que se exigía entonces de la filosofía: la justificación de la existencia y de la perennidad de la burguesía que acababa de acceder al poder. Lo que en la conciencia subjetiva de Hegel aparece como la realización absoluta de la filosofía no es en realidad sino la conciencia de su clase erigida en absoluto. La burguesía, en su conciencia de clase, exige ese carácter de finito, de perfecto y de cerrado, y lo obtiene gracias a ese sistema filosófico.

CAPÍTULO CUARTO

EL MATERIALISMO DIALÉCTICO

Nada puede justificar mejor el orden social existente que la famosa proposición de Hegel: "Todo lo real es racional, y todo lo racional es real". Pero nada puede justificar mejor la filosofía de Hegel que el destino ulterior de esa filosofía. La escuela hegeliana se escinde en dos: hegelianos ortodoxos y neohegelianos. La regla de la evolución dialéctica, establecida por el sistema hegeliano, se verifica pues por la historia del sistema mismo. La síntesis hegeliana deviene la tesis, bajo el peso de fuerzas que atacan el orden social existente; esa síntesis se convierte en su contrario para que se establezcan nuevas síntesis que den nacimiento a su vez a nuevas tesis. Engels ha formulado en su *Feuerbach*, de la siguiente manera, la tesis de Hegel relativa a la conversión de una tesis en su propio contrario: "Todo lo que es real, dentro de los dominios de la historia humana, se convierte con el tiempo en irracional: lo que es ya, de consiguiente, por su definición, lleva en sí de antemano el germen de lo irracional; y todo lo que es racional en la cabeza del hombre se halla destinado a ser un día

real, por mucho que hoy choque todavía con la aparente realidad existente”*.

Para Hegel, es decir, para la sociedad burguesa victoriana, el acabamiento, la perfección, el carácter definitivo del sistema son racionales. Por muy realista que sea Hegel en las cuestiones de detalle, cuando se trata de permitir la “solución” de los problemas últimos está obligado a ser idealista, pues esos problemas últimos no pueden ser resueltos sino en la esfera idealista, por el pensamiento y la imaginación. Las fuerzas sociales que suben al asalto de la sociedad exigen una solución histórica real. Su actitud debe pues ser materialista. La expresión filosófica de esa actitud ha sido formulada por Marx (1818-1883) y Engels (1820-1895). Ese materialismo presenta, no obstante, un aspecto totalmente nuevo con relación a los sistemas materialistas ya existentes cuyo carácter inconsecuente y unilateral fue reconocido con la mayor claridad precisamente por esos pensadores. Marx y Engels rechazan el viejo materialismo, resumiendo sus objeciones en los tres puntos siguientes: “1º Ese materialismo era en primer lugar mecanicista y no tenía en cuenta los últimos desenvolvimientos de la química y de la biología; 2º El viejo materialismo era antihistórico y no dialéctico (en el sentido metafísico y antidialéctico) y no tomaba en cuenta de manera consecuente y en su totalidad los puntos de vista de la evolución; 3º Consideraba la esencia del hombre no como el conjunto de relaciones sociales (determinadas, concretas, históricamente desarrolladas), sino como una abstracción y por consiguiente, se contentaba con explicar el mundo, en tanto que se trataba de transformarlo; es decir, que el materialismo aún no había reconocido la

* Engels: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Ediciones en lenguas extranjeras. Moscú, pág. 9. (N. del T.)

importancia de la actividad práctica y modificadora” (Cf. Marx: *Crítica del programa de Gotha*, prefacio: *Karl Marx y el marxismo*).

Contrariamente a los sistemas materialistas anteriores, el materialismo de Marx y de Engels es dialéctico. Los dos pensadores tienen clara conciencia de tomar a Hegel por punto de partida. “Marx y yo mismo somos, tal vez, los únicos en asignarnos por fin salvar a la dialéctica consciente de los escombros del idealismo y del hegelianismo e introducirla en la concepción materialista de la naturaleza.” El pensamiento fundamental de Hegel, según el cual el mundo no se compone de cosas finitas y acabadas, sino de la totalidad de procesos en el curso de los cuales las cosas aparentemente estables, lo mismo que los conceptos que el entendimiento elabora a su respecto, se transforman sin cesar, pasan por un cambio ininterrumpido de devenir y de caducidad, ese pensamiento fundamental no ha recibido su verdadero sentido sino en la dialéctica materialista. La dialéctica no conoce pues cosas ni verdades santas y absolutas, definitivamente establecidas. Ve en todas las cosas la esencia del fin ineluctable; nada es definitivo frente a su juicio, sino el proceso ininterrumpido del nacimiento y de la caducidad, la elevación continua de lo inferior y de lo superior. La dialéctica misma no es sino el reflejo de ese proceso en el cerebro pensante. Así, la dialéctica es la ciencia de las leyes del movimiento del mundo exterior y del pensamiento humano. Los principios fundamentales de esta dialéctica han sido formulados por Marx en *El Capital* y los ha aplicado en sus obras históricas de menor importancia. Engels los ha estudiado en detalle en el *Antidühring* y en el *Feuerbach*. Según su concepción, la naturaleza confirma ella misma la dialéctica, es decir, que en la naturaleza “la interdependencia de todas las cosas, es al fin de cuentas, de naturaleza

dialéctica y no metafísica”; la aplicación práctica del método ha sido hecha, no obstante, sobre todo en las ciencias sociales. Marx ha formulado los principios fundamentales válidos en ese dominio en el prefacio a su obra titulada *Contribución a la crítica de la economía política*: “En la producción social de su vida, los hombres contraen ciertas relaciones independientes de su voluntad, necesarias, determinadas. Estas relaciones de producción corresponden a cierto grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta una superestructura jurídica y política, y a la cual responden formas sociales y determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material determina de una manera general el proceso social, político e intelectual de la vida. No es la conciencia del hombre lo que determina su existencia, sino su existencia social lo que determina su conciencia. En cierto grado de su desarrollo, las fuerzas productivas de la sociedad están en contradicción con las relaciones de producción que entonces existen, o, en términos jurídicos, con las relaciones de propiedad en el seno de las cuales esas fuerzas productivas se habían movido hasta entonces. Esas relaciones que, en otro tiempo, constituían las formas del desarrollo de las fuerzas productivas se convierten en obstáculo para éstas. Entonces nace una época de revolución social. El cambio de la base económica mina más o menos rápidamente toda la superestructura. Cuando se estudian esos trastornos, es preciso distinguir siempre entre la conmoción general que agita las condiciones económicas de la producción y que puede comprobarse con una exactitud científica y la revolución que derriba las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas que sirven a los hombres para tener

conciencia del conflicto y explicárselo. Si es imposible juzgar a un individuo por la idea que de sí mismo tiene, no puede juzgarse semejante época de revolución por la conciencia que tiene de sí misma. Es preciso explicar este conflicto por las contradicciones de la vida material, por el combate entre las fuerzas productivas de la sociedad y las relaciones de producción”*.

Es pues con razón que Marx comprueba: “Mi método dialéctico no sólo difiere fundamentalmente del de Hegel, sino que le es directamente opuesto. Para Hegel, el proceso mental, del que llega hasta hacer un sujeto independiente bajo el nombre de idea, es el demiurgo de la realidad, la cual sólo es su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es más que lo material, transpuesto e interpretado en la cabeza del hombre”**.

La dialéctica —puesta sobre la cabeza en el sistema de Hegel— es, de ese modo, colocada sobre sus pies y pretende ser aplicable a todos los dominios de las ciencias humanas, lo mismo que Hegel había reunido en un sistema la imagen total del universo, con la ayuda de su método idealista. Pero la dialéctica materialista se considera ella misma igualmente como un proceso histórico que se plantea a sí mismo sin cesar nuevas tareas en el curso de la evolución social. En el *Antidühring*, Engels da solamente algunos ejemplos de la manera en que las leyes de la dialéctica materialista se verifican en las diferentes ciencias, o más exactamente demuestra dónde y cómo la dialéctica se afirma en las diversas ciencias. Descubre la ley de la dialéctica y la comprueba, contrariamente al idealismo que lo introduce por una cons-

* Carlos Marx: *Crítica de la economía política*. Ed. Futuro, Bs. Aires, pág. 9-10-11 (N. del T.).

** Carlos Marx: *El Capital*. Traducción de Juan B. Justo. Biblioteca Nueva, Buenos Aires, libro primero, prefacio de la segunda edición alemana, pág. 17. (N. del T.).

trucción artificial. Engels mismo no se ocupa de manera detallada sino de dos leyes de la dialéctica: el pasaje de la cantidad a la cualidad y la negación de la negación. Para la primera ley, toma un ejemplo de la física: las modificaciones del estado físico del agua que, por debajo de cero grado pasa del estado líquido al estado sólido, y por encima de los 100° del estado líquido al estado gaseoso; en esos dos puntos críticos, las modificaciones cuantitativas de la temperatura provocan la modificación cualitativa del agua. En química, los cambios cuantitativos de la fórmula molecular conducen a cuerpos cualitativamente diferentes; así, vemos por los óxidos del azoe o por los diferentes oxiácidos del azoe o del azufre, el mismo pasaje de la cantidad a la cualidad. Pero se puede citar, para justificar esta ley, ejemplos tomados no sólo de la naturaleza, sino también de la historia y de la economía política. Así en el capítulo IV de *El Capital*, de Marx, la producción de la plusvalía relativa en el dominio de la cooperación, la división del trabajo y la manufactura, las máquinas y la gran industria ofrecen ejemplos innumerables, en los cuales el cambio cuantitativo influye sobre el cambio cualitativo e inversamente.

La ley de la negación de la negación se aplica igualmente al mundo animal y al vegetal, a la geología, a las matemáticas, a la historia, a la filosofía. Para ilustración de esa ley, Engels aporta ejemplos del proceso de transformación del grano de cebada, las metamorfosis de las mariposas, la destrucción y la nueva formación de estructuras geológicas, la serie de la suma de valores negativos, el cálculo diferencial e integral. Como ejemplo histórico, menciona la propiedad colectiva que, en un cierto grado del desenvolvimiento de la agricultura, deviene un obstáculo a ese desenvolvimiento; será pues suprimida y negada, después —luego de un tiempo más

o menos largo— se transformará en propiedad privada. Más tarde en el período de métodos de cultura más evolucionados, creados por la propiedad privada, es esa propiedad privada la que se transformará en un obstáculo para la producción; esa situación existe actualmente también para la pequeña como para la gran propiedad. La reivindicación que apunta a rechazarla y a transformarla de nuevo en propiedad colectiva, se plantea pues necesariamente.

Esa reivindicación no significa, empero, el restablecimiento de la comunidad primitiva, sino la introducción de una forma más evolucionada y más alta de la comunidad, que, en lugar de ser un freno para la producción, hace posible la utilización de los descubrimientos modernos de la química y de la mecánica.

Pero la ley de la negación no se verifica solamente en la realidad, sino también en el dominio del pensamiento. La filosofía antigua era una filosofía materialista primitiva y natural y, por esta razón misma, era incapaz de elucidar las relaciones recíprocas entre la materia y el pensamiento. La necesidad de elucidar esta cuestión ha conducido a la doctrina del alma separada del cuerpo, después a la inmortalidad del alma, y en fin, a la creencia en Dios. El materialismo primitivo era la negación del idealismo. En el curso de la evolución ulterior, el idealismo devino él mismo una posición insostenible y el materialismo moderno era la negación de ese idealismo. Era el estadio de la negación de la negación, sin ser por eso el simple restablecimiento del viejo materialismo, puesto que agregaba a sus principios fundamentales, siempre válidos, la materia aportada por dos mil años de evolución en las ciencias y en la filosofía y la materia de dos mil años de historia.

No hay, por tanto que considerar, la negación como un simple medio. La dialéctica no debe ser considerada

como un simple método demostrativo, "como se puede eventualmente hacer para la lógica formal o para las matemáticas elementales" (*Antidühring*, I). La lógica formal misma es, además, un método que permite descubrir nuevos resultados, permite llegar de lo conocido a lo desconocido; así es con mayor razón para la dialéctica que, rompiendo los límites estrechos de la lógica formal, lleva en sí los gérmenes de una concepción del mundo amplia y sintética. La situación es la misma en las matemáticas. Las matemáticas elementales, matemáticas de las cantidades determinadas, se mueven esencialmente en los cuadros de la lógica. Las matemáticas de esas cantidades variables, cuya parte más importante es el cálculo infinitesimal, constituye, en su esencia, una aplicación de la dialéctica a las matemáticas. La importancia de su valor demostrativo mismo es menor que el de su aplicación sobre planos enteramente nuevos. No obstante, casi todas las pruebas de las matemáticas superiores son falsas desde el punto de vista de las matemáticas elementales. Y no puede ser de otro modo si se trata de probar los resultados obtenidos por vía dialéctica, por medio de la lógica formal.

La negación, en dialéctica, no significa que digamos no, o que pretendamos que una cosa no existe, ni siquiera que la destruyamos. No basta negarla, también hay que suprimir la negación. La primera negación debe ser tal que la segunda devenga posible. En cuanto a la manera de hacerla, varía según la naturaleza de cada caso particular. Si el grano es molido o si el insecto es aplastado, se realiza el primer acto, pero se hace el segundo imposible. Cada cosa, cada concepto, cada noción exige una especie particular de negación, permitiéndole devenir el punto de partida de una evolución: la negación en el cálculo infinitesimal será diferente de

la que interviene en el establecimiento de la potencia negativa de raíces negativas.

La ley de la negación de la negación significa pues, un proceso de evolución particular que reina tanto en la naturaleza como en la historia y la filosofía. Los mismos principios fundamentales se verifican en las ciencias sociales y económicas, aunque esas ciencias no posean el mismo grado de exactitud que la física y la química. Las razones de esa menor exactitud no deben ser atribuidas simplemente al hecho de que las ciencias sociales y económicas son relativamente jóvenes: son ciencias en las cuales el campo que se ofrece a las relaciones entre el sujeto y el objeto es más vasto que en cualquier otra parte. No pueden pues devenir ciencias verdaderas más que en la medida en que se tienen en cuenta sus relaciones plenas de contradicciones. La economía política, en tanto que ciencia, es ella misma un producto social e histórico, en el sentido en que "conforme a su aparición histórica, no es sino el estudio de la economía del período de producción capitalista". Pero tal estudio sólo es posible si se domina y supera el tema, si no se está frenado por las barreras que el interés de clase impone al pensamiento. Las leyes de la economía capitalista no pueden ser descriptas en su entera realidad sino desde el punto de vista del cuarto orden, como lo hace Marx, que, con Engels, se aprovechan de las leyes así descubiertas y del sentido de la evolución que se desprende de esas leyes, para formular las conclusiones que hacen de esos dos autores los fundadores del socialismo científico. Engels resume como sigue los principios metodológicos fundamentales de ese socialismo. "La concepción materialista de la historia parte de la tesis de que la producción, y con ella el intercambio de sus productos, es la base de todo orden social; de que en todas las sociedades que desfilan por la historia, la distribución

de los productos, así como la división social en clases o estamentos, se rigen por lo que se produce y cómo se produce y por el modo de intercambiar lo producido. Según eso, las causas últimas de todos los cambios sociales y de todas las revoluciones políticas no deben buscarse en la cabeza de los hombres ni en la idea cada vez más clara que se forjan de la verdad y justicia eternas, sino en los cambios operados en el régimen de producción y de cambio: han de buscarse no en la *filosofía*, sino en la *economía* de la época de que se trata. Cuando nace en los hombres la conciencia de que las instituciones sociales vigentes son irracionales e injustas, de que la razón se ha tornado en sinrazón y la caridad en plaga, esto no es más que un indicio de que en los métodos de producción y formas de cambio se han producido imperceptiblemente mutaciones con las que ya no concuerda el orden social, cortado por el patrón de condiciones económicas materiales. Con lo cual, dicho está que, en las nuevas condiciones de producción tienen forzosamente que contenerse ya —más o menos desarrollados— los medios necesarios para poner término a los males descubiertos. Y esos medios no han de sacarse de la cabeza de nadie, sino que es la cabeza la que tiene que *descubrirlos* en los hechos materiales que nos ofrece la producción”*.

El materialismo dialéctico examina los problemas filosóficos, como todos los demás problemas, desde el punto de vista de la evolución social. De ese modo, el problema de las relaciones entre el pensamiento y la existencia encuentra su raíz —según esta doctrina— en la fe ilimitada e ignorante de la época primitiva. En el curso de la evolución, el problema termina por plantearse así:

* Engels: *Antidühring*. Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, pág. 312.

¿qué hay en el origen, el espíritu o la naturaleza? Según la respuesta que dan a esta cuestión, los filósofos se dividen en dos campos. Aquellos que ponen el acento sobre la primacía del espíritu con relación a la naturaleza, es decir, que suponen, al fin de cuentas, que el mundo es el producto de una creación, están en el origen del campo de los idealistas. Los otros, que tienen a la naturaleza por primordial, están en la base de diversas tendencias materialistas. Detrás de este problema, está, no obstante, el problema de la identidad de la conciencia y de la existencia, es decir, un problema que revela la teoría del conocimiento y que se podría formular así: ¿Cuál es la relación entre nuestros conceptos con respecto al mundo que nos rodea y ese mundo mismo?; ¿puede nuestra conciencia conocer el mundo real?; ¿nuestros conceptos y nuestras nociones concernientes al mundo existente pueden reflejar fielmente la realidad? Los neokantianos, en particular, consideran al materialismo dialéctico como una teoría dogmática en lo que respecta a la teoría del conocimiento, y esto por la razón de que interpretan la teoría del “reflejo” como una respuesta indudablemente afirmativa a esa cuestión. Pero, el materialismo dialéctico pretende esencialmente —en lo que respecta a la teoría del conocimiento— que el mundo exterior a la conciencia individual es real y que esa realidad es conocible. El conocimiento mismo es un proceso histórico y su criterio no está en las facultades del órgano humano del conocimiento, sino en la práctica, particularmente en la experiencia y en la industria. “Si podemos demostrar la exactitud de nuestro modo de concebir un proceso natural reproduciéndolo nosotros mismos, creándolo como resultado de sus mismas condiciones, y si, además, lo ponemos al servicio de nuestros propios fines, daremos al traste con la «cosa en sí» inasequible de Kant. Las sustancias quí-

micas producidas en el mundo vegetal y animal siguieron siendo «cosas en sí» inasequibles hasta que la química orgánica comenzó a producirlas unas tras otras: con ello, la «cosa en sí» se convirtió en una cosa para nosotros»*.

Esta concepción es, en realidad, la concepción hegeliana, hecha concreta y expresada en términos de materialismo, concepción según la cual “la gran idea cardinal de que el mundo no puede concebirse como un conjunto de *objetos* terminados, sino como un conjunto de *procesos* en el que las cosas que parecen estables, al igual que sus reflejos mentales en nuestras cabezas, los conceptos, pasan por una serie ininterrumpida de cambios, por un proceso de génesis y caducidad, a través de los cuales, pese a todo su aparente carácter fortuito y a todos los retrocesos momentáneos, se acaba imponiendo siempre una trayectoria progresiva”**.

La aplicación de ese principio fundamental a la realidad, y a cada dominio particular a examinar, es la verdadera tarea de la ciencia. Esta concepción pone fin al mismo tiempo a la exigencia de soluciones definitivas y de verdades eternas. “Tendremos en todo momento la conciencia de que todos los resultados que obtengamos serán forzosamente limitados y se hallarán condicionados por las circunstancias en las cuales los obtenemos; pero ya no nos infundirán respeto esas antítesis irreducibles para la vieja metafísica en boga: de lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, lo idéntico y lo distinto, lo necesario y lo fortuito; sabemos que estas antítesis sólo tienen un valor relativo, que lo que hoy reputamos como verdadero encierra también un lado falso, ahora

* Engels: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, pág. 22. (N. del T.).

** Idem, pág. 44.

oculto, pero que saldrá a la luz más tarde, del mismo modo que lo que ahora reconocemos como falso guarda su lado verdadero, gracias al cual fue acatado como verdadero anteriormente: que lo que se afirma necesario se compone de toda una serie de causas fortuitas, y que lo que se cree fortuito no es más que la forma detrás de la cual se esconde la necesidad y así sucesivamente”*.

Los métodos de la búsqueda y los del pensamiento están socialmente determinados. El viejo método que Hegel llama “metafísico” y que se consagraba principalmente al examen de hechos y de cosas sólidas e inmutables, este método ha tenido en su tiempo su razón de ser histórica, seria. “Había que investigar las cosas antes de poder investigar los procesos. Había que saber lo que era un objeto cualquiera, antes de pulsar los cambios que en él se operaban. Y así acontecía en las ciencias naturales. La vieja metafísica que enfocaba los objetos como cosas fijas e inmutables, nació de una ciencia de la naturaleza que investigaba las cosas muertas y las vivas como objetos fijos e inmutables. Cuando estas investigaciones estaban ya tan avanzadas que era posible realizar el progreso decisivo, consistente en pasar a la investigación sistemática de los cambios experimentados por aquellos objetos en la naturaleza misma, sonó también en el campo filosófico la hora final de la vieja metafísica. En efecto, si hasta fines del siglo pasado, las ciencias naturales fueron predominantemente ciencias *colectoras*, ciencias de objetos fijos, en nuestro siglo son ya ciencias esencialmente *ordenadoras*, ciencias que estudian los fenómenos, el origen y el desarrollo de estos objetos y la concatenación que hace de estos fenómenos naturales un gran todo”.**

* Idem, pág. 44.

** Idem, pág. 45.

Engels atribuye a tres grandes descubrimientos el hecho de que las ciencias de la naturaleza hayan podido alcanzar el estadio de la dialéctica materialista: el descubrimiento de la célula en tanto que unidad, el descubrimiento de la conservación de la energía y en fin, el darwinismo. Es gracias a esos tres descubrimientos y a otras adquisiciones de las ciencias de la naturaleza que “estamos hoy en condiciones de poder demostrar no sólo la trabazón entre los fenómenos de la naturaleza dentro de un campo determinado, sino también, en conjunto y a grandes rasgos, la existente entre distintos campos, formándonos así una imagen panorámica de la concatenación de la naturaleza bajo una forma bastante sistemática, por medio de los hechos suministrados por las mismas ciencias naturales empíricas”*.

Pero lo mismo que hemos concebido la naturaleza en tanto que proceso de evolución histórica, debemos concebir del mismo modo todas las ramas de la historia de la sociedad y la totalidad de las ciencias que se ocupan de cosas humanas. Hasta aquí la filosofía de la historia, de la religión, del derecho, etcétera, consistía en reemplazar las correlaciones reales y demostrables entre los acontecimientos, por correlaciones nacidas en el espíritu del filósofo y considerar la historia —en su conjunto como en sus detalles— como la realización gradual de ideas. La ciencia dialéctica debe descartar de ese dominio igualmente las correlaciones artificiales e imaginarias, y eso gracias al descubrimiento de correlaciones reales. Es verdad que la historia de la sociedad difiere fundamentalmente en un punto de la historia de la naturaleza: esa diferencia concierne al papel de la conciencia. Contrariamente a la naturaleza donde —excepción hecha de la acción del hombre sobre la naturaleza— no

* Idem, pág. 45.

son sino fuerzas inconscientes y ciegas que obran unas sobre otras —y es en su interacción que se manifiesta la ley general—, en la historia de la sociedad se trata de personas actuantes, de personas dotadas de conciencia y que obran según sus razones o sus pasiones, de personas que persiguen fines determinados. Esa diferencia no cambia, sin embargo, nada el hecho de “que el curso de la historia está bajo el imperio de leyes generales internas” (Íd.). Si es verdad que el hombre persigue conscientemente fines “sólo raramente se realiza el designio querido”. En la mayoría de los casos, los numerosos fines perseguidos se entrecruzan y se contradicen, o bien son ellos mismos *a priori* irrealizables o bien, aún los medios para realizarlos son insuficientes. Es así que los conflictos de innumerables voluntades y acciones individuales crean en el dominio histórico un estado totalmente análogo al que reina en la naturaleza inconsciente. Reconociendo pues que “los hombres hacen su historia” y que son precisamente los resultados de sus numerosas voluntades obrando en sentidos diferentes y de sus repercusiones variadas sobre el mundo exterior que constituyen la historia, tomando en consideración que la voluntad de aquel que obra está determinada por la pasión o la reflexión, en una palabra que las acciones tienen “móviles” en su base, es, sin embargo, claro que esos móviles no juegan, en última instancia, un papel determinante. La cuestión se plantea pues: “¿Cuáles son, a su vez, las fuerzas motrices ocultas detrás de esos motivos, y cuáles son las causas históricas que se transforman en esos motivos en los cerebros de los hombres que obran?” (Íd.). Esas últimas fuerzas motrices de la historia deben ser encontradas y es claro “que no habrá que fijarse tanto en los móviles de hombres aislados, por muy relevantes que ellos sean, como en aquellos que mueven a grandes masas, a pueblos en bloque, y dentro

de cada pueblo, a clases enteras" (Íd.). Marx y Engels llegan de ese modo a las nociones de oposición de intereses y de lucha de clases y reconocen que "la lucha de clases se persigue por intereses económicos para la satisfacción de los cuales el poder político no sirve sino de simple medio" (Íd.). En la sociedad moderna, el orden social se cristaliza en la noción del Estado. Según la concepción metafísica, el Estado fue el elemento determinante y la sociedad civil el elemento determinado por él. Las apariencias muestran la misma cosa. Pero "si nos detenemos a indagar esto, veremos que, en la historia moderna, la voluntad del Estado obedece, en general, a las necesidades variables de la sociedad burguesa, a la supremacía de tal o cual clase, y, en última instancia, al desarrollo de las fuerzas productivas y de las condiciones de intercambio"*. El Estado es pues un órgano creado por la sociedad en vista de la defensa de esos intereses comunes contra los ataques interiores y exteriores. Apenas nacido, se hace independiente de la sociedad y crea, a su vez, una nueva ideología. En esa ideología, la relación con los hechos económicos desaparece completamente. Ideologías aún más elevadas, es decir aún más alejadas de su base material, económica, toman la forma de la filosofía y la religión. Cada ideología, una vez constituida, se desarrolla sobre la base del tema de representación dada, y se desarrolla enriqueciéndose. La tendencia de las formas ideológicas a hacerse autónomas es pues la significación de una función social que está, no obstante, determinada por las condiciones de vida material de los hombres. Marx formula la ley según la cual "todas las luchas históricas, aunque se desarrollen en el terreno político, religioso, filosófico o en otro terreno ideológico cualquiera, no son, en reali-

* Idem, pág. 54.

dad, más que la expresión más o menos clara de luchas entre clases sociales, y de que la existencia, y por tanto también los choques de estas clases, están condicionados a su vez por el grado de desarrollo de su situación económica, por el modo de su producción y de su cambio condicionado por esta" (Prefacio de Engels a la tercera edición de *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, de Carlos Marx)*.

Ese determinismo se refleja exactamente en el materialismo dialéctico, en particular si se lo compara con el sistema absoluto de Hegel que fue la expresión ideológica de la existencia de la sociedad burguesa llegada al poder. El materialismo dialéctico es el reflejo de luchas de cuarto orden que asciende y, al mismo tiempo, su método científico. En lugar de presentar el carácter acabado del sistema hegeliano, las siguientes palabras de Marx abren perspectivas lejanas: "Las relaciones de producción burguesa constituyen la última forma antagonica del proceso de producción de la sociedad. Este antagonismo no significa un antagonismo individual. Es un antagonismo que dimana de las condiciones de la vida social de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al propio tiempo las condiciones materiales indispensables para resolver este antagonismo. Con este estado social se cierra la prehistoria de la sociedad humana".**

* *El 18 brumario*. Ed. Problemas, Bs. As., 1942, pág. 12.

** Marx: *Crítica de la economía política*. Ed. Futuro, Buenos Aires, 1945, pág. 11.

CAPÍTULO 5

DIALÉCTICA MATERIALISTA.

Deben concebirse como expresiones del estado social las corrientes del pensamiento que han seguido al materialismo dialéctico bajo el nombre de revisionismo, de austromarxismo, etcétera. Las nuevas realidades no se manifiestan ya en la forma de saltos dialécticos y de cambios bruscos, sino en la perspectiva del estado estático o al menos de la evolución progresiva, "del pasaje insensible al socialismo". Está pues claro que los esfuerzos de los teóricos socialistas que sucedieron a Engels y a Marx tendieron, en primer lugar, a suprimir de su sistema precisamente la dialéctica. "Lo que Marx y Engels han creado de grande, no lo han creado con la ayuda de la dialéctica, sino justamente a pesar de la dialéctica" (cf. Bernstein: *Voraussetzung des Sozialismus*). De ese modo, Bernstein, el fundador del revisionismo, reconoce abiertamente que considera a la dialéctica como "el traidor en la doctrina de Marx, el obstáculo que se opone a toda concepción lógica de las cosas" (ídem). Pero el propio Kautsky, que no obstante "defiende" la dialéctica contra Bernstein, comprueba en términos casi idénticos: "Las serias aprehensiones concernientes al esquema hegeliano de la dialéctica, en tanto que forma

necesaria del movimiento y de la evolución de todo fenómeno, se presentan precisamente después de su «transformación» materialista (*Die materialistische Geschichtsauffassung*). Kautsky admite, en efecto, la dialéctica no en tanto que proceso material real, sino en tanto que “proceso espiritual” (id.); de modo que la dialéctica deviene entre sus manos una simple hipótesis de trabajo sociológico, “un principio eurístico”, para emplear un término kantiano, con la ayuda del cual, es eventualmente posible explicar mejor ciertos fenómenos. De este modo, el resultado es siempre fortuito y no necesario, el pensamiento no es el reflejo del movimiento por oposiciones de la realidad —como en Marx—: la realidad es conforme a leyes desconocidas, en tanto que el pensamiento se mueve por contradicciones, la realidad y el pensamiento, sin recorrer caminos paralelos que no se encuentran jamás —como en Kant la “cosa en sí” y el fenómeno— no se reencuentran sino gracias al carácter que tiene el pensamiento de ser pensado por contradicciones, de modo que pueda alcanzar la realidad, a veces y de una manera fortuita. La realidad tiene, ella también, sus contradicciones, pero la tarea del pensamiento es precisamente suprimirlas (id. I). Max Adler, el teórico del austromarxismo, se esfuerza por resolver la contradicción entre la realidad y el pensamiento de una manera propiamente idealista, a fin de eliminar la dialéctica. Según él, la sociedad no tiene una existencia materialista, sino una existencia espiritual, de modo que espiritualiza las categorías materialistas de la sociedad, las fuerzas productivas y las condiciones de producción. Llega así a hacer superflua la dialéctica marxista. La existencia social y los fenómenos sociales son de naturaleza espiritual, no es necesario hacer intervenir el movimiento por los contrarios del sujeto y del objeto, de la teoría y de la práctica, de la existencia y del

pensamiento, de la materia y del espíritu. No hay que considerar su interacción recíproca, ni el pasaje de un término al otro: entonces toda la realidad social se “aclara”, permanece sobre el plano de las leyes claras y lógicas. Su teoría es esencialmente la realización de la voz de orden de Bernstein: “Vuelta a Kant”, en el sentido en que el marxismo, en tanto que “teoría de la estática y de la dinámica del proceso social”, deviene una ciencia “pura”, una sociología idealista que examina las relaciones y la estructura lógica de las nociones. Aunque desde el punto de vista epistemológico reemplace al materialismo dialéctico por el “realismo crítico” —lo que puede ser considerado en él como la consecuencia de la estática— a través de su criticismo llega a Kant y sufre el destino del idealismo: la negación de la realidad exterior a la conciencia. Si alguien dice —escribe— que la realidad es exterior a la conciencia, debe imaginarla de alguna manera. Pero esto equivale a la pretensión de que el hombre haga abstracción de sí mismo en las cosas que imagina, para que no quede sino la cosa en tanto que realidad. La dinámica de Adler sigue el mismo principio: contrariamente a la evolución por saltos de la doctrina marxista profesa la continuidad de la evolución y como Bernstein termina por llegar a Spencer. Sobre este punto, será infiel aun a su concepción kantiana, puesto que presenta el progreso —transponiéndolo al dominio de la conciencia— no como un proceso trascendental, sino como un proceso psicológico. No existen sino antagonismos y no contradicciones, lo que equivale a decir que la evolución a través de los contrarios no es una realidad, sino una manera de concebir y de apreciar. “La evolución y la revolución no son además contradictorias: representan maneras diferentes de apreciar un mismo proceso de evolución.” Completa esa concepción aplicándola a la biología y

afirmando que la biología pasa de Darwin (teoría del origen de las especies) a Lamarck (teoría de la adaptación). Lo esencial de la filosofía de Adler se resume pues así: acepta en su forma radical las leyes descubiertas por Marx y Engels, pero las coloca en el dominio de la conciencia, las idealiza. La posición, aun pareciendo muy radical, no es sino un punto de vista crítico, una apreciación, de modo que la toma de posición no acarrea la necesidad de modificar la realidad, conforme al conocimiento de esa realidad y a la naturaleza de ese conocimiento, sino que deviene simplemente una cuestión de comportamiento moral del hombre, un principio ético.

Como lo veremos más adelante, ese razonamiento tiene ya, en su esencia, puntos de contacto con la dialéctica idealista. Si contamos, no obstante, a estos teóricos, entre los dialécticos materialistas, lo hacemos en parte, por razones históricas, puesto que esas teorías proceden de la corriente del pensamiento del materialismo dialéctico y de su terreno social, para encaminarse hacia la dialéctica burguesa: lo hacemos, por otra parte, tomando en consideración su función social, puesto que esos teóricos se dirigen, en primer lugar, a la comunidad, a la clase de la cual el materialismo histórico se ha esforzado por descubrir la existencia social. Esa función es, en realidad, la proyección ideológica de la antítesis real y, por consecuencia, representa un movimiento necesario para llegar en el estadio siguiente, a la síntesis que representa el materialismo dialéctico, enriquecido de experiencias históricas, y en un nivel superior. Se trata de Lenin, cuyo mérito ha sido resumido así por I. Luppól: "Él ha recordado un aspecto hoy olvidado de la dialéctica materialista y le ha dado expresión y ejemplos excelentes" (I. Luppól: *Lenin y la filosofía*, página 95). Lenin vuelve a Hegel y a Marx y Engels para mostrar, en su entera

realidad, los problemas fundamentales de la dialéctica materialista, oscurecidos por los oportunistas. Coloca ante todo el problema en su justo medio, concibiendo la noción de materialismo, no en el sentido metafísico, sino en el sentido epistemológico. "El materialismo reconoce la existencia de «cosas en sí», es decir, de objetos independientes del espíritu. Las ideas y las sensaciones no son sino las copias y los reflejos de esos objetos." Buscar la fuente del conocimiento únicamente en las sensaciones no es solamente sensualismo epistemológico, como lo pretenden los adversarios de Lenin (cf. en particular a Max Adler: *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*), puesto que el sensualismo puede conducir tanto al idealismo como al materialismo, como lo ha probado Lenin en su obra titulada: *Materialismo y empiriocriticismo*. Para llegar al idealismo, es suficiente considerar que sólo las sensaciones están dadas, que las sensaciones son pues la realidad objetiva: esto, entendido en el sentido de que sólo mis sensaciones son dadas, conduce directamente al solipsismo. En el caso del sensualismo materialista, lo esencial es considerar nuestras sensaciones como consecuencias de la acción que los objetos exteriores ejercen sobre nosotros y tener, por consiguiente, la existencia de la realidad independiente de la conciencia como el criterio del materialismo. Ese materialismo —dice Lenin— "está en perfecta conformidad con las ciencias naturales, considerando la materia como dato primordial y la conciencia, el pensamiento y la sensación como secundarios" (*Materialismo y empiriocriticismo*). Proyecta igualmente una luz nueva sobre la concepción de Engels concerniente a la transformación de la cosa en sí en cosa para nosotros. "La cosa en sí es, en general, una abstracción vacía y desprovista de vida. En la vida, en el movimiento, todas las cosas son tanto para sí como para

otros, cada uno de esos dos estados está en relación con el otro y pasa del uno al otro" (Lenin: *Konzept der Wissenschaft der Logik von Hegel*). Eso equivale a decir que la cosa en sí no existe "en general" y sin otra determinación, sino en la forma de cierta cosa en sí, es decir, en tanto que objetos concretos y definidos que existen independientemente de nosotros, poseyendo numerosas cualidades y que, en el curso del proceso del conocimiento, devienen conocidos; de objetos desconocidos devienen objetos conocidos, es decir objetos para nosotros. Las cosas materiales son pues conocibles y aprendemos a conocerlas efectivamente, pero ese conocimiento es un proceso histórico. El criterio de la verdad es la experiencia que, sin poder completamente confirmar o invalidar nuestros conceptos, no está impedida de igual modo, de ser el criterio de la verdad, y esto por la razón simple de que no existe otro criterio. "El poder de la teoría que se manifiesta en la experiencia de la humanidad es el reflejo objetivo y justo de fenómenos de la naturaleza en el cerebro humano: ahí está el resultado que prueba que ese reflejo es una verdad objetiva, absoluta y eterna." Para que nuestro conocimiento sea verdadero, debemos pues dar un salto de la teoría a la práctica, de modo que el proceso del conocimiento sea él mismo dialéctico. Las cosas no se reflejan en nosotros de una manera adecuada, pero nuestro conocimiento se adapta a las cosas, aun si esa adaptación no es perfecta en cada momento considerado. "Existían igualmente electrones en el siglo XIX, pero para nosotros no comenzaron a existir sino en el siglo XX" (Luppol, ídem). El problema del conocimiento en tanto que proceso comienza en realidad en ese punto. Pues la existencia es siempre dialéctica en tanto que el pensamiento puede ser puramente formal, rígido y metafísico. El pensamiento no puede pues compren-

der la existencia dialéctica sino en la medida en que es igualmente dialéctica. Es decir, que el pensamiento debe ser capaz de reflejar la realidad de una manera adecuada, en su evolución dialéctica. La tarea de la ciencia es devenir una ciencia conforme al objeto. El método de ese conocimiento del objeto no puede pues ser sino el materialismo dialéctico. La lógica formal es incapaz de aprender el desarrollo de los procesos naturales y sociales, puesto que ella no los refleja. Para reflejarlos, debe devenir, de ciencia formal, ciencia real, es decir ciencia de las leyes de los movimientos generales de la naturaleza y de la sociedad. Las nociones y las categorías de la lógica dialéctica están ellas mismas sumidas a un proceso histórico. Parten de conceptos de la percepción, para devenir abstracciones de cosas que hacen después posible a la ciencia. Pues es con la ayuda de abstracciones científicas que somos capaces de comprender no sólo los objetos materiales individuales, sino también las leyes de su movimiento.

Para continuar de algún modo a Engels, o más exactamente para complementarlo, Lenin se ocupa menos del pasaje de la cantidad a la calidad, y de la negación de la negación —tratados en detalle por Engels en su *Anti-dühring*— que de otros problemas de la dialéctica. Lo que le interesa sobre todo, es la unidad de los opuestos, el pasaje de lo posible a lo necesario, el de la correlación a la causalidad y, en general el pasaje de un fenómeno a otro, en su propio contrario. "La descomposición de la unidad y del conocimiento de sus constituyentes contradictorios constituye lo esencial de la dialéctica... La justeza de la dialéctica desde ese punto de vista debe ser examinada con la ayuda de la historia de la ciencia. Hemos considerado hasta aquí la identidad de los opuestos como la totalidad de los ejemplos (por ejemplo, el grano, o el comunismo primitivo, como lo

hace Engels), pero únicamente con un fin de vulgarización, y no en tanto que ley del conocimiento del mundo objetivo. El más y el menos, lo diferencial y lo integral en las matemáticas, la acción y la reacción en mecánica, la electricidad positiva y negativa en física, la ligazón y la separación de átomos en química, la lucha de clases de sociología" (*Obras completas, XIII*). Esa identidad de opuestos significa al mismo tiempo el conocimiento de tendencias plenas de contradicciones, tendencias que se excluyen y se oponen: es así para todos los fenómenos y para todos los procesos de la naturaleza, del espíritu y de la sociedad. La identidad de los contrarios o, como Lenin corrige el término, la unidad de los contrarios (id.) es la expresión de la esencia objetiva del mundo. Pero Lenin quiere rellenar integralmente la definición dada por Engels de la dialéctica, definición que se aplica no sólo a las leyes generales del movimiento de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento humano, sino también a las leyes generales de su evolución. La noción de evolución es parte integrante de la metodología de Lenin. Lenin distingue dos concepciones diferentes de la evolución. Una de esas concepciones, la de la disminución y el acrecentamiento, en tanto que repetición, se encuentra ya en la tesis de Darwin, de Spencer y en la de los evolucionistas positivistas. Según la segunda concepción —que es la de Lenin— la evolución es la unidad de los contrarios, es decir "la descomposición de lo que es uno en contrarios que se excluyen mutuamente y las relaciones mutuas de estos opuestos" (id.). El motor de la evolución es la contradicción misma: ahí está la clave que permite comprender el pasaje de una cosa a su contrario; esa es la clave de la aniquilación de lo viejo y de nacimiento de lo nuevo. "La unidad de los opuestos (su coincidencia, su identidad, la igualdad de sus efectos) es condicional, tempora-

ria, pasajera y relativa. Por el contrario, la lucha de los opuestos que se excluyen mutuamente es absoluta, como es absoluto el movimiento o la evolución" (id.). "Evolución que repite en cierta medida las etapas ya superadas, pero que las repite de otra manera y sobre un plano superior (negación de la negación), evolución por así decirlo en espiral, y no en línea recta: evolución por saltos, catastrófica, revolucionaria; ruptura de la continuidad, pasaje de la cantidad a la calidad; impulso interno de la evolución, provocada por el conflicto de contradicciones, de fuerzas y de tendencias diversas que actúan sobre el cuerpo considerado, tanto en los límites del fenómeno dado, como en el interior de la sociedad considerada: interdependencia e interrelación estrecha e indisoluble entre todos los aspectos de todos los fenómenos (en tanto que la historia descubre sin cesar nuevos aspectos), interrelación que produce el proceso único y universal del movimiento, regido por leyes, tales son algunos rasgos de la dialéctica, en lo que concierne a la doctrina de la evolución" (Lenin: *Marx, Engels, Marxismo*).

La dialéctica es pues, en primer lugar, una metodología de la que Lenin resume así algunos principios: "La lógica dialéctica exige que progreseemos: para conocer el objeto realmente debemos estudiarlo y comprenderlo en todos sus aspectos y todas sus relaciones. No alcanzaremos jamás ese resultado perfectamente, pero la exigencia que nos obliga a considerar cada cosa en todos esos aspectos nos preserva de errores y de la anquilosis del espíritu. Esa es la primera condición. En segundo lugar, la dialéctica exige considerar al objeto en su propio desenvolvimiento, «en su movimiento autónomo» (como lo dice a veces Hegel), en sus modificaciones... En tercer lugar, hay que englobar la práctica humana entera en la «definición» completa del objeto, y esto en

tanto que criterio de verdad y criterio que sirve para determinar experimentalmente la relación entre el objeto y las necesidades del hombre. En cuarto lugar, la lógica dialéctica enseña que no hay verdad abstracta, la verdad es siempre concreta, como Plejanov tenía costumbre de decir con Hegel" (Lenin: *Todaya los sindicatos*).

Los dos primeros principios caracterizan la dialéctica de una manera general, oponiéndola tácitamente a la lógica formal. El tercer principio subraya el papel de la experiencia, por una parte, en tanto que criterio de verdad, y, por otra parte, en tanto que sentido y fin del conocimiento. Es en esa perspectiva que la definición de Luppel adquiere todo su sentido. Según este último, la dialéctica materialista "es la metodología del conocimiento, basada sobre la acción, y la metodología de la acción, basada sobre el conocimiento" (id.). El cuarto principio indica que la dialéctica no es solamente una metodología: es una concepción del mundo que da una imagen de conjunto de todo lo que existe. Esa concepción del mundo refleja la realidad no en su inmovilidad rígida, en su existencia metafísica, sino en su movimiento, en sus modificaciones y en su evolución. Así como el mundo cambia y evoluciona, esa imagen del mundo cambia y evoluciona igualmente: la dialéctica materialista cambia y evoluciona, en tanto que conjunto y sistema de conocimiento de la realidad. Ese sistema no está, no obstante, jamás acabado, no es inmutable; jamás será adecuado a la realidad, pero se le aproximará cada vez más perfectamente. La dialéctica materialista muestra "cómo la ignorancia deviene conocimiento, cómo el conocimiento imperfecto e inexacto deviene conocimiento cada vez más perfecto y exacto" (Lenin: *Obras completas*, XIII).

La evolución entera de la ciencia confirma la dialéctica materialista. Plejanov muestra igualmente ese hecho

(*Los problemas fundamentales del marxismo*), pasando revista a los buscadores en los dominios más variados de la ciencia, buscadores que, aun siendo conscientemente adversarios de la dialéctica, han ayudado en realidad a la dialéctica, con nuevos resultados en su especialidad. Como consecuencia del carácter aislado y fortuito de todos esos fenómenos, no son impuestos con la fuerza de leyes. Esa correlación no ha aparecido claramente sino en el siglo XX cuando —con la conmoción de la sociedad— los fundamentos de las ciencias exactas se han conmovido igualmente, la ciencia y la sociedad buscan en la vía del materialismo dialéctico la salida que les permita superar la crisis.

Pensamos en primer lugar en la teoría de la relatividad de Einstein y en la teoría de los quanta de Planck. La primera postula por así decirlo, la dialéctica, afirmando que no existen sistemas absolutos, puesto que todo es movimiento. En él, el sistema de la dependencia unilateral es reemplazado por la teoría de las relaciones recíprocas entre las fuerzas. La teoría de Planck rompe con la naturaleza continua de fenómenos físicos tales como temperatura, velocidad, presión. Después de haber expuesto su tesis, la prueba por medios objetivos: según él, la concepción de la física clásica, según la cual la materia no es continua sino que posee una estructura atómica, debe ser extendida a cosas consideradas hasta aquí como continuas, tal como la energía que no es ni proyectada ni absorbida de una manera continua. Una energía atómica radiante proyecta los quanta —a la manera de un cañón— y su volumen depende de su frecuencia (velocidad).

El carácter dialéctico no significa, no obstante, que el hecho de sacar consecuencias de los resultados de Einstein y de Planck equivaldría a adoptar el materialismo dialéctico. Muy por el contrario. Einstein pretende de-

ducir los resultados de la física y de la química con ayuda de operaciones matemáticas, y esto gracias a su geometría diferencial de "n" dimensiones. En cuanto a Planck, se refugia en "el materialismo de los cobardes, en el agnosticismo" (cf. A. Maximov: *Max Planck und sein Kampf gegen den physikalischen Idealismus*); en tanto que algunos de sus discípulos tales como Schrödinger, Jordan, Heisenberg, niegan el principio de la causalidad y, renunciando a la búsqueda de leyes en los hechos experimentales, toman una posición idealista, subjetiva y solipsista.

La crisis de la sociedad burguesa, en el reflejo científico de esa sociedad hace que, en lugar de reconocer el movimiento dialéctico y el carácter efímero de la realidad, llegue a la negación de esa realidad. Aquellos, por el contrario, que representan la concepción de otra clase y que profesan el punto de vista de la dialéctica materialista, ven en la teoría de la relatividad de Einstein y en la teoría de los quanta de Planck una nueva prueba de la naturaleza dialéctica de la realidad y se esfuerzan por descubrir esa ley aun en otros dominios, con la ayuda de la propia teoría del materialismo dialéctico. Así Joffe, en su conferencia sobre el desenvolvimiento de formaciones atómicas, ha demostrado que todas las adquisiciones recientes de la física y, en particular, el principio de indeterminación de Heisenberg, deben ser considerados como la irrupción de la dialéctica en las ciencias naturales y como el camino hacia nuevas síntesis. Es así, independientemente de los errores filosóficos de esos físicos mismos. La causalidad en el macrocosmo y la probabilidad estática en el microcosmo son de naturaleza dialéctica. Lo que no lo es, por el contrario, es la aplicación de viejas leyes incambiables en los dominios descubiertos recientemente. "No tenemos leyes sagra-

das", ha declarado, "el mismo principio de la conservación de la energía no es una ley sagrada."

La situación es análoga en química. Aquí, la evolución dialéctica se relaciona con la regla de la periodicidad de Mendeleiev, que significa esencialmente que la materia está en perpetuo movimiento y toma formas cualitativamente diferentes: como por ejemplo, la forma de elementos químicos. El átomo es el resultado de un proceso material compuesto y posee dos constituyentes: el núcleo positivo y los electrones negativos. El propio núcleo es compuesto y sus constituyentes forman una unidad continua. Cuanto más complicada es la composición del núcleo atómico, más grande será su carga eléctrica y más grande el número de electrones que gravitan alrededor de él. El acrecentamiento de cargas opuestas modifica la naturaleza cualitativa de los átomos: la carga positiva del núcleo y la carga negativa de los electrones. El acrecentamiento cuantitativo de la carga del núcleo determina nuevas propiedades y nuevas particularidades en el átomo. Los electrones negativos forman capas superpuestas y cada una de esas capas posee su propia masa de energía. El átomo más estable es aquel cuya capa electrónica externa contiene nueve electrones: son los gases pasivos o raros que forman el grupo cero en el sistema periódico. Los elementos cuya capa externa contiene menos de nueve electrones poseen energía libre y son químicamente activos. O bien esos elementos rechazan los electrones de la capa externa, de modo que será la capa siguiente que será estable, transformándose en la capa exterior con nueve electrones, o bien atraen nuevos electrones, de modo de completar en nueve el número de electrones de la capa exterior. En el primer caso, el átomo está cargado positivamente y posee propiedades metálicas, en el segundo caso, está cargado negativamente y posee propiedades de un me-

taloide. Entre ambos extremos, allí donde la atracción y la repulsión se equilibran, encontramos los elementos intermediarios. Con el acrecentamiento del número de electrones, las propiedades metálicas disminuyen y las propiedades metalóidicas aumentan. Los elementos cuya capa externa posee un electrón son metales activos; los elementos cuya misma capa encierra siete electrones son metaloides activos. Un nuevo acrecentamiento del número de electrones hasta nueve conduce a los gases raros. En el caso en que el número de electrones continúa aumentando, volvemos por un salto a los metales. Pero ese nuevo metal no es idéntico al primero, puesto que posee, además de la capa electrónica externa, una capa electrónica interna.

Ese proceso es el desenvolvimiento por períodos de elementos. El desenvolvimiento se produce por escisión de los elementos en dos partes; los elementos se dividen en elementos con carga positiva y elementos con carga negativa que determinan la atracción o la repulsión. La lucha entre esos contrarios determina las propiedades características de los elementos. Esa lucha toma la forma del pasaje recíproco de cantidad a cualidad. Mendeleiev basa su sistema no en el número de la carga del núcleo, ni en el número de la serie, sino en el peso atómico creciente de elementos. El peso atómico crece, en verdad, con el acrecentamiento del número de la carga del núcleo, pero ese acrecentamiento no es regular; la ley de Mendeleiev debe ser corregida y completada. Los discípulos actuales de Mendeleiev han completado esa tarea en química, desarrollando sistemáticamente la dialéctica instintiva y espontánea de Mendeleiev y aplicando no solamente la ley del pasaje de la cantidad a la calidad, sino también otras leyes de la dialéctica. Han probado la validez de esas leyes en los procesos químicos.

Es así que el análisis del pasaje recíproco de la cantidad a la cualidad conduce a nueve leyes: 1º) Toda modificación cuantitativa de la carga del núcleo está ligada a la modificación cualitativa del elemento; 2º) Desde el punto de vista cuantitativo, la modificación se produce en línea recta; 3º) El *continuum* cuantitativo encierra también unidades aisladas de cargas cuantitativas y que se acrecientan por saltos; 4º) El acrecentamiento cuantitativo está ligado a saltos cualitativos de elemento a elemento; 5º) Los saltos cualitativos encierran *continuum* cualitativos; disminución progresiva de propiedades metálicas y acrecentamiento progresivo de propiedades metalóidicas; todo elemento puede ser deducido de aquel que lo precede y encierra las propiedades del elemento siguiente; 6º) La modificación cualitativa progresiva conduce a saltos rápidos a través del elemento pasivo, y principalmente al retorno al metal; 7º) Ese salto rápido contiene también el carácter de la progresión: el gas pasivo; 8º) El período largo contiene aún un salto más pequeño entre ambas series, por los tres elementos del grupo de nueve; 9º) Todo salto cualitativo está preparado por la progresión de la serie y no existe acto intemporal.

Todos esos fenómenos no se justifican solamente en la teoría sino que se verifican también en la práctica. La teoría ha conducido al descubrimiento de propiedades de elementos aún desconocidos, después al descubrimiento de esos elementos mismos: se ha podido así corregir pesos atómicos, determinar fórmulas químicas, precisar los parentescos químicos, etcétera. Una reflexión más enriquecida y la prosecución de búsquedas han permitido comprobar que el sistema periódico refleja también la ley dialéctica de la unidad de los contrarios. Esto equivale a decir: 1º) que en el sistema perió-

dico, en tanto que conjunto, los elementos, en su variabilidad y con sus propiedades contrarias, se encierran en una unidad y pueden ser deducidas unas de otras; 2º) que todo elemento constituye en sí mismo la unidad de propiedades contrarias y puede ser deducido de su contrario (el metaloide del metal y recíprocamente), al mismo tiempo que encierra igualmente las propiedades del otro elemento.

Los períodos permiten ver no sólo la unidad de los contrarios, sino también su negación recíproca. De modo que el sistema periódico refleja igualmente la tercera ley de la dialéctica: la negación de la negación. La primera negación se manifiesta en la negación de propiedades metálicas, la segunda en la de propiedades metalóidicas. En la negación de propiedades metálicas y metalóidicas (e inversamente) las propiedades negadas desaparecen, es verdad, pero no completamente. Sus efectos se manifiestan en la complejidad de propiedades de los elementos en los períodos siguientes. Estos no son ya metales típicos o metaloides típicos, de modo que súbitamente las propiedades metalóidicas se manifiestan en los metales y recíprocamente (por ejemplo en el caso del iodo). La negación de la negación vuelve pues al punto de partida, pero en una escala más elevada, lo que es la esencia misma de la dialéctica.

En otros dominios de la física o la química, así como en la química biológica (Bach, Oparin, Charichkov, en sus búsquedas sobre los orígenes de la vida), en la biología (radiación mitogenética de Gurvitch, teoría sobre el origen solar de la vida de Timiriazev), en la fisiología (reflejología de Pavlov), en la psicología (aplicación de la reflejología a la psicología por Izlondski), etc., en todos esos dominios, las ciencias aportan siempre nuevas pruebas que muestran que el progreso de la

ciencia no es sino el descubrimiento progresivo del movimiento dialéctico de la realidad.

CAPÍTULO 6

DIALÉCTICA IDEALISTA.

Del mismo modo que la evolución de la dialéctica no sería completa sin el papel de ciertos antidialécticos (Bernstein, Kautsky, Adler, etc.), no se puede omitir de la historia de la dialéctica idealista después de Hegel el nombre de un "antidialéctico", cuyo papel consiste en permitir a la dialéctica hegeliana pasar a su contrario, a la dialéctica materialista, y que debe ser colocado, por lo tanto, entre los dialécticos realistas, si se quiere marcar su lugar exacto en ese desenvolvimiento. Se trata de Feuerbach, de ese "hijo perdido del idealismo alemán" (Cf. Windelband: *Die Geschichte der neueren Philosophie*, II), que opuso a la concepción hegeliana del carácter absoluto del espíritu, el carácter absoluto de la naturaleza. Él ha debido llegar por la vía lógica a la comprobación de que la naturaleza y el individuo no pueden ser deducidos de la idea y de lo general. Su oposición a Hegel posee, no obstante, un contenido social. Detrás de la voz de orden del "retorno a la naturaleza", se oculta la protesta de la pequeña burguesía jacobina contra la tendencia que quería erigir en absoluto el estado de cosas existente. Como consecuencia de la conciliación entre la feudalidad y la burguesía, el Estado bur-

gués reivindica y recibe en el sistema hegeliano un carácter acabado, perfecto y cerrado. Una capa de la burguesía, sin duda, la pequeña burguesía jacobina que encuentra cada vez menos su lugar en tanto que clase dirigente en esta reconciliación, y que es cada vez más descartada de la dirección de los negocios, del monopolio de la posesión social, esa pequeña burguesía jacobina advierte que su sistema social está, él mismo, en movimiento y que su dinámica le es proporcionada por el circuito de la producción, por la realización de los frutos de la producción, por la libre concurrencia. En ese circuito, la posición de esa pequeña burguesía se debilita de continuo y deviene cada vez más incierta. Paralelamente, esa clase está cada vez menos dispuesta a admitir el carácter acabado de ese sistema. Quiere superar al mundo de las apariencias del sistema feudal-burgués, sistema que significa para ella el carácter inacabado, imperfecto de su propio estado. Quiere alcanzar integralmente la situación de poseyente y, por esa misma razón, niega lo que es definitivo y acabado. Esas nociones son para ella nociones abstractas e incomprensibles. Ella quiere encontrar su camino en la realidad inmediata, en el medio dado, en la naturaleza. “El retorno a la naturaleza es la fuente de toda salvación” (*Obras completas, II*); es la voz de orden que lanza Feuerbach cuando se lanza el ataque contra el punto más débil de Hegel contra la filosofía del espíritu. Es evidente, en Hegel mismo que su espíritu absoluto es en realidad un espíritu objetivo. Su teodicea es la justificación de la esencia divina del Hombre, Feuerbach puede pues contentarse con cumplir y desarrollar esos motivos que se encuentran implícitamente en Hegel, pero que —como consecuencia de una tendencia de clase— están profundamente ocultos. Obtiene de ese modo, el resultado contrario del que Hegel había extraído de su propio

razonamiento: no es ya el espíritu que crea la naturaleza y la forma más alta de ésta: el hombre, sino por el contrario, es el hombre que crea el espíritu: todo lo que no es naturaleza es la creación del hombre.

La “naturaleza” de Feuerbach no es idéntica ni a la “naturaleza” de Hegel, que es la negación de la idea, el ser-otro, ni a la “naturaleza” de Kant que no existe sino por lo mismo que es posible producir a su respecto, juicios sintéticos *a priori*, por lo mismo que es conocido. Para Feuerbach la relación entre la naturaleza y la ciencia no tiene importancia para la naturaleza. “¿De dónde vienen las lagunas y los límites de nuestros conocimientos sobre la naturaleza?” (id.), se interroga, y su respuesta es la siguiente: “Vienen de que el conocimiento no es la causa ni el fin de la naturaleza”. La naturaleza es pues primordial, sustancial, realidad absoluta. Es una cosa en sí, independiente del conocimiento, lo que equivale a decir que no es la naturaleza la que se adapta a la noción, como en el caso de Hegel, sino la noción que intenta acomodarse a la naturaleza, sin alcanzarlo, no obstante, completamente. La esencia de la naturaleza es por cierto lo singular, lo individual que Hegel renuncia a conocer. Pero si una filosofía no es capaz de conocer el fenómeno particular, esa filosofía debe ser rechazada. “¡Nada de filosofía! He ahí mi filosofía” (id.), exclama Feuerbach, dando así con una forma negativa el programa de su filosofía. En realidad, sólo el punto de partida de esa filosofía es materialista, porque toma posición en favor de la realidad independiente de la conciencia. Pero cuando se trata de determinar la estructura de esa realidad, es decir, las leyes de la naturaleza, Feuerbach deviene subjetivista. Subjetividad y objetividad no son para él diferencias esenciales, sino una cuestión de puntos de vista. “Schiller el escritor es el espíritu subjetivo, Schiller impreso, el espíritu

objetivo" (íd.). Nuestras percepciones sensibles de la naturaleza proporcionan, en consecuencia, conocimientos objetivos. El sol percibido no proporciona, es verdad, sino la apariencia, pero esa apariencia es una realidad objetiva, en tanto que el sol pensado, en tanto que objeto del pensamiento, no es un ser autónomo. El sol pensado no es sino un *terminus medius* entre el sol de la apariencia sensible y el verdadero sol sensible (íd.), es decir, que no es la razón la que introduce un sentido en la naturaleza. No hacemos sino "traducir e interpretar el libro de la naturaleza". La percepción sensible es siempre verdadera, no es sino la interpretación la que es errónea. "El ojo reproduce el sol de una manera enteramente conforme a la verdad: a esa distancia, el sol no puede parecer más grande que como lo muestra el ojo; pero si tú deduces que el sol no es realmente más grande que como lo ves, no es el ojo, sino tú mismo quien eres responsable de esa falsa deducción: aislas el fenómeno, no lo relacionas con las otras experiencias absolutamente claras que dan las dimensiones reales y aparentes de un objeto" (íd.).

La percepción es pues realidad. La división del hombre en cuerpo y alma, es decir, en ser sensible y en ser no sensible, no es en realidad sino una cuestión de puntos de vista. En la práctica negamos esa distinción, y teóricamente, lógicamente no podemos sostenerla: en tanto que oposición, ambos pertenecen al mismo grupo de conceptos. Lo mismo que el bien y el mal son opuestos, pero pertenecen al mismo grupo: el grupo moral; la oposición entre el hombre y la mujer es reunida en el concepto del hombre, lo finito y lo infinito en el concepto de cantidad. Lo mismo, el cuerpo pertenece al espacio, y el alma al tiempo; pero son uno en un grupo común, en la percepción. El cuerpo es compuesto, el alma simple, pero su grupo es la magnitud. El cuerpo es

aislado, discreto, el alma es un *continuum*; su grupo es la cualidad. El cuerpo es múltiple, el alma es simple, pero las determinaciones de lo simple no se afirman sino con las determinaciones de lo múltiple. Las determinaciones del alma, tales la nocorporeidad, simplicidad, indivisibilidad, etc., son predicados secundarios subjetivos y si hacemos abstracción, no queda... nada, y es esto lo que llamamos alma.

En lo que concierne al conocimiento, el alma no piensa, puesto que "el alma no es la función o el fenómeno del pensamiento, de la percepción y de la voluntad personificados e hipostasiados, transformados en ser": el cerebro ya no piensa pues "el cerebro es una abstracción fisiológica, un órgano fijado sobre él mismo, arrancado a la totalidad, separado del cráneo, del rostro y del cuerpo" (íd.). El cerebro no es el órgano del pensamiento si no está ligado a la cabeza y al cuerpo. "El exterior supone el interior, pero la interioridad no se realiza sino en la manifestación de lo exterior" (íd.). La esencia de la vida es la manifestación de la vida, es a esa tesis que llega el punto de partida materialista de Feuerbach, por la vía de la dialéctica. Pero si no es ya simplemente el materialismo mecanicista del siglo XVIII, tampoco es el materialismo dialéctico. La dialéctica de Feuerbach es una dialéctica espacial, contrariamente a la dialéctica temporal de Hegel. ("El espacio es la condición fundamental de la vida y del espíritu", íd.). Se reencuentra en él la evolución a través de los contrarios, las relaciones recíprocas entre la apariencia y la realidad, la teoría y la práctica, el espíritu y el cuerpo, etc., pero esos contrarios, con sus unidades superiores son simplemente contiguos, *discretos*; no son *continuum*; les falta la continuidad, la historicidad. No tienen un fin, como la evolución hegeliana, sino un centro de gravedad, como los cuerpos físicos. Ese centro de gravedad al que tiende

cada parte, que le da la posibilidad de situarse en un orden jerárquico en el espacio, es su razón: es el hombre. El hombre es el verdadero *ens realissimum* y la filosofía de Feuerbach "hace del hombre, es decir del principio real lo más positivo, su principio fundamental" (*Wesen des Christentums*, prefacio). Así el materialismo deviene en Feuerbach antropología. "La verdad no es ni el materialismo ni el idealismo, no es ni la psicología ni la fisiología: la verdad no es sino la antropología, ella no es sino el punto de partida de la percepción, pues no es sino ese punto de vista que me da la totalidad y la individualidad" (*Obras completas*, II).

Feuerbach llega así a Protágoras: el hombre es la medida de todas las cosas. El hombre en su estado psicológico es la única medida del valor, todo pasa por él y en torno a él. El hombre es el punto central no sólo de la vida, sino también de la ciencia. El hombre es el criterio de la teoría del conocimiento. Dado que el hombre es la más alta esencia de la naturaleza, si nos apresamos a conocer la esencia del hombre, conoceremos igualmente la esencia de la naturaleza. El método científico parece pues: "reducir todo lo que es sobrenatural, por intermedio del hombre, a la naturaleza, y todo lo que es sobrehumano, por intermedio de la naturaleza, al hombre" (í.d.). El pensamiento no es ya el fin de la vida, sino inversamente el fin del pensamiento es la vida y es por eso que "la verdadera filosofía no consiste en crear libros, sino en crear hombres" (í.d.). En la actividad del hombre, el deber y la felicidad no son pues contradictorios; no son nociones que se excluyen mutuamente, como en Kant; ambas nociones están estrechamente ligadas, puesto que "tu primer deber es hacerte feliz a ti mismo" (í.d.). Esto no conduce a la anarquía, sino que deviene el principio fundamental del eudemonismo social: pues "si tú eres feliz, haces felices a los otros igual-

mente" (í.d.). Feuerbach no tenía de ningún modo la intención de decir esto en un sentido bíblico: se esforzaba, por el contrario, en dar un carácter social a su principio: "Ego y Alter Ego, egoísmo y comunismo son tan inseparables como el corazón y la cabeza: sin egoísmo, no tienes cabeza, sin comunismo, no tienes corazón" (í.d.). No obstante, el que estaba más próximo de ese razonamiento, Max Stirner, reenvía a Feuerbach, por esta declaración, con los teólogos, y el mismo filósofo pretendió que Feuerbach transformaba la religión en ética y la ética en religión y que investía al materialismo, con las propiedades del idealismo (Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum*).

Sin que la antropología de Feuerbach sea totalmente un idealismo, se puede comprobar una cierta reducción de la realidad, lo que proporciona una nueva indicación en cuanto a la dirección del desarrollo de la dialéctica idealista: se trata de una evolución, por una parte, hacia la dialéctica teológica, por otra parte hacia el solipsismo, hacia la dialéctica del yo. En Feuerbach, la dialéctica no es aún "el monólogo del pensador aislado consigo mismo, sino un diálogo entre el yo y el tú" (*Philosophie der Zukunft*, § 62). El yo y el tú son esencialmente solidarios y la verdad, la perfección y el absoluto no son posibles sino en su relación y en su unidad. Es por eso que "el principio supremo y último de la filosofía es la unidad del hombre con el hombre. En todo lo que es esencial—los principios de las diferentes ciencias— no son sino los géneros y las modalidades de esa unidad" (í.d. § 63).

En Kierkegaard, lo real desaparece casi completamente de la dialéctica del yo y del tú. En ese filósofo, la dialéctica es más bien una concepción filosófica que una oposición real. La dialéctica no es el principio del conocimiento, sino un criterio de valor. La contradicción entre Dios y el hombre existe desde el punto de

vista conceptual y, deviniendo idéntico al pecado, se concibe como una no-verdad. La existencia de lo pensante es aún la condición fundamental de esa dialéctica, pero la dialéctica misma deviene ya interioridad, el movimiento de la interiorización que se cumple a la manera de lo existente. La noción de dialéctica no significa en realidad sino dualismo para el devenir del ser. De suerte que Sannwald puede pretender con razón que, en Kierkegaard, dialéctica es frecuentemente sinónimo de "equivoco" (id.).

La dialéctica teológica se esfuerza igualmente en obrar con la noción de real, pero lo real significa realidad metafísica y puede ser aplicada así igualmente a Dios. Así, la teología dialéctica de Karl Barth es fuertemente antiintelectualista, de un carácter irracionalista. Es la actitud de la negación de los hechos que prepara el terreno a los sentimientos religiosos. Es la religión del "abandono" que se refugia frecuentemente en la ascética. En lo que concierne a la definición de la noción de real, la interpretación de Friedrich Traub es característica para la dialéctica teológica. Este autor designa la dialéctica real y la dialéctica lógica como "fundamentalmente diferentes" (cf. *Zum Begriff des Dialektischen*), pero, por otra parte, menciona la oposición entre la gracia y la libertad tanto como ejemplo de la dialéctica real, como para presentarlas como antinomias, es decir, nociones contradictorias, irreducibles por medios lógicos. La situación es análoga para la dialéctica laica, metafísica cuando es obligada, en última instancia, a tomar posición idealista. Así Julius Bahnsen se esfuerza en realidad, por reunir a Hegel y a Schopenhauer. Sostiene, como Schopenhauer, que la esencia del universo es la voluntad, pero, en tanto que en este último la voluntad es general, cosa en sí, y la individualidad una manifestación pasajera, en Bahnsen son justamente las

individualidades dotadas de voluntad, los elementos primordiales de la realidad. La voluntad, lo existente, se escinden dialécticamente, la voluntad no quiere sino la no voluntad. Bahnsen no concibe la dialéctica como un proceso —como en el caso de Hegel— sino en tanto que oposiciones simultáneas de lo existente. Considera la contradicción primordial como la esencia de todo existente y es por eso que da a su teoría el nombre de dialéctica de lo real. Pero concibe lo real en tanto que voluntad que no es, pues, independiente de la conciencia, aun si la conciencia es una conciencia hipostasiada, general, o conciencia divina que se divide en voluntades particulares; es la multiplicidad de voluntades particulares, así divididas que proporciona, según Bahnsen, la realidad. A instancia de Traub, concibe la contradicción no sólo en el plano lógico, sino como un existente real. Asigna a la ciencia la tarea de descubrir con ayuda de la experiencia las contradicciones que existen en el mundo. El hecho de que es incapaz de enraizar en la realidad, provoca en él un cierto pesimismo epistemológico que él llama miserabilismo. Ese pesimismo proviene precisamente de esa contradicción que hace que el pensamiento lógico, que excluye la contradicción, sea incapaz de concebir una realidad, un mundo que se compone de la multiplicidad de voluntades individuales contradictorias. La lógica no alcanza pues la realidad: no es válida sino en el dominio de lo abstracto. Esa teoría plena de contradicciones internas provoca una actitud pesimista igualmente en el plano ético. La ética exige que el individuo obre a la vez en conformidad con su propia voluntad y de acuerdo con la voluntad de los otros. El perfecto desinterés es pues tan imposible como el egoísmo sin límites. Igual que Schelling, Bahnsen cree encontrar la salida en la estética. La voluntad de un hombre trágico es desgarrada por dos motivos contradic-

torios. Toda decisión es pecado. Es la unidad del pecado y del destino que Bahnsen llama fatalidad trágica. Puesto que estamos divididos, la unidad de la voluntad conduce a la decepción. La apariencia de la reconciliación de contrarios es lo bello. La unidad sintética de lo trágico y de lo bello es el humor, en el cual el espíritu se eleva por encima de la voluntad.

Del mismo modo que Bahnsen termina en Schelling, Croce termina en Hegel, aportando, de ese modo, la prueba de que en la esfera idealista son los filósofos alemanes clásicos quienes han cumplido la obra más perfecta en el dominio de la dialéctica. Croce que ha comenzado su carrera de filósofo por la crítica de Hegel deviene, al fin de cuentas, un discípulo de Hegel, de quien renueva la doctrina y reconstituye la obra dividida.

Croce sostiene que no existe sistema acabado, cuanto más puede haber una sistematización. Ser y no ser, bien y mal, verdad y falsedad, espíritu y naturaleza no tienen realidad sino en el interior de la síntesis de la que constituyen momentos abstractos. El ser sin el no-ser, lo verdadero sin lo falso no son sino abstracciones. La verdad concreta está en el tercer concepto: en la existencia, en tanto que síntesis del ser y del no-ser, de lo verdadero y lo falso, que no adquieren su fuerza y su significación sino en tanto que existencia y desarrollo de la síntesis de los contrarios. Pero según Croce, además de la dialéctica hegeliana de los opuestos (*opposti*) existe aun otra dialéctica: la de los distintos (*distinti*). Los conceptos de valor, como el bien, lo verdadero, lo útil y lo bello son los "*distinti*" que existen independientemente de los opuestos, como el ser y el no-ser, lo verdadero y lo falso, el bien y el mal. Las relaciones entre los distintos no son de la misma naturaleza que las que existen entre los opuestos, que no son realidades

sino en el interior de la síntesis. Los conceptos de valores particulares de los *distinti* son reales y concretos en sí mismos. Los distintos están constituidos de tal modo que les es imposible coexistir. Si se reemplaza la realidad por el valor, se puede terminar con la noción kantiana de trascendencia. No existe ni mundo, ni Dios extraño a la conciencia. En ese sentido, no existe en realidad "naturaleza", puesto que el mundo inteligible y conocido, con sus formas diversas, deviene parte integrante de las funciones de la conciencia; no existe pues lo irracional, lo inconcebible que pueda sustraerse a la conciencia. La tesis fundamental de la filosofía de Croce es pues "No existe nada que no sea la manifestación del espíritu. No existe realidad fuera del espíritu y no existe otra filosofía que la filosofía del espíritu". El espíritu, en la variación permanente de la pregunta y de la respuesta es infinito, evolución, dialéctica, actividad, historia. Croce distingue una actividad doble en la vida del espíritu: una actividad teórica y una actividad práctica. Ambas actividades se dividen a su vez en dos: la teoría en intuición y en concepto, la práctica en economía y en ética. La intuición, el concepto, la economía y la ética son, al mismo tiempo, cuatro grados de la evolución del espíritu que se continúan en esa progresión, pero de tal modo que el siguiente comprende siempre en sí mismo a los precedentes. Esos cuatro grados de la función del espíritu corresponden a los órdenes de lo bello, lo verdadero, lo útil y lo moral. El movimiento circular del espíritu consiste pues en pasar del grado intuitivo al grado lógico, económico, y en fin, ético, para volver de nuevo al intuitivo, después que esas actividades hayan preparado el contenido de una nueva intuición. Croce explica así la razón por la cual el espíritu, una vez llegado al grado ético, no se detiene. El movimiento circular es eficaz en el sentido en que cada círculo que

describe, el espíritu refuerza y desarrolla su propia realidad. Pero para que ese movimiento perpetuo pueda proseguirse, cada grado contiene implícitamente todos los grados precedentes. La intuición puede pasar al concepto precisamente porque la lógica está implícitamente contenida en el grado intuitivo. El pasaje consiste en devenir de implícito, explícito. Existen diferencias de valor entre los diferentes estados, pero los valores pueden tomar no obstante, funciones diferentes y en las cuales los puntos de vista diferentes se afirman y pasan al primer plano. Así, la primacía de la teoría se manifiesta desde el punto de vista del conocimiento filosófico, en tanto que la primacía de la ética se manifiesta porque sólo la conciencia ética es capaz de realizar el mundo suprasensible con la ayuda del ideal de la exigencia trascendental. La primacía de la estética aparece en que sus criterios de valor levantan un puente entre la teoría y la ética. Así la filosofía del valor de Croce se acerca insensiblemente a Hegel —tan criticado anteriormente—, y deviene la metafísica del espíritu. El espíritu que no era en el origen sino principio de ligazón entre las formas del valor, deviene cada vez más un principio constructivo universal, encerrando y desarrollando en sí mismo toda manifestación de valor. El orden conceptual se transforma cada vez más en proceso metafísico.

La dialéctica deviene igualmente una ciencia del valor en Jonas Cohn. Su teoría no llega a una dialéctica, pero ese hecho es debido menos a su inconsecuencia, que a su actitud modesta, que asigna límites trazados por él mismo al conocimiento filosófico. El medio del conocimiento es también en él la dialéctica y no la lógica: la dialéctica que busca comprender el movimiento del pensamiento. Contrariamente a Hegel, esa dialéctica no presupone el dogma de carácter racional y perfectamente comprensible del mundo y como es, de

ese modo, imposible elaborar una teoría perfectamente racional del conjunto, la exigencia de un sistema cerrado no puede ser satisfecha. El sistema es reemplazado en él por “la ciencia del valor” mucho más flexible. No se puede comprender cada valor particular, en su verdad propia, sino por las interrelaciones entre los diferentes valores. Todo bien ideal no es verdadero sino en su realización. En el centro se encuentra la personalidad, es decir el yo perfectamente consciente: ella es precedida por el ser viviente que es el centro de lo simplemente vivido, y por encima de la personalidad está la comunidad del espíritu. Es científicamente imposible concebir el todo como un todo dotado de razón, lo que es el fin supremo de la ciencia del valor. Es en ese punto que cesa la filosofía científica y comienza la fe que posee en tanto que fe un carácter religioso.

La ciencia del valor enmascara aún su rechazo de la realidad (Cohn habla de “tomar en consideración la realidad” (cf. *Theorie de la Dialectique*). Una reducción más extremada de la realidad puede hallarse en Peter Wust (*La dialéctica del espíritu*). En su filosofía, la realidad no aparece ni aun en tanto que ser-para-otro, y el movimiento dialéctico se produce únicamente en la esfera espiritual. Según ese autor la verdadera raíz de toda dialéctica del espíritu debe ser buscada en la doble tendencia del espíritu a diferenciarse cada vez más por una parte, y a restablecer el equilibrio, roto por ese proceso de escisión, por un esfuerzo para alcanzar la totalidad y la unidad espiritual, por otra parte (ídem.). Esa dialéctica encuentra su fundamento en el conjunto de la estructura corporal y espiritual del hombre, de modo que el verdadero objeto de la dialéctica es “la contradicción entre el yo inmóvil en su profundidad, y reposando en sí mismo, por una parte, y por otra parte, el yo de la dimensión temporal, disgregándose bajo la forma de fe-

nómenos, que fluye progresivamente y se desarrolla en la diversidad de sus actividades" (id.). Y aunque Wust, como la mayor parte de los filósofos del valor, se esfuerza por alcanzar una cierta objetividad, al ver en esa contradicción "la clave del verdadero progreso de toda filosofía de la civilización", al fin de cuentas, la ciencia fundamental sigue siendo para él la psicología.

Karl Jaspers se extravía igualmente en el dominio del yo subjetivo (*Psychologie der Weltanschauungen*). Buscando las leyes de la vida y del espíritu, llega a la conclusión de que precisamente ahí donde esa vida es en verdad vigorosa y profunda, es enteramente contradictoria, es decir que está tejida de una punta a la otra por contradicciones reales, pero que el espíritu viviente la rodea al mismo tiempo de manera sintética. Resulta que "toda representación de lo vivo evoluciona, aun involuntariamente, con una multiplicidad de significaciones dialécticas. Todo concepto del espíritu, en tanto que viviente, es al fin de cuentas paradójal y reposa formalmente sobre el principio de contradicción: es irracional, aunque esa irracionalidad sea precisamente la realidad" (id.).

Arthur Liebert (*Geist und Welt der Dialektik*) no supera tampoco la subjetividad, aunque busque el dominio de la dialéctica en la filosofía de la historia. Busca ese dominio, no en la historia, como Hegel, sino en el sistema de reflexión concerniente a la historia y, si se puede considerar que hay algo de objetivo en él, es precisamente la actitud gracias a la cual se esfuerza en superar a Hegel. En oposición al carácter "armonioso y optimista" de la dialéctica hegeliana, Liebert exige una dialéctica "trágica" de modo que esa actitud deviene verdaderamente social. Pues si la base del optimismo hegeliano debe ser buscada en la victoria de la sociedad burguesa, la dialéctica trágica de Liebert testimonia el

hecho de que el movimiento dialéctico conduce a contradicciones que superan la esfera hegeliana.

Desde ese punto de vista el "actualismo" del filósofo oficial italiano Gentile es característico. Su intención es ser objetivo y optimista: pero la situación social que determina esa filosofía le arrebató su intención subjetiva. Ese hecho mismo confiere al sistema filosófico una tensión dialéctica. La dialéctica "liberal" ha conseguido escamotear la realidad: según Liebert, "la dialéctica es la autonomía de la metafísica" (ídem, pág. 97): no es pues la ley del movimiento por los contrarios, ni el método del conocimiento de ese movimiento, sino una percepción metafísica de la esencia, un complejo de sentimientos cuya raíz está en el alma, una experiencia religiosa, en una palabra una mística y, por consiguiente, el medio más adecuado de ocultar las contradicciones de la realidad, en lugar de descubrirlas.

Nada sería pues más natural que ver la dialéctica italiana asignarse por fin, un orden nuevo en las relaciones entre la realidad y el pensamiento. En lugar de esto, según esa teoría, la relación que era aún en Hegel una interacción, deviene simplemente "el movimiento de lo inmóvil, lo que está desprovisto de sentido" (Cf. F. Derelman: *Zur Ideologie des Faschismus*). Es así puesto que las ideas, a pesar de su carácter moviente y cambiante, son encerradas en el círculo de su noción, es decir, que se encuentran en un estado inmóvil, que están desprovistas de vida. Gentile intenta escapar a ese no-sentido, puesto que en su concepción el pensamiento y su objeto, el pensamiento en acto, forman una unidad. Pero el pensamiento es un proceso continuo, de modo que en ese proceso se resuelven la rigidez y la inercia del objeto (la idea). "La sola realidad... es la realidad que se piensa a sí misma: así se realiza la

realidad en el acto del pensamiento" (Gentile: *Der attuale Idealismus*, pág. 25).

De modo que, en lugar de restablecer la realidad en sus viejos derechos, el actualismo los hace desaparecer enteramente deviniendo de ese modo, un idealismo subjetivo, un solipsismo. Es a tal punto un solipsismo que no acepta ni aun el yo sustancial de Fichte. El pensamiento mismo no existe sino en la medida en que es un proceso actual, en la medida en que la conciencia está en tren de pensar. La realidad no es sino el acto momentáneo de pensar, el resto no es sino apariencia. Ese solipsismo no tiene un sentido epistemológico, sino un sentido social. Está en conexión estrecha con el principio directamente biológico al cual es transferida la soberanía del pensamiento, y la distancia entre la sociedad, que ha caído hasta devenir una simple apariencia de la realidad, y el pensante actual devenido yo metafísico, se acrecienta desmesuradamente y toma el aspecto de una perspectiva metafísica. Esa distancia infranqueable dispensa de la responsabilidad de la acción y del control del pensamiento.

El espíritu absoluto hegeliano recorre pues su camino en sentido inverso en la dialéctica idealista: a partir de la filosofía, es subsumido en el espíritu subjetivo, finito, individual, ligado a la categoría de la naturaleza, para tomar en seguida una forma biológica en el instinto y desaparecer, al fin, en la nada, cuando alcanza la esfera de la lógica desprovista de estructura.

ÍNDICE

Heráclito (544-484 dne)
 Zenón de Elea (490-430 dne)
 Protágoras de Abdera (481-411 dne)
 Gorgias de Leontio (483-375 dne)
 Pródico
 Sócrates (469-399 dne)
 Platón (427-347 dne)
 Aristóteles (384-322 dne)
 Proclo

Abelardo (1079-1142)
 Alberto el Grande
 Eckhart
 Nicolás de Cusa
 Böhme

Kant (1724-1804)
 Fichte (1762-1814)
 Schelling (1775-1854)
 Schleiermacher (1768-1834)
 Hegel (1770-1831)

pág.

CAPÍTULO PRIMERO

<i>La filosofía griega</i>	7
Heráclito	7
Zenón	12
Los sofistas	14
Sócrates	16
Platón	19
Aristóteles	24
Proclo	32

CAPÍTULO SEGUNDO

<i>La dialéctica de la Edad Media y del Renacimiento</i> ...	39
Abelardo	39
Alberto El Grande	43
El Maestro Eckhart	44
Nicolás de Cusa	46
Böhme	49

CAPÍTULO TERCERO

<i>La filosofía clásica alemana</i>	53
Kant	53
Fichte	65
Schelling y Schleiermacher	75
Hegel	84

CAPÍTULO CUARTO

<i>El materialismo dialéctico</i>	99
---	----

CAPÍTULO QUINTO

<i>Dialéctica materialista</i>	119
--------------------------------------	-----

CAPÍTULO SEXTO

<i>Dialéctica idealista</i>	139
-----------------------------------	-----

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de agosto de 1986 en
Impresiones SUD AMERICA
Atuel 666, Capital