

LA DIALÉCTICA COMO FORMA DE PENSAMIENTO DE ÍDOLOS E IDEALES

EDWALD ILIÉNKOV



Colección
SOCIALISMO y LIBERTAD

Libro 1 LA REVOLUCIÓN ALEMANA

Victor Serge - Karl Liebknecht - Rosa Luxemburgo

Libro 2 DIALÉCTICA DE LO CONCRETO

Karel Kosik

Libro 3 LAS IZQUIERDAS EN EL PROCESO POLÍTICO ARGENTINO

Silvio Frondizi

Libro 4 INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

Antonio Gramsci

Libro 5 MAO Tse-tung

José Aricó

Libro 6 VENCEREMOS

Ernesto Guevara

Libro 7 DE LO ABSTRACTO A LO CONCRETO - DIALÉCTICA DE LO IDEAL

Edwald Ilienkov

Libro 8 LA DIALÉCTICA COMO ARMA, MÉTODO, CONCEPCIÓN y ARTE

Iñaki Gil de San Vicente

Libro 9 GUEVARISMO: UN MARXISMO BOLIVARIANO

Néstor Kohan

Libro 10 AMÉRICA NUESTRA. AMÉRICA MADRE

Julio Antonio Mella

Libro 11 FLN. Dos meses con los patriotas de Vietnam del sur

Madeleine Riffaud

Libro 12 MARX y ENGELS. Nueve conferencias en la Academia Socialista

David Riazánov

Libro 13 ANARQUISMO y COMUNISMO

Evgueni Preobrazhenski

Libro 14 REFORMA o REVOLUCIÓN - LA CRISIS DE LA SOCIALDEMOCRACIA

Rosa Luxemburgo

Libro 15 ÉTICA y REVOLUCIÓN

Herbert Marcuse

Libro 16 EDUCACIÓN y LUCHA DE CLASES

Aníbal Ponce

Libro 17 LA MONTAÑA ES ALGO MÁS QUE UNA INMENSA ESTEPA VERDE

Omar Cabezas

Libro 18 LA REVOLUCIÓN EN FRANCIA. Breve historia del movimiento obrero en Francia. 1789 - 1848. Selección de textos. Introducción de Alberto J. Plá

Libro 19 MARX y ENGELS. Selección de textos

Carlos Marx y Federico Engels

Libro 20 CLASES y PUEBLOS. Sobre el sujeto revolucionario

Iñaki Gil de San Vicente

Libro 21 LA FILOSOFÍA BURGUESA POSTCLÁSICA

Rubén Zardoya

Libro 22 DIALÉCTICA Y CONCIENCIA DE CLASE

György Lukács

Libro 23 EL MATERIALISMO HISTÓRICO ALEMÁN

Franz Mehring

Libro 24 DIALÉCTICA PARA LA INDEPENDENCIA

Ruy Mauro Marini

Libro 25 MUJERES EN REVOLUCIÓN

Clara Zetkin

Libro 26 EL SOCIALISMO COMO EJERCICIO DE LA LIBERTAD

Agustín Cueva – Daniel Bensaïd. Selección de textos

**Libro 27 LA DIALÉCTICA COMO FORMA DE PENSAMIENTO –
DE IDÓLOS E IDEALES**

Edwald Iliénkov. Selección de textos



Colección
SOCIALISMO y LIBERTAD

Libro 27

*"...los guerreros de la vida
de tu amor están cuidando.
Y no hay otra fantasía
más sagrada que vivir..."*

*Para ti
Santiago Feliú
En Vivo (Teatro Amadeo Roldan de La Habana)*

LA DIALÉCTICA ANTIGUA COMO FORMA DE PENSAMIENTO

EDWALD ILIÉNKOV
[alrededor de 1965]

ÍNDICE

PRESENTACIÓN:

Por el Dr. RAFAEL PLÁ LEÓN

LA DIALÉCTICA ANTIGUA COMO FORMA DE PENSAMIENTO

EL SURGIMIENTO DE LA FILOSOFÍA
"NATURFILOSOFÍA" DE LOS PRIMEROS FILÓSOFOS
LA SOFÍSTICA
SÓCRATES-PLATÓN
ARISTÓTELES
FILOSOFÍA HELENÍSTICA



EL IDEAL

EDWALD ILIÉNKOV



DE ÍDOLOS E IDEALES

EDWALD ILIÉNKOV



"...El revolucionarismo vulgar no entiende
que la palabra es también un acto"

V. I. Lenin. *¿Que hacer?*



"...Ha pasado que Historia
se convierte en Palabra
Ha pasado que un Hombre
se convierte en Palabra
Ha pasado que todo
se convierte en Palabras..."

Palabras
Silvio Rodríguez

Edwald Vasílievich Iliénkov (1924-1979) desarrolló su creación intelectual en la Universidad y la academia soviéticas en las décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial. Participó en la Gran Guerra Patria, combatiendo en el frente alemán. Al terminar la contienda continuó sus estudios, presentando una tesis doctoral sobre la dialéctica de lo abstracto y lo concreto en *El Capital* de Carlos Marx. En los sesenta se dedicó a estudios sobre lo ideal y en los setenta publicó su libro más conocido, *Lógica dialéctica* (1974), sobre los problemas de conformación de un pensamiento verdaderamente creador



(hay edición en español de 1977 y edición cubana de 1984). Murió en 1979, en plenitud de facultades. *Post-mortem* fue publicado su último libro *La dialéctica leninista y la metafísica del positivismo* (1980) y dos compilaciones: *El arte y el ideal comunista* (1984) y *Filosofía y cultura* (1990), donde se recogen sus trabajos sobre historia de la filosofía, lógica dialéctica, estética, psicología, pedagogía, etc. Fue un prolífico escritor y una persona de altísima cultura que vivió apegado a sus convicciones comunistas y a un marxismo creador, pero no claudicante. Combatió la mediocridad de la filosofía soviética de su tiempo, muy ligada a las corrientes del pensamiento burgués contemporáneas a ella, aunque externamente fueran tomadas como objeto de crítica. Su pensamiento, aunque escasamente divulgado, fructifica en la medida en que es conocido. El renacimiento de una forma culta de interpretación del marxismo está indisolublemente unido a la audacia y la responsabilidad intelectual con que Iliénkov enfrentó la misión del pensamiento.



<http://elsudamericano.wordpress.com>



HIJOS

La red mundial de los hijos de la revolución social

**LA DIALÉCTICA ANTIGUA
COMO FORMA DE PENSAMIENTO
EDWALD VASÍLIEVICH ILIÉNKOV**

TRADUCCIÓN y PRESENTACIÓN
DR. RAFAEL PLÁ LEÓN
[2009]¹

Centro de Documentación e Información Científico Técnica
Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas. Cuba.

Material para el estudio de temas de programas de
Historia de la Filosofía en la enseñanza superior

PRESENTACIÓN ²

El trabajo que presentamos, autoría del filósofo Ruso-soviético Edwald Vasílievich Iliénkov, es una obra necesaria en el panorama de la historia de la filosofía con enfoque marxista. El marxismo fue particularmente pobre en esta disciplina, pues tras el principio del "partidismo filosófico" se concentraron los esfuerzos "teóricos" en destacar los aportes del materialismo y los defectos del idealismo, perdiéndose así la posibilidad del análisis integral de los problemas filosóficos. Uno de los pocos intelectuales que, sin abandonar el principio, supo darle una interpretación culta, sin vulgarizar el significado filosófico, fue Iliénkov.

La dialéctica antigua como forma de pensamiento es, al parecer, el único trabajo del autor donde expone sus estudios sobre el tema, utilizando el material que brinda la filosofía antigua. El trabajo tiene particular importancia para el estudio de determinados temas de los diversos cursos de Historia de la Filosofía en la educación superior, especialmente lo referido al surgimiento de la filosofía, al carácter materialista de los primeros esfuerzos dialéctico-filosóficos en Grecia, a la dialéctica de los sistemas de Platón y de Aristóteles, a los sistemas del estoicismo, del epicureísmo y del escepticismo.

Fue escrito por su autor a mediados de los años sesenta del pasado siglo y se publicó una versión abreviada en una compilación aparecida en Moscú en 1984, cinco años después de la desaparición física de Iliénkov.

¹ Revisión y colaboración de María Teresa Vila

² Los sub-títulos fueron agregados por el traductor para facilitar la ubicación temática del material.

LA DIALÉCTICA ANTIGUA COMO FORMA DE PENSAMIENTO

La historia de la filosofía fue situada por Vladímir Ilich Lenin en primer lugar en la relación de aquellos "campos del saber de los cuales debía formarse la teoría del conocimiento y la dialéctica"; y este lugar lo ocupa, claramente, no solo por orden, sino también por su significado, el cual le corresponde por derecho propio en la labor de elaboración y exposición de la teoría general de la dialéctica como teoría del conocimiento y como lógica del materialismo contemporáneo.

De esto poco puede dudarse si se toma en cuenta que Lenin formuló todos sus postulados fundamentales en este punto precisamente en medio del análisis crítico de los hechos histórico-filosóficos, como conclusiones resultantes de este análisis.

Esto es perfectamente natural, puesto que en el centro de la atención de Lenin se encuentra en este caso "la dialéctica *propriamente* como ciencia filosófica": como una ciencia *especial* con un objeto históricamente formado, con un sistema específico de conceptos y con la terminología a él adecuada, con su propio "idioma". Se trata aquí de la dialéctica en calidad de ciencia especial, y no en calidad de método, el cual puede y debe, según Lenin, aplicarse en cualquier rama del conocimiento; y, por tanto, en absoluto se realiza solo bajo la forma de una teoría filosófica especial, sino también en forma de una comprensión teórica concreta de cualquier esfera del saber que entre dentro de la cosmovisión científico-materialista contemporánea. Se trata aquí no de la tarea de la *aplicación* de la dialéctica a la reelaboración de otras esferas del saber, sea la economía política o la física, la psicología o la matemática, la política económica o la esfera de las cuestiones políticas actuales, sino de la reelaboración del propio aparato de la dialéctica, es decir, del sistema de sus conceptos especiales, de sus categorías.

Aquí se da la misma situación que en la matemática: una cosa es la aplicación de los medios matemáticos a la elaboración de los datos de la física o de la economía, y otra cosa es la reelaboración teórica de su propio aparato, el cual puede y debe ser empleado después en cualquier otra esfera; y será aplicado con más éxito mientras con más rigurosidad haya sido reelaborado en sí mismo, de forma general. Pruebe a confundir estas dos tareas y en la solución de ambas surgirá una confusión, más cuando el asunto no cambia para nada por el hecho de que precisamente la *aplicación* del aparato matemático a la solución de tareas particulares lleva tarde o temprano a la necesidad de su propio perfeccionamiento, de su propia concreción.

Exactamente así prueba también la dialéctica los jugos vitales de la realidad, solo a través del proceso de su aplicación a la solución de problemas ya no especialmente filosóficos, o, para ser más exactos, no solo especialmente filosóficos, sino también de problemas de cualquier otra esfera del saber, lo

que, sin embargo, no significa en absoluto que la "aplicación" de la dialéctica coincida automáticamente con el desarrollo de su propio aparato teórico. Los logros y los fracasos de la "aplicación" del aparato categorial de la ciencia deben ser asimilados y comprendidos en los conceptos especiales que ya posee esta ciencia que fueron formados históricamente; solo en ese momento se torna claro si necesitan o no de correcciones.

Puede pasar, lo que ocurre con bastante frecuencia, que las categorías desarrolladas históricamente no necesiten de ningún "mejoramiento" en absoluto, sino tan solo de saberlas "aplicar" competentemente, es decir, de una representación sobre el verdadero contenido de estas categorías ya elaboradas en la filosofía. En nuestros días con mucha frecuencia hay que escuchar decir que las categorías de la dialéctica clásica envejecieron, que necesitan de una reelaboración radical, llevándolas a un acuerdo con los "novísimos logros de la ciencia". Pero de hecho por doquier y a menudo resulta que lo que envejeció no fue la determinación de las categorías, sino aquella comprensión de las mismas de la que parten en determinado caso...

Un caso típico de este género fueron los razonamientos sobre la "desaparición de la materia", populares a inicios del siglo XX. V. I. Lenin más claro que el agua explicó entonces a los naturalistas que estos razonamientos fueron provocados no por los "novísimos logros de las ciencias naturales", sino por la ingenuidad de los naturalistas en la esfera de los conceptos especialmente filosóficos. No "envejeció" el concepto de materia, sino que ustedes, naturalistas, usan representaciones hace tiempo envejecidas sobre el contenido de este concepto. Por eso a ustedes "se la dan con queso" los representantes de sistemas filosóficos que hace tiempo quedaron envejecidos, haciendo pasar por "contemporáneas" sus representaciones (todavía más arcaicas) sobre la "materia"...

Absolutamente lo mismo ocurre en nuestros días en relación con otras categorías de la dialéctica filosófica. Ahora hablan de que "envejeció" la comprensión marxista clásica de la matemática como ciencia ligada al aspecto cuantitativo de la realidad; la matemática contemporánea hace tiempo dejó de ser "cuantitativa", hace tiempo rebasó las fronteras de la categoría "cantidad" e investiga la "cualidad".

A la pregunta directa de: ¿y qué entienden ustedes, precisamente ustedes, al afirmar esto, por "cantidad" y por "calidad"?, le sigue o un embarazoso silencio o una respuesta por la cual se torna evidente que con esas palabras "tienen en cuenta" cualquier cosa menos la comprensión elaborada por la filosofía, es decir, filosóficamente culta, de las correspondientes categorías. Sobre todo, aquel límite del conocimiento y de la captación del aspecto cuantitativo de la realidad que alcanzó la matemática en los tiempos de Engels y el cual desde entonces fue realmente superado, sobrepasado por ella. Aquel mismo límite con el cual ella cien años atrás identificaba el concepto de "cantidad en general"... Y el resultado de esta ingenuidad filosófica (es decir, la ausencia de un conocimiento simple de aquello que se entiende en filosofía, en dialéctica,

por "cantidad") es una representación equivocada sobre la relación de la cantidad con la calidad, sobre los límites razonables del "paso" de la determinación cualitativa a su expresión cuantitativa matemática, etc., etc. (hasta las conclusiones acerca de que las máquinas computadoras tarde o temprano sustituirán el cerebro humano en el proceso de conocimiento del mundo circundante). En otras palabras, que el "pensamiento" en principio y en final se reduce sin reservas a un conjunto de operaciones limpiamente matemáticas, es decir, de nuevo se reduce única y exclusivamente a su aspecto cuantitativo, por encima de cuyos límites no salta la matemática, al igual que cien años atrás, aunque lo conoce y lo expresa mucho más profunda y completamente que la matemática de los tiempos de Engels. Engels, dando su definición de la matemática, en última instancia se representaba claramente *qué es la cantidad*, como categoría lógico-filosófica, y sus [actuales] "refutadores" no lo saben y parten de erróneas y primitivas representaciones sobre la "cantidad"... Y encima de esto dan estas representaciones equívocas por un "paso adelante" (¡y no en cualquier lugar, sino precisamente en el campo de la filosofía, en el campo de las categorías de la dialéctica!).

Estos dos ejemplos demuestran con claridad que, antes de "desarrollar" las categorías de la dialéctica sobre la base de los "logros de la ciencia contemporánea" (de por sí esta tarea es necesaria, y provechosa, y filosóficamente justificada), es necesario primero comprender claramente *qué precisamente* quieren desarrollar ustedes; hablando de otro modo: entender aquel contenido real de las categorías lógicas, que cristalizó como resultado de más de dos milenios de desarrollo de la filosofía como ciencia especialmente dedicada a estos asuntos. En relación con la definición científica de las categorías lógicas, la filosofía tiene una experiencia especialmente larga, que comprende tanto logros como fracasos, conquistas como derrotas; con todo, el análisis de los fracasos y de las derrotas de la filosofía en este asunto no es menos valioso que el análisis de las vías que la llevaron al objetivo. Por eso mismo, para la historia de la dialéctica (de sus principios, de sus categorías, de sus leyes) el análisis de la concepción de Locke no es menos aleccionador que el análisis del pensamiento de Spinoza, y el "metafísico" Holbach necesita de un análisis no menos cuidadoso que el dialéctico Hegel. La historia de la filosofía entendida así, ([es decir, como] la historia del desarrollo de todas sus categorías especiales, y no como el registro empírico de las "opiniones" intercambiadas por distintos motivos) ocupa también por eso el primer lugar (tanto por orden como por esencia) en la lista de "los campos del saber, de los cuales deberá formarse la teoría del conocimiento y la dialéctica". Este lugar se determina también porque la dialéctica es una ciencia *filosófica* con su propio aparato de conceptos formado históricamente, y porque este aparato es hito, resultado y conclusión de un largo proceso histórico: de la historia de la filosofía en cuanto ciencia especial, en cuanto campo especial del saber.

Sí, por su propia esencia la dialéctica es resultado, conclusión, resumen "de toda la historia del conocimiento", y en general no solo de la historia de la filosofía. De todas formas, en la historia de la *filosofía*, en comparación con la

historia de cualquier otra ciencia se conserva siempre aquella ventaja de que ella misma es también la historia del surgimiento y desarrollo de aquellos mismos conceptos, en los cuales debe expresarse el trabajo conclusivo en la generalización de la experiencia de la historia de todas las otras ciencias, —la historia de las categorías lógicas: de las categorías de la dialéctica.

No se puede ni siquiera emprender la tarea de la generalización dialéctico-filosófica de cualquier otra esfera del saber, de la "elaboración dialéctica de la historia del pensamiento humano, de la ciencia y de la técnica" (en lo que también debía consistir, según Lenin, "la continuación de la obra de Hegel y Marx") sin un previo autoesclarecimiento del contenido de todos aquellos conceptos que surgieron, se desarrollaron y por siglos se pulieron precisamente en el ámbito del desarrollo histórico de la filosofía, en las colisiones de su historia específica. Por eso mismo, el análisis crítico de la historia de la filosofía (de la historia de todos sus conceptos propios) se presenta también como una premisa necesaria de todo el restante trabajo de generalización dialéctica de la historia de cualquier otra ciencia, de la historia de todas las otras esferas del saber. Por eso la historia de la filosofía figura también en primer lugar en la lista de aquellas esferas del saber, que solo como resultado de la investigación (de la "elaboración dialéctica") de las cuales puede ser fundada la teoría materialista de la dialéctica, entendida como teoría del conocimiento y como lógica del desarrollo de toda la comprensión (científico-materialista) contemporánea.

Crudamente hablando, para extraer "generalizaciones filosóficas" de la historia de otras ciencias es necesario tener ya una seria instrucción filosófica especial, es decir, una comprensión crítica de la historia de su propia ciencia, tener en cuenta toda la experiencia que tiene la filosofía en relación a esta ocupación: la de la "generalización filosófica".

De lo contrario esto será no una "elaboración dialéctica" de la historia de otras ciencias, sino tan solo un relato acrítico de lo que se observa en la superficie del proceso histórico, de aquello que piensan y hablan de sí (o de su propia ciencia) los propios economistas, psicólogos y otros especialistas. Y el asunto no cambia un ápice por que este relato acrítico se produzca utilizando una terminología filosófica, se produzca con ayuda de los giros "filosóficos" del discurso. La simple traducción de las verdades de la física o la química desde el lenguaje de la física o la química al lenguaje "filosófico" estará muy lejos de ser aquella "generalización filosófica" de los logros de las otras esferas del saber, para la cual Lenin preparó a la filosofía.

Esto es solo una traducción de un "lenguaje" a otro "lenguaje", no exigiendo del traductor alguna otra capacidad que no fuera el conocimiento de los dos "lenguajes", de las dos series de términos.

El "lenguaje de la filosofía" se puede tomar fácil y rápidamente de un Diccionario filosófico. La *comprensión* de la filosofía, de sus problemas, de sus conceptos y de las vías de "elaboración filosófica" de la historia de otros

campos del saber la atrapas así de fácil. Para esto se necesita estudiar no el diccionario, sino la historia real de la filosofía, incluida la historia de su correlación con otras esferas del saber. La humanidad hasta hoy no ha concebido otro método distinto del estudio de toda la filosofía anterior para el desarrollo de la capacidad de pensar dialécticamente, escribió Federico Engels cien años atrás. Esta situación se mantenía en tiempos de Lenin y se mantiene también en nuestros días con toda su fuerza. Por esta razón es que está la historia de la filosofía en el primer lugar de la lista de los campos del saber que es necesario investigar para crear al final la teoría de la dialéctica: la teoría del desarrollo en general, de la Lógica con mayúscula.

Lamentablemente, hasta hoy los trabajos sobre historia de la dialéctica que se tienen no se acercan ni remotamente al nivel que se exige para el cumplimiento de la tarea establecida por Lenin. La historia de la dialéctica debe ser la historia (precisamente la historia, en el sentido estricto de esta palabra) de todos los conceptos fundamentales de esta ciencia, de las categorías lógicas. Y esta historia es de por sí profundamente dialéctica, la historia de la dialéctica es también la más evidente demostración de la propia dialéctica, y precisamente en su forma lógica descarnada. Así –privada de detalles innecesarios y de casualidades– es que debe presentarse la historia de la filosofía. En ella debe destacarse, iluminarse, pasarse a primer plano las líneas fundamentales del desarrollo (los hilos entreverados que atraviesan los siglos y milenios hasta nuestros días, rompiéndose a veces, pero uniéndose de nuevo, si es que ellos pertenecen en realidad a la esencia de la cuestión, a la solución de aquella tarea en pos de la cual los hombres alguna vez encontraron la filosofía. ¿Qué tipo de tarea es esta? Esto también lo puede responder solo la historia de la filosofía (y solo ella).

EL SURGIMIENTO DE LA FILOSOFÍA

La filosofía surge no de una intrépida curiosidad de las horas de ocio, sino de una aguda y verdadera necesidad de desenvolverse racionalmente en los agudos problemas que tenía [...] la sociedad ante sí. Precisamente por eso la filosofía tampoco tiene en los primeros momentos el semblante de monólogo de aire pensativo del sabio, en la soberbia soledad del mundo contemplado. Al contrario, toda ella está en la disputa, en el diálogo polémico, apasionado, con el sistema mítico y religioso de concepciones del mundo y de la vida.

No hace falta tener una gran sagacidad para ver en los fragmentos poéticos filosóficos de Heráclito (“El mundo, uno en su todo, no fue creado de ninguna manera por los dioses ni por los hombres...”, “La guerra es el padre de todo y en todo rige: determinó que unos fueran dioses y otros hombres, unos esclavos y otros libres”) la antítesis cosmovisiva directa de las convicciones expresadas clásicamente en los versos del cantor del primitivo idilio de Hesíodo:

“Dios en efecto por ley estableció tanto la fiera como el pájaro como el pez
Para que se devoraran unos a otros. Encima les negó la Verdad.
Fue entonces que al hombre Dios le envió la Verdad...”

Contra la vieja “verdad” de la mitología religiosa los primeros filósofos levantaron la nueva sobria verdad (“desnuda y sin pintura”), nacida del mundo de la lucha diaria y a toda hora de los hombres, del mundo de la enemistad y del divorcio, donde no se salva nada tradicional, donde los viejos dioses son tan impotentes como los preceptos de la vida por ellos prescrita. El griego de la época de Tales fue puesto ante la necesidad de revalorar radicalmente todas las anteriores normas de vida y sus fundamentos. La filosofía nace entonces como órgano de este trabajo crítico.

Sin contar con esta circunstancia no puede entenderse absolutamente nada de la esencia de aquel problema para cuya solución los hombres se vieron obligados a crear la filosofía. Interviniendo por vez primera en la arena de la vida social, la filosofía no se ocupa en absoluto de la construcción de sistemas lógicamente pensados de la comprensión del “mundo en general”, como pudiera parecer a primera vista, divorciados de las condiciones sociales de su surgimiento; sino que se ocupa, ante todo, de la destrucción de la tradicional cosmovisión, no adecuada al modo de vida que cambiaba de la forma más radical, a las condiciones del ser social de los hombres. Sus propias (positivas) visiones se van formando directamente en el transcurso de la reconsideración crítica y de la transformación de aquel material espiritual que fue legado a los hombres como herencia del desarrollo anterior. Naturalmente que, en primera instancia, la filosofía se encuentra relacionada con los límites de este material, se encuentra en fortísima (aunque negativa) dependencia respecto de éste.

“(...) la Filosofía desde el principio se elabora en los límites de la forma religiosa de conciencia y así, de un lado, elimina la religión como tal, y de otro, por su propio contenido positivo se mueve ella misma en la esfera idealizada de la religión, traducida al lenguaje de las ideas”.³

Precisamente por esto la filosofía interviene desde el comienzo no como una ciencia peculiar, no como una peculiar esfera del saber que delimite claramente un objeto de investigación, un círculo de problemas especiales, sino como “amor a la sabiduría” o “sabiduría en general”; ella contempla todo lo que cae bajo el campo visual del ser pensante. Su objeto se confunde con el objeto del pensamiento en general: el “mundo en general”, sin ningún tipo de precisiones ni limitaciones. Naturalmente, aquí la “filosofía” interviene en calidad de sinónimo absoluto de cosmovisión científica en general (como tendencia, se sobreentiende). Para un estadio temprano del desarrollo de la filosofía esto es inevitable y natural a la vez. Todo lo que existe en la tierra, en los cielos y en el mar constituye su objeto: tanto la construcción de instrumentos musicales, como los “meteoros”, el surgimiento de los peces, los eclipses de sol y de luna, las cuestiones acerca de la inconmensurabilidad de la diagonal del cuadrado

³ C. Marx, F. Engels: *Obras*, t. 26, I parte, p. 23 (en ruso).

con uno de sus lados, la dependencia entre la estación invernal y la recogida de los olivos en otoño... Todo. Todo esto se llama filosofía, cualquier pensamiento sobre el mundo en general.

En este estadio en general no corresponde aún hablar de la filosofía como de una ciencia particular; por la simple razón de que no hay todavía otras ciencias particulares. Hay solo retoños de conocimientos matemáticos, astronómicos y médicos, crecidos en el suelo de la experiencia práctica y orientadas por completo de forma pragmática. No es extraño que la "filosofía" desde el principio mismo incluya en sí todos estos escasos embriones del conocimiento científico y los ayude a desarrollarse en su terreno, pretendiendo liberarlos de aquellas capas de magia y curandería, con las cuales (puede que incluso junto a ellas, como hicieron los pitagóricos) fueron encuadrados dentro de la cosmovisión mitológica y religiosa. Por eso el desarrollo de la filosofía coincide aquí también por completo y enteramente con el desarrollo de la comprensión científica del mundo circundante en general.

Tal representación sobre la filosofía (amorfa y no desmembrada) resultará en lo sucesivo muy estable, sacando fuerzas de la tradición de siglos. Incluso Hegel, dos mil años después, conserva esta comprensión en calidad de su definición más general y abstracta:

"La filosofía puede definirse aproximadamente en general como *consideración pensante* de los objetos".⁴ Tal auto-comprensión es perfectamente natural para un estadio temprano del desarrollo de la filosofía, cuando aún no se distinguía a sí misma en calidad de una peculiar rama del saber, o, lo que es lo mismo, cuando todavía no se habían desprendido de ella las otras ciencias y, por tanto, se confundía con el saber en general, con el pensamiento en general, con la cosmovisión en general.

Pero precisamente por eso dentro de estos razonamientos, naturalmente, cae todo lo que en lo sucesivo compone su objeto especial: todo lo que queda a su responsabilidad, cuando ella, como el rey Lear, repartió por pedazos su reino a sus hijas, las "ciencias positivas": la investigación de aquellas regularidades universales en cuyos marcos existen y se transforman, tanto el "ser" como el "pensamiento", tanto el cosmos comprendido como el alma que lo comprende.

Es muy característico para los primeros pensadores que la propia presencia de estas leyes, que regían tanto para el cosmos como para el "alma", fuera algo presupuesto de por sí, tan evidente como la propia existencia del mundo circundante.

Esto es perfectamente comprensible. "Sobre todo nuestro pensamiento teórico domina con fuerza absoluta el hecho de que nuestro pensamiento subjetivo y el mundo objetivo están subordinados a unas y las mismas leyes y que por eso ellos no pueden contradecirse entre sí en sus resultados, sino que deben

⁴ Hegel: *Obras*, Moscú, 1929, t. 1, p. 18 (en ruso).

corresponderse entre sí. Este hecho es la premisa inconsciente e incondicional de nuestro pensamiento teórico”.⁵

Por cuanto la filosofía interviene aquí precisamente como pensamiento teórico en general, ésta, naturalmente, toma esta premisa como algo que se presupone a sí mismo, como condición necesaria de sí misma, como “condición incondicional” de la propia posibilidad del pensamiento teórico.

Precisamente por eso la filosofía se contrapone a la cosmovisión mítico-religiosa, por un lado, como materialismo espontáneo y, por otro, como dialéctica igualmente espontánea. El materialismo y la dialéctica son aquí inseparables uno de otra, conformando en esencia solo dos aspectos de una y la misma posición: de la posición de la “consideración pensante de los objetos”, de la posición del pensamiento teórico en general, y, por eso mismo, de la filosofía, la cual en general aquí no se diferencia todavía del pensamiento teórico, mucho menos se le contrapone.

A primera vista puede parecer que la filosofía en sus inicios no tiene que ver en general con aquellas cuestiones que posteriormente compondrán su objeto especial, ante todo con la cuestión sobre la relación “del pensamiento hacia el ser”, del alma hacia la materia, de la conciencia hacia la realidad, de lo ideal hacia lo real. Pero en realidad precisamente esta cuestión se encuentra en el centro de su atención desde el principio, componiendo su principal problema.

El asunto es que la filosofía aquí no simplemente estudia el mundo exterior. Interviniendo como pensamiento teórico en general, ella realmente lo investiga, pero lo hace en el transcurso de la superación crítica de la cosmovisión mítico-religiosa, en el proceso de la polémica con esta, es decir, constantemente interponiendo entre sí dos esferas claramente delimitadas una de otra: por un lado, el mundo exterior tal como esta lo comienza a concebir; por el otro, el mundo tal y como está representado en la conciencia presente, es decir, mítico-religiosa. Más aún: sus puntos de vista propios se forman precisamente *como antítesis* de las representaciones por ella refutadas. Precisamente por eso, destruyendo la religión, la filosofía, por su contenido positivo, se mueve por completo aquí “todavía solo en esta idealizada esfera religiosa, traducida al lenguaje de los pensamientos”.

En otras palabras, en los primeros tiempos la filosofía ve claramente el objeto real de su investigación en la medida, y justo en esa medida, en que el objeto real ya esté expresado de una u otra forma en la conciencia religiosa, en que se contemple ya a través del prisma distorsionado de esta conciencia. ¿Qué es lo que constituye este objeto real de la conciencia religiosa? ¿El mundo real? De ninguna manera. El desarrollo ulterior de la filosofía demostró suficientemente que el contenido real, “terrenal” de cualquier religión lo constituyen siempre las propias fuerzas y capacidades del hombre mismo, presentadas como un objeto existente fuera e independientemente del

⁵ C. Marx, F. Engels: *Obras*, t. 20, p. 581 (en ruso).

hombre, como fuerzas y capacidades de algún otro ser distinto de sí. En la religión (como posteriormente también en la filosofía idealista) el hombre toma conciencia de sus propias capacidades activas, pero como [cierto] objeto existente fuera de sí.

Más de una vez Marx afirmó que esta forma irracional de concientización de un objeto plenamente real en las etapas tempranas del desarrollo de la cultura espiritual es natural e inevitable: "el hombre debe primeramente en su conciencia religiosa contraponer a sí sus propias fuerzas espirituales como fuerzas independientes".⁶

Dios (los dioses, los demonios, los héroes) juega aquí el rol de imagen ideal, de acuerdo a la cual el organismo social forma en sus individuos las fuerzas y capacidades reales; la educación (la relación con la cultura ya formada) se realiza a través de la imitación integral de esta imagen ideal, y las normas asimiladas de la actividad vital se hacen conscientes y se receptionan como mandamientos divinos, como legado de las generaciones anteriores, depositarias de la fuerza de una tradición incuestionable, de la fuerza de una ley superior que determina la voluntad y la conciencia de los individuos.

En forma de religión al hombre (al individuo) se le contraponen no otra cosa que el sistema de normas de su propia actividad vital –espontáneamente formadas del todo y hechas tradición–. Precisamente por eso nadie recuerda ya ni sabe cómo ni cuándo estas normas se formaron (para cada individuo "han sido siempre"), su autor es considerado una u otra autoridad divina (Jehová o Salomón, Zeus, Prometeo o Solón). La fuerza de la religión siempre fue y es la fuerza de una tradición acriticamente asimilada, no sometida a crítica e incomprensible en sus fuentes reales.

En general, este es el principio de la oficialidad de un ejército contemporáneo: actúa como yo, y no pienses; los estatutos lo escribieron gente más inteligente que nosotros...

La cosmovisión mítico-religiosa siempre tiene por eso un carácter *pragmático* expresado con más o menos claridad: en ella encuentran su expresión ante todo los *modos humanos sociales de acción* con las cosas, y no las propias "cosas". La cosa es un objeto externo; en general se percibe por esta conciencia principalmente como *objeto de aplicación de la voluntad*: solo desde el lado en que le es útil o dañino, amistoso o enemistoso. Por eso la voluntad y la intención intervienen también aquí como principio superior (tanto de partida como final) de la conciencia y de los razonamientos. El interés "teorético" hacia las cosas no surge aquí de por sí.

Precisamente por esto todos los fenómenos, acontecimientos y cosas del mundo circundante inevitablemente se perciben y se concientizan antropomórficamente: solo como objetos, productos o medios de realización de la voluntad, de las intenciones, deseos o caprichos del ser parecido al

⁶ Archivo de C. Marx y F. Engels. Moscú, 1933, t. II/VII, p. 35.

hombre. Por eso también el hombre, aunque mira directamente al rostro de la naturaleza, no ve nada en este rostro que no sea su propia fisonomía. De aquí sale la ilusión, similar a aquella que crea –y gracias a la cual se crea– el espejo: al hombre que se mira al espejo no le interesan como tal las propiedades del espejo, sino aquella imagen que gracias a estas propiedades se ve “tras el espejo”.

Para la conciencia religiosa pragmática, la naturaleza como tal tiene exactamente esta misma significación: juega el rol de un “tabique” más o menos transparente, tras el cual se halla aquella realidad, que es también importante observar: los modos de actividad, las formas de actividad vital, las intenciones y los modos de realizarlas... En el centelleo de un rayo *ven* inmediatamente solo las formas externas de la ira de Zeus; en el retoño verde de los nacientes cereales, la gracia generosa de la Madre Tierra [Deméter]; en una jugosa operación monetaria, el amistoso servicio de Hermes, etc., etc. Como un secreto escondido “tras” los fenómenos de la naturaleza siempre quedan aquí la intención, la maquinación, la voluntad y la acción consciente dirigida por éstos, la “técnica” de esta “acción”, a la cual hay que someterse, en la medida de las posibilidades, para saber lograr los resultados deseados...

Contra este principio universal de la relación de la voluntad consciente hacia el mundo circundante es que interviene la filosofía (el pensamiento “teórico”) desde los primeros pasos de su nacimiento. Más exactamente, la intervención contra este principio es precisamente el primer paso de la filosofía, es el acto de su nacimiento: el momento del surgimiento de la visión teórica del mundo y del hombre, de “sí mismo”, de las formas de su propia actividad vital.

Es de por sí comprensible que era necesaria una crisis despiadada y sin salida en el sistema de las formas tradicionalmente practicadas y correspondientes a sus representaciones religiosas pragmáticas para que fuera despertada (para que despertara) la visión teórica del mundo como de una realidad efectiva no solo independiente de cualquier tipo de voluntad, sino incluso dirigiendo esta voluntad, aunque sea la voluntad del propio Zeus.

El primer paso de la filosofía es precisamente la consideración crítica de la verdadera relación del mundo de la conciencia actuante y de la voluntad hacia el mundo de la realidad independiente de estas: el cosmos, la naturaleza, el “ser”.

Ante todo se impone el esclarecimiento de aquella circunstancia en que el hombre *mitologizado* (representado para Heráclito, Jenofonte y sus partidarios en Hesíodo [u] Homero) es el hombre antropomorfizado, es decir, el hombre que incorrectamente transmite a la naturaleza su propia imagen. Es natural la tarea que se desprende de aquí: separar aquello que realmente pertenece exclusivamente al hombre con su conciencia y su voluntad, de aquello que pertenece a la naturaleza; depurar la representación de la naturaleza de los rasgos de la visión humana, y estos rasgos devolverlos al hombre, desprenderlos de la naturaleza exterior, del Sol (Helio), del Océano, de los

rayos atronadores, del fogoso Vulcano y de otros. El Sol es el sol, es decir, una esfera de fuego; el océano es el océano, o sea, un mar de agua; y el hombre es el hombre, es decir, uno de los seres vivientes habitantes del cosmos.

La filosofía (el pensamiento teórico) ya en los primeros tiempos asume aquella tarea que en Anaxágoras resuelve su "*nous*" ("inteligencia"). En el caos de la conciencia religiosa, el trigo de las representaciones rigurosamente objetivas sobre el mundo exterior ella lo separa de las representaciones sobre el modo de la actividad vital del propio ser que dispone de este "*nous*": el hombre. Ella produce una clasificación inicial, una separación de los elementos, de los cuales está compuesta la cosmovisión religiosa pragmática, dividiendo todo lo conocido en dos fracciones estrictamente delimitadas. En los primeros tiempos ella actúa justamente como un separador que divide todo lo conocido en los contrarios que se extinguen en él, sin agregarle nada esencial (todavía aquí se mueve por completo solo en esta esfera idealizada, traducida al idioma de las ideas).

Este esclarecimiento de la verdadera contraposición de la voluntad consciente y del cosmos real, que existe de acuerdo a sus propias leyes (de aquello que más tarde será llamado "lo subjetivo" y de aquello que recibirá el título de "lo objetivo") es precisamente la primera diferenciación establecida por la filosofía en tanto filosofía. Al mismo tiempo es también la primera (la más abstracta) definición de su verdadero objeto.

Para la *naturfilosofía*, original y natural resulta la representación según la cual el hombre, poseyendo "alma", es solo uno de los múltiples seres habitantes del cosmos, y por tanto, está subordinado a todas sus leyes, sin ningún tipo de privilegios ni excepciones. Esto es puro materialismo. Aunque espontáneo, aunque "ingenuo", pero verdaderamente no tan tonto; materialismo que comprende que el logro superior del ser "racional" no es el ordinario enfrentamiento a la potente resistencia de las fuerzas de la naturaleza, sino que, por el contrario, es el saber comprenderlas y contar con ellas, el saber conformar la propia acción según las leyes, medidas y orden del cosmos, según su poder insuperablemente fuerte, según su "Logos", "no creado por ninguno de los dioses ni por ninguno de los hombres". Y este es el primer axioma y mandamiento también del pensamiento *teórico* contemporáneo en general; aquella frontera que dividió alguna vez y todavía hoy divide el enfoque científico teórico de la relación pragmática espontánea hacia el mundo, resumida en su forma más pura precisamente como cosmovisión religiosa mitologizante, con la sacralización –característica de esta última– de una "voluntad" insolente y con el culto de una sabia personalidad sobrenatural, con el respeto ritual de las formas de vida tradicionalmente heredadas y no sometidas a la crítica de las representaciones.

Precisamente por eso el materialismo resulta no solo la primera forma histórica tanto del pensamiento teórico en general, como de la filosofía (como autoconciencia de este pensamiento), sino también "lógicamente", es decir, en el fondo de la cuestión, resulta también el fundamento primero de la

cosmovisión científica contemporánea y de su filosofía, de su lógica.

De la misma forma orgánica y natural, a la filosofía aquí le es propia también la dialéctica espontánea. Esto está ligado a la esencia misma de aquella tarea, cuya necesidad de solución dio vida a la filosofía, esta primera forma del pensamiento teórico.

El asunto es que la conciencia religiosa pragmática se distingue por una total ausencia de autocritica. Su representación sobre el mundo exterior y sobre las leyes de la vida de los hombres tiene su único fundamento en la tradición, remontada a los dioses y a los antepasados, es decir, en una autoridad externa, cuyo rol lo juega directamente uno u otro personaje "endiosado" (el oráculo, el sacerdote, el clérigo). Esta representación [sobre alguna cosa] tiene aquí el significado de una "verdad" autosuficiente e incuestionable, su veredicto es definitivo e inapelable. A las formas de vida autoritarias y estancadas tal comprensión del mundo les viene mejor que ninguna otra: con el poder de los ricos no se puede discutir. El asunto se trastoca en condiciones de la democracia, en condiciones de una abierta consideración de todos los asuntos importantes en las plazas, en las reuniones de personas con opiniones diferentes y contrapuestas, que se refutan mutuamente unas a otras.

La filosofía, nacida precisamente como órgano de tal relación (crítica) hacia cualquier opinión y sentencia expresada, desde el comienzo mismo se ve necesitada de buscar el camino a la verdad a través de la consideración de representaciones contrapuestas entre sí. La polémica democrática, la confrontación abierta de opiniones, agrupadas siempre alrededor de polos alternativos: es esta la atmósfera en la cual exclusivamente surge el verdadero pensamiento teórico y la verdadera filosofía, la que merece este nombre.

En forma de filosofía el hombre comienza por eso por primera vez a observar críticamente –como a distancia– su propia actividad de construir imágenes de la realidad, el propio proceso de concienciación de los hechos, sobre los que surgió la discusión. En otras palabras, como objeto de especial consideración resultaron todas aquellas representaciones y conceptos generales sobre los cuales intentaban enfrentarse las opiniones.

Y tal giro del pensamiento "hacia sí mismo", hacia la forma de su propio trabajo, es también una condición sin la cual no hay ni puede haber ni dialéctica, ni pensamiento teórico en general; el pensamiento dialéctico –*justo porque presupone la investigación de la naturaleza de los propios conceptos*– es propio solo del hombre, y del hombre solo en un nivel relativamente alto de desarrollo (budistas y griegos).⁷

La historia de la filosofía griega temprana demuestra esta verdad como en la palma de la mano: no hay y no puede haber un pensamiento específicamente humano (y encima, dialéctico) allí donde no haya investigación de la naturaleza de los "propios conceptos", allí donde el hombre contemple solo el "mundo

⁷ Cfr.: C. Marx, F. Engels: *Obras*, t. 20, pp. 537-538 (las cursivas son del autor).

exterior”, sin reflexionar al mismo tiempo sobre las formas del propio pensamiento, de la propia actividad de construcción de las imágenes de este mundo exterior.

En otras palabras, el pensamiento específicamente humano en general comienza su verdadera historia solo allí donde tiene lugar no solo el pensamiento “sobre el mundo exterior”, sino también el “pensamiento sobre el propio pensamiento”. Solo aquí y solo bajo esta condición éste se hace también racional, es decir, dialéctico; al tiempo que hasta aquí él no se sale de los marcos de aquellas formas que son propias ya de la psiquis del animal desarrollado (de los marcos de las [llamadas] formas del “raciocinio”).

“Nosotros compartimos con los animales todos los tipos de actividad racional: la *inducción*, la *deducción*, y por consiguiente, también la *abstracción* (conceptos genéricos en Dido⁸: cuadrúpedo y bípedo), el *análisis* de objetos desconocidos (ya el quebrar una nuez es el comienzo del análisis), la *síntesis* (en el caso de las astutas picardías de los animales) y, en calidad de unión de ambas, el *experimento* (en caso de nuevos obstáculos y en condiciones difíciles). Según el tipo todos estos métodos –a saber: todos los medios de investigación científica reconocidos por la lógica habitual– son perfectamente iguales en el hombre y en los animales. Solo en grados (según el desarrollo del método correspondiente) ellos son diferentes. Los principales rasgos del método son iguales en el hombre y en el animal y llevan a iguales resultados, por cuanto ambos operan o se satisfacen solo con estos métodos elementales”.⁹

En otras palabras, el pensamiento humano establece una diferencia de principio entre sí y las formas precedentes de actividad psíquica solo allí y precisamente allí donde éste se transforma a sí mismo –a las formas de su propio trabajo– en objeto especial de atención e investigación. En otras palabras, allí donde el proceso de pensamiento se convierte en un acto *consciente*, donde se establece el control de las normas reveladas por el propio pensamiento: las categorías lógicas. Pero esto es precisamente el acto de nacimiento de la filosofía.

Antes de esto y sin esto no hay todavía un pensamiento específicamente humano. Hay solamente formas de la psiquis que son su premisa prehistórica, es decir, formas de conciencia “gregaria”, comunes tanto al hombre como al animal. Y como última (y superior) fase del desarrollo de esta conciencia “gregaria” interviene precisamente la cosmovisión mitológica y religiosa, en cuya superación crítica surge el pensamiento especialmente humano y la filosofía como órgano de esta autoconciencia.

⁸ Dido: perro de Engels, sobre el cual habla en sus cartas a Marx del 16 de abril de 1865 y del 10 de agosto de 1866.

⁹ C. Marx, F. Engels: *Obras*, t. 20, p. 537.

De esto se hace perfectamente evidente cuán superficial y errónea es la representación ampliamente difundida, de acuerdo a la cual el "materialismo" de los antiguos pensadores griegos corresponde verlo en que ellos investigan el "mundo exterior", hablan sobre el "mundo exterior". Ellos hacen esto, sin embargo, no como materialistas. Pues sobre el mundo exterior se puede razonar y hablar siendo un puro idealista; y al contrario: se puede (y se debe) ser un consecuente materialista estudiando no el mundo exterior, sino el pensamiento. Los autores de la Biblia y Hesíodo hablaron y escribieron sobre el mundo exterior tanto o más que Tales, Anaximandro, Anaxímenes y Heráclito, todos juntos; y el verdadero materialismo de los últimos consiste en que ellos ofrecieron al mundo una determinada comprensión de la relación del pensamiento hacia el mundo exterior, una determinada solución –precisamente materialista– de la cuestión fundamental de la filosofía, y comprendieron el pensamiento como capacidad del hombre de construir conscientemente su acción en correspondencia con las leyes y formas del mundo exterior, con el "Logos" del cosmos, y no de acuerdo a los preceptos de los profetas, las sentencias de los oráculos y de sus intérpretes... A la relación teórica hacia el mundo le es propio verdaderamente el materialismo en calidad de posición "natural" –que se desprende de por sí– en la comprensión del *pensamiento*, en el plano de la "investigación de la naturaleza de los propios conceptos".

Y precisamente por eso la dialéctica nace como dialéctica *materialista*: como capacidad de "madurar la tensión de la contradicción" como parte de la *expresión teórica* de los fenómenos del mundo exterior, como parte de los conceptos investigados, que reflejan adecuadamente el mundo exterior. De dialéctica en un sentido estricto en general se puede hablar seriamente solo allí donde la contradicción se torna *conscientemente* principio establecido del pensamiento ocupado en la construcción de la imagen del mundo circundante y del sentido concientizado de este su trabajo.

Y no es suficiente constatar la presencia de contradicciones, pues la cosmovisión mitológica y religiosa une a cada paso imágenes directamente contrarias y mutuamente excluyentes, pero sin reparar en lo que hace, sin comprender los contrarios precisamente *como contrarios*. Esta tolera las contradicciones dentro de sí solo y precisamente porque no las fija conscientemente *como contradicciones*, como situaciones que destruyen cualquier cuadro del mundo inmóvil y estancado, cualquier sistema de mitos, de conceptos *mistificados*.

Otro asunto es el pensamiento teórico filosófico, el cual "tolera" la tensión de la contradicción, claramente comprendiéndola justo *como contradicción*, como forma natural de expresión de la relatividad de cada representación y concepto rigurosamente establecido. Pero tal relación hacia la contradicción se torna posible solo allí donde la conciencia deja de mezclarse con los conceptos existentes, fijados dogmáticamente, y les dirige una mirada pacientemente escrutadora; solo allí donde ella contempla sus propios conceptos como "desde fuera", como si fuera otro objeto distinto de sí.

Por eso mismo, propiamente hablando, la dialéctica es incompatible con un sistema de representaciones dogmáticamente establecido, pues en relación con este sistema la contradicción siempre interviene como principio destructivo, como situación de desacuerdo al interior de un sistema de conceptos establecido.

Por eso, un sistema de ideas dogmáticamente establecido llega a sentir siempre la contradicción como índice de discordia al *interior de sí mismo*, como destrucción de sus propios estatutos. El pensamiento teórico, entonces, que mira al concepto como algo distinto de sí, como objeto especial de consideración, sometido en caso de necesidad a modificación, precisión e incluso cambio completo, mantiene una relación serenamente teórica hacia la contradicción. Este ve en ella no *su* destrucción, no *su* muerte, sino solo la destrucción y muerte de otro objeto distinto de sí; y a la vez, la ve como su propia vida.

Y en esto precisamente reside la diferencia específica de la relación humana hacia las formas de la propia actividad como si fueran "otra" cosa, respecto de la relación animal hacia lo mismo. El animal *se mezcla* con las formas de su actividad vital, el hombre por el contrario las contrapone a sí. Por eso la psiquis humana tiene una salida a la dialéctica, mientras que la animal, no.

Esta diferencia radical entre la psiquis del animal y la psiquis del hombre, que brota claramente en las colisiones del surgimiento de la filosofía griega antigua, se ve como en la palma de la mano también en el conocido experimento de I. P. Pavlov, quien conscientemente hizo enfrentar la psiquis del perro con una contradicción.¹⁰

Esto demuestra [...], que la psiquis del animal altamente desarrollado se desenvuelve fácilmente en la tarea de reflejar las diferencias comunes entre dos o más categorías o "conjuntos" de objetos singulares a él presentados, pero momentáneamente llega a un completo desorden tan pronto de grado o a la fuerza tiene que reflejar el paso de uno a otro, es decir, el acto de desaparición de la diferencia establecida con precisión, el acto de conversión de los contrarios, el acto de surgimiento precisamente de la diferencia contraria, etc., etc. La psiquis del perro en este caso modela aguda y visiblemente la inteligencia dialécticamente inculta del hombre: actividad intelectual formada en las condiciones de la vida tradicional estancada, donde de generación en generación se reproducen rigurosamente los mismos esquemas de actividad vital, elaborados por los siglos de los siglos, con un carácter ritual, y también las representaciones que le corresponden.

La dialéctica, por eso, se convierte en una necesidad socialmente condicionada que imperiosamente exige su satisfacción, precisamente en una época de virajes radicales, allí donde los hombres se encuentran ante la tarea de desenvolverse conscientemente en medio de las condiciones de su propia vida,

¹⁰ Cfr. sobre esto más arriba.

de concientizar racionalmente, es decir, de comprender qué es lo que ocurre a su alrededor y por qué todo lo que hasta ayer parecía sólido, fuertemente establecido, resulta (y no de vez en cuando, sino a fuerza de alguna fatídica necesidad que diariamente y a toda hora se entromete en todos sus cálculos y planes) vacilante, inestable, engañoso... Allí donde todos los signos de pronto se transforman en lo contrario, donde lo que ayer se presentaba como el Bien, de pronto se torna para ellos en interminables disgustos y desgracias, donde la antigua ley, legada por los dioses y los antepasados ya no los preserva de las fuerzas del Mal. En dos palabras, allí donde los hombres se sienten atrapados en las mordazas de implacables contradicciones, viéndose necesitados de resolverlas, y los viejos modos para resolverlas, utilizados por los siglos de los siglos, manifiestan toda su impotencia.

Solo entonces, y no antes, es que surge la verdadera necesidad de comprender claramente –racionalmente– todo lo que ocurre, por qué ocurre así y a dónde va todo. Comprender cómo seguir viviendo, a qué objetivos orientar su actividad vital, en qué ver un sustento sólido para sus juicios y valoraciones. La dialéctica surge, pues, ante todo como forma de una sobria auto rendición de cuentas del hombre puesto ante tales condiciones. Para librarse de las contradicciones es necesario reflejarlas clara y honestamente, sin engañarse a uno mismo con cuentos y mitos, sino, precisamente, *como contradicciones de la realidad*, y no como contradicciones de la “buena” o “mala” voluntad de dioses y seres antropomórficos similares a los dioses.

Precisamente esto es lo que diferencia al conocimiento racional del mundo de los esquemas tradicionalmente religiosos de su explicación. Los últimos fácilmente se desenvuelven con las contradicciones, de las cuales ya no te escaparás y están en boca de todos: se declaran asunto de un designio malsano, de una voluntad maligna, de una intención perjudicial al hombre de alguna inteligencia sobrehumana y de seres astutos, que traman vilezas a los protectores celestiales del género humano, sea con la discordia entre los benefactores divinos, tutores de los tontos mortales. Por eso es que la mitología abunda en contradicciones y “en sí” es también dialéctica, pues en los cielos se proyectan contradicciones doblemente terrenales, reales, pero que convierten esta peculiar proyección a la pantalla del Más Allá en algo místicamente incomprensible, pues “los caminos del Señor son inescrutables”... Siempre se declaran como “causa” suya el designio consciente de los dioses y su divina Voluntad, inalcanzable para el hombre.

Es por eso que la dialéctica racional comienza con la fijación sobria y aguda de las contradicciones reales de la vida, del mundo dentro del cual vive el hombre: el ser portador –a diferencia del mundo circundante– de conciencia y voluntad. Comienza por tomar conciencia de las contradicciones y con la voluntad de enfrentarlas. De aquí se comprende también el carácter “naturfilosófico” de las primeras construcciones teórico-filosóficas, de su *materialismo*, cuya esencia consiste en que el hombre con su conciencia y voluntad es incluido en los ciclos vitales de una Naturaleza sin dioses; y, por tanto, en su vida debe seguir sus

leyes, su orden; es decir, pensar y proceder de acuerdo a ella y no en contra de ella.

“NATURFILOSOFÍA” DE LOS PRIMEROS FILÓSOFOS

Pensar y proceder de acuerdo a la naturaleza de las cosas: justamente en esto se encierra toda la sabiduría de las primeras concepciones teórico-filosóficas. Sabiduría, unida a la comprensión de que hacer esto no es así de fácil y sencillo, de que el pensamiento y la reflexión exigen del hombre inteligencia, voluntad y valor para mirar de frente a la verdad, no importa cuán desconsoladora le pudiera parecer. Este credo originario de la filosofía, formulado posteriormente por Spinoza como su divisa (“no llorar, no reírse, sino comprender”) trasluce con suficiente claridad a través de los ropajes verbales de cualquier sistema temprano de la antigua Grecia.

En Heráclito no hay la más mínima referencia a algún “logos” peculiar, diferente del Logos Universal, de la actividad del alma, del ser animado. El hombre desde el principio mismo está incluido en los ciclos de fuego de la naturaleza, y, quiéralo o no, él sigue su inexorable movimiento. El alma racional, comprendiendo esta situación independientemente de ella, actúa en correspondencia con el “Logos”. La irracional, al no percibirla, busca ansiosamente, se esfuerza en vano en mantenerse en lo suyo, pero de todas formas es arrastrada por el curso de los acontecimientos universales. Sabiduría expresada también en el aforismo de aquellos tiempos: el destino deseado conduce, el indeseado arrastra, y con esto no hay nada que hacer.

Análoga es la solución de Demócrito: el “alma” es una partícula de la naturaleza, formada por aquellos mismos “átomos” que forman cualquier otra cosa en el cosmos, acaso solo más movable, y, por tanto, su actividad transcurre según las mismas leyes, que las de la existencia de cualquier otra “cosa”, de cualquier otro conjunto de los mismos átomos...

En esencia, la misma significación tiene también la famosa tesis de Parménides: “Es uno y lo mismo la idea y lo que ella piensa”. Aquí no había y no podía haber todavía el sentido refinadamente idealista que la misma fórmula tendrá más tarde, en Platón, en los neoplatónicos, en Berkeley, Fichte o Hegel. Aquí, por supuesto, no había nada similar. E incluso Hegel, tan virtuoso en transformar a todos los brillantes pensadores del pasado en predecesores de su concepción de la relación del pensamiento hacia el ser, se ve necesitado de constatar que la visión de Parménides sobre la sensación y el pensamiento “puede a primera vista parecer materialista”.¹¹

Así parece a primera vista, y a segunda, a tercera, solo si no se le adosan interpretaciones formadas muy tardíamente, puesto que la cuestión aquí se planteó de manera perfectamente clara como la cuestión sobre la relación de

¹¹ Hegel: *Obras*, M. 1932, t. 9, p. 225 (en ruso).

una de las capacidades de "lo muerto" (una diminuta partícula del "ser") hacia todo el "ser" restante, y se resolvió clara e indiscutiblemente en el sentido de la correspondencia del conocimiento con aquello que es en realidad. La razón pensante (en contraposición con "la vista engañosa y el zumbido del oído obstruido") por su propia naturaleza es de tal forma que no puede engañarse, no puede expresar aquello que no es en realidad, sino que es expresión de aquello que es. ¿Y qué "es"? Esto lo resuelve la razón.

En general, para los presocráticos no es característica la propia idea de la contraposición del pensamiento humano (y otro ellos no reconocían) al "ser". El pensamiento y la idea se contraponen no al "ser", no al cosmos, sino a la *opinión*, es decir, al saber falso, obtenido no por vía de la investigación independiente y de la reflexión, sino gracias a la credulidad que toma por moneda verdadera todo aquello de lo que chacharean a su alrededor... Por lo tanto, las categorías del pensamiento –tales como el "ser" o el movimiento en general– se juzgan y se investigan aquí directamente como determinaciones del mundo circundante al hombre, como características o definiciones de la realidad existente fuera de la inteligencia y fuera del hombre.

Y con la misma objetividad (independientemente de cómo se comprendían a sí mismos y cómo comprendían sus propios razonamientos los filósofos antiguos) la cuestión aquí ya se estableció, en esencia, en torno a *cómo expresar el movimiento real en la lógica de los conceptos*, y no en absoluto acerca de si éste existía efectivamente o no... Como un hecho empíricamente constatable, sí, incondicionalmente; y de esto no dudaría no ya un oponente de Zenón, sino el propio Zenón. Existe, sí, pero solo como existe cualquier otra cosa efímera ("mortal"), como la salud o la riqueza, como el éxito o la cosecha de olivos. Hoy las tienes, mañana no; pero siempre existe ese mundo, ese cosmos, dentro del cual surgen y desaparecen sin dejar huellas siquiera: del Ser. Aquello que siempre fue, es y será. Aquello a lo que debe dirigirse la Razón, en contraposición a la "opinión" vana.

Esto es ya un claro análisis de las categorías del pensamiento; análisis que desentraña las *contradicciones* en la composición de estas categorías, tan pronto como el pensamiento comienza a producirse especial, cuidadosa y honestamente. Contradicciones de las cuales está llena también toda la esfera de las vanas "opiniones", pero que allí no son percibidas, porque sencillamente no las contemplan críticamente, no piensan en ellas como un "objeto" específico, diferente de sí mismo; sino que obstinadamente insisten en ellas, cincelandos cada cual la "suya"; que en la práctica no es suya, sino algo misteriosamente tomado sin saber ni cómo ni de dónde. Esto es habitual, pero de aquí no resulta la verdad.

Precisamente a Zenón la humanidad le debe una verdad que se convirtió en divisa directiva de la ciencia en general: no creas en aquello que veas o escuches, invéstigalo. Puede ser que al fin y al cabo todo resulte lo contrario. Sin esta divisa no hubiera nacido ni el pensamiento de Galileo; esto lo comprendió nuestro gran Pushkin más claro que el agua:

No hay movimiento, –dijo un sabio barbudo,
El otro calló y empezó a caminar frente a él ...¹²

¿Quién estaba en lo cierto? ¿Quién acierta una “respuesta alambicada”? (debe ser razonada o bien pensada) Y Pushkin relaciona este “ejemplo” precisamente con Galileo: “... en verdad cada día ante nosotros pasa el sol, sin embargo, tenía razón el obstinado Galileo”.

Aquel mismo Galileo que afanosamente es transformado por los positivistas en su santo, en enemigo de cualquier “filosofía”.

Claro que la presencia de una seria crisis social, que arrastra todo a sus órbitas, todavía no explica aquella explosión de pensamiento dialéctico, ligada a los nombres de Heráclito y Zenón de Elea; y más: toda la tradición teórica despertada por ellos, todo aquel proceso que entró para siempre en la historia bajo la denominación de filosofía de la Antigua Grecia, de la dialéctica antigua, esa auténtica base de la posterior cultura teórica de Europa.

Reflexionando sobre esto no pudiera llegarse a ninguna otra conclusión que no fuera la que en relación a las condiciones del nacimiento y florecimiento de la dialéctica filosófica hiciera Hegel. La dialéctica filosófica nace en la pequeña Grecia, todavía más exactamente: en aquellas ciudades-estado donde, por alguna feliz coincidencia de circunstancias (la cuestión de cuáles circunstancias es transmitida rápidamente, precisamente, al historiador, mejor que al historiador de la filosofía) esta crisis se produce en condiciones de democracia. Sea ya decadente, incompleta, esclavista, pero democracia al fin: el régimen donde todas las cuestiones vitalmente importantes, todos los problemas cautivantes se dilucidaban no en secreto, no por una estrecha secta de honorables, sino abiertamente, en las plazas, en encendidas disputas y discusiones, donde cada uno tenía la palabra y podía prevalecer, si esta palabra era razonable y a todos convencía...

No hay por qué idealizar, claro está, esta forma de democracia: ni por asomo ella daba solamente un florecimiento hasta hoy impactante del intelecto dialéctico, sino también algún que otro plato no tan delicioso. Sócrates, por su sabiduría excesiva, según la opinión de esta democracia, fue condenado a muerte precisamente por ella; y Aristóteles se vio obligado a huir de su ciudad natal, bajo peligro de análoga distinción. ¿Qué hacer? El pensamiento dialéctico no es un entretenimiento inofensivo incluso en las condiciones de una completa democracia. Este nació también como aguda arma en la lucha de cosmovisiones y hasta hoy se mantiene como tal. Por eso el más consecuente movimiento democrático de la historia –el movimiento comunista de nuestra época– lidiando incondicionalmente por la dialéctica guarda de todas formas en su arsenal teórico también un consejo: “Aplica a sabiendas el método este”.

¹² *No hay movimiento...*: del poema de Pushkin “Movimiento” (1825). Trata de Zenón de Elea y Diógenes de Sínope.

LA SOFÍSTICA

Y saberlo “aplicar” significa saber también su genealogía, y aquellas deformaciones enfermizas monstruosas del método dialéctico, con las cuales, ¡ay! se ha enriquecido la historia de su desarrollo y aplicación. Una de tales lecciones la demuestra ante nosotros la sofística, que vulgarizó y convirtió en objeto de mercado y de intereses particulares la dialéctica limpia y valiente de los presocráticos, estos luchadores por la cosmovisión científico-teórica que se alzaron contra la concepción del mundo de la corriente pragmático-religiosa, contra la mitología que explicaba todos los acontecimientos del mundo por los caprichos de la voluntad y conciencia de dioses antropomórficos de sabiduría y poder sobrehumanos, de héroes míticos culturales.

De la historia universal es conocido que el florecimiento de la antigua cultura griega, creadora [entre otras cosas] también de la dialéctica, fue tan corto como precipitado. Sin lograr derrotar por completo el régimen patriarcal-gentilicio de vida, mucho menos los recuerdos sobre él, este nuevo tipo de cultura, inexplorado aún por los hombres, muy rápido descubrió sus contradicciones (“inmanentes” a él, si nos expresamos en el acostumbrado lenguaje filosófico), que pronto lo destruirían, o, más exactamente, que desde adentro debilitarían su fuerza al punto de que se hacía fácil botín de conquistadores.

Y uno de los rasgos perniciosos de la creciente decadencia de la cultura resultó precisamente la sofística. No hay que representársela, claro está, solo en blanco y negro: los sofistas entraron a la historia también como civilizadores, como vendedores ambulantes de la cultura intelectual ya formada en los presocráticos, de la lógica del abordaje teórico de cualquier asunto, así como sus popularizadores e, incluso, como descubridores de algunas debilidades del análisis dialéctico. Esto es así, y de todas formas la sofística se hizo de un nombre común para la forma harto característica de la *desintegración* del pensamiento dialéctico, e incluso sirvió de puente por el cual la dialéctica saltó a la orilla contraria del ancho torrente del pensamiento teórico: a la orilla del *idealismo*.

Ente los presocráticos materialistas y Sócrates–Platón se establece precisamente la sofística como eslabón de enlace (y al mismo tiempo de división). Desde este ángulo ella, evidentemente, es más que nada interesante en la historia de la dialéctica antigua.

Cayendo en manos de buhoneros popularizadores, la dialéctica presocrática muy pronto perdió el carácter de *modo de asimilación de la realidad* en sus principales contornos (tal y como era para Heráclito, los eléatas y Demócrito) y comienza a convertirse en técnica de la demostración falsa de tesis previamente adoptadas y presentadas de muestra, comienza a degenerar en un foco intelectual *sui géneris*, en arte de vencer en las luchas verbales, incluso, sencillamente en falsedad verbal, en retórica vacía. El sofista consideraba como el nivel superior de su arte la capacidad de demostrar

cualquier tesis, lo mismo que su contraria directa, utilizando en esto aquellos tránsitos dialécticos reales, las modulaciones de los conceptos, que se revelaban en el pensamiento de los presocráticos. En este plano el arte de los sofistas – cirqueros del intelecto– pudiera ser comparado con el arte de los gimnastas, que hacen lo que quieren con su cuerpo...

El pensamiento interviene aquí no tanto en función del conocimiento objetivo de la realidad y de la fijación de las contradicciones contenidas en él, cuanto desde su lado formal: y precisamente en forma de discurso, de opinión, de afirmación, es decir, en su forma verbal. El objeto de "discurso", de la conversación, del diálogo en sí, al sofista le interesa bien poco: según el principio de la sofística éste puede ser cualquiera, no está en esto el asunto. La cuestión está en saber descubrir las paradojas, la contradicción en las afirmaciones del interlocutor, ponerlo en un callejón sin salidas, disuadirlo, llevarlo a decir lo inverso a lo que había dicho un minuto atrás.

Naturalmente, que bajo esta comprensión el principio teórico fundamental de los presocráticos (el principio de la correspondencia del pensamiento con la realidad, y del discurso con la real situación de las cosas, independientemente de este) decae en general desde el pensamiento sofístico. Aquí no hay nada que hacer con él; deja de ser interesante y necesario.

La sofística comienza justamente allí donde la dialéctica, como arte del análisis de los conceptos que expresan la realidad, da lugar al arte de construir el discurso sobre la realidad. Naturalmente que las dificultades teóricas relacionadas con la dialéctica de las categorías objetivas (tales como lo singular y lo universal, lo único y lo múltiple, la parte y el todo, el ser y el no-ser, etc., etc.) imperceptiblemente se transforma aquí en objeto de un juego de palabras y de las ambivalencias contenidas en estas palabras, es decir, con las contradicciones de un plano exclusivamente semántico ...

Con esto, propiamente, es que la sofística se hace merecedora de su mala fama: la fama de Heróstrates por la dialéctica. Y si Demócrito quedó inscrito en la memoria como creador del concepto de "átomo", la sofística es recordada bajo el aspecto y el género de esta anécdota:

"¿Dime, a ver, tienes una perra?" –"Sí". –"¿Tiene ella cría?" –"Sí". –"¿Quiere decir que tu perra es madre?" –"¿Cómo si no?" –"Significa que tienes una madre perra, y tú eres hermano de los cachorros"... Y continúa en este mismo espíritu. "¿Dejaste de matar a tu propio padre? Responde: ¿sí o no?" "¿Si a ti se te cae un pelo te quedas calvo?" –"No". –"¿Y si se te cae otro?" –"No". –"¿Y otro más?" Y así mientras que el interlocutor no descubra con amargura que, con su consentimiento, lo han hecho un calvo, y a la pregunta: "¿Y otro más?" se ve precisado a responder: "Sí".

Claro está que la dialéctica sofística es un juego, pero un juego con cosas muy serias, y un juego irresponsable, por cuanto no hace distinción entre tales conceptos como "calvicie" y "bienestar de la patria", distrayéndolos con una vuelta al revés, y así y asado; y por ello, en las cuestiones más serias se forma

la idea, al fin y al cabo, perfectamente sin principios... No es de asombrar que los entretenimientos de los sofistas despertaran en conocidos círculos de Atenas no solo asombro, sino también temor. Temor por el futuro de su polis, de sus ciudadanos, "pervertidos" por filósofos errantes, y que encima cobraban plata por esto...

Si aplicamos a las características de la sofística los principios posteriores de clasificación de las direcciones filosóficas, lo más razonable de todo es ubicarla en la nómina del idealismo subjetivo. Para ella no hay y no puede haber *una verdad común para todos*. Hay solo una *masa de opiniones*. Hay tantas opiniones como individuos existan. Cada cual tiene su opinión. Y cada cual tiene tanta razón como el otro, su contrario, puesto que cada cual está formado, educado, y vive a su modo, y ve y comprende el mundo a su forma. Y aquello que toman por "verdad" es nomás que una opinión individual, que alguien supo imponer a todos los demás. Una de las consecuencias inevitables de tal versión de la dialéctica resultó ser el escepticismo absoluto con relación a las posibilidades del conocimiento del mundo exterior; cómo es él en sí no lo sabemos y no podemos saberlo, y no hay por qué perder fuerzas en intentos inútiles para conocerlo, para definir en el curso de los acontecimientos siquiera ciertos contornos, regularidades, siquiera cierto "Logos". Todo lo que yo puedo decir sobre él, es lo que parezca, lo que *me* parezca a mí, y solo a mí. Me gusta la miel, para mí es dulce. Mi vecino está seguro de que es amarga, no es sabrosa. Puede ser. Y yo estoy en lo cierto, tanto como él; nuestros órganos de los sentidos no están estructurados de igual forma, la miel a mí me parece dulce y a él amarga. Otro dice, como yo, que la miel es dulce. En palabras él está de acuerdo conmigo, pero ¿de dónde sé yo qué se esconde en él tras la palabra "dulce"? Las palabras son las mismas, sí, pero nadie puede decir si expresan "una y la misma cosa"...

El pensamiento, fijado por los sofistas en esta forma, en la cual el pensamiento realizado individualmente existe "para otro", como una representación conformada verbalmente, como discurso, como cuento, se interpreta, no obstante, como expresión de una vivencia estrechamente individual, estrechamente singular, de un estado del "alma" individual (o del "cuerpo": ¿cuál es la diferencia?) irrepetible, aunque fuera por segunda vez.

Los sofistas, no obstante, por vez primera vieron en la palabra ese elemento peculiar, ese elemento en el cual se realiza el pensamiento como esa forma en la cual, según expresión de Hegel, "el espíritu solo se encuentra para sí como espíritu". En sus ojos el pensamiento y el discurso se mezclaban (a lo que contribuía también la circunstancia de que en griego la palabra "logos" designa tanto el discurso, como su sentido, su significado). Como resultado, el aspecto lógico-filosófico de la consideración del pensamiento perfectamente se mezclaba en ellos con el lingüístico, y el análisis del "discurso", en esencia, se sustituye por un análisis del mismo estrechamente formal, y el lugar de la lógica (la dialéctica) creada por los presocráticos, lo ocupa la retórica, la gramática, la semántica, la sintaxis.

Y no casualmente, la "semasiología"¹³ contemporánea lleva su genealogía de Protágoras. El análisis de las categorías (ser, movimiento, continuidad y discontinuidad, etc., etc.) cede lugar al análisis de los sentidos y significados de las palabras. Contra tal análisis nada malo hay que decir, [pero] por cuanto éste inmediatamente se adelanta tras la solución de un problema filosófico (la relación del pensamiento hacia el mundo circundante), por tanto éste no es otra cosa que su solución *idealista subjetiva*. Tanto en la Grecia antigua, como en nuestros días.

Sin embargo, el idealismo subjetivo de los sofistas, expresado en el aforismo de Protágoras ("El hombre es la medida de todas las cosas": y precisamente el hombre como ser singular entendido atomísticamente, como individuo), en el curso del desarrollo de la filosofía pronto resulta solo una forma transitoria hacia el idealismo *objetivo*, una forma no desarrollada del idealismo como campo en la filosofía. Puesto que la realización consecuente del principio idealista subjetivo es perfectamente igual a un suicidio, a una autodestrucción de la filosofía como teoría, su conclusión inevitable se transforma aquí en un relativismo absoluto, un pluralismo absoluto de opiniones individuales que no conoce fronteras ni límites, un completo escepticismo: tanto en relación con el mundo exterior, como en relación con el propio pensamiento y en relación con otro hombre. La categoría de verdad objetiva se desvanece por completo: con ella sencillamente no hay nada que hacer...

En sus conclusiones extremas (y los griegos eran buenos en eso de que en todo sin miedo iban hasta el final), la sofística lleva precisamente a este fin: el individuo con sus irrepetibles vivencias resulta la única medida y el único criterio tanto de la "verdad", como de la "corrección" y de la "justeza", y el "pensamiento" se reduce al arte del engaño verbal consciente, al arte de pasar lo individual por lo universal (el cual en sí no existe y no puede existir), a la habilidad de operar con las palabras de una forma tan diestra, para imponer la propia opinión individual a todos los demás. Lo "universal", lo "único" se torna sencillamente en ilusión, que tiene solo existencia de palabra; y la filosofía, arte de la elocuencia, de la retórica, de la "erística". O de la "dialéctica", ya en el peculiar sentido sofista de esta palabra...

Así mismo, el problema de la relación del saber alcanzado por el pensamiento hacia su objeto, hacia su prototipo (hacia el mundo exterior) se elimina del orden del día por esta posición como un problema insoluble y "falsamente planteado". Esto es exactamente lo mismo que hace hoy el neopositivismo.

Pero el propio problema no desaparece por que una determinada escuela en filosofía lo declare inexistente. Por eso es que tarde o temprano la versión idealista subjetiva del pensamiento y el saber le cede el puesto al idealismo objetivo, el cual no escapa del problema, sino que lo plantea de nuevo en toda

¹³ *Semasiología* (del gr. "semasia": "significado"): Sección de la lingüística (en un sentido más especializado: uno de los aspectos de la semántica), que estudia el significado de las unidades de la lengua.

su agudeza e intenta dar combate al materialismo justamente en la cuestión acerca de la significación objetiva del saber. En la historia de la filosofía antigua esto se produce como un viraje desde el materialismo espontáneo y la dialéctica de los presocráticos hacia el idealismo objetivo de Platón y Aristóteles. Como figura intermedia en esta evolución interviene Sócrates.

SÓCRATES | PLATÓN

Sócrates se aproxima mucho a los sofistas: él también se aparta resueltamente de la investigación de la naturaleza fuera del hombre, de la "física" naturfilosófica de los presocráticos. Toda su actividad intelectual transcurre en la esfera de la ética (en su amplia comprensión antigua). Coincidente es también su comprensión de la "dialéctica": para él ésta también es ante todo el arte de la discusión, en la cual él no cede al sofista más mañoso; y los contemporáneos no casualmente lo confunden con los sofistas, lo que se hace evidente en la comedia de Aristófanes "La nube", donde éste se representa sentado en un cesto parlotando típicos discursos sofistas. Sin embargo, aquí maduraba una posición completamente distinta.

Es necesario, claro está, contar con que nuestro conocido filósofo Sócrates es solo un pseudónimo bajo el cual se esconde Platón, el autor de los "diálogos socráticos". Y claro que el Sócrates de Platón no es del todo el Sócrates históricamente cierto. Éste es un Sócrates corregido, "mejorado", revisado por Platón; pero con pleno derecho, pues las tendencias fundamentales de su actividad realmente llevaban a la senda del platonismo. Eran hombres de un mismo círculo, del mismo talante, de las mismas preocupaciones: del mismo círculo aristocrático que veía en el pensamiento de los sofistas una amenaza a la estabilidad ateniense.

La base terrenal del platonismo es, claramente, el temor plenamente comprensible de la aristocracia ateniense, que veía que la degeneración de la democracia en "anarquía" –que tenía precisamente en la actividad de los sofistas su expresión teórico-filosófica– amenazaba a la ciudad con grandes desgracias. La salvación de la polis natal con su cultura, Platón (representando, claro está, no solo a sí mismo, sino también a un amplio círculo de sus correligionarios) la veía en la afirmación de la autoridad de algún sistema de sólidos principios del rango ético-político, de normas comunes de comportamiento y de relación hacia los acontecimientos: aquel mismo "único" y "universal" que fue puesto en entredicho por el pensamiento de los sofistas. La cuestión era que "la libertad subjetiva actuaba como algo que llevaba a Grecia a la muerte".¹⁴ Sí, la democracia ateniense realmente resultaba impotente, descubriendo en todo momento sus aspectos negativos. Sí, no puede sostenerse una ciudad donde cada uno va por su cuenta, como átomos,

¹⁴ Hegel: *Obras*, M. 1932, t. 10, p. 216 (en ruso).

y donde el vínculo común de los ciudadanos, su unidad, garantizada por las normas comunes de conducta y pensamiento, no solo comienza a parecer, sino que en la práctica se convierte en ficción, y la conducta de cada cual es dictada por su interés "particular"...

La actividad de los sofistas, su filosofía, empezó a tomarse del lado de estas fatales consecuencias como una charlatanería elocuente, que escondía en sí el interés particular que no contaba con los intereses de la polis.

Platón también interviene como el más consecuente defensor de este principio.

La "dialéctica" sofista es conocida maravillosamente por Platón; conoce su fuerza destructora, y por eso comprende que esa fuerza es imposible de vencer si no se es más fuerte que ella, si no se adopta en ella su aguda arma, si no se toma ésta en las propias manos, si no se erige en defensa de una "buena causa": el "bien de Atenas", el bien del todo, el bien de lo universal, el bien de lo único... La dialéctica debe ser no solo un arma de destrucción, de disolución de los principios generales sobre los cuales se fundamenta y puede mantenerse la gloria moral y política de Atenas; sino también debe ser un arma de creación, un arma de conservación y fortalecimiento de estos principios. El interés del individuo debe callar allí donde se trate de los intereses de la polis, del Todo, de lo Universal, de lo Único y de su Bien.

Por esto se explica plenamente ese *pathos* combatiente con el cual Platón embiste la fuerza de su talento como escritor hacia la sofística y el atomismo. Demócrito y Gorgias eran para él el mismo mundo mugriento; en ellos él ve la misma fundamentación teórico-filosófica de la anarquía, de la divergencia, de la arbitrariedad. Y es que la proyección del atomismo de Demócrito en la esfera de la ética llevaba a las mismas conclusiones de la sofística: el bien del hombre entendido atomísticamente, "la mejor disposición del alma del individuo", el individualismo (en griego antiguo "átomo" significa lo mismo que en latín "individuo").

La herida solo puede ser cicatrizada por aquella misma arma que la produjo: la dialéctica. Y Platón la toma para armarse, teniendo en cuenta la destrucción de las "falsas" representaciones y al mismo tiempo la confirmación y fundamentación de las "verdaderas". El principal enemigo para él lo era la naturfilosofía de los presocráticos, representada en la figura de Demócrito con su "atomismo", con su interpretación "corporal" del "ser" y el "no-ser", de "lo uno y lo múltiple", de "lo divisible y lo indivisible", etc., etc. Demócrito era para Platón un enemigo mortal; hay aquí una guerra de aniquilamiento, guerra sin compromiso, y en toda la línea Platón formula sus concepciones como antítesis directa a esta odiosa doctrina. Incluso en las cuestiones matemáticas, en la comprensión de la esencia de la geometría y de su relación con la realidad sensible. El átomo de Demócrito es corporal, tridimensional, y las representaciones geométricas solo cuantos abstractos de él, proyecciones bidimensionales del "cuerpo". Platón destruye el "cuerpo" de "figuras", "imágenes", "eidos" bidimensionales –esto es: incorporales–; ellas son para él

la realidad más certera y genérica de la geometría, más que el "cuerpo"; y con esto atrae para sí las simpatías de los matemáticos, para quienes las abstracciones del punto, la línea, el área, representan algo primario, más que el cuerpo "tridimensional", más que la estereometría... Y es que en el pensamiento del geómetra, el cuerpo realmente se forma y se delimita por el área, el área por las líneas, etc., etc. Estas no son "abstracciones" del cuerpo, sino aquellos elementos primarios de los cuales está formado el "cuerpo", de cuya unión surge el cuerpo...

La relación de Platón hacia la matemática es una cuestión complicadísima, pero el hecho es el hecho: las ilusiones idealistas de Platón coinciden aquí con aquellas ilusiones que la matemática contemporánea a él creaba por su cuenta, a cuenta de la esencia de sus abstracciones y sus relaciones con la realidad empíricamente percibida.

Y por cuanto Demócrito entró en la historia no solo como filósofo, sino también como matemático, que adelantó la idea —en base a su atomismo— del cálculo infinitesimal, que resolvió la tarea de calcular el volumen de la esfera, de la pirámide y de otras figuras, que explicó a su manera el secreto de la constante π y el fenómeno de la inconmensurabilidad de la diagonal del cuadrado con uno de sus lados, Platón presenta combate en este plano.

Pero el principal recurso "fáctico" de Platón en su guerra contra el atomismo y la sofística es, claro está, el propio hecho que milenios más tarde se mantiene como obstáculo para el materialismo (y para el idealismo subjetivo) y, al mismo tiempo, suelo para el idealismo objetivo: esto es, ante todo, el hecho real del dominio del "todo" social sobre el individuo. El sistema históricamente desarrollado de la cultura, contrapuesto al individuo como sistema jerárquicamente organizado de normas generales que determinan la actividad del individuo en cualquier esfera y que "define" su conducta y pensamiento en situaciones singulares, mucho más rigurosamente que los deseos, opiniones e impulsos de los propios individuos. Con las limitaciones dictadas por estas normas (normas de la cultura de vida, normas del derecho, de la moral, y después también de la gramática, de la sintaxis y otras más) el individuo se ve obligado desde la infancia a contar con algo independiente por entero de los caprichos y de la voluntad consciente, con algo *enteramente objetivo*. Esta "objetividad" singular (es decir, la independencia respecto a la conciencia y la voluntad de una persona por separado) se diferencia bastante esencialmente de la objetividad natural. Ella es creada por los propios hombres (seres dotados de conciencia y voluntad); el "pensamiento" la ve como un producto de ellos, que adquiere una existencia separada de ellos ("objetiva"). Y por cuanto el individuo "se relaciona" con este singular mundo de "normas" en el curso de su formación, por cuanto él se convierte en "ciudadano" (esto es, en representante de una cultura dada), apropiándose una vez listas, como algo "general", y luego dirigiéndose por ellas en cada caso por separado, estas "normas universales" adoptan para él la significación de formas "*a priori*" (dadas de antemano) de su propia actividad.

En general y en su totalidad este es el mismo hecho, el cual más tarde adquirió el título en Kant de “formas trascendentales apriorísticas de la sensibilidad y del entendimiento” y en Hegel de “formas lógicas absolutas” (es decir, que no surgieron de ningún lado y bajo ninguna condición).

Estas formas de la actividad humana no pueden entenderse ni “deducirse” directamente “de la naturaleza”. De la investigación de la naturaleza no pueden comprenderse ni las particularidades de la democracia ateniense, ni el régimen de castas de Egipto, ni los cuarteles militares de Esparta: esto lo entiende Platón magníficamente. Y aquí no hay todavía ni un ápice de idealismo. “De la naturaleza directamente no desenmascararás ni a un *regierungsrat*” (informante secreto), –dice también con pleno derecho el materialista Ludwig Feuerbach. Esta es una objetividad peculiar, no natural, la objetividad de los postulados y de las instituciones sociales que los conservan. Es una objetividad, en esencia, *ideal*, conformada históricamente, que no encierra en sí “ni un gramo de sustancia sensible” (como, por ejemplo, el *valor* o la “valía” de la cosa).

El enigma de este género de “formas objetivas”, que determinan la actividad humana, su evidente “idealidad”, es decir, el hecho de que ellas no tienen nada en común con la forma corporal, sensiblemente perceptible, del cuerpo en que ellas están “cosificadas”, “realizadas”; este enigma siempre sirvió de suelo nutriente para el idealismo objetivo; el idealismo, cuya forma clásica creó precisamente Platón, y su especie definitiva, Hegel.

Estas formas “enajenadas” –“encarnadas” en la substancia de la naturaleza– son en esencia formas (modos) de la actividad social humana, de la actividad del ser pensante. En la propia naturaleza ellas sencillamente no se encuentran; son “introducidas” en la naturaleza por la actividad formadora del hombre (como, por ejemplo, en la arcilla el alfarero hace una jarra, y luego la imagen ideal –es decir, solo representada– de la jarra que hay en la imaginación del trabajador se reproduce en un conjunto de ejemplares semejantes unos a otros, que reproducen el mismo prototipo (“ideal”), la misma “idea”, la misma intención, el mismo plan.

Teniendo ante los ojos este “modelo” es fácil comprender también la lógica del pensamiento de Platón, la esencia del “platonismo”, y de paso también la del hegelianismo, para el cual todo el mundo sensible es solo un colosal conjunto de copias reproducidas muchas veces a partir de uno y el mismo original incorpóreo (imaginado solamente)...

El sistema de Platón (y posteriormente el de Hegel) está dibujado realmente desde simplísimos esquemas de la actividad –conformada y orientada a un objetivo– que realiza el hombre social, quien cumplimenta en la sustancia de la naturaleza una determinada “forma”, que no es propia de esta naturaleza en sí, ya sea la forma de la jarra o del hacha, la forma del “valor” o la forma (estructura) de un satélite artificial de la Tierra, una norma gramatical o moral; en la naturaleza como tal esta forma no la verás, en la arcilla no está escrito

que ella esté obligada a convertirse en jarra. Esta es la forma "sobrenatural" (socio-histórica), realizada en la naturaleza, del ser de las cosas, de su determinación socio-histórica, de su rol y su cometido en el sistema de la actividad social humana.

Por cuanto en relación con el individuo la cultura (es decir, el sistema históricamente formado de normas de conducta y actividad) interviene como algo *determinante* de todas sus acciones, por tanto, este propio individuo con su cuerpo se interpreta en este sistema como una "encarnación" singular de lo "universal", de la norma general que expresa el interés del "todo", de lo "único"...

Por cuanto el sistema de normas generales, por las que se regula la relación social humana con la naturaleza (con todo lo "corporal", incluido su propio cuerpo), se contrapone verdaderamente al individuo como una realidad internamente organizada, como una realidad ("objetiva") existente fuera e independientemente del individuo, con cuyas exigencias él está obligado a contar no menos, sino más y con mayor atención, que con los deseos de su alma "singular" (o de su cuerpo, da igual), por tanto, a un individuo socialmente formado, la concepción de Platón y de Hegel inmediatamente parece más convincente, más adecuada a su experiencia vital que las teorías de los presocráticos. Aquí del lado de Platón está la fuerza del hecho –del hecho registrado por él, pero (como en Hegel más tarde) incomprendido (o, lo que es lo mismo, comprendido falsamente).

Pero aquí de pronto aparece un nuevo corte en el objeto de investigación: si los presocráticos y los sofistas intentaron comprender el "pensamiento" investigando el modo de la relación del hombre singular (comprendido por ellos como completamente corporal) hacia la naturaleza de igual modo corporal, hacia todo lo restante; en Platón, sin embargo, la línea divisoria entre lo "subjetivo" y lo "objetivo" pasa ya a través del cuerpo del propio hombre, dividiéndolo a la "mitad": en cuerpo y alma. En calidad de ser sensible objetivo, el hombre pertenece al mismo mundo de las cosas fuera de él, y, por tanto, la representación sensorial del individuo sobre las cosas es un hecho que pertenece al mundo sensible, "material". Al mundo exterior y a la sensibilidad del hombre, agrupados en una categoría, se le contrapone el "alma pensante" (como principio incorpóreo, activo, formador). Y si lo "sensible" es la esfera de lo singular, de lo casual, de lo individual, el alma pensante pertenece al elemento de lo Universal, del Todo, de lo Uno.

Esto, en general, es lo mismo que dijera también dos mil años después Hegel. El "grano racional" de esta posición se encierra en la descripción del "lado activo" de la relación del hombre social con la naturaleza, incluyendo la naturaleza del propio cuerpo, cuyas funciones todas se "determinan" por las normas de la cultura –más aún, mientras más se desarrolle.

En la persona de Platón el pensamiento humano realiza la reflexión, se dirige hacia sí mismo, hacia el sistema de aquellas normas generales, las cuales cual

ley regulan el proceso del conocimiento pensante. Como objeto del pensamiento aquí aparece el propio pensamiento, las categorías, en las cuales éste acomete la reelaboración de las imágenes sensibles. Originariamente este viraje "para sí" no podía tampoco transcurrir de otra forma que no fuera en la del idealismo objetivo, es decir, en la forma de la representación de que el sistema de las normas universales de la actividad del hombre es una realidad independiente, contrapuesta a todo lo sensible, internamente organizada, encima una "realidad" ideal, desprovista de la sustancia de la sensibilidad.

Con otras palabras, en la historia de la filosofía antigua Platón lleva a cabo algo similar a aquello que hizo Hegel en la filosofía moderna: en la práctica él investiga la conciencia social de su tiempo, históricamente desarrollada, con su fuerza espontánea imponiéndose al individuo; descubre los principios universales que se dibujan en el análisis de la conciencia, son en esencia esquemas ideales increados, eternos e inmóviles.

Contemplando la práctica real del pensamiento a él contemporáneo, Platón fácilmente observa que el hombre en el propio acto de comprensión del hecho singular, en el propio acto de la expresión verbal de este hecho ya se utiliza una determinada categoría universal, un determinado punto de vista universal del hecho, a través del cual este hecho es visto exclusivamente tal y como es comprendido. Con otras palabras, Platón fija aquella circunstancia de que el hombre en su relación activa con las cosas –sea en una acción real o en una acción cognoscitiva– siempre se para sobre el suelo de una norma, concepto o categoría universal – desarrollada en la práctica– y que precisamente la norma o la categoría, y no el hecho sensible singular como tal es el verdadero fundamento de la postura "racional" o de la conciencia sobre la cosa.

Y si los sofistas redujeron el problema de lo universal al problema del significado de la palabra, es decir, a una cuestión exclusivamente semántica sobre los límites de aplicación de la palabra, Platón lleva la cuestión a otro plano más profundo. A primera vista él también investiga el significado de las palabras, palabras tales como el "bien", la "justicia", la "belleza" o la "verdad", el "ser" o lo "múltiple". Sin embargo, aquí en la práctica se realiza una investigación distinta del todo, mucho más profunda. La definición exacta de aquel "sentido" que le da el hombre a la palabra es para Platón solo la premisa de una verdadera discusión sobre *la esencia del asunto*, sobre *el sentido del "objeto"* del diálogo.

El sentido exacto de la palabra, según Platón, puede ser establecido solo según el esclarecimiento del sentido del "objeto", el cual con esta palabra solo es designado, y no al contrario, como ocurre con los "erísticos" (es decir, con los sofistas).

Pero el "objeto", se relacione con la actividad social del hombre o con la naturaleza, siempre tiene para el hombre un "sentido" objetivo, que no depende del capricho individual de quien hable. Este mismo "sentido del objeto" en el sistema de la vida social humana el idealismo objetivo en general

lo toma también inmediatamente por la definición absoluta del objeto mismo en sí, por su designación eterna, invariable y, por demás, puesta por el espíritu en el sistema de la realidad. Dentro mismo de la actividad humana el "significado" de cualquier objeto puede ser fácilmente relacionado con el "bien común" como principio supremo. La representación idealistamente torcida sobre el "bien" del organismo social resulta también en Platón ese supremo principio con el que se relaciona cualquier representación singular y cualquier "opinión", ese criterio universal, desde el cual se mide la "veracidad" de esta "opinión".

El pensamiento –la consideración pensante de las cosas– se interpreta en Platón como capacidad de captar el orden "universal" de las cosas, con el cual cada hecho singular, cada postura, fenómeno u opinión tiene que relacionarse. Con otras palabras, en el sistema de Platón las cosas se toman de golpe como idealizadas, como encarnaciones singulares de aquellos "géneros" y "especies" que están expresados en un sistema de conceptos y categorías socialmente desarrollados, en el esquema cosmovisivo de la conciencia social a él contemporánea. Dentro de este esquema cada "género" y "especie" tiene un "sentido" plenamente determinado, que expresa el rol inmediatamente objetivo de las cosas al interior del mundo humano, al interior del ser social de las cosas (es decir, de su "ser-para-otro", para el hombre social que produce su propia vida).

El idealismo objetivo, tanto en Platón como más tarde en Hegel, estriba en general en tomar directamente el rol objetivo de la cosa al interior de un organismo social, la forma histórico-concreta de su ser, por una característica absoluta, eterna e inmutable. Con otras palabras, el rol objetivo –esto es: existente fuera e independientemente de la conciencia– de la cosa para el hombre (ino para el individuo, sino para el hombre social, total!) se destaca por su "concepto", por la expresión de su esencia inmanente.

Así, al interior del sistema de relaciones sociales de los tiempos de Platón y Aristóteles, el trabajo físico es tarea de esclavo, el trabajador es un esclavo. Esta disposición de cosas no tiene lugar en absoluto en la conciencia, sino en la propia realidad objetiva. Esta forma históricamente transitoria se toma por una forma acorde a la "razón", por una forma acorde al "bien". El "auténtico" y "verdadero" ser de la cosa cicatriza de esta manera con su designación al interior de un sistema dado, históricamente formado, de relaciones sociales entre los hombres y las cosas, con su rol en el proceso de realización de los fines del hombre. Por cuanto el "bien" funciona como el fin supremo, "universal", con el que se relaciona cualquier hecho singular y único, es decir, la necesidad idealistamente comprendida de conservación del "todo", de todo el sistema *dado* de relaciones de los hombres y las cosas, por tanto, la categoría "bien" pierde su carácter estrechamente ético y se convierte en piedra angular de todo el sistema de conceptos que expresan los "géneros" y "especies" de las cosas. La contemplación de todas las cosas bajo la categoría del "bien" es también, para Platón, el principio metodológico superior de la

comprensión objetiva, de la elaboración de aquella definición del objeto que exprese su lugar y papel en el sistema cosmovisivo.

Por eso, el idealismo objetivo está indisolublemente ligado al principio teleológico. El esquema ideal de la realidad adquiere en Platón también el carácter de una construcción piramidal, en la cual el "bien" constituye el principio supremo "indeterminado". Todas las categorías restantes de "géneros" y "especies" se encuentran aquí en una relación de subordinación, intervienen como peldaños de la concreción del "bien" universal. En forma del "bien" Platón encuentra aquel punto de vista general estable, con el cual las cosas son vistas tal "como verdaderamente son", y no tal como ellas le parecen al individuo; y al mismo tiempo son el criterio con cuya ayuda puede "medirse" el valor de la opinión individual. Esto resulta posible porque el propio individuo con sus opiniones realmente está incluido en el sistema de la realidad y se conduce dentro de esta, en correspondencia con aquel esquema ideal, el cual supuestamente también aclara la razón pensante con la ayuda de la dialéctica.

En la vida real el individuo se relaciona con cualquier cosa tal y como exige su "concepto", es decir, su rol y su "diseño" socialmente humano –y no puramente natural– expresados en la conciencia. Este "concepto" se contrapone tanto al individuo como a la imagen sensible, directamente natural, de la cosa en la conciencia. Por cuanto el individuo en sus relaciones con las cosas realmente se subordina a este concepto, en el cual se expresa el poder social sobre las cosas, contrapuesto al propio individuo como fuerza ajena e independiente de él, el "concepto" al final interviene como el "auténtico" ser de las cosas, por demás ideal.

El idealismo objetivo mistifica así mismo no otra cosa que el ser práctico humano de las cosas, fuera de la conciencia. De esta forma este, de una parte, escapa del absurdo del solipsismo, y de otro lado, de nuevo lleva la cuestión de la relación del pensamiento hacia el ser a un plano propiamente filosófico y aquí se enfrenta al materialismo. Un esquema ideal de la realidad, que relaciona todos los "géneros" y "especies" de las cosas con el "bien" como su propio principio universal: tal es el esquema, según el cual el hombre social se orienta en la verdadera realidad existente fuera de la cabeza. No es la fuerza de la razón pura. Se sobrentiende, la que lo compele a actuar según este esquema, sino la fuerza del organismo social que se contrapone tanto al individuo como a la naturaleza.

Por eso es que en el esquema de las ideas de Platón encuentra también su expresión idealista invertida *la realidad social humana de las cosas*, independiente de la conciencia.

La dialéctica en Platón consiste también en saber seguir sistemáticamente los contornos de aquella realidad, dentro de la cual vive y actúa el hombre; consiste en el arte de la clasificación rigurosa de "géneros" y "especies", de su diferenciación y subordinación. Pensando los "géneros" y "especies" el filósofo

tiene que ver directamente con aquel esquema ideal por el cual está construido el mundo, con aquel esquema, dentro del cual cada cosa ocupa un lugar rigurosamente determinado y en el cual adquiere significación. Con otras palabras, en el pensamiento es que se realiza inmediatamente el orden ideal "inteligente" de las cosas.

Y por cuanto se trata del saber, en Platón se toma en cuenta solo el saber racional: el saber adquirido por la razón con ayuda de la dialéctica, con ayuda del arte de captar el orden racional de las cosas. La percepción sensorial no es conocimiento: es un hecho que pertenece a la esfera de lo "material", sensorial-objetual. Con otras palabras: la teoría del saber coincide orgánicamente en él con la dialéctica como modo de contemplación pensante de las cosas.

Desde el punto de vista subjetivo la "dialéctica" consiste en "saber preguntar y responder", es decir, investigar directamente no las cosas sensorialmente perceptibles, sino las cosas en tanto ya han encontrado su expresión ideal en la opinión, en la determinación. La dialéctica rastrea las opiniones del interlocutor, que vagan de un lado a otro y, confrontándolas entre sí demuestra que se contradicen unas con otras al mismo tiempo, abordando las mismas cosas, en la misma relación, en el mismo modo.

La dialéctica, por consiguiente, consiste en saber descubrir la contradicción en las *determinaciones* del objeto, y tras esto encontrar la solución de esta contradicción por la vía de mostrar cómo la contradicción revelada se extingue en un género superior o, al contrario, cómo un género superior se desmembra en los contrarios que contiene. En sus diálogos, Platón demuestra magistralmente el hecho de que la definición exacta y rigurosa del término que significa el objeto inevitablemente lleva a la aparición de otra definición que parte de los mismos fundamentos, pero que es directamente contraria a la primera. La contradicción entre la concreta totalidad del objeto y la abstracción racional del mismo es fijada por Platón, consiguientemente, en esta propia forma en la cual esta contradicción se realiza efectivamente en el pensamiento: como una contradicción *entre dos abstracciones racionales* (por eso sería útil que los diálogos de Platón fueran releídos por los lógicos contemporáneos, quienes ven en la "definición rigurosa y exacta de los términos" la panacea de todas las desgracias y dificultades del conocimiento pensante).

Desde el punto de vista objetivo, entonces, la dialéctica es la expresión inmediata (más exactamente: la encarnación del esquema ideal de géneros y especies de la realidad, dentro del cual cada objeto adopta solamente un sentido, una significación racionalmente alcanzada. En Platón no había y no podía haber una diferencia de principio entre la dialéctica como modo del conocimiento pensante (la "lógica") y la dialéctica como doctrina de la realidad "atrapada por la razón" (la "ontología", si usamos este término en extremo condicionado). Su coincidencia se encierra en el principio fundamental, en el propio planteamiento de la cuestión, surgido de la discusión con la sofística.

Si los sofistas en calidad de “medida de todas las cosas” toman al *individuo*, para Sócrates-Platón, como exactamente formuló Hegel, “el hombre *en calidad de pensante* es la medida de todas las cosas”. El pensamiento es precisamente aquella capacidad que permite ver las cosas directamente a través del prisma de la universalidad. El propio hombre, por cuanto en tanto en calidad de individuo pertenece al mundo de la realidad sensorialmente perceptible, es una cosa como cualquier otra para la consideración pensante. Él mismo, por estados subjetivamente matizados y por su peculiaridad de “especie”, se hace aquí objeto de contemplación supuestamente “desde fuera”. A él mismo se le aplica una determinada “medida” universal, un criterio expresado en la conciencia en forma de “sentido” socialmente legitimado de la palabra y de la cosa u objeto.

Y por cuanto tanto la palabra como la cosa tienen realmente para el hombre su sentido completamente independiente de los intereses individuales y singulares (particulares), Platón adopta una posición desde la cual convencidamente carga contra los sofistas. El pensamiento, entonces, como capacidad directamente social, es tomado por él como capacidad de vislumbrar el significado exclusivamente universal de las cosas. En el pensamiento el hombre debe deslindarse conscientemente de su visión estrechamente individual de la cosa, de su relación de egoísta e interesada hacia esta y reflejar la cosa en su significado puramente universal.

La dialéctica, por tanto, es definida por Platón como la mayor y principal de las “depuraciones”,¹⁵ como la “depuración” de todo lo individual, singular, casual, interesado, egoísta. La definición debe llevar la cosa a su estricta universalidad abstracta, y solo bajo la forma de definición la “cosa” se torna objeto del pensamiento, y no de la percepción sensorial.

Y por cuanto el concepto verdadero, que expresa el “significado” universal socialmente reconocido de la cosa, nace realmente de la confrontación dialéctica de las diferentes representaciones, cada una de las cuales pretende a una significación universal, a Platón le es fácil poder representarse el acto de nacimiento del concepto como producto de la confrontación de una definición con otra, es decir, del pensamiento consigo mismo. El mundo de las ideas se presenta en su imaginación como un mundo construido a sí mismo.

La definición “lógica” (verbal: de “λογος”) debe ser reflejada, definida exactamente y, luego, debe contemplarse como un “objeto” con el cual el hombre debe contar como con algo plenamente objetivo e independiente de los casuales caprichos y arbitrariedades individuales. El movimiento ulterior debe consistir en el esclarecimiento del lugar de esta definición en la composición del esquema idealizado, pensado de la realidad.

Pero el esquema de ideas en su totalidad —en este hecho es que se apoya la doctrina de Platón como idealista objetivo típico— se contrapone al individuo

¹⁵ Cfr: Platón: “*El sofista*”, 230D, en: *Obras*, t. V, trad. de Karpov, 1879, p. 505 (en ruso).

como sistema cosmovisivo de representaciones, completamente independiente de él, que expresa finalmente el "interés" y el "bien" del organismo social. De esta forma, constituye un punto de vista idealistamente hipostasiado, impersonalmente universal, de aquel todo social, cuyo órgano de "autoconciencia" resulta ser el teórico pensante. Y por cuanto este punto de vista "universal" se realiza directamente a través de los conceptos universales, que expresan el significado "objetivo" de las cosas independientemente por completo del individuo, en la composición del ser social, los propios conceptos universales comienzan a parecer esquemas-prototipos ideales autosuficientes.

Con agudo antinomismo Platón opone también el pensamiento sobre el propio pensamiento al pensamiento sobre la realidad sensorialmente perceptible. En su filosofía se hacen objeto de análisis las definiciones, los puntos de vista universales ya desarrollados en su tiempo, y no la realidad sensorialmente perceptible en aquella especie suya en que fue ya expresada en las definiciones universales. Todas aquellas definiciones, que fueron desarrolladas por los presocráticos como definiciones de las cosas, Platón las contempla como definiciones de una realidad incorpórea, atrapada por la razón, contrapuesta al mundo sensible. Y de esta manera él transforma en objeto de análisis específico no otra cosa que el esquema cosmovisivo de la realidad históricamente formado, o, más exactamente, constituido en la lucha de las diferentes escuelas y direcciones de su época, por el que se guiaba realmente la sociedad antigua en relación con el mundo.

Hegel, valorando el rol de Platón en el desarrollo del pensamiento filosófico antiguo, lo ve en que aquél por vez primera hizo la "unión de lo precedente", aunque tampoco "la llevó hasta el fin".¹⁶

Y realmente, puede considerarse que el mérito de Platón en el plano del planteamiento de la cuestión de la lógica está en que hizo de la investigación y la generalización del desarrollo anterior del pensamiento filosófico la piedra angular del sistema. En esencia él resulta el primer historiador de la filosofía entre los filósofos. Precisamente en este camino él preparó el terreno para Aristóteles, esta verdadera cumbre por encima de la cual la filosofía antigua ya no consideró alzarse.

ARISTÓTELES

La figura de Aristóteles en el plano de nuestro problema presenta un interés especial. Si la filosofía griega esbozó todas las esferas del saber de las que debe componerse la teoría del conocimiento y la dialéctica, el sistema de Aristóteles es el primer intento consciente en su tipo de crear un resumen enciclopédico de todo el conjunto de conocimientos teóricos. En su doctrina confluían al unísono los grandes y trascendentes logros del pensamiento

¹⁶ Cfr: Hegel: *Obras*, t. 9, p. 147 (en ruso).

antiguo; esta es una grandiosa bifurcación de caminos: en su doctrina convergen, como en un foco, todas las tendencias fundamentales del desarrollo del pensamiento filosófico de Grecia (dentro de ellas, las mutuamente excluyentes), para inmediatamente después dispersarse por siglos. El primer intento de dar en Grecia una síntesis orgánica de todos los principios precursores resultó también el último; esta llevó a una completa exactitud de expresión la incompatibilidad interna del materialismo y el idealismo, de la dialéctica y la metafísica, como principios de solución del problema fundamental de la filosofía como ciencia.

Por eso no es casual en absoluto que la doctrina de Aristóteles sirviera de fuente teórica común para algunas direcciones filosóficas, posteriormente divergentes en principio. Por la misma razón cada uno de los puntos de vista actualmente enfrentados sobre lógica y sobre la relación de la lógica con la ontología tiene siempre fundamento en considerar la doctrina de Aristóteles como su propio prototipo no-desarrollado, y a su autor, como su partidario y predecesor. Cada uno de los puntos de vista sobre estas cosas contempla como "sustancial" e "interesante" en el sistema de Aristóteles aquello que en tendencia lleva a sí mismo, y todo lo que lleva al punto de vista contrario se valora como "cáscara" históricamente desprendida ...

Así, una conocida tradición en lógica considera directamente a Aristóteles "padre" de la lógica; pero en la práctica es solo una dirección plenamente determinada en la doctrina del pensamiento. Por otro lado, Aristóteles es igualmente el "padre" indiscutible de aquella dirección en esta ciencia que lleva a la comprensión hegeliana de la lógica como doctrina sobre las formas universales de todo lo existente, es decir, de aquella dirección, la cual, de acuerdo con los repetidos testimonios de los clásicos del marxismo-leninismo, sirvió de punto de partida para la comprensión dialéctico-materialista de la lógica.¹⁷

Esta circunstancia hace el análisis de las concepciones de Aristóteles tan difícil como provechoso: él puede ayudar a esclarecer la esencia de las discrepancias actuales, pero inmediatamente convierte la doctrina de Aristóteles en objeto de discusión de los problemas actuales. La interpretación de los hechos del pasado refleja siempre en sí la posición en relación con el presente.

Corresponde reconocer que el sistema de concepciones del Estagirita sobre la cuestión de la relación del pensamiento con la realidad es extremadamente contradictorio a su interior. De arriba abajo lo atraviesan grietas que son imposibles de silenciar. En este se encierran, en una forma más o menos clara, tendencias antinómicas y mutuamente excluyentes.

Sin embargo, una cosa es indudable: la división formal de las obras de Aristóteles en lógica, metafísica y teoría del conocimiento, que fue realizada por sus comentaristas posteriores, no corresponde en absoluto con el

¹⁷ Lenin: *Obras Completas*, t. 29, p. 327 (en ruso).

desmembramiento interno del sistema aristotélico. Este corte pasa por el cuerpo vivo de la doctrina y junto a ello muestra un "cadáver descuartizado", cortando la doctrina donde es imposible cortarla.

Ante todo queda claro que las obras reunidas por los comentadores en el "Organon" no se corresponden en ningún caso ni por volumen ni por contenido con la doctrina aristotélica del pensamiento. Y si vamos a entender por lógica la doctrina sobre el pensamiento, y no una de las escuelas formadas posteriormente, entonces en el "Organon" entra solo una parte en extremo insignificante de la lógica de Aristóteles.

Por otra parte, aquellas ideas que constituyeron más tarde el fundamento teórico de la concepción formal de la lógica, en el propio Aristóteles no se contemplan ni se fundamentan para nada en el "Organon", sino en aquella misma "Metafísica", la cual, según esa concepción, no tiene nada en común con la lógica en el estricto sentido del término.

Las leyes del "veto de la contradicción", del "tercero excluido" y de la "identidad" se formulan por él directamente como principios "metafísicos" ("ontológicos") de todo lo existente, y en los "Analíticos" se habla de cosas tales como necesidad y casualidad, lo uno y lo múltiple, se tratan cuestiones tales como la relación de "lo general" con la percepción sensorial, la diferencia entre el saber científico y la "opinión", los cuatro tipos de causas, etc., es decir, de nuevo cosas que "no tienen relación con la lógica propiamente".

Y muy en lo cierto estaba Hegel: "Aquello que acostumbradamente extraen nuestros lógicos de estas cinco partes del «Organon», representa en la práctica la parte más pequeña y trivial..."¹⁸

El mismo Aristóteles nunca ni en ningún lugar utiliza el término de "lógica" en la significación que le fue otorgada posteriormente. Y este no es un simple detalle terminológico. El asunto es que en su concepción en general no hay lugar para tales "formas de pensamiento" singulares, que representen en sí algo diferente, por un lado, de las formas universales de todo lo existente y, de la otra, de las formas de expresión lingüística de esto "existente".

Inútilmente buscaríamos en sus trabajos la representación del "concepto" como "forma de pensamiento": él conoce la "forma" de las cosas, la cual es percibida por el alma "sin materia", y la forma (estructura) del "lenguaje hablado". No hay en Aristóteles una peculiar "forma de pensamiento", un "concepto"; no porque le faltara fuerza de diferenciación, sino porque tal representación se estrella contra sus principios fundamentales; aquello que llaman "concepto" en la lógica escolar posterior, en Aristóteles se desprende directamente y se contempla como parte del "lenguaje hablado": como "término", como una determinada denominación ("ὑποϋ"). De otra parte, aquello que Hegel llama "concepto" en su *Ciencia de la Lógica*, Aristóteles lo contempla allí donde habla

¹⁸ Hegel: *Obras*, t. 10, p. 312 (en ruso).

sobre cosas tales como “λογος της ονσιας” (literalmente: “palabra que expresa la esencia, la substancia de las cosas”), como “τυ τι ην ειναι” (literalmente: “ser aquello que fue”: expresión correspondiente a la representación de la “forma” como “causa final”, como “entelequia”), etc.

No hay en él tampoco el concepto de “juicio” como algo diferente del “lenguaje hablado”, de la expresión verbal de lo existente.

En general, el propio término de lo “lógico” en su estatuto significa no más que lo “verbal”, en contraposición a lo “analítico”, cuyo principio es la correspondencia del lenguaje y la realidad. Él conoce y reconoce solo dos criterios de “corrección del lenguaje”: de un lado, la correspondencia del lenguaje con las normas gramaticales y retóricas; del otro, con las formas reales y la situación de las cosas. La representación de cualquier otro plano de “correspondencia”, de la correspondencia del discurso con normas “lógicas” especiales, con “formas del pensamiento como tal” le es perfectamente ajena, rompe con todos sus principios fundamentales, con su filosofía. Entre tanto, la lógica escolar lo presenta como “padre” precisamente de esta comprensión.

El principio de correspondencia del discurso respecto de las cosas es el principio fundamental de su doctrina sobre los “silogismos”, desarrollado en los “Analíticos”; la fuente de los “silogismos erróneos” él la ve en la no observancia de esta exigencia.

“La fuente de donde nacen los silogismos erróneos es la más natural y común, es precisamente la propiedad (y la aplicación) de la palabra. En la práctica, así como en una conversación nosotros no podemos mostrar las propias cosas tal y como son en sí y para sí, sino que en lugar de las cosas utilizamos nombres y signos, de igual forma comenzamos a pensar que lo que justamente se relaciona con las denominaciones, justamente se relaciona también con las cosas”.

Si hablamos de la real composición de la doctrina aristotélica del pensamiento (de su lógica, en el auténtico sentido de la palabra), pues no hay nada más risible que la opinión de que esta lógica se reduce a la doctrina de los esquemas de unión de los términos en el lenguaje hablado, en las formas silogísticas.

Aquellos esquemas abstractos de unión de términos, en cuyo descubrimiento y clasificación ven a veces el principal logro de Aristóteles en el campo de la lógica, no juegan en la composición de su doctrina ni el rol de objeto, ni el de fines de su atención investigativa. Él parte del hecho de que estas figuras se realizan por igual en la demostración “apodíctica”, tanto como en el razonamiento “dialéctico”, y en los lazos estrictamente lingüísticos del discurso “erístico”. En otras palabras, con su ayuda puede expresarse tanto el conocimiento real como la opinión más pura sobre la situación probable de las cosas, e incluso un embuste lingüístico consciente, un *focus* erístico; una

cadena de "silogismos", que se remite a una premisa arbitraria preconcebida.

Dicho de otra forma, a él no le interesan aquellos esquemas abstractos del discurso que son perfectamente iguales tanto en la "demostración" apodíctica, como en la dialéctica (que parte de lo "probable"), y en la erística, sino justo lo contrario: aquellas diferencias en el conocimiento que se esconden bajo esta forma exteriormente idéntica. Las figuras silogísticas en sí mismas, como tales, como esquemas puros de unión de los términos, tienen para él significación solo como figuras retóricas.

Toda su atención investigativa está dirigida al esclarecimiento de aquellas condiciones bajo las cuales estos esquemas del lenguaje resultan formas del movimiento del saber real y de la demostración real ("analítica", "apodíctica") que se corresponden con las cosas.

Y cuando la interpretación escolástica de la lógica aristotélica convierte estos esquemas abstractos en criterio formal de verdad, entonces le da a éstos un significado justamente inverso al que le dio el propio Aristóteles. Tomados en sí mismos, estos esquemas no guardan en él ninguna relación con el conocimiento "verdadero"; en ellos se expresa con igual facilidad tanto la verdad como la mentira erística notoria. En Aristóteles estas se convierten en formas del conocimiento pensante solo en el curso del movimiento analítico del pensamiento.

La escolástica eliminó del orden del día el problema de la veracidad de los "enunciados" que entran en los silogismos, sustituyó la cuestión de la correspondencia de los enunciados con las cosas por la cuestión de la correspondencia de los enunciados con el texto de la revelación religiosa. Esta última es, para la conciencia medieval, sinónimo de verdad absoluta en su certeza inmediata.

La auténtica lógica de Aristóteles se despliega en dos planos: por un lado, en el plano retórico-semántico; por otro, en el plano "metafísico", es decir, en el plano puramente del objeto. Y si habla él de "formas del pensamiento", entonces él las contempla en dos aspectos. Un aspecto: la cuestión de la expresión de la realidad en las formas (en las figuras y esquemas) del discurso; el otro: la cuestión de las "formas" de las propias cosas que expresa el discurso. Esta dualidad se proyecta, por ejemplo, en la definición de las "categorías": por una parte, estas son géneros superiores de los enunciados, y por otra: géneros reales del ser. No en balde los "realistas" medievales encontraron a su favor en las obras de Aristóteles los mismos sólidos argumentos que sus contrarios, los "nominalistas". En el propio Aristóteles, en la dualidad de sus definiciones, está ya contenida la contraposición del "realismo" y del "nominalismo".¹⁹

¹⁹ "Realismo" y "nominalismo": Concepciones filosóficas formadas en la época medieval en torno a la famosa discusión sobre los universales. El contenido fundamental de esta discusión era la cuestión acerca del ser de los universales, es decir, de los conceptos generales, en

Como "forma del pensamiento" externa, inmediatamente visible, en Aristóteles por doquier interviene el discurso (exterior o interior), sus formas compuestas, sus esquemas, figuras y estructuras. La forma interior misma del pensamiento, es decir, aquel contenido que se expresa con ayuda del discurso resulta la forma de la cosa impresa en el "alma".

Las palabras, denominaciones, términos y definiciones significan y expresan directamente las formas generales de las cosas, pero en ningún caso "conceptos", como esto se da en la lógica posterior comenzando por los estoicos.

Entre la "forma de la cosa" y su expresión lingüística está solo el "alma" con su actividad. Y si la palabra expresa directamente no la "cosa", sino la "impresión" de esta cosa en el alma, entonces él trata esta "impresión" como el ser ideal de la *forma de la propia cosa*. La "impresión" es la *forma de la cosa*, percibida *sin materia*. No por casualidad compara Aristóteles el acto de la percepción de la cosa con la impresión de un cuño en la cera blanda.

El alma pensante, según Aristóteles, es más perfecta mientras menos tenga "de sí", de su propia y específica naturaleza individual en el acto de percepción: mientras más suave sea la cera, con más exactitud se inscribirá en ella la forma del cuño; mientras más perfecta sea el alma, más claramente interviene en ella la forma de la cosa. La "forma del alma" es la capacidad de recibir en ella cualquier forma, no aceptando en ella nada de sí. Esto significa que el alma está desprovista de cualquier tipo de forma especial que no pueda mezclarse con la "forma de la cosa" en el acto de percepción de esta última. Esto significa que el "alma" es como posibilidad cualquier forma específica, una capacidad absolutamente plástica, aquella misma "forma" actual que en ella está impresa en un momento dado.

Este planteamiento de la cuestión está dirigida con toda su agudeza contra el principio idealista-subjetivo, según el cual el hombre, en su percepción del mundo exterior tiene que vérselas no con las cosas, sino solo con los resultados de la acción de estas cosas sobre los órganos de los sentidos, sobre su singular y única naturaleza, refractando de principio la acción externa. Precisamente de aquí el idealismo subjetivo saca la conclusión de que el

primera instancia aquellos como género, especie, propiedad y otros. Hubo dos caminos radicalmente contrapuestos. El primero afirmaba que a los conceptos generales le correspondían una esencia objetiva universal, una realidad objetiva, una idea, distinta de las cosas singulares (esta posición llamada "realismo extremo" se expresó más agudamente en Juan Escoto Eriúgena). El segundo postulaba que los conceptos generales tienen realidad solo en la palabra, con cuya ayuda se afirma lo similar o lo convergente en las cosas singulares, de tal modo que la palabra, el nombre (del latín "*nomen*") son en esencia solo signos de las cosas y de sus propiedades y fuera del pensamiento no tienen y no pueden expresar ninguna realidad objetiva, ningún prototipo real. Era la vía de Roscelino y algo después de William Ockham. La posición intermedia del "realismo agonizante" fue fundamentada por Tomás de Aquino, de acuerdo con la cual los conceptos generales son significados, por cuanto en ellos se abarca la esencia de las cosas.

hombre no puede saber en general si existe o no acaso "en la práctica" aquello que él percibe, eliminando de esta forma la cuestión sobre la realidad del mundo exterior.

Esta premisa del idealismo subjetivo en general, Aristóteles la desarrolla en su análisis de los problemas psicológicos. La solución de la cuestión acerca de la esencia de la imagen sensorial en el alma individual él la agota definitivamente en el plano del análisis psicológico, es decir, en aquel mismo camino en el cual se resuelve en realidad esta cuestión. La realidad objetiva tanto de las cosas singulares como de las "formas generales" en las cuales existen, no constituye para él un problema filosófico, puesto que en el plano psicológico él la plantea y la resuelve como materialista consecuente.

Pero más agudo se torna ante él el problema propiamente filosófico: el problema de la relación de la razón pensante como capacidad universal, como "forma de las formas", con la realidad "auténtica", "razonada"; y de la realidad "razonada" (de la realidad sensorialmente perceptible, de "lo universal") hacia "lo singular" y "lo único". Pero precisamente aquí es que se presentan ante él todas aquellas dificultades, en torno a las cuales permanentemente "se enreda y se cae", retornando al fin a aquel mismo idealismo objetivo que no le satisfacía en la forma platónica.

"No hay dudas sobre la realidad del mundo exterior, señala Lenin en los márgenes de la *Metafísica*.— Se equivoca el hombre precisamente en la dialéctica de lo general y lo singular, del concepto y de la sensación, etc., de la esencia y el fenómeno, etc."²⁰

Con otras palabras, el idealismo objetivo de Aristóteles es consecuencia directa de su incapacidad de desenvolverse con la dialéctica en el problema del conocimiento pensante. Inconforme con la solución platónica al problema, él de todas formas toma en cuenta magníficamente todas aquellas dificultades que reveló Platón. Una solución materialista a estas dificultades él no encuentra, pero en el intento de resolverlas dibuja exactamente aquella problemática que tendencialmente lleva a la lógica en su comprensión hegeliana.

Por cuanto el pensamiento se contempla en Aristóteles no solo desde el punto de vista de aquella forma externa, en la cual este se realiza en el alma humana (es decir, desde el punto de vista de las figuras y esquemas de su expresión verbal), sino también desde el punto de vista del contenido y los objetivos de su actividad, es que surge ante él el plan "metafísico" de estudio, y con él, todas las verdaderas dificultades filosóficas.

El concepto central de la "lógica objetiva" de Aristóteles es, como se sabe, la "ὄντως": la "esencia", la "substancia" de las cosas. Este concepto está ligado al problema de la definición "verdadera", objetiva, es decir, la definición que

²⁰ Lenin: *Obras Completas*, t. 29, p. 327 (en ruso).

expresa el "género" y la "especie" real de la cosa, su lugar y su rol en el sistema de la realidad.

Con otras palabras, si en la lógica "subjetiva" Aristóteles se ocupa de la cuestión acerca de en qué relación se encuentra el nombre, la denominación, la designación respecto de las cosas sensorialmente perceptibles, en el plano de la lógica objetiva esta cuestión a él ya no le interesa en absoluto (y esto está completamente justificado).

Aquí se desarrolla otro problema totalmente distinto: en qué relación se encuentra la cosa singular, sensorialmente perceptible, respecto de su propia "esencia", la "especie" respecto del "género". Aquí se habla no de la relación del sentido de la palabra que designa la "especie" respecto del sentido del "nombre genérico", sino de la relación de la "especie" real respecto al "género" de las cosas. En ningún lugar mezcla Aristóteles la cuestión de la relación de lo general con lo singular y lo único, con la cuestión de la relación de la palabra con la cosa única sensorialmente perceptible, como lo mezcló posteriormente, por ejemplo, la filosofía de John Locke. Pues una superposición tal del problema de lo general y lo singular con el problema de la palabra y la cosa tiene su premisa en una representación que era perfectamente ajena a la filosofía antigua: la representación según la cual lo "singular", lo sensorialmente perceptible, es algo más real que lo "general"; lo "real" e inmediatamente evidente es solo lo "singular", y lo "general" es solo producto de la actividad de abstracción humana.

Sócrates y Platón destruyeron la sofística con los argumentos de la práctica real de la sociedad a ellos contemporánea, es decir, con aquellos argumentos con los cuales se refuta precisamente el principio del idealismo subjetivo. Por esta vía Platón demostró que el individuo (lo "singular") vive y actúa dentro de cierto todo organizado, el cual domina cual ley sobre él, establece los marcos y fronteras de su arbitrio. Lo "universal" –como ley y principio de existencia del "todo"– interviene como una realidad más y aquel todo, dentro del cual transcurre la evolución individual, se mantiene inalterable, rigurosamente organizado.

Aristóteles parte de una visión espontáneamente dialéctica de la realidad dentro de la que vive el hombre, viéndola como un todo único coherente, como un sistema dentro del cual cada cosa tiene su significación objetiva, independientemente de circunstancias particulares, de caprichos y opiniones individuales. De modo que el propio planteamiento de la cuestión de la relación de lo "general" y lo "singular", del "género" y la "especie", de la "especie" y el "individuo" en él no puede plantearse por principio en un plano puramente objetivo, en la esfera psicológico-semántica. La palabra o término (por cuanto ésta no es solo sonido) es para él la designación inmediata de la realidad verdadera, objetiva, existente fuera e independientemente del individuo, o las cosas en su significado objetivo universal.

La realidad objetiva de las formas generales de las cosas es para Aristóteles tan indudable como la propia realidad de las cosas singulares. Tanto una como otra para él existen igualmente fuera e independientemente del alma humana individual, de su actividad. La actividad del alma solo reproduce aquello que "existe" fuera e independientemente de ella. Esto es purísimo materialismo, sin embargo, con todas aquellas debilidades fatales, de las cuales el materialismo no pudo desprenderse hasta Marx y Engels.

Esta debilidad se encubre ya en el hecho de que a la categoría de "realidad objetiva" viene a dar aquí todo lo que existe fuera e independientemente del alma individual: incluida también la "razón" colectiva del organismo social humano; incluidas las formas universales – formadas históricamente– de actividad del propio pensamiento. De modo que el análisis psicológico del "alma" que lleva a la conclusión sobre la existencia de las "formas universales" *fuera de esta alma*, no solo no resuelve el problema cardinal de la filosofía, sino que justamente lo sitúa en toda su agudeza. Las formas universales a las cuales se subordina la actividad del "alma" humana –jurídicas, éticas, artísticas y las otras formas de actividad– se contraponen al individuo como algo situado fuera de él, con lo que debe contar no menos (y en cierto sentido, más) rigurosamente que con las formas de las cosas sensorialmente perceptibles.

El análisis psicológico se detiene ante este hecho: al individuo, en calidad de realidad independiente de sí, se le contrapone también un sistema de *conocimientos*, un sistema de *formas universales de expresión* de la realidad sensorialmente perceptible, un sistema de conceptos, normas, categorías históricamente formados. El individuo no crea él mismo estas formas universales del saber (él las toma ya preparadas de otros hombres) en el proceso de su formación.

Adquiriendo conocimientos (normas, conceptos, categorías, esquemas y formas universales de actividad del "alma") la "inteligencia" individual tiene que ver no directamente con la "realidad" en su significado materialista, sino con la realidad ya idealizada, con la realidad en tanto ya encontró su expresión en la conciencia social, en la definición, en la expresión verbal.

La apropiación socialmente humana de la realidad se realiza directamente a través de la conquista del conocimiento, a través de la conquista de los conceptos y categorías universales. Y justo a través de la conquista del conocimiento el individuo adquiere el significado universal (social) de las cosas; o, con otras palabras, las cosas en su significado directamente universal.

El hecho de que Aristóteles llega justamente desde aquí a una solución idealista objetiva de la cuestión fundamental de la filosofía no se advierte diáfananamente en sus razonamientos del famoso libro XII de la *Metafísica*.

Primeramente él constata que "el ser del pensamiento y del objeto no son lo mismo", teniendo en cuenta al "pensamiento" como actividad subjetiva del hombre a diferencia del "objeto" como cosa sensorialmente perceptible. Esta

diferencia consiste directamente en que en un caso la "forma" se realiza en la "materia", y en otro, en la palabra, en la determinación lingüística.

"El asunto, sin embargo, está en que –continúa él inmediatamente después de esto– en algunos casos el conocimiento es (lo mismo que) objeto del conocimiento; en el campo de los conocimientos creativos (es decir, en el campo de las "artes".– *Nota del traductor al ruso*) es la esencia tomada sin materia, y la esencia del ser en el campo de los conocimientos teóricos es la formulación lógica ²¹ (del objeto) y el pensamiento (que lo concibe)".

En esta consideración emerge claramente la "base terrenal" de su idealismo objetivo, su definición pronunciada perfectamente en espíritu de Hegel, según la cual "es lo mismo la razón que aquello que se piensa por ella".

La dificultad que descansa directamente en la base de su inclinación hacia el lado del idealismo objetivo de Platón está relacionada con la propia naturaleza del conocimiento teórico.

Aristóteles diferencia rigurosamente el saber teórico (la "razón") del saber común, con lo que relaciona la percepción sensorial, la opinión y la "inteligencia". El saber común (incluida la "inteligencia") percibe las cosas tal y como ellas existen en la realidad inmediatamente empírica.

"Tanto la percepción sensorial, como la opinión y la inteligencia siempre – como vemos– están dirigidas a lo otro, pero hacia sí mismas (solo) de una manera accesoria", –señala él en el mismo libro XII.

La peculiaridad específica del saber teórico realizado por la "razón", se encierra precisamente en que aquí el objeto fundamental resulta no "lo otro" (es decir, las formas ligadas a la "materia"), sino las "formas" *como tales*, tomadas al margen de la materia, es decir, las formas en cuanto estén expresadas en una formulación "lógica" (que en Aristóteles significa verbal).

Con otras palabras, la "razón" está dirigida no a "lo otro", sino a sí misma, no a las "cosas" sencillamente, sino a las cosas tal y como existen en la razón, en un conjunto de conocimientos, en su determinación universal, en el seno de un esquema ideal de la realidad.

Directamente significa esto: el conocimiento teórico de la cosa se encierra en la investigación de los distintos puntos de vista sobre ella, en el análisis de las determinaciones de su "esencia".

Si el saber común percibe aquellas "formas" que están presentes en las cosas, en aquella combinación suya en que están dadas empíricamente, el saber teórico tiende a separar las formas necesarias de las cosas de las formas casuales, a buscar la "causa", etc.

El saber común tiene que ver con las "formas" tal y como están realizadas en "lo otro", y sencillamente las fija según el principio: Córisco es un hombre,

²¹ Aquí está literalmente: verbal.

bípedo, instruido, sentado, blanco, saludable”, etc., etc. Con otras palabras, el principio del saber común es el principio del análisis simplemente empírico y de la síntesis, que siguen esclavos tras la certeza sensible, no importa cuán “falsa” y “errónea” sea en sí misma.

En contraposición al “saber común” con su dependencia esclava de “lo otro”, esto es, de las circunstancias a él externas, de lo singular, la “razón” interviene en el rol de juez en relación con la empiria y con la opinión que la expresa. Ésta no solo le da una expresión verbal al fenómeno sensorialmente dado, sino que lo “juzga” desde el punto de vista de ciertos principios universales, proponiendo estos principios universales en calidad de medida de veracidad, en calidad de medida de la correspondencia con la “razón”. Como auténtico juez, la razón aplica a lo singular un cierto principio universal y hace esto con el objetivo de investigar en cuánto este singular se corresponde con su propia medida universal, con su propio significado universal en el sistema de actividad: con su “esencia” u “objetivo”.

Al final Aristóteles se halla frente a aquella dificultad en la que creció el sistema de Platón, ante la dificultad que resulta fatal para cualquier tipo de materialismo, excluyendo el dialéctico. Esta dificultad está ligada a la verdadera naturaleza de la relación teórica con las cosas, al rol activo de las determinaciones universales en el proceso del conocimiento racional, al carácter y origen socio-histórico de estas determinaciones universales.

El juicio empírico del tipo “Córisco es blanco” se comprueba por vía de su comparación con los prototipos sensorialmente dados, y, por otra parte, con los significados de los términos generalmente aceptados. Completamente distinto resulta con los juicios de aquella especie que Hegel llamó “juicios del concepto” (“este acto es bueno”, “esta casa está buena”, etc.). Aquí se habla no de la correspondencia de la expresión verbal con el hecho singular, sino de la correspondencia del hecho singular con cierto criterio universal. Sin embargo, toda la dificultad se encierra precisamente en saber de dónde y cómo se toma en la inteligencia individual esta definición universal y por qué vía se puede esclarecer su propio contenido, el “significado verdadero” de palabras tales como el “bien”, lo “bello”, la “causa”, la “esencia”, el “todo”, la “parte”, etc. Con otras palabras, todo el problema se reduce al significado objetivo de las categorías, aquellas determinaciones universales, a través de las cuales la inteligencia conoce las cosas: su especial naturaleza consiste en que “con su ayuda y en base a ellas se conoce todo lo demás, y no a ellas, a través de aquello que descansa bajo ellas”, –con agudeza plantea Aristóteles la esencia del problema.

“Aquello que descansa bajo ellas” en la expresión verbal interviene también como “sujeto”: (“υποκειμενα”) estas son las cosas singulares sensorialmente perceptibles. Como tales ellas no pueden ser ni prototipos, ni criterios de veracidad de las determinaciones universales, puesto que propiamente existen y se expresan gracias a la presencia de “primeros principios” universales.

En las redes de la naturaleza dialéctica de la relación de lo universal con lo singular es que se rompe el pensamiento de Aristóteles. Por un lado, la "esencia primera" interviene como "singular", por otro, como "universal"; por un lado, como forma indisolublemente ligada a la "materia", por otro, como "forma" pura en sí, como "entelequia", como "aquello, gracias a lo cual" la cosa es tal y como es.

La genialidad de Aristóteles en el plano de este problema se descubre en que él no se detiene ni un instante en aquel chato punto de vista, de acuerdo con el cual lo "universal" se forma por vía de una sencilla abstracción empírica, por vía de la separación de todo lo "igual" que tienen las distintas cosas y fenómenos singulares. A propósito, luego de aquella demoledora crítica que fue propinada al empirismo absoluto de los sofistas en los diálogos de Platón, este punto de vista en general era ya imposible; pues Platón magistralmente demostró que los intentos de definir lo "universal" por la vía de la simple inducción llevan momentáneamente a una contradicción en la definición. Ni el "bien", ni la "belleza", ni la "esencia", ni la "causa" intervienen como lo "abstractamente general" en el mundo de los hechos empíricamente dados.

Y por cuanto el conocimiento teórico tiene que vérselas no con aquellas composiciones más o menos casuales, en las cuales los "géneros" y las "especies" intervienen en la composición de las cosas y fenómenos singulares, sino con aquellas relaciones necesarias, en las que estos "géneros" y "especies" se mantienen uno a otro "en sí mismos", independientemente de cualquier posible composición empírica de estos, Aristóteles se encuentra de nuevo ante las mismas dificultades que sirvieron de punto de apoyo para la doctrina de Platón.

Bajo el género de la "razón divinizada", como prototipo eterno e inmóvil según el cual debe medirse la actividad de la inteligencia humana individual, él también reconoce y mistifica no otra cosa que el hecho de la dominación real del desarrollo espiritual (social) universal sobre el individuo.

El sistema de determinaciones categoriales universales de la realidad, espontáneamente formadas en el desarrollo espiritual colectivo, se contraponen a la inteligencia individual como una realidad "ideal" independientemente de ella. Y por cuanto él directamente se descubre solamente a través del desarrollo conjunto del saber, en cuyo camino es que este se conforma realmente, se obtiene, entonces, la conocida ilusión de idealismo objetivo. Partiendo del proceso psicológico (del proceso de reflejo de la realidad en la inteligencia individual) no puede entenderse el surgimiento de las categorías. Ellas se forman solo en el desarrollo conjunto de la cultura espiritual, y se le contraponen a la inteligencia individual como algo "objetivo", como aquellos "significados de las palabras", que compulsan al individuo con una fuerza violenta en el curso de su relación hacia el "conocimiento".

Por eso es que en la "filosofía primera" Aristóteles investiga también directamente no las "cosas", sino las cosas tal y como *ya* están presentadas en

el "saber", es decir, contempla y "experimenta" diferentes definiciones teóricas, puntos de vista, concepciones.

Por eso es que también su análisis de las categorías con frecuencia se pierde en la "definición de palabras", en el esclarecimiento, que llega a la pedantería, de aquellos matices en los que se emplean tales palabras como "causa", "forma", "principio" y otras. En la práctica lo que se da aquí no es un análisis filológico, sino el sentimiento de típicas determinaciones universales, ya cristalizadas sólidamente en el desarrollo espiritual colectivo. Para llegar a las conclusiones relativas al "auténtico sentido" de las categorías él se mueve por una observación cuidadosa de aquellas dificultades, colisiones y antinomias que surgieron en la confrontación de diversas definiciones de las categorías, en la lucha de escuelas y concepciones.

Con otras palabras, la genialidad de Aristóteles consiste en que él busca las definiciones objetivas de las categorías precisamente allí donde las categorías en realidad surgen: en el proceso colectivo de movimiento del conocimiento teórico, y no en el plano del conocimiento de las cosas por el "alma" individual.

El alma individual –en tanto piensa– ya usa las categorías, está ya relacionada de alguna manera con la "razón universal". Realmente la "familiarización" con la razón se realiza como proceso de adquisición del conocimiento. Por eso es que Aristóteles también considera que el conocimiento teórico tiene al propio "conocimiento" en calidad de "objeto" al que se dirige, a sus principios, que no pueden ser de ninguna manera deducidos de la simple percepción de las "cosas" por el alma individual.

Al final se obtiene una concepción acabada, cuya esencia consiste en que las determinaciones universales de las "cosas" se logran solo a través de la investigación del "conocimiento". Por tanto, en la investigación del "conocimiento" la inteligencia pensante tiene que vérselas también directamente "consigo misma", pero como resultado de esta investigación interviene no otra cosa que el esquema ideal "divinizado" de la verdadera realidad "racionalizada".

Mistificado aquí está aquel hecho plenamente real de que el "alma" singular siempre tiene que vérselas directamente no con las "cosas" como tales, en su pura objetividad, sino con las cosas en su significado socio-histórico. Con otras palabras, entre el "alma" individual, por una parte, y el mundo de las cosas, por otra, hay cierto "eslabón intermedio" que es la sociedad con su cultura desarrollada. El individuo en general se relaciona con la naturaleza a través de la sociedad, como miembro de un organismo social humano: tanto en la acción práctica como en la percepción teórica.

Por eso en el conocimiento teórico el "alma" individual comienza a ver claro el "mundo de las cosas" a través del sistema de las categorías de la "razón". Estas últimas, a su vez, se le oponen en calidad de "objeto ideal", el cual exige una asimilación especial. Familiarizarse con lo "universal" significa convertir la propia "inteligencia" individual en órgano del "todo", significa asimilar aquel

sistema de determinaciones universales, el cual, según Aristóteles, no es otra cosa que la "razón divinizada".

Con otras palabras, aquí tenemos que vérnoslas con el antecedente antiguo de la concepción hegeliana. Aquí, en forma mistificada, se realiza nada menos que la investigación de las leyes del desarrollo de toda la cultura espiritual anterior a los griegos; nada menos que la investigación de aquellas colisiones y contradicciones en el despliegue y resolución de las cuales, se efectúa siempre el proceso de conocimiento teórico de la realidad.

Desde este punto de vista se torna comprensible el conocido señalamiento leninista en torno al valor real de la lógica aristotélica: "La lógica de Aristóteles es interpelación, búsqueda, camino a la lógica de Hegel; y de ella, de la lógica de Aristóteles (quien *por doquier*, en cada paso plantea la cuestión *precisamente de la dialéctica*), hicieron una escolástica muerta, deshaciéndose de todas las búsquedas, vacilaciones, vías de planteamiento de las cuestiones".²²

Con otras palabras, la verdadera conquista de Aristóteles descansa no en su elaboración de los esquemas del conocimiento "apodíctico", el cual él mismo consideraba encarnación de la verdad absoluta, conocimiento absolutamente "certero", sino precisamente en aquella misma "dialéctica" que él mismo había situado en un rango inferior. Pues la "dialéctica" en la comprensión y definición del propio Aristóteles es justamente el modo de investigación y "experimentación" (en pos de la veracidad) de distintos puntos de vista generales, el modo que incluye en su contenido el esclarecimiento y solución de las contradicciones en las definiciones; en resumen, es también aquel mismo "modo" de planteamiento de las cuestiones, sobre cuya base fueron elaboradas tanto la "Metafísica", como la "Física", como el trabajo "Del alma", y todas aquellas obras geniales que hicieron época en el desarrollo de la filosofía.

Si no vamos a tergiversar la verdadera fisonomía de Aristóteles en provecho de una de las concepciones contemporáneas de la "lógica", entonces se impone constatar que en su doctrina realmente se entrecruzan puntos de vista no solo distintos, sino también directamente contrapuestos, sobre el pensamiento, sobre sus formas, sobre la relación de las formas del pensamiento con la realidad objetiva. El punto de vista materialista sobre la relación de las formas del pensamiento con las formas de las cosas en él constantemente le cede el puesto al punto de vista idealista de la "razón" como actividad dirigida solo a sí misma; la interpretación "ontológica" de las "formas del pensamiento" se confunde con su comprensión sintáctica formal, e incluso gramatical; el pensamiento se ve tanto desde el punto de vista de su veracidad objetiva como desde el punto de vista de su forma puramente psicológica, etc., etc.

Las grietas intestinas penetran también la propia lógica "objetiva" de Aristóteles. Al interior de su auténtica "lógica", es decir, al interior de la

²² Lenin: *Obras Completas*, t. 29, p. 326 (en ruso).

"*Metafísica*", luchan entre sí no solo los principios excluyentes del materialismo y el idealismo, sino también los de la dialéctica contra la metafísica. El magnífico maestro de la dialéctica como método de descubrimiento y solución de las contradicciones en las definiciones teóricas no puede, sin embargo, entenderse con el problema de la coincidencia de contrarios y lleva una porfiadísima lucha contra Heráclito. Verdad es que el principio del "veto de la contradicción" que él formula aquí, no significa en él más que "el hombre no es una cribadora". El veto no tiene en absoluto el carácter formal que tomará en los estoicos. En Aristóteles el "veto" se refiere, propiamente, solo a la existencia empírica inmediata. Al ser de la cosa "en potencia" este ya no es aplicable. Y esta limitación (en la flexible comprensión de la relación de "posibilidad" y "realidad" que desarrolla Aristóteles) liquida inmediatamente o, en todo caso, arruina sustancialmente la interpretación metafísica del "veto".

Y no por casualidad en absoluto los estoicos, que convirtieron las ideas aristotélicas en cánones muertos, se vieron necesitados de "corregir" a Aristóteles en este punto. Para darle al "veto" el carácter de una norma formal absoluta, ellos rechazaron la "contradicción" (como coincidencia de definiciones mutuamente excluyentes) también en el plano de la "posibilidad".

Está perfectamente claro que la transformación de la versión aristotélica del "veto" en un canon absolutamente formal de la lógica está ligada orgánicamente en los estoicos a una comprensión antidialéctica de la necesidad, al fatalismo de su "ética" y de su "física".

Todo esto demuestra una vez más que si se va a considerar a Aristóteles "padre de la lógica", entonces él será "padre" de la lógica hegeliana no en menor medida, sino en medida mucho mayor que la de ser fundador de aquella escuela específica en lógica, la cual hasta hoy se considera a sí misma la única "lógica en el sentido estricto de la palabra", la única heredera legítima de Aristóteles.

FILOSOFÍA HELENÍSTICA

El desarrollo de la filosofía después de Aristóteles se produjo en las condiciones históricas de la destrucción y desintegración del régimen esclavista antiguo y de su estatalidad.

El profundo vínculo interno de las tres fundamentales doctrinas post-aristotélicas (el estoicismo, el escepticismo y el epicureísmo) con este fatídico proceso para el mundo antiguo lo vio ya Hegel; y el joven Marx, en su disertación doctoral, la ilustró con toda la exactitud que era posible en el terreno de una visión idealista objetiva de la historia. Con todo lo engañoso de la comprensión de las causas generales que provocaron el hundimiento tanto del mundo griego real, como de su expresión filosófica abarcadora en el sistema de Aristóteles, es profundamente certera la comprensión del hecho de que estas son dos formas de expresión, según Hegel, de un "tercer" momento

crítico en el proceso de realización del espíritu absoluto en el mundo, y de acuerdo con la comprensión materialista de la historia se trata de la desintegración de la formación social esclavista.

En la caracterización de la época que engendró las doctrinas de los estoicos, de los escépticos y de los epicúreos, en Marx ya se encierra una evaluación general de aquella relación en que se encuentran estas tres escuelas respecto del desarrollo precedente del pensamiento filosófico.

Y si la desintegración del imperio mundial de Alejandro Magno, el cual en corto tiempo unificó artificialmente elementos completamente diversos, con frecuencia es comparado con el destino del sistema de Aristóteles, también destruido por fuerzas centrífugas en las que se contenían principios mutuamente excluyentes, esta semejanza de destinos, desde el punto de vista de la comprensión materialista de la historia, es totalmente comprensible. La imagen artística del joven Marx transmite certera y profundamente el ánimo de la época abierta luego de Aristóteles: "Así, por ejemplo, la filosofía epicúrea y la estoica fueron la felicidad para su tiempo: así la mariposa nocturna, luego de la caída del sol común a todos, busca la luz de las lámparas, que los hombres encienden cada uno para sí".

El edificio esbelto del mundo griego se desplomó ante los ojos de sus habitantes: salvar el "todo" fue ya imposible, y cada uno intentó salvar aunque fuera una parte del mundo habitual. No es de extrañar que el sistema de Aristóteles (este esquema filosófico general de la conciencia antigua) se quedara suspendido en el aire. Se desintegró aquel "todo", cuyo "bien" este sistema adoptó en calidad de principio universal (vinculante), y se dispersaron aquellos elementos que este principio cimentaba.

El desarrollo de la filosofía en estas condiciones no podía tampoco realizarse bajo la forma del desarrollo total ulterior del sistema aristotélico.

Aristóteles parte del "todo" y contempla al individuo humano como un elemento realmente subordinado a este todo. El "todo" con su orden universal es la premisa de todas sus construcciones. Por eso, en el pensamiento, el individuo humano está también capacitado para contemplarse a sí mismo como "desde fuera"; desde el punto de vista de aquel "todo" universal, *organon* del cual lo es el alma pensante del individuo.

Sobre esta base él trata la cuestión de la relación de lo "universal" con lo "singular" como una cuestión puramente lógica, la toma directamente en su forma universal.

Completamente distinto es el punto de vista de partida en sus sucesores. Aquí la cuestión de la relación de lo "singular" con lo "universal" desde el principio se antropologiza: esta se plantea ante todo como cuestión de la relación del *individuo humano singular* hacia todo el "mundo" restante, cuyos contornos universales lo hacen vacilante, turbio, inestable. Aquel universal "orden de

cosas" fuera de la cabeza, el cual Aristóteles consideraba "divino", consideraba medida y criterio de corrección de la inteligencia singular, empezó a titubear.

Sus contornos precisos se fundieron y fueron privados de cualquier significado "divino". En el "orden de cosas" fuera de la cabeza, el griego de esta época ya no podía ver un fuerte sostén para el pensamiento, así como en el sistema de conocimientos, donde se expresaba este orden destruido.

Aquí mismo es que surge la conocida representación de los estoicos, que delimita crudamente su lógica de la lógica de Aristóteles. Si para Aristóteles la palabra "logos" es la significación de las cosas, y la cuestión sobre el significado de las cosas en el sistema de la realidad, en los estoicos, por "sentido de la palabra" se entiende aquel estado interior del alma, el cual es excitado por la cosa.

Entre la cosa, su forma objetiva, por un lado, y el signo verbal, por otra, los estoicos establecen un eslabón intermedio que no había en Aristóteles: el estado fisiológico-psicológico del alma individual, aquel "cambio" que ocurre en el "alma" bajo la acción de la cosa. La palabra, según los estoicos, designa no ya la cosa, sino solo el modo de *vivencia de las cosas por el individuo*. Esta posición de los estoicos representa en sí un híbrido suficientemente ecléctico de un materialismo fisiológico tosco con un purísimo idealismo subjetivo. La cuestión de la relación de lo "singular" con lo "universal" de pronto se hace descender del plano de lo lógico general (en el cual fue planteada y resuelta por Aristóteles) al plano de la relación de la percepción sensorial (de la vivencia) de la cosa con la palabra, es decir, a un plano de observación psicológico-semántico.

Si Aristóteles ve la definición de razón como expresión inmediata de la situación objetiva universal de las cosas fuera e independientemente del individuo existente, como expresión inmediata de formas objetivas universales de la realidad, en esto él está perfectamente acertado.

A su vez, cuando los escépticos y los estoicos se encuentran frente al hecho de que aquellas formas objetivas de las cosas que Aristóteles presentó en su sistema como "eternas", como "correspondientes a la razón divina", se derrumban por un torrente de acontecimientos, ellos de aquí sacan directamente la conclusión de que las definiciones de Aristóteles son puras ilusiones verbales, puros fantasmas subjetivos, a los cuales no solo no corresponde, sino que nunca les correspondió ninguna realidad objetiva.

Con otras palabras, del hecho de que una serie de determinados conceptos del sistema aristotélico dejó de corresponder con la situación objetiva de los asuntos (por cuanto éste cambió) y de que en la realidad objetiva ya no pueden observarse las formas que corresponden a estos conceptos, sacan la conclusión acerca de la naturaleza lingüística del concepto en general.

En Aristóteles el "sentido de la palabra" es objetivo [предметен]. Esto significa que desentrañar la definición de la palabra que designa un objeto [предмет],

puede hacerse solo por la vía de la definición del objeto, por la vía del esclarecimiento de su rol objetivo en el sistema de la verdad.

No es así en los estoicos. En ellos la palabra expresa no el objeto, sino en todo caso aquel "cambio" que el objeto produjo en el "alma del individuo", aquel estado interior del alma que ellos denominan también "sentido de la palabra".

Este famoso "*lektór'*" –prototipo de la representación lógico-formal del "concepto"– es precisamente aquello que "se dice" con ayuda y en forma de palabra como un sonido fonéticamente determinado. Por eso ya para el estoico **no** es importante directamente en el "significado" objetivo [предметное] de la palabra, sino aquel "sentido" que se relaciona en el "alma" con esta palabra.

Con otras palabras, la visión de Aristóteles sobre la relación de la palabra y el pensamiento se interpreta de una manera puramente formal. En Aristóteles, aquello de lo cual se habla en el discurso es el objeto [предмет] y su forma objetiva. En los estoicos, "aquello que se dice" (el "*lektór'*"), en ningún caso es un objeto, sino solo aquello tal y como es vivido por el individuo, un cierto estado subjetivo del alma individual.

Tal confusión de conceptos está ligado al hecho de que los estoicos conciben al individuo aislado, singular, como sujeto del conocimiento, al tiempo que Aristóteles –aunque en una forma idealistamente mistificada– reconocía como tal la razón social conjunta de los hombres, con la cual se relaciona el individuo a través de la adquisición del conocimiento, a través de la asimilación de las determinaciones universales de las cosas.

Por cuanto se hace del individuo el punto de partida de la consideración, los estoicos también consideran la relación de este individuo con el mundo que lo circunda. El vínculo de este individuo con las cosas naturales se realiza a través de la sensación y la percepción, y el vínculo con otros hombres, a través de la palabra, a través del discurso. Y precisamente por eso, la cuestión del acuerdo del conocimiento como tal con el objeto se mezcla perfectamente en ellos con la cuestión sobre las normas que garantizan la simplicidad de la mutua relación entre los hombres singulares.

Esta mezcla orgánica descansa también sobre la base de toda su lógica, sobre la base de la interpretación extremadamente formal de las ideas aristotélicas.

Su "lógica" (ellos también la llaman "dialéctica", aunque ella no tiene nada en común con la "dialéctica" aristotélica) contiene dos partes. La primera – "*phoné'*"– trata del "significante", de los medios de expresión verbal, de las partes del discurso. Aquí se contemplan las letras del alfabeto como "partes integrantes de la palabra", como fisiología de la letra, como gramática, como cánones de composición de frases y palabras, de versos y frases, e incluso como regularidades formales de la correlación de los tonos musicales.

La segunda parte de su "lógica" trata sobre el "significado", es decir, sobre el "contenido de las palabras", sobre el "*lektór'*", sobre el lado semántico del discurso, y se llama "*semaynomer'*". Aquí nos la tenemos que ver con el

prototipo antiguo formulado con exactitud de la "lógica semántica" contemporánea.

Estas dos partes de una forma externa se unen en una sola ciencia sobre la base de que el concepto fundamental común a ambas la constituye la "palabra" como elemento del discurso humano. De aquí –del significado etimológico inmediato del término "logos" ("palabra")– los estoicos es que producen la denominación de su ciencia: "lógica", como ciencia de la palabra, de la expresión verbal, de sus formas y estructuras.

El pensamiento y el discurso, de esta forma, limpiamente se identifican ya en el punto original, y la doctrina del pensamiento se funde con la gramática, con la retórica. El pensamiento, de acuerdo con los estoicos, es el mismo discurso, solo que contemplado desde el lado de su "contenido semántico", desde el lado de su composición semántica.

Las representaciones en torno al "contenido" de la palabra y del discurso asumen un carácter refinadamente formal. Por "contenido" se tiene en cuenta ya no el significado objetivo ["предметный"] de la palabra y del discurso, como en Aristóteles, sino aquella "suma de rasgos" que es transmitida por los hombres a la palabra –transmitida en parte espontáneamente sobre la base de la anticipación, de la "*prodepsis*", en parte también por vía de un acuerdo artificial. Precisamente de los estoicos es que toma su principio la tonta manera de componer términos artificiales con "rasgos" pedantemente enumerados. Con esto está también relacionada su idea de la "tabla lógica", un original diccionario de léxicos, donde todos los términos se determinan a través de un esquema de géneros y especies: el prototipo de un pasatiempo semántico con lenguaje artificial, el cual supuestamente está en condiciones de disipar todos los problemas y contradicciones en los puntos de vista.

Sobre esta base es que realizan los estoicos la revalorización y reconsideración de las ideas aristotélicas, dándoles el carácter de normas absolutas del "discurso verdadero", interpretando formalmente la doctrina aristotélica de los silogismos, la ley del "veto de la contradicción" y del "tercero excluido", la cual en su interpretación se torna antagonica a la dialéctica.

Es natural que si la doctrina del pensamiento es formalizada por completo, la doctrina de las formas universales de la realidad objetiva en Aristóteles, que entra orgánicamente en la "lógica", en la "dialéctica", se separa en una ontología naturfilosófica ecléctica, en una física que despliega fantasías especulativas místicas sobre un incendio universal que periódicamente se repite, etc. El lugar del sistema rigurosamente pensado por Aristóteles lo ocupa una mezcla abigarrada de ideas materialistas e idealistas.

Todo esto permite concluir: la interpretación estoica del pensamiento y la doctrina del pensamiento no representan en ningún caso un desarrollo ulterior de la doctrina aristotélica. Esta interpretación liquida todos aquellos momentos dialécticos contenidos en la doctrina aristotélica del pensamiento, de sus

formas universales, de su relación con las formas universales de la realidad objetiva.

El mérito de los estoicos no está en absoluto en el desarrollo ulterior de la "lógica" aristotélica, sino en aquellas escrupulosas investigaciones (con frecuencia muy detallistas) que ellos dedicaron a los problemas de expresión de la realidad en el discurso, en la palabra: con otras palabras, la realidad sintáctico-discursiva del pensamiento humano. El pensamiento se entiende en ellos ya no tanto desde el punto de vista lógico universal, como desde el punto de vista de aquellas formas en las cuales se realiza por el sujeto individual, es decir, en esencia, psicológicamente. En este plano los estoicos hicieron no pocas observaciones de detalle sobre las dificultades reales y las paradojas relacionadas con el problema de la unilateralidad del empleo de los términos, con la cuestión de la relación de la representación y el discurso, de la unilateralidad de la mutua comprensión, etc., etc.

Sin embargo, en la comprensión de las formas universales reales del conocimiento pensante (de las categorías), ellos no solo no fueron más allá de Aristóteles, sino que empeoraron en extremo aquello que él había logrado, matando con su interpretación estrechamente formal todas las vivas clarividencias dialécticas del Estagirita. Allí donde Aristóteles ve tanto la necesidad como la casualidad, y por tanto también la dificultad de comprender su real correlación, los estoicos ven solo la necesidad.

Allí donde Aristóteles ve, expresa agudamente y luego investiga la presencia de determinaciones contrapuestas de una y la misma cosa, siempre intentando encontrar para la contradicción esclarecida la solución concreta, los estoicos con su "veto" formalmente interpretado cierran incluso la posibilidad de investigar concretamente esta contradicción. El "veto de la contradicción" en sus manos se convierte en un canon apriorístico absoluto del "discurso correcto" y en esta forma excluye de antemano la dialéctica incluso en su comprensión aristotélica.

Si para Aristóteles la presencia de dos "opiniones" encontradas antinómicamente señala la necesidad de investigar la realidad más consecuente y profundamente, para descubrir tras las "opiniones" su verdadero prototipo –aquel mismo prototipo que desde un punto de vista luce así, y desde otro, de una forma diametralmente opuesta– entonces, de acuerdo a la lógica de los estoicos (a su comprensión del "veto"), tal vía se excluye de antemano. Para ellos ya el "tercero no está dado"; y es necesario escoger entre las dos "opiniones", considerar una como verdadera, y otra como falsa.

Esta versión del "veto" está ligada orgánicamente con el rampante empirismo de la "lógica" estoica: el discurso debe expresar "correctamente" y de manera simple aquello que el individuo capta inmediatamente con sus órganos de los sentidos en el estado de "fantasía cataléptica", es decir, al fin y al cabo la vivencia individual del objeto ["предмет"] por el sujeto es en ellos el criterio definitivo de la "veracidad del discurso", de la veracidad del conocimiento. Está

claro que tal interpretación del "criterio de la verdad" es, en esencia, psicológica, y la "lógica" se reduce al final al conjunto de aquellos cánones formales que deben observar en la expresión verbal de la realidad sensorialmente perceptible.

Por eso mismo la "lógica" (la "dialéctica") de la *Stoa* se funde en su real composición con aquello que Platón y Aristóteles llamaron "erística", retórica y gramática, y los elementos de la verdadera lógica de Aristóteles los incluyen en sí de una forma en extremo ecléctica y formalizada. No por casualidad en la lógica de los estoicos se puede ya observar la tendencia de la tradición nominalista.

Con estos "perfeccionamientos" los estoicos prepararon también la lógica aristotélica para la percepción de la misma por los "padres de la Iglesia", dieron un paso en aquella vía en la cual la "lógica" adoptó aquella misma figura que Kant dos mil años más tarde consideró definitiva, establecida de una vez y para siempre.

No era el tiempo todavía para la conversión materialista de la lógica aristotélica en esa época; para esto no había condiciones ni científicas ni socio-históricas. Como resultado la interpretación aristotélica de la "identidad" de las formas universales de la razón y de las formas universales del "ser" en los estoicos y en Epicuro se abandona sencillamente.

En Epicuro se desarrolla consecuentemente la comprensión materialista de una y otra; en los estoicos se unen eclécticamente la interpretación materialista y la idealista del pensamiento y del ser. Pero ni Epicuro, ni los estoicos, ni los peripatéticos pueden ya plantear el problema en un nivel aristotélico. Las vías de la "lógica" y de la "ontología" se bifurcan desde este punto por milenios enteros para cruzarse nuevo solo en el tránsito del siglo XVIII al XIX y fundirse definitivamente sobre una base materialista en Marx y Engels.

Completando la revisión del ciclo griego del desarrollo de la filosofía, nos queda caracterizar brevemente a los antiguos escépticos. En el plano de nuestro problema ellos son interesantes solo desde un lado. Si la filosofía griega antigua esbozó todos aquellos campos del conocimiento de los cuales debe formarse la teoría del conocimiento y la dialéctica, los escépticos –estos últimos "historiadores de la filosofía" de la antigüedad– enumeraron todos estos campos del conocimiento y los reclasificaron, precisamente como *problemas* planteados, pero no resueltos. Como problemas legados por la filosofía antigua para un tiempo más feliz para la filosofía.

Estos eran los famosos "tropos" de la *skepsis*, cuya conclusión común resulta el "*levantamiento del juicio*" en general, la renuncia al abordaje racional de los secretos del ser, de los secretos de la vida humana. Los problemas se amontonaban aquí sobre problemas, entretejiéndose entre sí de tal forma que no queda esperanza alguna de resolver aunque fuera solo uno de ellos, puesto que todos ellos se enlazan en un nudo; y todo el nudo se enrolla en torno al problema de la *contradicción*.

He aquí los famosos diez “tropos de la *skepsis*”, los diez problemas decisivos legados al futuro por la filosofía antigua:

La esencia del primer tropo está expresada así por Sexto Empírico: no podemos “juzgar ni sobre nuestras representaciones, ni sobre las representaciones de otros seres vivientes, *por cuanto constituimos una parte de una contradicción general* y como consecuencia de esto estamos necesitados más de soluciones y de juicios, que lo que podamos juzgar nosotros mismos...” Nosotros solo podemos “decir qué nos parece un objeto determinado, pero renunciamos a la afirmación de cómo es él por naturaleza...”.. Puesto que rápidamente surgen las contradicciones; puesto que nosotros mismos estamos estructurados de tal forma que incluso un mismo objeto [предмет”] en dos seres ya vivos se expresa no solo como dos diferentes, sino como incompatibles sin contradicción...²³

El segundo tropo –la segunda contradicción insoluble en los juicios– surge a fuerza de que de todos los seres vivos los hombres son en esencia los seres menos parecidos entre sí y por tanto necesaria y naturalmente son contradictorios unos con otros. Tenemos cuerpos diferentes, y a esto se le agregan también las “almas”, las cuales se encuentran en permanente conflicto con los propios cuerpos. Y si los seres vivos en general se contradicen unos a otros porque tiene estructurados sus cuerpos de modo diferente, por tanto el hombre se contradice a sí mismo, puesto que está compuesto de mitades contrapuestas una a otra: de alma y cuerpo... Y a esto se le agregan todavía las dificultades creadas por el *discurso*, por la Palabra, por el Logos...

“Si incluso algunos de los dogmáticos, siendo hombres con amor propio, afirman que en el juicio sobre las cosas es necesario darle preferencia a ellos frente a otros hombres, nosotros, claro está, sabemos que su exigencia está fuera de lugar. Pues ellos mismos componen una parte de esta contradicción...” Este tropo, por favor, no necesita comentarios.

Y cada hombre mismo, incluso el dogmático, se contradice a sí mismo. En dependencia de los cambios de estado de su cuerpo y su alma él vive “lo mismo” de modo diferente.

Y no solo del estado de su cuerpo y su alma, sino que también depende de circunstancias externas que “los mismos” objetos [предметы”] nos parezcan una cosa o lo contrario...

Y de la “mezcla”. No hay en ningún lugar objetos [предметы”] “puros”, tal como se los quisiera representar nuestro juicio, nuestro pensamiento...

Y de los cambios que se producen en las cosas y en nosotros mismos, –todo se transforma en su contrario, en dependencia de la “correlación de dimensiones y composiciones”–, la cantidad se transforma de pronto en calidad, el contrario

²³ Claro, y aquí la cuestión que aparece ante Sexto es: ¿Y tienen los animales razón?

del original, y nuestro juicio se contradice con aquel que pronunciamos un minuto atrás...

Y de las "relaciones", en cuyo contexto se percibe "una misma" cosa...

Y de cómo –frecuente o raramente– aparece esa cosa ante nuestros ojos. La rara puede aparecer con frecuencia, y la común, rara vez. Y nosotros de nuevo caemos en contradicción...

Y de nuestros postulados morales. Las normas morales no son confluentes, se contradicen unas a otras, y el juicio, guiado por ellos, también...

Como resultado, nosotros no sabemos nada sobre si pudiera juzgar categóricamente: esto es así, y esto no es así.

Solo una cosa sabemos con certeza sobre el mundo y sobre nosotros mismos: que tanto el mundo como nosotros mismos estamos dominados por la *contradicción*. He aquí algo sobradamente indiscutible. Esto lo demuestra incondicionalmente la historia de la vida y de la filosofía de la antigua Grecia; esta es su indiscutible conclusión resultante. Sobre el mundo y sobre nosotros, y, consecuentemente, sobre nuestros juicios, sobre nuestro pensamiento, rige la *dialéctica*. Nos guste o no; esto es así. Esto a la vez es la verdad objetiva y subjetiva alcanzada por la historia del conocimiento.

Esto, por lo visto, es lo que quiso decir Lenin al señalar que la filosofía griega antigua solo esbozó *aquellos campos del conocimiento de los cuales debe formarse la teoría del conocimiento y la dialéctica*. La teoría del conocimiento como dialéctica. La lógica del "juicio" como dialéctica. Como lógica que no teme a las contradicciones, sino que sabe resolverlas.

EL IDEAL

EDWALD VASÍLIEVICH ILIÉNKOV
Traducción de Rubén Zadoya Loureda

El ideal (del gr. *idea*, prototipo) es una imagen que determina el modo de pensamiento y la actividad del hombre o de una clase social. La formación de los objetos naturales de conformidad con un ideal constituye la forma humana específica de actividad, pues supone la creación especial de una imagen del fin de esta actividad antes de su realización práctica.

El problema del ideal fue elaborado en la filosofía clásica alemana. Kant lo planteó, ante todo, en relación con el problema del "fin interior".

En opinión de Kant, los fenómenos que carecen de un fin que pueda ser representado en la forma de una imagen, tampoco pueden tener un ideal. El único ser que actúa según un "fin interior" es el hombre. En el animal, la finalidad interior se realiza de un modo inconsciente y, por ello, no adquiere la forma de un ideal, de una imagen particular del fin.

El ideal, como la perfección imaginada (alcanzada en la imaginación del género humano), se caracteriza por la superación total y absoluta de todas las contradicciones entre el individuo y la sociedad, es decir, entre los individuos que conforman el "género". De modo que la realización del ideal coincidiría con el fin de la historia. A causa de esto, según Kant, el ideal es inalcanzable en principio y solo constituye una "idea" de orden regulador. Más que crear la imagen del propio fin, el ideal indica la dirección que conduce a él, y por ello, más bien guía al hombre como un sentimiento de la dirección correcta, que como una imagen clara del resultado. El ideal sólo puede y debe ser representado en el arte, en la forma de lo hermoso. El ideal de la ciencia (de la "razón pura") se presenta en la forma del principio de "no contradicción", y el ideal moral (el ideal de la "razón práctica"), en la forma del *imperativo categórico*. Sin embargo, en ambos casos es imposible representarse claramente una situación que corresponda al ideal, pues éste es irrealizable en el transcurso de un tiempo finito, por duradero que sea. Por eso el ideal y "lo bello" se convierten en sinónimos, y sólo en el arte se le concede una vida real. Estas ideas de Kant fueron desarrolladas en las obras de Schiller, Fichte, Schelling y de los románticos alemanes.

Hegel, quien comprendiera agudamente la debilidad de la concepción kantiana del ideal, la desacreditó como una abstracción que expresa uno de los momentos de la realidad en desarrollo del "espíritu" (es decir, de la historia de la cultura espiritual de la humanidad), contrapuesta a otra abstracción del mismo género: "la realidad empírica", que se supone esencialmente hostil al ideal e incompatible con él. En la obra de Hegel, el ideal se convierte en un momento de la realidad, en una imagen del espíritu humano en eterno desarrollo a través de sus contradicciones inmanentes, del espíritu que supera sus propios frutos, sus estados "enajenados". Por ello, el ideal de la ciencia (del

pensamiento científico) puede y debe darse en la forma del sistema de la lógica, y el ideal de la razón práctica, en la forma de exigencias imperativas abstractas dirigidas al individuo e irrealizables en esencia. Por esta razón, el ideal como tal es siempre concreto y se realiza paulatinamente en la historia. Cada nivel de desarrollo alcanzado se presenta, desde este punto de vista, como el ideal parcialmente realizado, como una fase de la subordinación de lo empírico al poder del pensamiento, a la fuerza de la idea, a la potencia creadora del concepto. En la forma del ideal se crea siempre una imagen de un fin concreto de la actividad del "género", es decir, de la humanidad en un peldaño dado de su desarrollo intelectual y moral. En la composición del ideal se presentan como resueltas efectivamente las principales contradicciones universales, las más agudas, aquellas que han alcanzado su madurez de manera definitiva. "El espíritu" siempre se propone resolver problemas efectivos, no alcanzar el fin formal abstracto de una "perfección absoluta", entendida como un estado inmóvil, carente de vida y, por lo tanto, de contradicciones.

Por cuanto, en el espíritu de las tradiciones de la filosofía clásica alemana, Hegel define el ideal como una imagen del fin claramente concebida, la elaboración ulterior del problema en cuestión pasa a la Estética, al sistema de determinaciones de "lo bello". Sin embargo, Hegel no vincula la realización del ideal como belleza con el futuro, sino con el pasado, con la época del antiguo "reino de la individualidad hermosa". Ello está relacionado con el hecho de que, según Hegel, la forma burguesa del desarrollo de la cultura, que él idealiza, es la culminación de la historia social de los seres humanos. Al eternizar teóricamente la división capitalista del trabajo, considera un sueño romántico —es decir, un ideal reaccionario— la idea del desarrollo integral y multilateral del individuo. Pero sin esto la idea de la "individualidad bella" resulta impensable incluso desde una perspectiva puramente teórica. Por esta razón, "lo bello" (y por tanto, el ideal como tal) resulta en la obra de Hegel más bien una imagen del pasado de la cultura humana que una imagen de su futuro.

Al someter a crítica el idealismo de Hegel, los fundadores del marxismo reelaboraron de un modo materialista sus ideas dialécticas sobre el ideal, su composición, su papel en la vida de la sociedad y las posibilidades de su realización concreta. Al entender por ideal la imagen del fin de la actividad de los hombres unificada en torno a una tarea común, Carlos Marx y Federico Engels centraron su atención en la investigación de las condiciones reales de vida de las clases fundamentales de la sociedad en que vivían (la sociedad burguesa), en el análisis de las necesidades universales reales que inducen a actuar a estas clases y que se refractan en su conciencia en la forma de un ideal. Por primera vez, el ideal se concibió desde el punto de vista del reflejo de las contradicciones de la realidad social en desarrollo en la cabeza de los hombres oprimidos por estas contradicciones.

En la forma del ideal, en la conciencia se refleja siempre una situación sociohistórica contradictoria, preñada de necesidades, maduras pero no

satisfechas, de masas de hombres, clases sociales y grupos más o menos amplios. Precisamente en la forma de un ideal estos hombres se crean la imagen de una realidad en cuyos marcos las contradicciones existentes que los oprimen se representan como superadas, "negadas" y la realidad aparece "depurada" de estas contradicciones, libre de ellas. El ideal se presenta como una fuerza activa que organiza la conciencia de los hombres y los unifica alrededor de la solución de tareas plenamente definidas y concretas que han madurado en el curso del desarrollo histórico.

Es característico de las clases dominantes que intentan eternizar un orden social caduco la idealización del estado social existente. Las clases de cuya actividad depende el progreso de toda la sociedad se forman, en correspondencia con ello, ideales progresistas que reúnen bajo sus banderas a todos los hombres activos que buscan una salida de las situaciones de crisis. Tales fueron, por ejemplo, las ideas de la Gran Revolución Francesa. Tales son en la época contemporánea las ideas de la Revolución de Octubre de 1917.

En nuestros días, el único sistema de ideas que representa un ideal progresista es la concepción comunista del mundo, precisamente porque indica a los hombres la única salida posible hacia el futuro a partir del callejón sin salida de las contradicciones que han madurado en el capitalismo: la construcción del comunismo, en cuyas condiciones se realiza el desarrollo libre y multilateral del ser humano.

DE ÍDOLOS E IDEALES

EDWALD VASÍLIEVICH ILIÉNKOV

Traducción del ruso: Rafael Plá León

Corrección: Gilberto Pérez Villacampa y Rubén Zardoya Loureda

El problema del ideal es complejo y polifacético. En primer lugar, naturalmente, surge la pregunta sobre el lugar que ocupa el concepto del "ideal" en la teoría del reflejo: cómo aquél puede ser interpretado desde el punto de vista de esta teoría. En todo caso, la teoría del reflejo nos enseña que es correcto y verdadero sólo aquel conocimiento que refleja lo que hay en la realidad. Y en el ideal se expresa no lo que es, sino lo que debe ser, o lo que el hombre quiere ver. ¿Se puede, acaso, interpretar lo deseado o lo debido, desde las posiciones de la teoría del reflejo? En otras palabras, ¿puede, acaso, ser "verdadero" el ideal?.

La filosofía hace mucho vio aquí una dificultad y también hace mucho que trató de resolverla. Los materialistas de épocas pasadas insistieron sobre este problema en el curso de su lucha contra las doctrinas idealistas de la iglesia, contra el ideal religioso, y pretendieron resolverlo de acuerdo, por un lado, a la teoría del reflejo y, por otro, a las exigencias de la vida real. Pero, lograr esto, sólo pudieron Carlos Marx y Federico Engels: y, precisamente, porque ellos fueron no sólo materialistas, sino materialistas dialécticos. Veamos cómo ocurrió.

"Dios creó al hombre a su imagen y semejanza" –se dice en un conocido libro -, y el hombre, a razón de ello, le pagó a Dios con una negra ingratitud –con ironía venenosa complementó el autor de otro libro. Y, si dejamos a un lado las bromas y los cuentos –desarrollaba la misma idea un tercer autor -, entonces, es necesario decir directa y claramente que el hombre creó a Dios exactamente tal y como creó libros y estatuas, cabañas y templos, pan y vino, ciencia y técnica; por eso, la confusa cuestión acerca de quién creó a quién y por qué imagen lo creó se resuelve en una verdad sencilla y clara: el hombre se creó a sí mismo y después creó su propio autorretrato, llamándolo "Dios". Así que, bajo la forma de "Dios", el hombre se conoció y se adoró sólo a sí mismo, pensando que conocía un ente diferente de sí; la religión, en definitiva, fue siempre sólo un espejo que reflejaba al hombre su propia fisonomía.

Pero en este caso –se agarra de esta explicación un cuarto pensador- el autor de la Biblia estaba, en esencia, totalmente claro; sólo que expresó la misma idea en relación con las ilusiones de su siglo: sí, el hombre realmente fue creado por el ser representado en el ícono, pues el ícono es sólo un retrato del hombre, creado por el propio hombre. Y si es así, entonces no hay nada de malo en que el hombre pretenda imitar en todo al personaje dibujado en el retrato. Y es que el pintor, dibujando su propio retrato, cuidadosamente copiaba en él sólo las ventajas, sólo los méritos del hombre vivo, pecaminoso; y en forma de "Dios" el hombre es representado exclusivamente desde la

mejor de sus partes. "Dios" sólo es un seudónimo del Hombre Ideal, el modelo poético-ideal del hombre perfecto. El ideal que de sí mismo creó el Hombre, el Objetivo Supremo del autoperfeccionamiento humano... Y todos los malos rasgos humanos, los rasgos malévolos y sujetos a superación, fueron también dibujados por el pintor en otro autorretrato, llamado "Diablo".

Así que "Dios" no es la representación naturalizante del pecaminoso y real Hombre terrestre, el cual es tanto "Dios" como el "Diablo" en una misma cara, en una aleación. "Dios" es el hombre tal como debe ser o convertirse, como resultado de su propio autoperfeccionamiento; el "Diablo" es el mismo hombre tal como no debe ser, tal como debe dejar de ser, como resultado del mismo proceso de autoeducación, es decir, el modelo humano de la imperfección y del mal.

En otras palabras, "Dios" y "Diablo" son categorías, con la ayuda de las cuales el hombre intenta separar y diferenciar en sí mismo el bien y el mal, las verdaderas perfecciones humanas de los atavismos de pura procedencia animal. Por eso es que, contemplando la imagen de "Dios", el hombre puede juzgar sobre cuáles precisamente de los rasgos reales de su naturaleza él valora y exalta ("endiosa"), y cuáles odia y desprecia como "diabólicos", intentando superarlos en sí mismo.

Así, aunque el hombre creó tanto a "Dios" como al "Diablo" y no al revés, no fue "Dios" quien creó, sino el "Diablo" quien corrompió al hombre –la leyenda sobre la creación y el pecado original del hombre es una obra artística de gran sentido poético, en cuya forma el hombre hizo el primer intento de autoconocimiento, de diferenciar en sí mismo el bien y el mal, la razón y la sinrazón, lo humano y lo inhumano. De modo que no se debe simplificar la religión, con sus representaciones sobre lo "divino" y lo "pecaminoso", sino que basta con revalorar los cuentos antiguos (no creyendo en ellos al pie de la letra) en categorías morales humanas. Es necesario comprender que, adorando a "Dios", el hombre adora lo mejor de sí mismo, que la religión creó en forma de Dios la imagen Ideal del perfeccionamiento humano superior y que en el cristianismo el hombre encontró el Ideal humano superior, entendido por todos y por todos aceptado. ¡Y los ateos intentando demostrar que no hay ni Dios, ni Diablo, resulta que le prestan al hombre muy mal servicio, privándolo de criterios de discernimiento entre el bien y el mal, entre lo permitido y lo prohibido!.

¡Alto! –respondieron los ateos. Aunque todo resulta bastante lógico, no lo es del todo. Realmente, el hombre proyecta hacia la azul pantalla del firmamento sólo sus propias representaciones sobre sí mismo, sobre el bien y el mal, divinizando (es decir, relacionándolas con "Dios") sólo sus rasgos reales y enjuiciando (es decir, declarando "alucinaciones diabólicas") los demás. En todo caso, el hombre se vio obligado desde el inicio a contraponer a sí mismo sus propias fuerzas activas y sus capacidades, representándolas como fuerzas y capacidades de algún otro ser, para verlas como un "objeto" fuera de sí y valorarlas críticamente, a fin de, en adelante, apropiarse sólo de aquellas que

conduzcan al mal. Estuvo obligado a esto, precisamente, porque otro espejo, fuera de la bóveda celestial, no tenía entonces; y sin espejo, contemplarse a sí mismo, evidentemente, es imposible.

Pero, no nos queda del todo claro por qué y para qué en lo sucesivo realizar el "autoconocimiento del hombre", bajo la forma del "conocimiento de Dios". ¿Para qué mirarse en el espejo del cielo cuando ya han sido creados espejos mucho más perfectos y claros, que reflejan al hombre todos los detalles de su propia imagen?. Claro, la religión solamente es un espejo, pero un espejo primitivo y, por tanto, muy opaco y, además, bastante curvo, cuya superficie, así como la "bóveda celeste", posee una pérfida curvatura. Este aumenta, aumentándolo hasta dimensiones cósmicas, todo lo que se refleja en él, y, como espejo esférico, invierte al hombre que en él se mira patas arriba... este refleja en forma aumentada hipertróficamente todo lo que ante él se encuentra y, hasta cierto punto, es parecido al microscopio, que permite ver lo que no es visible al ojo desarmado. ¿Pero qué es lo que atesora el hombre en el cristal de tan original microscopio?. ¿Qué es lo que precisamente ve en el ocular?.

¿El bien y el mal real en sí mismo, en el hombre real?.

Si el asunto fuera así, entonces no habría que buscar mejor espejo que la azul bóveda celeste. Lo malo de esto radica en que el refractor de los cielos religiosos refleja no el bien y el mal real, sino sólo las representaciones del propio hombre sobre lo que es el bien y lo que es el mal. Y ya esto no es ni remotamente la misma cosa. El hombre es capaz, por desgracia, de equivocarse trágicamente en esta cuenta. Entonces, el cristal de aumento de la religión sólo amplía las dimensiones de su error.

La inadvertida y modesta semilla del mal, tomada por su parecido embrión del bien, crece ante sus ojos en montes enteros de flores aromáticas. Y, al contrario, el débil e inmaduro germen de la felicidad humana, tomado equívocamente por germen de la mala hierba, se convierte en gran cardo espinoso, que destila el veneno del pecado y la perdición y –lo más trágico de todo- el hombre verá rosas paradisíacas allí donde afloran sólidas espinas, y huirá del olor de las verdaderas rosas, convencido de que los sentidos lo engañan, de que ante él sólo hay alucinaciones diabólicas, tentaciones.

¿Acaso no pasó con el cristianismo?. ¿Acaso no rezaron los hombres siglos enteros ante la cruz –ese bárbaro cadalso, en la que crucificaron al hombre, al "hijo del hombre"?. ¿Acaso no lloraron de conmoción, viendo el semblante de "el Salvador" demacrado y cubierto de sudor crucificado, para alegría de los fariseos?. ¿Acaso no vieron ellos en este cuadro la imagen de la suprema dicha y el honor divino?. Lo vieron y rezaron. La iglesia cristiana siglos enteros se esforzó por inculcar a la gente que el objetivo superior y la predestinación del hombre implica la preparación para la vida de ultratumba, hacia la vida eterna, más allá de la sepultura. Lo real está en la tumba. Para lograr una vida eterna de forma más rápida y segura es necesario comportarse de acuerdo a formas y modos. Si está dado el objetivo del movimiento, entonces habrá que escoger

los caminos a él adecuados: maceración de la carne y sus tentaciones, renuncia a la felicidad del "más acá", sumisión al destino y al poder de los poseedores, oración y ayuno –la senda más fiable hacia la tumba -. Entonces, el "mejor hombre" resultaría ser el monje asceta en deplorables harapos, atados con una soga, y la representación del "mejor hombre", poetizada por la fantasía, miraba a los hombres desde todos los iconos con los tristes ojos de "el Salvador" crucificado. La senda hacia él es la senda hacia el Calvario, hacia el sufrimiento redentorio, hacia la autodestrucción, la autoflagelación, hacia la liberación de las suciedades y vilezas de la existencia terrestre.

Y en los largos siglos del medioevo feudal el hombre adoptó el ideal cristiano y las vías de su realización, como la única imagen exacta y posible de la esencia superior del mundo y de la vida.

¿Por qué?. Sencillamente porque la especie sagrada del "Salvador" fue el espejo exacto que reflejaba al hombre su propia figura, agotada y cubierta de sudor por el miedo y el sufrimiento, la figura del "redimido" porque, tal como sea el hombre real, así será su Dios. Muy sencillo.

Siendo así, los cielos de la religión reflejan al hombre no como "debe ser", sino como en la realidad es. Con todos sus más y sus menos. Pero, los menos se reflejan en tal espejo no como menos, sino como más, y viceversa. Además, en modo alguno aquí se eligen las sendas en dependencia del objetivo escogido, sino, por el contrario, el propio objetivo se perfila en correspondencia con las sendas que tomó el hombre: su dirección sencillamente se abre camino en la fantasía hasta el final, hasta el punto que alcance la mirada.

Por el ícono se puede determinar con bastante exactitud cómo es el hombre real y por qué vías él marcha en su vida, hacia dónde va. Si hace falta o no ir en esta dirección, en el ícono no lo leerás. El ícono prohíbe incluso hacer tal cuestionamiento, por algo es un ícono.

El servilmente refleja al hombre su propia cara, se la presenta tal como es en la realidad, pero –y aquí está su astucia- encierra su reflejo en la moldura dorada del respeto y la adoración. Por eso, los iconos e ideales de la religión simple y sencillamente son una forma de la convivencia estético-moral del hombre consigo mismo, es decir, con sus propios modos de existencia y visión actuales: son la secularización en la conciencia, en la fantasía, en la representación poética, del "ser presente" del Hombre. En forma de ícono, el ser actual y la conciencia del hombre se convierten en ídolo al que hay que rezar y adorar, y si el ícono se convierte a los ojos del creyente en ideal, en la imagen de un mejor porvenir, entonces el ideal, imperceptible para él mismo, se transforma en ídolo.

Tal es el mecanismo de la "autoconciencia" religiosa, su esencia en modo alguno resultado de errores y equívocos. Pues, el mecanismo está montado con el cálculo de que el hombre se mire a sí mismo como a un ser diferente, olvidándose de que se ve sólo a sí mismo.

Precisamente, en esto se encierra la "diferencia específica" de la forma religiosa de "autoconciencia" respecto a cualesquiera otras: en la ausencia de conciencia sobre el hecho de que, bajo la forma de Dios, el hombre ve su propia imagen. Si la "especificidad" (la ausencia de tal conciencia) desaparece, entonces, en lugar de religión tenemos ante nosotros otra forma de "autoconciencia", bastante parecida a aquella: el arte.

El arte también es un espejo. Hasta hoy día el hombre, por ejemplo en el teatro, representándose en la escena a sí mismo, cómodamente sentado en la platea, se esfuerza en mirar su propia representación, algo así como del otro lado, como objeto de concientización y valoración. Concientizando todo lo que acontece en la escena, o en la pantalla, toma conciencia sólo de sí mismo y, tanto más claro y mejor, cuanto más claro y mejor la pantalla le refleje su propia cara.

Pero, a diferencia del espejo religioso como, el espejo artístico no crea, sino que, por el contrario, disipa la ilusión fatídica. Este presupone directamente que el hombre se ve en él a sí y sólo a sí mismo. Por eso, la religión se enoja siempre con el verdadero arte, con el espejo en el que se ve sólo aquel que realmente quiere verse y concientizarse a sí mismo, y no sus fantasías.

Si el hombre va a mirar al espejo, comprendiendo que ante él no hay nada más que un espejo, entonces concluirá: ningún Dios, sólo mi Yo mira hacia mí a través de un cristal transparente en el marco. Y si no me gusta la fisonomía del que me mira, significa entonces que Yo, en definitiva, no soy tal, ni como me he creído hasta ahora, ni como quisiera verme. Por eso, no acuses al espejo de inclinación pérfida a la falsificación, sino intenta hacerte tal y como tú quisieras verte. Entonces, tanto en el espejo del arte como en el de la ciencia, te verás así. No antes.

¿Y cómo tú quisieras verte?.

He aquí la dificultad; esto no te lo podrá decir un espejo verídico y sincero. Aquí se exige otro espejo, el cual presentará lo deseado por real, reflejará en su superficie no la situación real de las cosas, sino los sueños, y dibujará no al hombre real, sino su ideal, al perfecto hombre ideal, al hombre, tal y como debe ser, de acuerdo a sus propias representaciones sobre sí mismo.

¿Pero, acaso no ha pretendido hacer esto cualquier religión?- ¿Acaso el hombre del renacimiento no halló precisamente en los dioses de Grecia, tallados en mármol, los rasgos de los "hombres perfectos" ?.

¿O puede que el ideal cristiano sólo fuera un extravío temporal, consecuencia de un error trágico, el cual se puede rectificar y en lo adelante no ser repetido?. ¿Puede que los hombres en forma de Jesús crucificado, endiosaran en sí mismos no lo que correspondiera endiosar?. ¿Puede que sea necesario dibujar un nuevo ícono, darse a sí mismo en forma figurada un nuevo ideal (prototipo del Hombre perfecto) e imitar en todo al nuevo Dios?.

Mucho más si tales dioses (los rasgos bellos, fuertes, talentosos, auténticos del

perfeccionamiento humano) ya fueron creados alguna vez por la poderosa fantasía humana y plasmados en el mármol de las antiguas estatuas... Las mismas estatuas que el hombre, empezando a adorar a "El Salvador" crucificado, tomó como representación de los rasgos dañinos y de las tentaciones pecaminosas de las brujas. Las estatuas que con brazos quebrados y narices rotas, e incluso descabezadas, quedaron humanamente bellas. ¿Podiera ser que el hombre, si se empezara a comparar en su vida a ser bello, sabio y potente?

Y a finales del siglo XV y principios del XVI surgió un nuevo ideal: el ideal del renacimiento de la belleza antigua, de la fuerza y la inteligencia del hombre. En los dioses griegos los hombres encontraron su modelo, en Zeus y Prometeo, en Afrodita y Niké de Samotracia. Significa entonces que en el propio hombre se confunden las representaciones sobre el bien y el mal: en sí mismo el hombre empezó a tomar por bello lo que antes se tomaba como deformidad lujuriosa: por inteligencia, lo que hasta el momento se trató como locura pagana y dejó de tomar la debilidad por fuerza y viceversa.

Chocaron dos ideales (dos imágenes, dos caracterizaciones, dos "modelos" del hombre perfecto). ¿Por la imagen de cuál de ellos corresponde crear, o más exactamente, recrear el hombre real, pecador?

Pero, en tal caso se pregunta: ¿A qué y a quién molesta la firma "David" en el zócalo de la estatua de Miguel Angel, que presenta al joven bello, fuerte y sagaz?. ¿No quedaría aquí de la religión sólo nombres y denominaciones?. Y entonces, ¿qué diferencia hay?. ¿En qué se diferencia en este caso –por su tarea real y sus funciones- un reflejo de tal arte de un ícono?. Al fin y al cabo, ¿acaso no colgó la "Madonna Sixtina" siglos enteros en el altar de la vieja iglesita, antes de cambiar su habitación por una más clara y cómoda?. ¿Varió algo en ella cuando abandonó el servicio en una institución religiosa, para trabajar en un museo de pintura?.

Lo principal, razonaron los pensadores, no son los nombres ni las denominaciones, grabados en los moldes de los iconos. Lo principal es la comprensión o no de que en los iconos está representado el Hombre, el propio Hombre y de ningún modo un ser existente fuera o antes de él bajo el nombre de Dios. Lo principal es comprender que Dios es sólo un sinónimo y un seudónimo del Hombre con mayúsculas, del hombre ideal, por cuya imagen corresponde en adelante formar a los hombres.

En resumen, si comprendemos correctamente la religión, es decir, no como medio de conocimiento de Dios, sino como medio de autoconocimiento del Hombre, entonces todo se sitúa en su lugar. ¿Para qué, entonces, han de luchar el arte y la ciencia contra la religión?. Hace falta sencillamente dividir de forma razonable las obligaciones: la ciencia y el arte sobrio van a reflejar lo que hay, y la religión y el arte orientado hacia la misma tarea reflejarán lo que debe ser, es decir, crear al Hombre un ideal de su propio auto-perfeccionamiento.

¿Qué diferencia hay entre bautizar este ideal con un nombre tomado prestado de la biblia, de los santorales ortodoxos o de un calendario sin santoral?. Lo importante es que el ideal fuera dibujado en esencia correctamente para que diera al Hombre una dirección exacta en los caminos del auto-perfeccionamiento moral, físico e intelectual, y no lo condenara (como en el pasado el cristianismo) a la degradación voluntaria, a la decadencia física e intelectual. Llamarlo divino o no, es indiferente del todo.

Pareciera que tal razonamiento pudiera totalmente satisfacer a la religión: a ella se le asignaría un rol del todo honorable y respetable en la división del trabajo. Pero la colaboración –no se sabe por qué– no resultó. La religión con indignación rechazó la nueva explicación de su rol y se negó a cumplir la responsabilidad propuesta a ella. ¿Por qué?. ¿Qué precisamente no le satisfacía del razonamiento alegado y de sus conclusiones?. ¿Acaso ella en la práctica no jugaba, hasta el momento, el rol señalado, independientemente de sus propias ilusiones?. ¿O no será que esta explicación no abarcaba, en cuanto a los mecanismos de la autoconciencia religiosa, algo muy importante y principal, sin lo cual no hubiera religión?.

Ciertamente, algo no abarcaba. Y la religión, negándose a los roles y las funciones propuestas por gente benévola, estaba en lo cierto. Ella se entendía a sí misma mejor que sus intérpretes. El secreto consistía sólo en que la religión nunca jugó ni podía jugar aquel rol que le atribuía gente tan benévola. Ella jugaba precisamente un papel contrario, y hacia el cumplimiento de este último fueron adaptados todos los mecanismos de su sistema reflejo.

Y es, precisamente, esto: todo el sistema de imágenes religiosas en ningún momento dibujaba al Hombre tal y como “debía ser” o “debía transformarse”, como resultado del autoperfeccionamiento. Al contrario, ella –la religión– lo dibujaba tal como era y como debía mantenerse. Ella siempre daba el “ser actual” del Hombre por ideal, más allá de los límites máximos de cualquier perfeccionamiento posible, en el cual el Hombre no debe y no puede entrar. Representando al Hombre, la religión lo representaba no como Hombre, sino como Dios, como un “ser supremo” fuera del Hombre, antes del Hombre y sobre el Hombre, dictándole al Hombre precisamente aquel modo de existencia que él hasta el momento había practicado.

Desde el punto de vista de la religión, el Hombre con mayúscula no puede y no debe ocuparse de ningún tipo de “autoperfeccionamiento”. Autoperfeccionarse pueden y están obligados a hacerlo, sólo los “hombres” por separado. Estos están obligados a esforzarse en parecerse a la imagen del Hombre, que aquí se da –bajo el nombre de Dios– a un ideal eterno, prístino y que no dé lugar a dudas, a un patrón de perfección. Y el patrón, de acuerdo a su propio concepto, no se debe cambiar en este sentido, el patrón cristiano de perfección es parecido a aquella regla de platino, conservada en París, que se le llamó “metro”.

La religión siempre se opuso –como a la herejía más terrible– a la tesis de que

Dios fue hecho por el Hombre a su imagen y semejanza. Ya que en tal caso el Hombre, si cambiara por sí mismo, si se comprendiera mejor (más exactamente: cuanto antes encontrara la medida de su propia perfección), estaría en el derecho de "precisar" también su patrón. Entonces, estaría en el derecho de re-crear a Dios, en el derecho, incluso, de cambiarlo por uno más conveniente, de elegir a Dios por su tamaño, construir un nuevo modelo de perfección.

Por eso, como forma de ideal religioso, al Hombre se le propone la imagen de su propio ayer. La religión siempre relacionó el "Siglo de Oro" con el pasado. En otras palabras, los mecanismos de la conciencia religiosa, en esencia, están adaptados para representar el día de ayer como el ejemplo, y el de hoy como el "ayer corrompido", como resultado de la "caída" del hombre de Dios.

Por eso, se inclina hacia el temperamento religioso aquella gente que –a fuerza de unas u otras causas- les toca vivir día tras día cada vez peor y peor, precisamente aquella gente, a la cual el "progreso" no le trae nada, como no sea infelicidad. Y tienen razón: para ellos ayer se estuvo mejor que hoy y sueñan con hacer el futuro parecido al pasado. Su justeza precisamente la refleja la religión, y el ideal religioso es solamente el día de ayer idealizado.

"Idealizado" significa aquí representado únicamente a partir de los "plus" y meticulosamente desprovisto de todos los "menos", sin los cuales los "plus", - ¡ay!- no pudieron ni pueden existir. A fuerza de las particularidades del ideal religioso, este siempre engaña terriblemente a los hombres. El intento de formar el futuro según la imagen de un pasado idealizado lleva a que, junto a los deseados "plus", el Hombre –quiera o no quiera- reproduce los "menos" al unísono e inseparablemente unidos a aquellos...

Así ocurre, incluso, cuando en calidad de ideal se toman imágenes realmente bellas y humanamente engañadoras del pasado, por ejemplo, los dioses antiguos. Bocetos ideales de la belleza humana, de la fuerza y la sabiduría. Los hombres del renacimiento no comprendieron bien aquella circunstancia infeliz, de que "revivir" a los antiguos dioses, es decir, formar una imagen del contemporáneo a imagen y semejanza de Zeus y Prometeo, Afrodita y Niké, es imposible sin reproducir también todas aquellas condiciones, en cuyo suelo estos dioses pudieron respirar y vivir: en particular, sin establecer el esclavismo, la masa de "instrumentos parlantes", a cuenta de los cuales vivieron y crearon sus obras los verdaderos artífices de las estatuas de Zeus y Prometeo, aquellos hombres que crearon los dioses antiguos a su imagen y semejanza. Es decir, sin reproducir aquellas mismas condiciones, las cuales, creando los dioses, al mismo tiempo los mataba y crucificaba en la cruz de la nueva fe.

Y caro hubo de pagar el hombre por el conocimiento cuya conclusión era una sencilla y clara verdad: si quieres marchar adelante, aparta de ti todas las ilusiones del ideal religioso, no importa cuán engañoso y maravilloso fuera. No busques el ideal en el pasado, incluso en el más bello. El resultará más 6

trágico mientras más bello aparente ser. Estudia el pasado no sólo del lado de los "más", sino también del lado de sus inseparables "menos", es decir, no idealices el pasado; invéstigalo objetivamente.

Y el ideal, es decir, esa imagen en correspondencia con la cual tú quieres conformar el futuro, dicho de otra forma, en correspondencia con la cual tú debes actuar hoy, búscalo por otra vía, ¿por cual?.

No vamos a fantasear. Probemos revisar la experiencia que el hombre ya ha acumulado en su cuenta. Revisemos la historia del ideal del renacimiento, su evolución en la conciencia de los pueblos de Europa. Ella es, dicho sea de paso, muy instructiva.

Cuando sobre Europa, despertando del medio milenio repleto de pesadillas medievales, brilló el maravilloso sol del Renacimiento, mucho comenzó a verse de otra forma, ante los ojos de la gente. El orden terrenal de la sociedad feudal, así como su reflejo en los cielos de la religión, dejaron de parecer a los hombres algo que de por sí se sobreentendía. Y los ánimos antifeudales ante todo se expresaron en la crítica a la religión.

A la luz del claro sol matutino, los hombres percibieron de forma completamente diferente la reproducción en cera de "El Salvador", crucificado sobre una construcción de madera, oliendo a polvo e incienso. "El Salvador" ahora les gusta más no ya en la cruz del Calvario, sino en los brazos atentos y tiernos de su madre, en la imagen de un lactante rollizo y saludable, que no sospecha los sufrimientos que le depara el futuro. En la forma de un lactante del cual bien puede crecer tanto Heracles como David, o un nuevo Prometeo...

Sus ojos de nuevo vieron el mármol sonrojado del Parteón, la belleza eternamente joven de Afrodita y Apolo, de Heracles y del Discóbolo, de Diana la Cazadora y del poderoso Herrero Vulcano. El hombre de nuevo comenzó a disparar las flechas de su sueño para volar hacia el sol naciente, para reinar sobre las ondas azules del mar Mediterráneo, respirar aire puro, para deleitarse con el poderío de su pensamiento, de sus manos, de su cuerpo saludable no arruinado por el ayuno y por la oración.

El juvenil e inspirado siglo del renacimiento transmitió la estafeta del sueño al siglo de Descartes y Spinoza, de Rousseau y Voltaire, al siglo de la fundamentación estricta del sueño maravilloso y este formuló tesis exactas en relación con el futuro y los ideales humanos.

Contra el ideal espiritualista medieval –del espíritu inmaterial- él adelantó su ideal terrenal y pletórico: ¡No hay Dios, no hay Paraíso, no hay Infierno!. Está el Hombre, hijo de la naturaleza y está la naturaleza. Tras la tumba, después de la muerte, para el Hombre no hay nada. Por eso, el ideal debe ser plasmado aquí, en la tierra.

Los pensadores más consecuentes lo formularon así: la vitalidad pletórica, terrenal, de cada hombre vivo. Que cada cual haga lo que esté capacitado por la naturaleza y se deleite con los frutos de sus actos. La madre-naturaleza es la

única legisladora y la única autoridad para el Hombre, su hijo querido; en su nombre le anuncia al hombre las leyes de la vida; sólo la Ciencia, el Pensamiento autoconsciente, que no reconoce ninguna otra autoridad, que descubre las leyes de la naturaleza, no la Revelación, que predica desde los ambores y desde las páginas de Sagradas Escrituras.

Y si el ideal no es un sueño inútil, no es un deseo impotente, entonces él debe expresar algo real, sensible y terrenal. ¿Qué? Los deseos y necesidades naturales, es decir, propios de cada hombre al nacer, de un cuerpo saludable y normal: la "naturaleza humana".

El ideal expresa las necesidades naturales de la "naturaleza humana" y, por eso, tiene a su lado todas las potentes fuerzas de la Madre-Naturaleza. Estudien la naturaleza, estudien el Hombre y ustedes obtendrán el conocimiento de lo que ella quiere y hacia dónde tiende, es decir, dibujen el verdadero Ideal, el ideal del Hombre y de aquel régimen social que le corresponde.

Con esta respuesta se satisficieron los pensadores más consecuentes, los materialistas del siglo XVIII: La Mettrie, Helvecio, Holbach, Diderot. Y la respuesta por ellos ofrecida se mostraba clara para cada uno de sus contemporáneos, agobiados por el peso "no natural" del estado feudal y la Iglesia: por satisfacer precisamente el goce deformado y antinatural de la corte monárquica y de la camarilla clerical burocrática, en la mayoría de las naciones se suprimieron los más naturales derechos y valores: tanto el pan, como la libertad de valerse por sus propias manos y su propia cabeza, como la libertad de hablar lo que piensas y consideras correcto. ¡Si sólo fueran los derechos naturales lo que pisotearon el rey, la burocracia y la Iglesia!. "¡Qué clase de paraíso pudiera haber establecido en el benéfico suelo de Francia!.

Y entonces se fundó un nuevo ideal, en una fórmula enérgica y por todos comprendida, en un lema de combate: "*¡Libertad, Igualdad, Fraternidad!*".

¡Que cada hombre haga lo que quiera y pueda, a lo que haya definido la naturaleza, sólo que no le lleve la desgracia a su hermano de género humano, que no menoscabe el derecho de otro a hacer lo mismo!. ¡Si no existe esto, pues debe existir!.

Y ocurrió el milagro. Cayeron estrepitosamente sobre la tierra de Francia los potentes truenos de "La Marsellesa"; los golpes acorralantes de las descargas de cañón derribaron las paredes de las innumerables Bastillas; se dispersó por todos lados la manada de popes y burócratas y el pueblo elevó al cielo la bandera tricolor de la libertad, la igualdad y la fraternidad.

El ideal -¡lo debido!- resultó más fuerte que "lo existente", a pesar de que lo "existente" estaba protegido por todo el poder del Estado y la Iglesia, por los bastiones de las fortalezas y las cárceles, por las bayonetas de los soldados y las plumas de los científicos académicos, a pesar de que estaba firmemente esposado por las cadenas de milenarias costumbres y tradiciones, santificado

por la moral religiosa, por el arte y el derecho, establecidos en nombre de Dios.

Pero, muy pronto se descubrió que el ideal se realiza en la tierra de forma no tan sencilla ni tan rápido, como pensaban sus autores. Los acontecimientos comenzaron a tomar un giro inesperado.

Hubo que reparar sobre las muchas malas jugadas. ¿Por qué el ideal del hombre libre de toda atadura artificial, que toma conciencia de sí mismo como igual en derecho entre hermanos de género, tan claro y comprensible a cada cual, no se logra de ninguna forma realizar hasta el final entre los hombres de carne y hueso?. ¿Por qué el ideal, tan humano y maravilloso, marcha por la tierra entre montañas de cadáveres, cubiertos de pólvora?. ¿Y por qué los ayer correligionarios y hermanos del ideal se convierten de pronto en enemigos a muerte y se envían unos a otros a la guillotina?.

A muchos les satisficiera esta respuesta: es demasiado fuerte la resistencia de viejo mundo, demasiado profunda la perversión de los hombres por milenios de esclavitud corporal y espiritual, demasiado fuerte el poder pasado sobre sus conciencias. ¡Se corrompieron y contagiaron, incluso aquellos que parecían a ellos mismos y a los demás héroes cristalinamente limpios de la libertad, la igualdad y la fraternidad, - incluso Dantón, Robespierre, incluso Saint-Just, el "Apóstol de la virtud"!.

Y los acontecimientos se tornaron cada vez más maleables y trágicos.

"¡Los reyes, los aristócratas y los tiranos, sean quienes sean, son esclavos sublevados contra toda la humanidad –soberano superior de la esfera terrestre, y contra la naturaleza- legisladora del universo!" –exclamó Robespierre.

"¡Corten la cabeza al terrible tirano Robespierre, enemigo y monstruo del género humano!" – empezaron a vociferar sus contrarios, y la cabeza rodó hacia la canasta ensangrentada.

La bandera tricolor del ideal escapó de sus manos al directorio, quien también resultó débil para sostenerla en lo alto. Entonces, la atrapó el oficial de artillería Napoleón Bonaparte. Alto elevó él la ondeante bandera y condujo al pueblo tras ella al estruendo y el humo de las batallas... Y una bella mañana los hombres vieron con asombro que bajo la capa del oficial revolucionario se ocultaba un viejo conocido –el monarca. Vieron que, andando bajo redoble de tambor medio mundo, regresaron allá desde donde salieron en 1789, vieron que de nuevo, como antes, rodeaban la corte del emperador Napoleón I rapaces burócratas, funcionarios, popes mentirosos y damas libertinas a los que, de nuevo, hay que entregarles el último céntimo, el último pedazo de pan, el último hijo.

El pueblo trabajador de Francia se sintió doblemente engañado. De año en año engordaba y se tornaba más voraz el nuevo dueño de la vida –el especulante, el banquero, el burgués industrial. Este recibió de la revolución y la contrarrevolución todo lo que necesitaba: completa libertad de acción. Y supo

utilizarla para rehacer la vida del país según el molde de su ideal, de su Dios – el oro, el dinero contante y sonante- adquirido a cuenta de otros.

¿Qué había pasado?. ¿Acaso el maravilloso ideal de la Ilustración resultó sólo un espejismo, un cuento, un sueño irrealizable en la tierra?. ¿Acaso la vida, la práctica. ¿La realidad, lo “existente” de nuevo resultaron más fuertes que el ideal?. Aparentemente fue así.

Y sobre el suelo de esta decepción, sobre el suelo del sentimiento de total impotencia de los hombres ante el mundo creado por ellos mismos, de nuevo como antaño, florecieron las venenosas flores de la religión, de nuevo cacareaban los popes sobre la vanalidad de las esperanzas en la felicidad terrenal.

A algunos les alcanzaba entonces la valentía moral e intelectual para no caer en el arrepentimiento al pie de la cruz, conservar la fidelidad a los ideales de la Ilustración. Sal picados por las burlas desdeñosas de los bien alimentados pancistas, sensatos esclavos de lo “existente”, vivieron y pensaron en estos años André de Saint-Simon y Charles Fourier. Manteniéndose fieles a los principios fundamentales del pensamiento de los ilustradores, estos tozudos e impacientes hombres pretendieron hallar y señalar a la humanidad las vías hacia el futuro maravilloso.

La conclusión, a la cual llegaron ellos –herederos de la filosofía avanzada de Francia -, como resultado del análisis de la situación creada, coincidía con la solución del práctico y sobrio inglés Robert Owen. Si están en lo cierto la razón y la ciencia, y si la libertad y la igualdad no son palabras vacías, entonces, la única salvación de la humanidad de la degradación espiritual, moral y física que la amenaza resulta ser el socialismo.

La humanidad fue puesta por la historia ante una áspera e inexorable alternativa: o el hombre se conforma con el servicio esclavizador de la propiedad privada, este nuevo y desalmado Dios, y entonces estará condenado a un salvajismo aún más horrible que el medieval, o se acoge a la inteligencia y organiza la vida sobre principios radicalmente nuevos, realmente, y no en palabras, se organiza en un amical colectivo humano. La libertad, la igualdad y la fraternidad son reales sólo en combinación con el trabajo racionalmente organizado. La organización del trabajo, la organización de la industria –he aquí la llave para todos los problemas de la vida.

“Los filósofos del siglo XIX debieran unirse para demostrar multilateral y totalmente que bajo el estado actual de conocimientos y civilización sólo los principios industriales y científicos pueden servir de fundamento de la organización social...” –proclamó Saint-Simon -.

¿En qué consiste, pues, esa “naturaleza humana”, de acuerdo a la cual corresponde reorganizar el presente y organizar el futuro?. Ahora en los razonamientos de Saint-Simon aparece un motivo nuevo respecto a sus predecesores ilustrados: la “naturaleza humana” en ningún momento es algo

invariable, dado de una vez y para siempre por Madre-Naturaleza. Ella constantemente se desarrolla, más exactamente, su esencia consiste en el desarrollo permanente, en el cambio de aquello que le fue dado al hombre por la naturaleza.

¿Hacia dónde, en qué dirección?. Hacia el "perfeccionamiento superior de las fuerzas físicas y morales, para lo que está capacitada sólo la organización humana" –tal es la fórmula de Saint-Simon. Esto no es un razonamiento filosófico abstracto, sino sencillamente, un hecho del cual puede dar cuenta la observación de la vida, tanto de un hombre por separado como de pueblos enteros.

Resulta ser que es necesario mirar a la sociedad ante todo como a un sistema de condiciones externas, dentro de las cuales ocurre el "perfeccionamiento" de todas las fuerzas intelectuales, morales y físicas. Las capacidades activas del individuo humano. El sistema social será más perfecto en la medida que garantice de modo más íntegro el florecimiento de todas las fuerzas humanas individuales, el despliegue de todas las posibilidades contenidas en el hombre y mientras abra a masas cada vez más amplias el vasto espacio para tal desarrollo auténticamente humano.

El propio hombre, el individuo humano viviente, es la única medida por la cual se puede y se debe medir todo lo demás. Al hombre, pues, no se debe agregar ninguna otra medida "exterior" con relación a él, por muy bella y exacta que parezca, pues ella siempre será extraída del pasado.

"Hasta el momento los hombres anduvieron por la vía de la civilización, retrocediendo hacia el futuro: su vista era comúnmente dirigida al pasado, y al futuro ellos lanzaban sólo raras y superficiales miradas".

La genialidad de tal giro de pensamiento consistía en que el acento ahora se ponía no sobre las condiciones de la actividad del hombre acabado y formado, sino sobre las condiciones de su desarrollo, de su devenir, de su futuro, el cual siempre, en cada momento dado, estaba por venir. Por eso es que el ideal no se puede dar al hombre como un diseño acabado, como un ícono, y los patrones hay que medirlos por la medida de perfeccionamiento del hombre vivo, que desarrolla permanentemente sus posibilidades.

Esta idea genialmente sencilla cortaba de raíz los más vitales principios del "ideal" religioso, no importa con qué ropajes se engalanara, a lo que para nada molestaba la circunstancia de que tanto Saint-Simon como Fourier y Robert Owen no tenían nada contra el coqueteo, de tiempo en tiempo, con términos tales como "Dios", "Religión", "Paraíso" y otros parecidos. Así tan sencillamente no se puede engañar a la religión.

Saint-Simon y Fourier abnegadamente propagaron su ideal, apelando a la "razón" y al sentimiento de "justicia" de los contemporáneos. Pero sus ideas geniales a pocos arrastraron por aquel tiempo. A los oídos del pueblo sus voces no llegaban, y en el "ilustrado" y bien alimentado público sus ideas

despertaban sólo irritación y burlas. El zumbido de los órganos y las orquestas de cobre, adorando los dioses celestiales y terrestres, se oía cada vez más alto. La tragedia de los socialistas utopistas fue una típica tragedia de héroes llegados demasiado temprano al mundo. Y no casualmente los ideales de Saint-Simon y Fourier en las mentes de sus discípulos y seguidores muy pronto adoptaron forma caricaturesca, comenzaron a recordar con mucha fuerza los ideales del cristianismo (¡tanto querían los discípulos hacer estos ideales comprensibles y asequibles a un pueblo educado en el Evangelio!), y las organizaciones de saint-simonistas y fourieristas recordaban a su vez sectas religiosas... La idea esencialmente nueva –la idea del socialismo- para ser comprensible prefirió aparecer ante los hombres en los remendados trapos de un “nuevo cristianismo”.

Parecía que se ahogaba una noble iniciativa más. Y el ideal de la Ilustración de nuevo se convertía en ícono, en ídolo crucificado.

Pero la vida del ideal del Renacimiento y la Ilustración no se había acabado. Verdad es que tuvo por algún tiempo que mudarse del suelo de Francia al lóbrego cielo de la filosofía alemana, para, aspirando el aire de las alturas especulativas, de nuevo regresar a la tierra ya con otro semblante.

Observando con sus propios ojos las desventuras terrenales del bello ideal, los hombres no podían comprender exactamente las raíces terrenales de estas trágicas desventuras. Y sin comprenderlas, de nuevo comenzaron a buscarlas tras las nubes. La lección no resultó suficientemente instructiva y fueron necesarias nuevas desventuras y nuevos esfuerzos del pensamiento para que las terrenales raíces de las terrenales desventajas resultaran al fin asimiladas.

Mientras los franceses hacían lo suyo, los alemanes atentamente observaban tras ellos y filosofaban. El ideal de los franceses fue adoptado por ellos, inmediatamente y sin restricciones, de todo corazón: Libertad, Igualdad, Fraternidad. ¿Qué puede ser más deseado y mejor?. El objetivo era maravilloso y cautivador. Pero he aquí los medios... Los medios utilizados en París no gustaban a los alemanes quienes no se atrevían a imitar a los franceses.

La guillotina, las descargas de cañón contra hombres vivos, el fraticidio, las sangrientas matanzas eran para ellos poco seductoras.

En la Universidad del viejo Königsberg, viviendo su ordenada y virtuosa vida, obstinadamente reflexionaba sobre la situación creada uno de los cerebros más juiciosos de la Europa de entonces: el filósofo Immanuel Kant. A él también lo emocionó el ideal francés: los sueños sobre la comunidad unida de hombres inteligentes, bondadosos y justos unos respecto a otros, que respetaran la dignidad humana en cada prójimo, bajo el reinado de la libertad, la igualdad y la fraternidad.

Sin embargo, Kant vio bien que el bello ideal en la vida real de cada ser viviente y de pueblos enteros choca con las fuerzas asociadas del egoísmo, del interés particular, de la vanidad, de los prejuicios, de la estupidez y la avaricia,

de los estrechos intereses individuales y corporativos, de las pasiones y los temores, de las tradiciones y costumbres, es decir, con toda la fuerza retrógrada de la "realidad empírica", de lo "existente". Y en la Alemania de entonces, que no era más que una gran provincia de Europa, - más exactamente, un montón de mohosas, carentes de una única capital, de únicas leyes, de únicas ideas y estados de ánimos -, la correlación de fuerzas entre el "ideal" y lo "existente" estaba muy lejos de favorecer al ideal. El ideal de libertad, igualdad y fraternidad aquí no tenía por el momento ninguna esperanza de vencer en lucha abierta.

Y a sus partidarios les quedaba sólo reflexionar, pensar, comparar, analizar y hacer todo para que rápidamente crecieran las fuerzas capaces de someter lo "existente".

Y así ocurrió que, adoptando todas las premisas generales de la Ilustración francesa, los alemanes intentaron teóricamente, en el papel, confrontarlas con las fuerzas de lo "existente", es decir, repetir en teoría todo lo que los franceses intentaron realizar en las calles con las armas en la mano, para ver qué pasaba, qué trampas y ratoneras le prepara al ideal el tenebroso "Existente". Ellos soñaban hacer el ideal más sabio y previsor que en Francia. "Tal orden yo lo encuentro plenamente razonable" - dijo más tarde Heinrich Heine. Las cabezas que la filosofía utilizó para el pensamiento pueden ser segadas después por la revolución - continuaba él -; pero la filosofía de ningún modo pudiera utilizar para sus objetivos cabezas que fueron cortadas por una revolución precedente.

Ante todo Kant se preocupó por precisar la composición del propio ideal, delinear más exacta y concretamente aquella secreta "naturaleza humana", cuyos intereses el ideal representara.

Los filósofos de la Ilustración francesa estaban absolutamente en lo cierto, cuando comenzaron a ver al Hombre como "finalidad suprema", como "fin en sí mismo", y desecharon la visión que lo consideraba "medio" de realización de cuantos objetivos "externos" y "ajenos" hubiera, no importa cuán altos y nobles fueran. Al Hombre no se le puede ver como un juguete, como un instrumento, como una marioneta en manos de alguien situado fuera de sí - ya sea del papa, del rey, del dueño del poder, de los bienes, del oro o de los conocimientos. Incluyendo también al Dios-Padre "externo", sentado en trono celestial. Kant fue lo suficientemente ilustrado y clarividente para percatarse de cuál fue el prototipo real en la tierra por el que fue calcada la imagen del caprichoso y obstinado Dios bíblico.

Pero los ilustradores materialistas, continuaba su análisis Kant, razonaron igualmente mal, cuando en el lugar de la incuestionable autoridad del Dios-Padre pusieron la también incuestionable autoridad de la Madre-Naturaleza: un mundo "exterior" al cual, como partícula suya, pertenece el cuerpo del propio hombre, a expensas del hambre y el frío, impotente ante sus propios deseos y sufrimientos: por eso, en principio, es egoísta e interesado. Así que, si

deducimos el ideal de las necesidades naturales del cuerpo humano, entonces el hombre de nuevo resultaría sólo un esclavo, sólo un juguete al servicio de "circunstancias externas", de la fuerza de su presión, sólo un grano de polvo en el torbellino de la ciega espontaneidad... En tal caso, huelga hablar de "libertad" del hombre. El hombre resulta sólo un "medio parlante" de sus necesidades orgánicas y sus pasiones, sólo un punto donde recaen las fuerzas de la necesidad ciega, ni ápice mejor y ni ápice más digno que el que es esclavo de Dios. La diferencia en tal caso estuviera sólo en la denominación, en el nombre del "señor externo". ¡No viene al caso si le llama Dios o Naturaleza!.

Tanto en este como en el otro caso el hombre termina como esclavo de fuerzas externas a él, y directamente esclavo e instrumento ("medio") de otro hombre, de aquél que se toma el derecho de intervenir en nombre y por indicación de estas fuerzas, e interviene como "intermediario" entre Dios o la Naturaleza y el hombre.

Así que el ideal, es decir, la representación sobre el objetivo supremo y la predestinación del hombre en la tierra, es imposible deducirlo del estudio de la naturaleza, de sus ciegos eslabones causa-efecto. Pues, entonces lo más correcto sería sencillamente subordinarse a la presión de las "circunstancias externas" y las necesidades orgánicas de su cuerpo, enlazado como un eslabón a la cadena y el circuito de las circunstancias. El físico, el matemático, el anatomista y el fisiólogo, en el mejor de los casos, pueden recopilar en sus términos al hombre tal cual es, pero no pueden mostrarle cómo debe ser y a qué imagen debe intentar parecerse... Precisamente por eso es absurdo, en lugar de la autoridad del Papa romano, acudir a la autoridad de Newton, La Mettrie o Holbach. Acerca de cómo "debe ser" el hombre, a diferencia de cómo "es", el mejor naturalista puede decir tan poca cosa como cualquier popecillo de provincia. De la matemática, de la física, de la fisiología, de la química es imposible deducir ninguna representación sobre la finalidad de la existencia del hombre en el mundo, sobre la predestinación del hombre.

El hombre, continúa Kant, es libre si actúa y vive en correspondencia con el objetivo que él mismo se trazó, elegido en un acto de "libre autodeterminación" y no con el objetivo que alguien le impone desde afuera. Sólo entonces él será Hombre y no pasivo instrumento de otro hombre o de la presión de circunstancias "externas". ¿Qué es, entonces, la libertad?. La acción en correspondencia con un objeto, es decir, a pesar de la presión de las circunstancias "externas", a las cuales pertenecen también las necesidades "egoístas" de la propia carne, partículas de la naturaleza.

De otra forma el hombre no se diferenciaría en nada de cualquier animal. El animal, obedeciendo a las necesidades orgánicas de su cuerpo, se preocupa sólo por su satisfacción, por la autoconservación, por sí mismo y por sus cachorros. Por ningún "interés general de la especie" se preocupa. Los "intereses de la especie" se realizan aquí como un producto colateral completamente imprevisto e inesperado, como la "ciega necesidad", como un

resultado mediatizado de la lucha de todos contra todos por su existencia individual, por sus objetivos egoístas.

Y es que el hombre se yergue sobre el mundo animal sólo por aquello de que persigue los "intereses de la especie" ("del género humano") plenamente consciente, convirtiendo en su objetivo su propio "género", los intereses del Hombre con mayúscula, y no los intereses de su persona: de Fritz, de John, de Jean o Adán Adamich.

Resulta ser que la libertad coincide con la conciencia correcta del fin de la especie como una autofinalidad. En cada hombre por separado la conciencia de este fin aparece de por sí con el propio hecho de la conciencia, con la concientización del hecho de que cualquier otro hombre es también un Hombre.

Por eso, cada hombre por separado actúa como Hombre sólo cuando y sólo allí, cuando y donde él conscientemente, es decir, libremente, perfecciona su propia especie. Por este objetivo él está obligado permanentemente, a cada paso, a reprimir en sí los motivos "egoístas", animales, las necesidades particulares de su Yo e incluso, a actuar directamente contra los intereses del propio "Yo empírico". Así actuaron, por ejemplo, Sócrates, Giordano Bruno y otros héroes parecidos, los cuales voluntariamente escogieron la muerte, la destrucción de su Yo individual como única vía y modo de conservar y reafirmar en la conciencia de todos los demás hombres su "mejor yo", aquellas verdades que ellos descubrieron no para ellos personalmente, sino para la humanidad...

De aquí directamente se desprende el ideal de la ética kantiana: el autoperfeccionamiento moral e intelectual de cada hombre, es decir, la conversión de cada hombre en un abnegado, desinteresado y bondadoso compañero y colaborador de todos los demás hombres, a los cuales verá no como medios para la satisfacción de fines egoístas, sino como finalidad de sus acciones individuales. En este plano moral, Kant reconsideró el Ideal de la Ilustración. Cuando cada hombre sobre la tierra (al principio, aunque fuera en Alemania) comprenda que el hombre es hermano del hombre, igual a él en relación con sus derechos y deberes, relacionados con la "libre expresión de la voluntad", entonces el ideal de los franceses triunfará en el mundo y sin ayuda de balas y guillotinas, de comités de salvación social y otros medios parecidos. Y no antes, ya que si para la realización del ideal se toman hombres que no sepan reprimir en sí el egoísmo, el interés, la vanidad y semejantes motivos de acciones en nombre del deber ante la humanidad, considera Kant, entonces nada bueno se obtendrá.

Es imposible negarle a Kant la nobleza de su pensamiento y la logicidad de sus razonamientos. Y más aún. El curso de los acontecimientos en Francia confirmaba, al parecer, todos sus más tristes temores...

¿Autoperfeccionamiento moral?. ¡Pero si eso fue lo que predicó milenios enteros la Iglesia, aquella misma Iglesia que en la práctica propició la

corrupción moral de los hombres, convirtiendo cada hombre en una bestia sumisa a los dioses celestiales y terrestres, en esclavo de príncipes mundanos y espirituales!. Exacto, razonó Kant. Pero eso significa sólo una cosa: que la propia Iglesia "desfiguró" el verdadero sentido moral de su doctrina. Por eso es necesario restituirla, reformar la fe, continuar y profundizar la reforma de Lutero. Entonces, la propia Iglesia proclamará a los hombres desde sus ambores el ideal de "Libertad, Igualdad y Fraternidad". Pero no en la forma francesa de expresión (¡pues tal forma, que Dios no lo quiera, puede ser tomada como un llamado al asalto contra lo "existente", a la inmediata realización del ideal por vía de la revolución, por vía de una sangrienta violencia sobre el prójimo!), sino como principio superior de la moral humana universal, como postulado ético, coincidente con aquello que se puede (si se quiere por supuesto), leer en la Biblia. En la Biblia está dicho: "Así que, todas las cosas que queráis que los hombres hagan con vos, así también haced vos con ellos; porque esto es la ley y los profetas".

Así nació el mundialmente conocido "imperativo categórico": "Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de legislación universal".

En esencia, se trata aquí del principio fundamental de la legislación revolucionaria francesa, formulado en la Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789, expresado en alemán: "La libertad consiste en el derecho de hacer todo lo que no afecte a otro: de esta forma, la realización por cada hombre de sus propios derechos no tiene ninguna otra frontera que aquellas que garantizan a otros miembros de la sociedad el uso de los mismos derechos". En su misma forma de expresión se parece, más que nada, a la prédica evangélica. Y tal forma, por una parte, permitió abiertamente propagar el ideal democrático en las condiciones del dominio pleno de la Iglesia y la censura principesca sobre las mentes de los hombres y, por otra, enseñó a los hombres a mirar a la legislación como algo derivado de la moral, de la vergüenza, del cumplimiento voluntario del deber, y no como la causa principal de las desgracias, la cual es necesario cambiar ante todo.

Con este vuelco de pensamiento, Kant también "compaginó" el ideal de la Ilustración con el ideal del cristianismo, la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano con el Sermón de la Montaña, a Robespierre con Cristo... Como resultado, en el principio "Libertad, Igualdad y Fraternidad" fue mellado su filo abiertamente político y la combativa consigna que levantó a los parisienses al asalto de la Bastilla fue corregida de tal forma que se convirtió en un llamado al autoperfeccionamiento moral, en un buen deseo, en el principio de la "buena voluntad"...

Y de todas formas el ideal de la Ilustración, despojándose de la toga ensangrentada del asesino -tirano- republicano de la antigua Roma y vestido de limpia levita de maestro moralista de escuela, quedaba vivo. Por eso, todas las mentes avanzadas de la Alemania de entonces vieron en la Crítica de la razón práctica el evangelio de la nueva fe: la fe en el hombre sabio, bueno y

orgulloso como el único Dios de la tierra. Así entendieron a Kant todos sus brillantes contemporáneos: tanto Fichte, como Beethoven, Shiller, Hegel, Shelling y Goethe.

Pero los discípulos pronto llegaron más allá del maestro. El kantiano Fichte admitió, en calidad de medio "legal", también la violencia –no conviene esperar a que el ideal de la ética kantiana alcance al último principito y popecillo. Es suficiente que se apodere de la mayoría de la nación y a los tercios ortodoxos de la vieja fe se puede y se debe –para su propio bien y para el bien general– someter por la fuerza a la subordinación de sus exigencias. Shelling y Hegel tampoco rechazaban la violencia –sólo sin los "extremismos" jacobinos, sin el sangriento terror, sin la guillotina y otros tiernos juguetitos. La encarnación terrestre del ideal para Hegel se hizo en Napoleón, comandante en Jefe del ejército de la Revolución, héroe de la Tercera Sinfonía de Beethoven: "Yo vi al Emperador, esta alma universal; él iba a caballo por la ciudad para un reconocimiento. Experimentas un extraño sentimiento, viendo ante sí a tal personalidad, la cual aquí, desde este punto, sentado en el caballo, se eleva sobre el mundo y lo vuelve a crear..."

El ideal estaba trazado, el fin claro y el pensamiento se concentraba ahora con más frecuencia en la búsqueda de los modos de su realización. A muchos les parecía que la cuestión ahora consistía no tanto en la investigación de la verdad, como en la propaganda y divulgación de los principios ya definitivamente formulados por Kant. Unos depositaban sus esperanzas en la fuerza del arte, otros en el phatos del ejemplo moral personal. La fría racionalidad, como acero, de los juicios kantianos parecía ya rebasada. Los poetas y pensadores caían cada vez con más frecuencia en un tono proféticamente inspirado.

Uno de los pocos que conservó el respeto hacia la exactitud matemática de las construcciones kantianas fue Hegel. En sus tempranos trabajos, coronados por la famosa "Fenomenología del Espíritu", se esforzó en ordenar lógicamente las imágenes de los acontecimientos histórico-universales, dibujar sus esquemas fundamentales, separar la esencia del asunto de la heterogénea piel de los detalles, para comprender aquellas vías por las cuales la humanidad realiza sus ideales y pensamiento, realiza su "predestinación".

Pero la historia de los acontecimientos del pasado y del presente demostraba con suficiente claridad que en la balanza de los destinos del mundo la "bella alma", en la que confiaba Kant, pesa muy poco, incomparablemente menos que las "pasiones y la fuerza de las circunstancias, de la educación, del ejemplo y los gobiernos..." depositados en el otro platillo. La prédica moral todavía no había hecho a nadie bueno, si él antes no hubiera sido bueno.

Mal anduvieran los asuntos del ideal si la única arma en su lucha mortal con las terribles fuerzas de los "existente" fueran sólo las generosas frases y las exhortaciones. Demasiado tiempo hubiera que esperar la victoria ¿y no

quedaría el ideal kantiano a un lado, como el ideal de la Iglesia? ¿No perderá él la cabeza como Robespierre?.

En Kant y Fichte resultó así, incluso teóricamente hablando en plata; sus esperanzas se reducían a que en el alma de cada hombre, incluso del más perdido, arde de nacimiento el débil fuego de la "humanidad", existe un germen del "mejor Yo" que le da a conocer la voz de la vergüenza y que cada hombre, aunque sea vagamente, siente la atracción hacia la verdad.

El "mejor Yo" (según la original y alambicada terminología de Kant y Fichte: el "yo trascendental") es perfectamente igual, absolutamente idéntico en cada hombre viviente (en el "yo empírico"); este es el mismo Yo, sólo que multiplicado, repetido sin cambio alguno, algo así como un conjunto infinito de idénticas huellas, hechas por el mismo patrón. Cada copia puede ser algo más clara o más oscura, más precisa o más difusa que la otra, pero de todas formas se trata del mismo patrón, sólo que multiplicado.

¿Pero, dónde, entonces, en qué particular salón de medidas y pesos se conserva el primer patrón, con el cual ante una necesidad, se pudiera comparar cualquier copia por separado?. Tal salón de medidas y pesos no existe por ningún lado en el mundo "exterior", contestan Kant y Fichte. Ni en la tierra pecadora, ni en los cielos de la religión. El retrato patrón del "mejor Yo" no existe al margen de sus propias copias, como una primera imagen particular, situada fuera de ellas. El existe en ellas y a través de ellas, en sus copias, grabadas "dentro" de cada ser viviente, en su "alma".

Y la gente puede sólo reconstruir el patrón en su imaginación con aquellos "rasgos generales", que están presentes en la composición de cada "Yo empírico", componiendo su "mejor Yo", enturbiado y desfigurado por cualquier otra circunstancia, por la "incondicionabilidad" de aquel material en el cual está grabado.

Por otra parte, todos aquellos rasgos que diferencia a un ser viviente de otro, precisamente por eso es que no entran en la composición del "mejor Yo". Ellos dimanen precisamente de la desfiguración, dependen de las desviaciones de la condición de aquél "material empírico" en el que fue hecha la copia.

Tal retrato-patrón del "mejor Yo" –reconstruido en la imaginación– es precisamente aquello que llaman ideal. De otra forma, fuera de la imaginación, él no existe. Pero existiendo sólo en la imaginación, el ideal "posee fuerza práctica", sirve de modelo regulador de la conducta real del hombre... "El ideal sirve en tal caso de protoimagen para la definición total de sus copias –razona Kant en Crítica de la razón pura– y nosotros no tenemos otro criterio para nuestros actos como no sea la conducta de este hombre divino en nosotros, con el cual nos comparamos, nos valoramos y gracias a esto rectificamos, no estando nunca, sin embargo, en condición de compararnos con él".

"Aunque no se pueda presuponer la realidad objetiva (la existencia) de estos ideales, menos se puede sobre esta base considerarlos una

quimera: ellos dan la necesaria medida a la razón, la cual necesita del concepto de qué es en su género lo perfecto, para por él valorar y medir el nivel y los defectos de los imperfecto”.

De otra forma –ante la ausencia en la imaginación del patrón ideal de la “conducta verdaderamente humana”- el hombre queda para siempre esclavo de “lo existente”, queda sólo como punto en el que recaen las fuerzas exteriores, sólo como astilla, que lanzan de aquí para allá las olas del mar de lo mundano...Queda atado a las cadenas de hierro de las “causas externas”, como esclavo de las condiciones de lugar y tiempo.

De aquí se desprendía también una recomendación práctica: siempre culpa a la voz del deber y en ningún caso a la presión de circunstancias “exteriores” (con relación al deber). Siempre y en todos los casos empréndela contra la tendencia de la vida “empírica”, es decir, real, dirigida contra el deber. Actuar así no es nada fácil, pues es necesario no sólo saber escuchar la voz del deber, ahogada por los estruendos de las batallas, de los gritos de los jefes, por los gemidos del hambre y del dolor, del chillido del amor propio ofendido, de la vanidad y el interés heridos, de los gemidos de la desesperación y el miedo, sino también tener todavía valentía de seguir esta voz, superando en sí mismos al esclavo de todos los motivos enumerados y de muchos otros más.

Al final tenemos que todo el mundo empírico –tanto “fuera” como “dentro” del propio hombre –resulta enemigo del ideal y nunca, bajo ninguna circunstancia, puede ser su aliado. En la vida empírica el ideal nunca, por su propia esencia, puede ser realizado.

Si el ideal tuviera un parecido con algo, sería acaso con el mazo de heno ante el hocico del burro, atado a una ramita sujeta al jaquimón puesto en su cuellos. Siempre estará delante, no importa cuán rápido se desplace hacia él el burro. Según Kant y Fichte, el ideal es absolutamente parecido a la línea del horizonte, a la línea imaginaria de contacto de la tierra pecadora con los cielos de la verdad, la cual se aparta a lo lejos exactamente en la medida en que se acercan a ella.

En realidad, tal línea no existe (“no se puede presuponer la realidad objetiva – la existencia- de los ideales”). Pero como ilusión de la imaginación sí hace falta tenerla; de otra forma no hay criterio sobre la dirección correcta de los caminos del autoperfeccionamiento; por tanto, no hay tampoco “libertad”, sino que hay sólo una esclavitud prisionera de las “circunstancias externas, de las condiciones de lugar y tiempo”.

Precisamente, por eso, uno no se puede representar el ideal bajo la forma de resultado terminado, de producto de actitudes y acciones, bajo la forma de imagen de perfeccionamiento “teórico” o “práctico” (es decir, moral). El hombre bajo la forma de ideal puede tener sólo la tendencia hacia la verdad, pero nunca la propia verdad. Y el propio ideal puede ser creado no en forma de “modelo de perfección” sensitivo-contemplativo, sino sólo en forma de tendencia hacia la perfección, en forma de “principio regulativo de las

acciones", y no en forma de contorno del resultado de las acciones, de contorno del producto terminado.

¿Pero no será demasiado parecido el razonamiento de nuestro filósofo a la "ortodoxia", a la "idolatría" religiosa, a aquella forma de servicio al "mejor Yo", que se realiza en las procesiones católicas?. ¿Será tan grande la diferencia – "reunirse con Dios" en al contemplación de íconos y estatuas, acompañando todas las actividades con movimientos corporales correspondientes bajo la música del órgano, o en la contemplación "pura"?. En la vida real el ideal de Kant y Fichte es irrealizable, es tan de ultratumba como el ideal de la Iglesia católica. Tanto allá como aquí, al fin y al cabo, todo se reduce al martirizante procedimiento de aplacar todos los deseos, inclinaciones y necesidades "terrenales", a un ascetismo severo. ¿Seducirás con tal ideal a un ser viviente, que tiende activamente hacia una vida plétórica aquí, en la tierra?. Un ser viviente justamente considera que más vale pájaro en mano que cientos volando.

¿Y en qué se sostiene el optimismo de Fichte, de este héroe consecuentísimo del "imperativo categórico"?. Apoyándose en la fuerza victoriosa del ideal, en su inspirado discurso "Sobre la dignidad del hombre", exclama:

"!Acorránlos, desbaraten sus planes!. Ustedes pueden aguantarlos, pero, ¿qué significan miles y de nuevo miles de años en los anales de la humanidad?. Lo mismo que un ligero sueño matutino al".

¿En los anales de la humanidad?. Completamente posible. Pero mientras la humanidad se deleita con este ligero sueño matutino, millones y millares de seres vivientes son cubiertos por el sueño de la muerte, del cual, por desgracia, ya no se despierta. Para el hombre (y no para la humanidad) la diferencia entre el sueño matutino y el sueño de la muerte es harto esencial, y aquí juega su rol no un "milenio", sino sobre todo un decenio, y de nuevo otro decenio...

Así que si para la "humanidad" la filosofía de Kant y Fichte es consoladora, para el hombre viviente no lo es de ningún modo. Por eso, el hombre de carne y hueso es propenso, una vez conocida esta filosofía, a regresar de nuevo al seno de la vieja "ortodoxia", la cual le promete personalmente por lo menos alguna recompensa por los sufrimientos que soportó en la tierra pecadora. Y, como resultado, el hombre rechaza la orgullosa tesis de Kant y Fichte, según la cual el propio hombre es el único Dios en la tierra, y prefiere pensar que fue creado a su imagen y semejanza por un sabio, bueno y justo señor, creador, fundador e intendente, situado fuera de él.

Si el "Dios interno" –el "mejor Yo", el "Yo trascendental"- resulta en realidad tan indefenso que diariamente cualquier príncipe, cualquier fresco, cualquier vendedor, cualquier suboficial lo pisotea, burlando el "mejor Yo" en otros hombres y en sí mismo, él preferirá la fe en el "Dios exterior". El Dios católicoortodoxo promete recompensar el bien y castigar el mal aunque sea después de la muerte, mientras que el Dios de Kant y Fichte ni siquiera esto

promete. Martirízate, sufre, resiste y supera en ti el deseo de felicidad y alegría y lograrás la felicidad superior, "trascendental". Tú disfrutarás con la conciencia de tu propia bondad. Tú lograrás la paz en ti mismo, pensarás y actuarás en correspondencia con la voz de la vergüenza, y todos los otros motivos pierden el poder sobre ti.

Cuando semejante superación total e incondicional de su "Yo empírico" sea alcanzada por todos los hombres sobre la tierra, y cuando cada hombre por separado aprenda a pensar y a actuar tal y como se lo dice su "mejor Yo" (y este es el mismo en cada uno), entonces desaparecerán de la tierra las discordias, divergencias, altercados y contradicciones. El estado de "guerra de todos contra todos" cederá lugar a la "paz eterna", reinará el acuerdo total, la unidad total, la identidad plena de todos los Yo. Todos los Yo aislados como si se fundieran en el seno del mismo gran Yo humano, en una "gran unidad del espíritu puro", como se expresa Fichte.

Verdad es que Fichte aquí mismo agrega: "La unidad del espíritu puro es para mí el ideal inalcanzable, el fin último, el cual nunca será llevado a la realidad". Lo sensible, lo concreto, lo objetual, lo tosco, lo visible del estado paradisiaco de la "gran unidad" imaginárselo es imposible. Esto es sólo un "principio regulador" abstracto, teórico-especulativo del autoperfeccionamiento de cada Yo aislado, de cada individuo humano por separado. La identidad total, el absoluto "uno y lo mismo", en cuyo transparente éter se borran todas las diferencias entre los hombres, entre los estamentos y profesiones, entre las naciones y los pueblos, es precisamente el hombre en general, la humanidad como tal.

"La tierra y el cielo, el tiempo y el espacio y todas las fronteras de la sensibilidad desaparecen para mí en este pensamiento: ¿y cómo es que desaparece para mí también el individuo?. ¡A él no regresaremos de nuevo! (Fichte).

Se obtuvo algo muy parecido a la antigua filosofía de los sabios indios, los cuales lograron más o menos el mismo estado –la pérdida total de la autoperfección del propio Yo- en el nirvana, en el no-ser, en la nada, en la muerte absoluta, donde languidecen todos los colores, todos los sufrimientos, todo. Es suficiente sólo sumergirse en la contemplación abnegada de su propio ombligo: juzga y mira hacia él por horas, mientras no languidezca la luz en los ojos.

Y si la realización del "ideal inalcanzable" de Fichte de todos modos se intenta representar visualmente, entonces se verá así: todos los restantes Yo que componen la humanidad arrojan sus asuntos terrestres y se sumergen en la contemplación de su "mejor Yo". Se sientan y miran a la profundidad de su Yo, deleitándose con el propio acto de la contemplación del absoluto, infinito, incoloro y silente vacío, en el cual se apagan todas las diferencias empíricas, donde no hay ni cielo, ni tierra, ni individuo y sólo hay la "gran unidad única".

Se sobreentiende que en este Yo no hay ninguna diferencia (por consiguiente,

ni divergencias, ni luchas), precisamente porque el propio concepto de "Yo en general", "Yo como tal", "Yo-Yo" ha sido obtenido por vía de la abstracción de todas las diferencias entre los "Yo empíricos", reales. Queríamos obtener el concepto del "verdadero Yo" y obtuvimos...El vacío como límite y el ideal como última finalidad del autoperfeccionamiento de cada Yo aislado.

Tal conclusión es inevitable si se adopta con antelación aquella lógica, con ayuda de la cual se obtuvo: toda la construcción de Kant y Fichte extiende sus raíces al grueso de Crítica de la razón pura, al sistema de reglas lógicas del pensamiento allí expuestas.

La báriña gorda de "los frutos de la Ilustración" exclamaba:

"¿Y cómo se puede negar lo sobrenatural?. Dicen: en desacuerdo con la razón. ¿pero si es que la razón puede ser tonta, entonces qué?".

En Kant, con su "razón pura", ocurre algo parecido, aunque difícilmente puedas llamarle "tonta". La "razón pura" no se atreve a emitir un juicio definitivo acerca de lo "sobrenatural" (¿existe o no existe?) precisamente porque ella es suficientemente sabia y conoce demasiado bien sus propias posibilidades, autocríticamente las valora.

La *Crítica de la Razón Pura* circunstanciadamente expone la lógica-ciencia sobre el pensamiento –desenvuelve el sistema de reglas, de esquemas del pensamiento correcto. Kant quiere previamente afinar el instrumento, y ya después con su ayuda resolver al fin, utilizándolo minuciosa y cuidadosamente, todas las malditas cuestiones por las que se bate milenios enteros la "desdichada" humanidad.

Ante todo, Kant intentó hacer el balance de todo lo que se había hecho en la ciencia lógica antes de él, para resaltar en su bagaje teórico sólo lo indiscutible, sólo lo que definitivamente quedó y depurar a la ciencia de todos los postulados dudosos. El decidió decantar en la lógica aquél su núcleo imperecedero, el cual se mantenía intocable ante cualquier discusión de las que se daban por espacio de dos milenios; sólo lo indiscutible, sólo lo absolutamente evidente para todos, para cualquier hombre, para en lo adelante seguir construyendo sobre un fundamento absolutamente indestructible. Tal fundamento, según el pensamiento de Kant, debe ser totalmente independiente de cualquier divergencia parcial entre los filósofos en lo tocante a otras cuestiones: la cuestión de la naturaleza y del origen del "pensamiento", sobre la relación del pensamiento hacia las cosas, sentidos y estados anímicos del hombre, sus simpatías y antipatías, etc.

Separando de la historia de la lógica el buscado "residuo", Kant se convenció de que no quedaba tanto: una serie de reglas perfectamente generales, formuladas ya por Aristóteles y sus comentaristas. De aquí su conclusión acerca de que la lógica como ciencia desde los tiempos de Aristóteles "no ha tenido que dar ni un paso atrás, de no considerar una mejoría la eliminación de algunos detalles innecesarios y la exposición más clara, concerniente más a la

elegancia que a la exactitud de la ciencia. Curioso también es que la lógica hasta ahora no ha podido dar ni un paso adelante y, por lo visto, parece ser una ciencia completamente terminada y concluida”.

En el propio abordaje del asunto visiblemente se manifestaba la pretensión, muy característica en Kant, de estar “sobre la lucha”, de estar “por encima de todos los partidos”, de resaltar aquello en que todos estaban de acuerdo, independientemente de las divergencias, altercados y contradicciones de todo género, de resaltar en sus puntos de vista sólo lo “idéntico” y desechar todas las “diferencias”.

Claro, si la verdad se alcanzara tan fácil, entonces, mejor lógica no se puede esperar...

El conjunto de tales postulados lógicos “comunes” Kant lo agrupa en la “lógica general”: “las fronteras de la lógica se definen con total exactitud porque ella es una ciencia que expone circunstanciadamente y demuestra estrictamente únicamente las reglas formales de cualquier pensamiento...”

“Únicamente las formales” significa aquí las absolutamente universales, absolutamente incondicionales, perfectamente independientes de en qué piensa la gente, de cuál es el “contenido” preciso de su pensamiento, de qué conceptos, representaciones, imágenes y términos en él figuran precisamente.

Para la lógica es importante una cosa: que el pensamiento expresado en palabras, en términos encadenados en una hilera tan larga como se quiera, no se contradiga a sí mismo, que sea correspondiente consigo mismo. Todo lo demás no interesa a la lógica y no puede interesarle.

Trazando los límites de la “lógica general”, Kant investiga minuciosamente sus posibilidades de principio. Su competencia resulta en extremo estrecha. A fuerza de la señalada “formalidad”, es decir de la indiferencia fundamental hacia los conocimientos “de contenido”, esta lógica se mantiene neutral no sólo en la discusión de Berkeley con Spinoza, sino también en la discusión de cualquiera de los pensadores con cualquier estúpido que se le haya metido en la cabeza el más cómico disparate. Ella está obligada también a dictaminar al disparate una sanción lógica, si este no se contradice a sí mismo. Así que una autocomplaciente estupidez en correspondencia consigo misma, a los ojos de tal lógica, no se diferencia de la más profunda verdad. ¿Y cómo puede ser de otra forma?. Pues, “la lógica general no contiene y no puede contener ninguna indicación para la capacidad del juicio”, la capacidad de “someter a las reglas, es decir diferenciar si algo está subordinado o no a determinada regla”.

Significa que se necesita otra lógica o aunque fuera un nuevo apartado. Aquí ya no es posible desentenderse de la diferencia entre los conocimientos según su contenido, (cuestión de la que está obligada a desentenderse la lógica general, puramente formal). Y si la “lógica general” formula las más generales y abstractas “reglas de aplicación del entendimiento en general”, entonces, el nuevo apartado debe exponer especialmente las reglas de aplicación del

entendimiento a la asimilación de la experiencia real de los hombres, es decir, su aplicación científica. Y aquí el asunto se torna significativamente más complejo.

La ciencia se construye a partir de generalizaciones, en relación con la cuales ella puede presentar garantías más serias que la simple referencia a la experiencia realizada. De lo contrario, sus generalizaciones no tendrían más valor que el tristemente célebre juicio "todos los cisnes son blancos": el primer hecho que caiga amenaza con derribarlas como un castillo de naipes. Y confiar en tal ciencia fuera bastante inseguro.

Algo más tarde un ingenioso filósofo imaginó una graciosa alegoría, que ilustra el pensamiento de Kant. En una pollería vive una gallina; cada mañana aparece el dueño y le trae granitos para que picotee. La gallina, indudablemente, hace una generalización: la aparición del dueño está ligada a la aparición del granito. Pero en un maravilloso día, el dueño no aparece con granitos sino con un cuchillo, con lo que le demostró a la gallina que no le estaría de más tener una idea más seria acerca de las vías de la generalización.

Los juicios de procedencia y contenido puramente empíricos son exactos sólo con relación a aquella experiencia de la cual han sido sacados. En ningún momento es conveniente extenderlos a las cosas que no han pasado por esta experiencia. Ellos son exactos sólo con esta cláusula: todos los cisnes que, hasta el momento, han pasado por el campo de nuestra vista, son blancos.

Los juicios teórico-científicos deben ser justos sin esta cláusula. De aquí el problema: ¿es posible (y de serlo, entonces, por qué) de la "experiencia" pasada (por consiguiente, de una parte de la experiencia) sacar una generalización que pretenda a una significación también con relación a la experiencia futura?. ¿Por qué estamos convencidos de que el juicio "todos los cuerpos de la naturaleza tienen extensión" no puede ser refutado por la experiencia posterior, no importa cuánto se alargara, o cuán ancho se espaciara ésta?.

La única respuesta que encuentra Kant consiste en lo siguiente. El aparato de nuestra percepción (la vista, el tacto, etc.) está construido de forma tal que todas las cosas del "mundo exterior" las representa ante nuestra conciencia como extensas, como determinadas en el espacio. Por eso, en nuestra "experiencia" la cosa puede ser incluida sólo en calidad de "extensa".

E incluso si en la naturaleza existen cosas "sin extensión" (y si existen o no, lo desconocemos) las percibimos como "extensas". O simplemente no las percibimos.

Por ejemplo, si suponemos que nuestra vista está estructurada de tal forma que no percibimos ningún otro color que no sea el azul, entonces el juicio "todos los cisnes son azules" lo tomaríamos por "universal y necesario", por correcto en relación con cualquier experiencia futura posible.

De aquí Kant llega a la conclusión de que debe existir una lógica, al margen de

la general, que trate especialmente sobre las reglas de aplicación teórica ("apriorística", en su terminología) del intelecto. Ella debe proporcionar un conjunto de esquemas, actuando en correspondencia con los cuales formamos juicios teóricos, generalizaciones, con pretensiones a un carácter "universal y necesario" (en los límites de cualquier experiencia posible e imaginable).

Esta parte de la lógica ya puede y debe servir de canon (si no de organón) del conocimiento científico-teórico. Kant le otorga la denominación de "lógica de la verdad" o "lógica trascendental".

Las formas (esquemas) lógicas verdaderamente primitivas de la actividad del pensamiento ahora ya no serán más la ley de la identidad y la prohibición de la contradicción, sino los esquemas universales de la unificación, mezcla de diferentes representaciones, extraídas de la "experiencia" por el individuo.

Kant encontró el defecto radical de la lógica anterior en el hecho de que ella en ningún caso intentó examinar y analizar estos esquemas fundamentales de trabajo de nuestro pensamiento, del acto de producción de juicios: "Yo nunca me satisficiera con la definición del juicio en general, dada por aquellos lógicos, que dicen que el juicio es la representación sobre la relación entre dos conceptos...En esta definición no está señalado en qué consiste esta relación".

Si no se ladea semejante cuestión, no hará falta gran perspicacia para percatarse de que la relación que le interesa a Kant es siempre una categoría. Las categorías, es decir, los momentos lógicos de todos los juicios "son en esencia diversos modos posibles de unificar las representaciones en la conciencia —escribe en *Prolegómenos para toda metafísica futura*, los conceptos sobre la necesaria unificación de las representaciones en la conciencia, o sea, principios de juicios objetivamente significativos. Por ejemplo, la cópula "es" en un juicio, expresando una relación, "tiene como objetivo precisamente diferenciar, de lo subjetivo, la unidad objetiva de representaciones.

Las categorías son justa y esencialmente aquellos primitivos esquemas de trabajo del pensamiento, gracias a los cuales en general se torna posible una experiencia coherente:

"Así como la experiencia es el conocimiento a través de percepciones ligadas entre sí, las categorías son, entonces, en esencia las condiciones de la posibilidad de la experiencia y, por eso, a priori son aplicables a todos los objetos de la experiencia", "nosotros no podemos pensar ni un objeto de otra forma que no sea con ayuda de las categorías...". "Por todo eso, la lógica, si quiere ser ciencia sobre el pensamiento, no puede ser otra cosa que un coherente sistema ("tabla") de categorías. Precisamente, las categorías componen las formas (esquemas) de la producción de conceptos, esquemas para la extracción de conclusiones generales de la experiencia personal, es decir, juicios universales y necesarios, el conjunto de los cuales componen la ciencia..."

Pero aquí llegamos al punto más curioso de la teoría lógica de Kant.

Las categorías permiten al hombre sacar de su experiencia personal algunas verdades universales, y la "lógica trascendental" lo enseña a actuar correctamente ante esto.

Sin embargo, ante el hombre se levanta todavía otra tarea, para cuya solución no pueden ayudarlo ni la "lógica general" ni la "lógica trascendental de la verdad": la tarea (o el problema) de la síntesis teórica total, la unificación de todas las generalizaciones teóricas aisladas en una única teoría. Se trata aquí ni ya de la unidad de los datos sensoriales de la experiencia en la composición de un concepto, ni de las formas (esquemas) de unificación de fenómenos sensibles y contemplables en el entendimiento, sino de la unidad del propio "entendimiento" y los productos de su actividad generalizadora.

Y en la lógica de Kant surge todavía un piso, un tipo de "metalógica de la verdad", situando bajo su control ya no los actos aislados de la "generalización de la experiencia", sino todo el proceso de generalizaciones de la Experiencia con mayúsculas. No funciones aisladas del pensamiento, sino todo el pensamiento en general.

La tendencia a la creación de una teoría única, completa con relación a cualquier objeto es natural y arraigada. El pensamiento no puede contentarse con el sencillo amontonamiento de aisladas generalizaciones, aunque cada una de ellas tenga "carácter universal y necesario". El pensamiento siempre trata de enlazarlos en una teoría acabada, desarrollada desde un principio único.

La capacidad que garantiza la solución de esta tarea se llama en Kant "razón", (a diferencia del "entendimiento", como capacidad de producir conclusiones aisladas, "particulares", desde la experiencia). La "razón" como función sintetizadora (unificadora) superior del intelecto (en ello radica su tarea especial) "tiende a lograr una unidad sintética, la cual se piensa en categorías, hasta lo absolutamente incondicional".

La cuestión reside en que sólo dentro de tal "síntesis" completa cada generalización aislada y "particular" de la experiencia se convierte en totalmente justa en el sentido de la universalidad y la necesidad.

Pues sólo dentro de cada síntesis se pueden estipular todas las condiciones bajo las cuales una generalización puede considerarse indiscutiblemente justa. Y es que sólo entonces la generalización adquiere garantías ante la amenaza de ser refutada por una nueva experiencia, por nuevas e igualmente correctas generalizaciones...

Por eso, si la generalización teórico-científica ("apriorística", según la terminología de Kant) debe delimitar con precisión aquellas condiciones bajo las cuales es exacta, y si el inventario completo de "definiciones" ("predicados") del concepto presupone, correspondientemente, el inventario completo de las condiciones de su veracidad, entonces la "razón" es necesaria no sólo allá donde se trata de llevar "todos" los conceptos concebidos a un

sistema único, sino también en el acto de cada generalización aislada, en el procedimiento de la definición de cada concepto.

Pero es aquí donde precisamente se oculta la astucia del asunto. Ante el intento de realizar la síntesis "completa" (de las definiciones del concepto y las condiciones de su veracidad) el pensamiento, con la inevitabilidad contenida en su naturaleza, cae en contradicciones (antinomias) sin salida, básicamente irresolubles con ayuda de la lógica (tanto de la general, como de la trascendental).

El "entendimiento", es decir, el pensamiento que observa precisa e invariablemente todas las reglas de la lógica, cae en el trágico estado de lo antinómico no sólo porque la "experiencia" sea siempre inconclusa, no porque la "experiencia" sea siempre inconclusa, no porque basándose en una "parte de la experiencia" intente hacer una generalización, justa con la relación hacia toda la "experiencia en general". Esto fuera sólo la mitad del mal. La desgracia es que, incluso la experiencia transcurrida, si vamos a tomarla en su conjunto, si vamos a tomarla en su conjunto, también será inevitablemente antinómica. Pues, el propio "entendimiento", si investigamos su –digámoslo así– antinomia, contiene no sólo categorías "diferentes", sino también directamente contradictorias, en modo alguno compatibles una con otra sin contradicción.

Así, en el instrumental del entendimiento tenemos no sólo la categoría de "identidad", sino también su polo opuesto, la categoría de "diferencia". Junto al concepto de "necesidad", en el arsenal de esquemas de los "juicios objetivos" (es decir, en la tabla de categorías) asimismo tenemos el concepto "casualidad". Y así sucesivamente. Más aún, cada categoría es tan justa como su contraria, y la esfera de su aplicabilidad es tan amplia como la propia "experiencia".

Y cualquier fenómeno observado por nosotros en espacio y tiempo, en principio puede ser asimilado tanto en una como en otra categoría. Yo puedo investigar cualquier objeto (y cualquier conjunto de tales objetos, cuán amplio se quiera) tanto bajo el punto de vista de la "cantidad", como desde el punto de vista de la "calidad". Yo puedo verlo como "causa" (de todos los acontecimientos que le suceden), pero con el mismo derecho puedo considerarla también "efecto" (de todos los acontecimientos precedentes). Ni en uno ni en otro caso yo violé ninguna de las reglas "lógicas". Y, como resultado, cualquier fenómeno –en dependencia, de con qué categoría precisamente yo lo pienso– puede servir de base para acciones lógicas diametralmente contradictorias, cualquier fenómeno ofrece en la expresión lógica dos juicios igualmente correctos, tanto desde el punto de vista de la lógica como desde el punto de vista de la "experiencia", y, con todo, mutuamente excluyentes.

Así que en relación con cualquier objeto en el universo pueden ser expresados dos puntos de vista igualmente justificados y, no obstante, mutuamente excluyentes. Y, finalmente, obtendremos dos teorías, cada una de las cuales es creada con absoluto rigor, de acuerdo tanto con las reglas de la lógica, como

con todo el conjunto de los datos empíricos. Por eso, el "mundo pensado", o el mundo tal y como lo pensamos, es siempre "dialéctico", desdoblado en sí, lógicamente contradictorio, lo cual se da a saber en cuanto pretendemos crear una teoría que incluya como principios suyos todas las "síntesis" particulares, todas las generalizaciones particulares.

La inevitable antinomicidad, arraigada en la propia naturaleza del pensamiento, se pudiera eliminar sólo por una vía. Y es precisamente ésta: sacando de la cabeza, del "instrumental del entendimiento", justo la mitad de todas las categorías. Declarando una de las categorías polares como legítima y prohibiendo utilizar la otra polares como legítima y prohibiendo utilizar la otra desde hoy y por los siglos de los siglos.

Pero, hacer esto es imposible, sin privar de sentido, al unísono, también a aquella categoría, la cual –por algo- decidimos conservar. Incluso ¿cómo decidir cuál de ellas dejar y cuál prohibir?. ¿Indicar a todos los seres pensantes contemplar en adelante todos los hechos de la experiencia sólo desde el punto de vista de su "identidad", de su "igualdad" y prohibir registrarlos sentido de la "diferencia"?. ¿Y por qué no al contrario?.

No obstante, toda la anterior "metafísica dogmática" intentó proceder precisamente así. Ella comprendía que de lo contrario era realmente imposible librarse de las antinomias dentro de la comprensión científica. Y declaró, por ejemplo, la "causalidad" un concepto puramente subjetivo, una sencilla denominación para aquellos fenómenos, cuyas "causas" hasta ahora no conocemos y de esta forma, se convirtió la "necesidad" en la única categoría objetiva. Exactamente igual procedió con la "calidad" considerándola pura ilusión de nuestra sensibilidad, al tiempo que elevó la "cantidad" al rango de única característica objetiva de la "cosa en sí", etc. y etc.

(Por eso mismo Hegel llamaba al referido método de pensamiento "metafísico". Y es realmente característico para la "metafísica" pre-kantiana, que intentaba desprenderse de las contradicciones a cuenta de la simple ignorancia de la mitad de las categorías establecidas –"de los principios de juicios con significación objetiva"- declarándolas principios de juicios de contenido "puramente subjetivo"... de juicios no-científicos).

El propio Kant, encontrando la raíz de la antinomicidad del pensamiento en la presencia de categorías diametralmente contrapuestas, con toda justicia consideraba que la filosofía no tiene ningún fundamento para preferir una de las categorías polares en detrimento de la otra. ¿Pero, cómo entonces salir de tal callejón sin salida?.

La única salida que encuentra Kant es el reconocimiento de la eterna antinomicidad de la "razón". La antinomicidad (contradictoriedad lógica) en esencia es el castigo al "entendimiento" por el intento de sobrepasar sus derechos legítimos, por el intento de realizar la "síntesis absolutamente total" de todos los conceptos, es decir, expresar un juicio sobre cómo es la cosa en sí misma, y no sólo "en cualquier posible experiencia".

Intentando expresar un juicio tal, el "entendimiento" vuela a aquellos dominios donde son impotentes todas sus leyes y prescripciones. Comete un crimen contra las fronteras de su propio uso, vuela más allá de los límites de "cualquier experiencia posible". Por esto será castigado con la contradicción toda vez que el teórico se ufane, pensando que ya construyó una teoría, que abraza con sus conceptos toda la infinita diversidad del material empírico en su esfera y, con ello, abarcó la "cosa en sí" tal y como es, independientemente y antes de su refracción a través del prisma de nuestra sensibilidad y entendimiento... La aparición de la contradicción lógica es valorada por Kant como un indicador de la eterna inconclusión de la "experiencia" y, por consiguiente, también de la teoría en ella basada.

La inevitable antinomicidad del "entendimiento", que intenta realizar la "síntesis incondicional", es decir, resolver la tarea de la "razón", fue nombrada por Kant "estado natural de la razón" – por analogía con la tesis de Hobbes sobre la "guerra de todos contra todos", como estado natural del género humano. En el "estado natural" el entendimiento se cree como si fuera capaz, recurriendo a la "experiencia" limitada en "tiempo y espacio" de elaborar conceptos y teorías que tengan incondicionalmente carácter universal.

La conclusión de Kant es ésta: un análisis suficientemente estricto de cualquier teoría, que declare la pretensión a una síntesis absolutamente total, a una significación "incondicional" de sus afirmaciones, siempre descubrirá en su composición antinomias más o menos hábilmente enmascaradas.

El entendimiento, ilustrado con la comprensión crítica de esta circunstancia, consciente de sus derechos legítimos y sin pretender volar a esferas "trascendentales" (más allá de sus límites para él), siempre tenderá a una "síntesis total", pero nunca se permitirá afirmar que ha alcanzado ya esta síntesis. Será más modesto.

Y comprendiendo que en relación con cualquier "cosa en sí" siempre son posibles, en última instancia, dos teorías igualmente correctas (tanto desde el punto de vista de los hechos), el entendimiento ya no va a tender a una victoria completa y definitiva de una de ellas y a la derrota definitiva de la otra. Los contrarios teóricos, en lugar de llevar una guerra permanente uno con otro, debieran instituir entre sí algo así como una coexistencia pacífica, reconociendo mutuamente los derechos de uno y otro a la verdad relativa, a una "síntesis particular".

Ellos deben, por fin, comprender que en relación con la "cosa en sí" quedará siempre como "x" eterna, que permite interpretaciones diametralmente contrapuestas. Pero estando igualmente errados en relación con la "cosa en sí", ellos están igualmente certeros en otra relación: en el sentido de que el "entendimiento en general" (es decir, la "razón") tiene dentro de sí intereses contrapuestos, igualmente valiosos y justos.

Así, una teoría se ocupa de la búsqueda de los rasgos "idénticos" (digamos, del hombre y del animal, del hombre y la máquina), y la otra, precisamente al

contrario, le interesan las "diferencias" entre uno u otro. Cada una de ellas persigue un interés particular de la "razón" y englobar sus construcciones en una teoría no contradictoria es imposible porque la "identidad" no es la "diferencia", es la "no-diferencia", y viceversa. Y ninguna de ellas descubre el cuadro objetivo de la cosa, tomada "en sí", independiente de su refracción a través del prisma de categorías lógicamente contradictorias.

"En el estado natural el punto final a la discusión es puesto por victoria, de la cual se ufanan ambas partes y, tras la cual, la mayoría de las veces, sigue una paz insegura, establecida por la autoridad metida en el asunto; en el estado jurídico el asunto termina con un acuerdo, el cual, profundizando aquí en la propia fuente de la discusión, debe asegurar una paz eterna".

Así, en función de supremo postulado "apriorístico" y de ley del "pensamiento correcto", interviene aquí la conocida "prohibición de la contradicción lógica", un tipo de "imperativo categórico", sólo que no en el campo de la moral, sino en el campo de la lógica. En forma de ese imperativo lógico Kant impone al pensamiento teórico un ideal, el cual consiste en la completa y absoluta "no-contradictoriedad" del conocimiento, es decir, en la completa y absoluta "identidad" de las representaciones científicas de todos los hombres sobre el mundo y sobre sí mismos.

Pero el propio Kant demuestra que el buscado estado de bienestar es realmente inalcanzable, que este quedará por siglos sólo como un "ideal inalcanzable" del conocimiento científico, que la "no-contradictoriedad del conocimiento" es algo así como un pájaro azul, que deja de ser azul en el momento en que el hombre tiene la suerte de atraparlo...

De aquí Kant saca una conclusión: por los medios de la ciencia (por fuerzas de la "razón teórica") la cuestión sobre la "esencia del hombre", y más aún sobre el "ideal", no se puede resolver. La "razón teórica" aquí inevitablemente sufre un fracaso, confundándose en insolubles contradicciones.

Es precisamente por eso que el "ideal" de la ética kantiana no puede demostrarse por la vía lógico-científica. Aquí hay que hacer reverencia ante la "razón práctica" y, por objetivos puramente prácticos, tomar por verdadero que, aparte del "mundo de los fenómenos", inteligibles para la ciencia, existe también Dios, la inmortalidad del alma, la libre voluntad, es decir, todas aquellas "cosas" que la "razón teórica" no es capaz ni de demostrar, ni de refutar...

Claro que a Kant le interesaban no los cuentos religiosos de por sí. Tanto Dios como la inmortalidad del alma le preocupaban ante todo como modo de fundamentación del concepto de libertad, este principio de la organización de la vida humana.

El asunto es que la Ciencia y la Lógica, como las entendía Kant, son absolutamente incompatibles con el concepto de libertad. En el "mundo de los

fenómenos”, el cual es investigado por la ciencia, reina absolutamente la necesidad, enlazada a una infinita y variada cadena de causas y efecto. Si vamos a contemplar al hombre con lo ojos de la ciencia, como diminuta partícula del “mundo de los fenómenos” en el espacio y el tiempo, entonces no queda ninguna esperanza para la “libertad” –más exactamente, para la “liberación”- del hombre de las cadenas férreas de la necesidad. Al contrario, cada nuevo éxito de la ciencia forjará sólo un nuevo eslabón en la infinita cadena, demostrará sólo un nuevo hilito por el cual el “mundo de los fenómenos” tira de cada hombre como marioneta en un teatro de títeres, determinando (aunque el propio hombre no lo sepa) cada uno de sus actos, cada uno de sus deseos, cada uno de sus pensamientos. Y si la ciencia que aclara todas las condiciones y causas de los acontecimientos “subjetivos” está en lo cierto, entonces los conceptos de libertad e ideal corresponde botarlos de la cabeza, como quimeras vacías, como ingenuas ilusiones, tras las cuales se esconde sencillamente la todavía desconocida necesidad: al hombre le parece “libre” aquella acción o intención suya, cuya “causa” no conoce, no aclaró, no explicó y no expresó en una fórmula...

Y mientras más amplia se torna la esfera de la necesidad, descubierta por la ciencia, más estrecha se hace la esfera de la “libertad” imaginaria. Mientras más lejos llegue el hombre por vía del conocimiento teórico-científico, más completa y claramente se convence de que cada uno de sus actos y cada uno de sus pensamientos es sólo consecuencia de la acción causal del “mundo de los fenómenos” sobre él.

Como resultado, tenemos que tanto el “mundo de los fenómenos” como la lógica que asegura su conocimiento teórico-científico, como la ciencia que habla en nombre del “mundo de los fenómenos”, resultan en principio enemigos de la libertad, incluso del propio concepto de libertad, y no sólo de la libertad real. Si el “mundo de los fenómenos” registrado por la ciencia, es ese único mundo real en el cual vive el hombre, entonces no sólo ahora no hay “libertad”, sino que no puede haberla nunca ni en ningún lugar.

La ciencia afirma: el mundo es tal cual es, y es precisamente tal como debiera hacerse en calidad de efecto necesario de todos sus estados precedentes. Y cada hombre por separado también es precisamente tal como debiera transformarse (y ser) en las condiciones del mundo existente. Toda esta conducta puede explicarse hasta el final (y más aún “justificar”) desde el punto de vista de las leyes de la ciencia: la mecánica, la física, la óptica, la química, la fisiología, etc. Pues, las “leyes” universales y necesarias formuladas por la ciencia no son “violadas”, como se entiende por sí sólo, ni por el caprichoso príncipe despótico, ni por el tirano funcionario, ni por el villano lacayo, ni por el asesino expoliador, ni por el último descarado. Todos ellos actúan en el marco de aquellas “leyes”. De aquellas limitaciones, que la ciencia coloca en el “mundo de los fenómenos”, en lo “existente”.

Todos ellos actúan –quieran ellos o no- de acuerdo con todas las “leyes de la ciencia”. Y si la ciencia es el conocimiento terminado (en principio, se

sobreentiende; y no precisamente hoy) del mundo, entonces el hombre no está en el derecho de indignarse con lo existente, sino que está obligado a someterse a él y reconocer que todo en el mundo está dispuesto precisamente como debe ser. Lo que es, es lo que debió llegar a ser tal como es, es lo que "debe ser".

Y el "ideal", "la representación sobre el fin supremo de la autoperfección del hombre", "el imperativo categórico", "la libertad, la igualdad, y la fraternidad" en tal caso son sólo quimeras de la imaginación, sólo sueños vacíos y fantasías anticientíficas, sólo poesía y bellas letras, incompatibles con el cuadro científico del mundo...La ciencia inculca al hombre: sé esclavo de los "existente".

¿Cómo es que se libra Kant de tan delicada situación?. A través de la demostración de que la ciencia (la "razón teórica") en ningún caso da y, lo principal, en principio no puede dar al hombre un conocimiento definitivo. En realidad, el mundo no es tal como lo pinta la ciencia, ella puede dar sólo una descripción matemática de los "fenómenos", es decir, de aquellos "efectos" que el mundo real da a conocer a través de los órganos de los sentidos del hombre, en su "contemplación", en su "conciencia", dentro de su propio Yo. Nada más.

Aquel cuadro, que el "mundo real" (el mundo de las "cosas en sí") despierta en nuestra imaginación y visión, "dentro de nuestro Yo", en esencia, depende de cómo está estructurado este Yo, e incluso de cómo está "dispuesto" de ánimo. Hablando en plata, si él está "dispuesto para el bien", entonces también los ojos activamente escogerán en el circundante "mundo de los fenómenos" sólo aquellas cosas, circunstancias y condiciones que son importantes desde el punto de vista del bien, y los ojos del canalla también activa y orientadamente escogerán y advertirán, "notarán" a su alrededor, sólo condiciones y pretextos para cometer una nueva canallada...

Pero el hombre de todas formas puede reestructurar su propio Yo, conduciéndolo poco a poco hacia una correspondencia con su "mejor Yo", con la voz de la conciencia. Por eso, en dependencia de su "disposición moral" el hombre también "teóricamente" percibe y concientiza el mundo circundante de diversas formas.

Consecuentemente, ante tal interpretación subjetivista del "mundo de los fenómenos" la orientación moral puede, e incluso muy decisivamente, influir sobre el proceso del "conocimiento" teórico, científico, lógico y matemático, pero no a cada paso (pues "dos por dos es cuatro" es igualmente correcto bajo cualquier orientación moral), sino sólo en los puntos fatales del "razonamiento teórico-matemático", donde la "razón teórica" calla, sólo allí donde es necesario escoger entre dos argumentos del pensamiento teórico igualmente correctos y al mismo tiempo mutuamente excluyentes.

El "entendimiento teorizante" (es decir, el pensamiento que sigue con exactitud todas las reglas de la lógica), como lo demuestra Kant, cae inevitable y sistemáticamente en tal situación. Una y otra vez cae en la situación del caballero en la encrucijada, en la bifurcación de dos caminos. Más

exactamente, permanentemente él lleva al hombre a tal bifurcación y aquí calla. El propone al hombre dos soluciones lógicamente irreprochables por igual, e igualmente justificadas desde el punto de vista de toda la experiencia transcurrida. ¿Hacia dónde doblar en tal situación, hacia la derecha o hacia la izquierda?. ¿Hacia dónde halar la subsiguiente cadena de razonamientos lógicamente irreprochables?.

El pensamiento teórico, tomado en sí mismo, no es capaz de proporcionar aquí aunque sea una mínima insinuación. El hombre cae en la desagradable situación de un burro, parado entre dos montones iguales de heno, sin poder decidirse por uno de ellos. Los "a favor" resultan tantos en ambas partes como los "en contra"; y la balanza del razonamiento lógico se congela en el estado de equilibrio.

He aquí que inclinar la balanza a una u otra parte es capaz incluso un microscópico grano de arena. Tal grano de arena resulta ser la "voz de la conciencia", la evidencia de la "razón práctica", la autoridad del "bello alma"...Cuán bajo no habla esta voz, cuán poco no pese el "bello alma" sobre los platillos de los destinos del mundo, precisamente ellos resultarán decisivos.

Así salva Kant los conceptos de "libertad" y de "ideal": a través de la demostración de la incapacidad del pensamiento teórico (de la ciencia) para dar al hombre una representación lógicamente no contradictoria del "mundo de los fenómenos". La ciencia es en principio incapaz de realizar el propio objetivo que ella misma se traza: hacer una "síntesis" sin contracciones lógicas de todos los juicios de la "experiencia".

Luego, a la ciencia no se le puede confiar la solución de la cuestión sobre los más importantes asuntos de la humanidad.

Luego, hace falta en los más importantes puntos cederle la palabra ya no a la ciencia, sino a la fe. Sólo la fe, sólo los postulados de la "razón práctica" (de acuerdo a la cual existe tanto Dios como la inmortalidad del alma, como la libertad respecto a las férreas cadenas de las relaciones causa-efecto) pueden al fin y al cabo asegurar la comprensión "no contradictoria" tanto del mundo, como del hombre, como del lugar del hombre en el mundo. Sólo ella puede también salvar a los hombres de la "Dialéctica", del desdoblamiento del Yo, de la lucha de criterios, concepciones y teorías contrapuestas, de la eterna discusión del hombre consigo mismo...

Al final tenemos que el hombre debe en lo adelante confiar tanto en ciencia como en la fe.

En la ciencia él debe observar la "prohibición de la contradicción", tender a la "identidad absoluta" de todas las inteligencias aisladas, es decir, a la completa y absoluta correspondencia de todos los Yo en relación con todas las cuestiones importantes, comprendiendo, sin embargo, que tal acuerdo (o "identidad") es sólo un ideal inalcanzable, el cual en la ciencia, nunca ni en ninguna parte, se realizará.

Y si él, así y todo, quiere una "paz eterna" tanto en la ciencia como en la vida, entonces debe inclinar la frente ante la fe y adoptar, partiendo de razones puramente "prácticas", tanto a Dios como a la inmortalidad del alma, como a la libre voluntad.

Y esta conclusión es absolutamente inevitable, si entendemos la ciencia tal como la entendía Kant. Tal ciencia en realidad exige –como su complemento y contrapeso– la fe teóricamente indemostrable en los eternos y sagrados ("trascendentales") principios de la moral, de la conciencia, del deber ante la humanidad. Principios que por sí mismos no tienen ninguna relación con la ciencia y no pueden ser ni refutados ni demostrados por ella.

La autoridad del científico (representante de la "razón teórica"), por consiguiente, debe constreñirse y darle lugar a la autoridad del pope de la nueva religión, reformada a la manera moral, protestante. En caso de surgimiento de una discusión entre dos científicos de igual autoridad (o entre escuelas de la ciencia), que argumentan con igual lógica sus posiciones encontradas, la solución de la cuestión acerca de quién de ellos está en lo cierto, debe ser transmitida al tribunal de la nueva religión. Y el pope de la moral, el pope moralista, va a decidir cuál de los dos criterios igualmente lógicos lleva al bien y cuál al mal. Y va a decidir, se sobreentiende, no sobre la base de la lógica (aquí es imposible resolver, aquí está la eterna "dialéctica"), sino en el terreno de la moral, en el terreno de la fe, en el terreno de la "razón práctica".

El pope moralizante se convierte, así, en la instancia superior en la solución de discusiones científicas, se convierte en árbitro, en representante de la verdad suprema. Es él el único redentor de la pesadilla de la "dialéctica", a la que llega el hombre conducido por la lógica.

Por consiguiente, en el conocimiento deben actuar permanentemente dos criterios supremos. De una parte, el "lógico": la "prohibición de la contradicción", o expresada de otra forma, "la ley de identidad"; y de otra, el "moral": el "imperativo categórico".

Sigue los principios de la lógica, garantes de la "no-contradictoriedad" de la teoría, y cree en los principios supremos de la moral, sé escrupuloso, bueno y bondadoso hacia los hombres, hacia el género humano, y todo lo demás se dará por añadidura. Tal es la posición de Kant.

Muchos todavía hoy piensan precisamente así. Todos los que piensan que la no-contradictoriedad formal de la construcción teórica es precisamente el ideal del conocimiento teórico, el "objetivo supremo", hacia el cual la ciencia todo el tiempo debe tender, sin lograrlo, sin embargo, nunca.

Si vamos a adoptar semejante ideal de la ciencia, entonces, con férrea ineluctabilidad surge la necesidad del "regulador moral" del pensamiento. Surge una u otra variedad de una moral religiosamente matizada. Surge una ilusión de que el "abuso" de la ciencia y sus frutos se puede prevenir con

prédicas morales. Aunque la amarga experiencia hace ya tiempo dio fe de que la más alta moralidad de los hombres de ciencia es impotente para prevenir sus aplicaciones inhumanas, es impotente para cerrar el camino a la pesadilla técnicamente asegurada de Hiroshima y Oswentsim, sin hablar ya de más pequeñas pesadillas y pesadillitas.

La real impotencia de la solución kantiana fue comprendida agudamente por Hegel.

Sí, la lógica construida sobre el fundamento de la "ley de identidad" y "la prohibición de la contradicción lógica" (que es propiamente una y la misma cosa, sólo que expresada una vez en forma positiva y otra en forma negativa) inevitablemente conduce a la "dialéctica" – al desdoblamiento y choque de dos tesis, ideas, teorías y posiciones igualmente "lógicas" y de todas formas incompatibles, a la eterna discusión del hombre consigo mismo. Y toda vez que la lógica con todos sus principios no está apta para librar al hombre de la "dialéctica", entonces surge la necesidad de algún árbitro superior, de un nuevo Dios, de un nuevo salvador. El salvador es el Dios moralmente interpretado. Dios como "principio trascendental" de la moral y la conciencia. ¿Pero qué clase de Dios es este, si es tan impotente?. ¿Y será verdadera una lógica que hace de tal Dios su necesario complemento?.

Es que la ley verdadera, es decir, la forma (esquema) general del desarrollo del pensamiento, de la ciencia, de la teoría fue, es y será la contradicción. Aquella misma contradicción que Kant proclama "ilusión dialéctica".

Así, ¿por qué –pregunta Hegel- estamos obligados a venerar lo irrealizable, lo debido, como "ley suprema e incuestionable del pensamiento", mientras que la forma(esquema) real del pensamiento en desarrollo –la presencia de la contradicción exige solución- la vemos como una ilusión, como una ficción, aunque sea necesaria?. ¿No es más razonable proceder al contrario?. ¿No es mejor llamar las cosas por su nombre?. ¿A la ley real del desarrollo del intelecto y la moralidad, es decir, a la contradicción dialéctica, llamarla ley del pensamiento y a la inalcanzable ficción, a la prohibición de la contradicción, llamarle ilusión y ficción?. Pues, tomando una ficción por el "fundamento superior del entendimiento en general", por el criterio apriorístico-formal superior de la verdad, Kant repite en la lógica el mismo pecado que en la ética, en la doctrina de la razón práctica.

Así Hegel destruyó los dos postulados superiores de la filosofía kantiana –el "imperativo categórico" y la "prohibición de la contradicción lógica"- con argumentos de la historia del conocimiento y la moralidad. (La moralidad aquí se entiende en sentido amplio. En Hegel ésta incluye ante todo las relaciones que abarcan la familia, la sociedad civil y el estado). La historia demuestra fehacientemente que ni la "prohibición de la contradicción", ni el "imperativo categórico" fueron aquellos ideales en la búsqueda de los cuales los hombres construyeron el edificio de la civilización y la cultura. Precisamente todo lo contrario, la cultura se desarrolló gracias a las contradicciones internas, que

surgen entre las tesis científicas, entre los hombres, a través de la lucha. La contradicción dialéctica en la propia esencia del asunto, dentro de éste, y no el "ideal" que se encuentra en algún lugar eternamente delante y fuera de la actividad, es esa fuerza de la actividad, es esa fuerza activa de la que nace el progreso del género humano.

La contradicción dialéctica (el choque de dos tesis, que se presuponen mutuamente y al mismo tiempo mutuamente se excluyen una a otra) es, según Hegel, la ley superior, real del desarrollo del pensamiento creador de la cultura. Y el acatamiento de esta ley es la "corrección" superior del pensamiento. Consiguientemente, la vía "correcta" del desarrollo de la esfera moral es también la contradicción y la lucha del hombre contra el hombre. Otra cosa, opinaba Hegel, es que las formas de lucha de siglo en siglo se tornan cada vez más humanas y que la lucha no está obligada en lo absoluto a convertirse en una sangrienta matanza...

Y así, el ideal que se asomaba en los resultados de Fenomenología del espíritu, tenía ya otro aspecto en comparación con el kantiano. El ideal se entiende ya no como imagen de aquel "estado del mundo" que debe lograrse sólo en el progreso infinito. El ideal es el propio movimiento hacia delante, contemplado desde el punto de vista de sus contornos y leyes generales, los cuales poco a poco, de siglo en siglo se dibujan a través de una caótica trama de acontecimientos y opiniones, de la eterna renovación del mundo espiritual, "anulando" cada estado logrado por él.

El ideal no puede consistir en una plácida identidad absoluta o unidad de conciencia y voluntad de todos los innumerables individuos, privado de cualesquiera contradicciones. Tal ideal es la muerte del espíritu y no su cuerpo vivo. En cada estado logrado del conocimiento y la moralidad, el pensamiento descubre la contradicción, la lleva hasta el extremo antinómico y la resuelve a través del establecimiento de un nuevo, subsiguiente y más alto estado del espíritu y su mundo. Por eso, cualquier estadio determinado es una etapa de realización del ideal supremo, del ideal universal del género humano. El ideal es real aquí, en la tierra, en la actividad de los hombres.

Hegel de esta forma ayudó a la filosofía a romper con la representación del ideal como una ilusión, la cual seduce al hombre con su belleza, pero lo engaña eternamente siendo un antípodo irreconciliable de los "existente" en general. El ideal, es decir, la imagen del perfeccionamiento superior, es totalmente inalcanzable para el hombre. Pero, ¿dónde y cómo?.

En el pensamiento, responde Hegel. En la comprensión teórico-filosófica de la "esencia del asunto" y, en definitiva, en la lógica, en la quintaesencia de tal comprensión. En las cumbres de la lógica dialéctica el hombre se iguala a Dios, a ese "espíritu universal absoluto", el cual al principio se realizaba espontánea y penosamente en forma de la razón colectiva de millones de hombres creando la historia. El secreto del ideal consiste en la idea, cuyo retrato absolutamente

exacto se dibuja en la lógica, en el pensamiento sobre el pensamiento. El ideal es precisamente la idea en su plasmación "externa", visible y palpable, en su ser sensitivo-objetual. En las colisiones dialécticas del proceso de "plasmación externa" de la idea, Hegel se esfuerza también por resolver el problema del ideal. Y he aquí lo que se obtiene.

El pensamiento teórico, cuya imagen ideal Hegel dibujó en La Ciencia de la Lógica, siempre es dialéctico. Con él se relaciona todo lo que se dijo más arriba. Sólo el pensamiento puro siempre está lleno de inquietud interna, de la tendencia hacia delante y hacia arriba, en él una y otra vez maduran y bullen por una solución inmanentes contradicciones.

Sin embargo, el pensamiento puro existe sólo en La Ciencia de la Lógica, sólo en la abstracción del filósofo teórico, en su actividad profesional. Y es que aparte de la lógica filosófica, el "espíritu absoluto" crea también la historia universal. Y aquí al espíritu pensante se le contrapone la estancada, inmóvil y rígida materia, con la cual el espíritu pensante se le contrapone la estancada, inmóvil y rígida materia, con la cual el espíritu pensante y creador está obligado a contar si no quiere quedarse como impotente fantasioso o un ingenuo charlatán...

Incansable trabajador, el espíritu crea la historia universal, utilizando al hombre como instrumento de su propia plasmación en el material natural exterior. Esta creación en la representación de Hegel es muy parecida al trabajo del escultor, que moldea con barro su propio retrato. Haciendo tal trabajo, el artista se convence de que la empresa se logró sólo en parte, y que la "representación externa" en algo se le parece, y en algo no. Comparando el producto terminado de su actividad con sí mismo, el escultor ve que en el transcurso de la creación el cambio se volvió más perfecto de lo que era hasta ese momento y el retrato por eso necesita de un perfeccionamiento ulterior, necesita de arreglos. Y entonces él de nuevo se lanza al trabajo, limitándose a veces a correcciones particulares, a veces derribando sin compasión lo hecho para armar de los pedazos algo mejor. Así también el espíritu creador (el espíritu absoluto, "universal") hace de época en época su representación externa más y más parecida a sí mismo, lleva a la ciencia y a la moralidad hacia una mayor correspondencia con las exigencias del pensamiento puro, con la lógica de la razón.

Pero, desgraciadamente, por mucho que el espíritu pensante se esfuerce, por alto que eleve su maestría, la materia sigue siendo materia. Por eso mismo, el "autorretrato del espíritu" del escultor, realizado en un material corporal natural, en forma de estado, de arte, de sistema de ciencias particulares, en forma de industria, etc., nunca podrá tener un parecido absoluto a su creador. El ideal (es decir, el pensamiento puramente dialéctico) en su expresión en un material natural siempre se deforma en correspondencia con las exigencias del material, y el producto de la actividad creadora del espíritu siempre resulta algún compromiso del ideal con la materia muerta.

Desde tal punto de vista, toda la cultura creada por siglos se presenta como "ideal plasmado" o como ideal corregido por las propiedades naturales (y por tanto, inesquivables) de aquel material en el que está plasmado. Por ejemplo, como la única forma posible en las condiciones humano-terrenales de expresión jurídico-moral del ideal. Hegel legitimó la estructura económica a él contemporánea de la sociedad "civil" (léase: burguesa) y, por consiguiente, su correspondiente superestructura jurídica y política: la monarquía constitucional de Gran Bretaña y el Imperio Napoleónico. La también monárquica Prusia fue interpretada por él como la prolongación natural de la idea, a través de las particularidades nacionales del espíritu alemán, también como ideal...

Tal vuelco del pensamiento no fue ni mucho menos resultado de la infidelidad personal del filósofo a los revolucionarios principios de la dialéctica. Esta fue la conclusión naturalísima del idealismo dialéctico. Otro resultado no podía dar la dialéctica sin romper con la representación de que la historia universal es creada por la razón pura, que desarrolla sus imágenes a fuerza de las contradicciones que maduran en ella de forma inmanente.

El más alto modo de plasmación sensorial-objetual de la de Hegel lo consideraba el arte, y, por eso, el problema del ideal en el sentido estricto lo ligaba precisamente a la estética. El arte, según Hegel, tiene frente a todos los otros medios de plasmación externa de la idea la ventaja de que es libre a la hora de elegir aquel material en el cual el pensamiento absoluto ansía realizar su autorretrato. En la vida real, en la actividad económica, política y jurídica, el hombre está relacionado con condiciones que le dicta el carácter material de su actividad. Otra cosa es el arte. Si el hombre siente que no logrará plasmar su proyecto ideal en el granito, aparta el granito y comienza a trabajar el mármol; le resulta el mármol insuficientemente blando, bota el cincel y toma el pincel y la pintura; se esfuman las posibilidades de la pintura, deja tranquilas las formas espaciales de expresión de la idea y entra a la espontaneidad del sonido, al reino de la música y la poesía. Así es en sus contornos generales el cuadro hegeliano de evolución de las formas y tipos de arte.

El sentido del esquema descrito es en extremo transparente. El hombre, intentando plasmar la idea en un material sensorial-natural, pasa a tipos de materiales cada vez más blandos y plásticos, busca aquella "materia" en la cual el espíritu se plasme completamente y con mayor facilidad. Primero el granito, al final el aire oscilante en resonancia con los finos movimientos del "alma", del "espíritu"...

Después que el espíritu se refleja en el espejo del arte en toda su diversidad poética, él, puede, atentamente, utilizando los ojos y el cerebro del filósofo-lógico, contemplarse a sí mismo en su expresión "externa" y ver el esqueleto lógico, el esquema lógico de su propia imagen, "enajenada" en la música, en la poesía, etc. La totalidad del aspecto humano en un nivel de autoconocimiento alcanzado ya no interesa al pensamiento lógico del espíritu absoluto y el hombre de carne y hueso es visto por él en la misma forma en que, utilizando una analogía contemporánea, este se presenta en la pantalla de un aparato de

rayos X. Los rígidos rayos de la reflexión, del conocimiento racional destruyen la sangre viva del ideal, descubren que él era ante todo la maligna envoltura "externa" de la ideal absoluta, es decir, del pensamiento puro. Así sea el siglo – no sin tristeza advierte Hegel– así será el estado actual de desarrollo del espíritu hacia el autoconocimiento... El hombre debe comprender que el espíritu absoluto ya utilizó su cuerpo, su sangre, su cerebro y sus manos para "cosificarse" en forma de historia universal. Y ahora tiene una tarea: contemplar esta imagen enajenada puramente de forma teórica, avistando en ella los contornos abstractos de la idea absoluta, del esquema dialéctico de las categorías lógicas.

La época actual en general no es favorable para el arte, para el florecimiento de la "magnífica individualidad" –más de una vez repite Hegel–. El artista, como todos los hombres, está contagiado por una voz que fuertemente se oía a su alrededor, la voz de la reflexión del pensamiento razonador, y para la visión inmediata del mundo está incapacitado, como incapacitado está el adulto para mirar el mundo con los ingenuos ojos de un niño. La feliz infancia de la humanidad –el antiguo reino de la magnífica individualidad– ya fue superada y nunca más volveremos a ella. Y aquello que los hombres llaman ideal en modo alguno es el futuro, sino precisamente todo lo contrario, el irrevocable pasado de la humanidad.

El hombre contemporáneo puede sentir la emoción del estadio ingenuamente bello de su desarrollo espiritual solo en las salas de los museos, solo el día de descanso asignado a él para librarse del penoso e infeliz servicio al espíritu absoluto. En la vida real él debe ser ya profesor de lógica, ya zapatero, ya burgomaestre, ya empresario y dócilmente cumplir con la función asignada a él por la idea absoluta. La individualidad multilateral y armónicamente desarrollada en el mundo actual con su minuciosa división del trabajo, lástima, es imposible. En su ser sensorial-objetual, práctico cada hombre desde hoy en adelante debe ser un cretino profesionalmente limitado. Y solo en la lectura de tratados de lógica dialéctica y en la contemplación de las obras de arte él puede alcanzar las alturas del espíritu absoluto, ser y sentirse igual a una deidad...

De esta forma, el problema del ideal es arrojado por Hegel completa y totalmente a la estética, a la filosofía del "arte elegante", pues, de acuerdo a su teoría, solo en el arte se puede realizar y ver el ideal, pero nunca en la vida, en el ser sensorial-objetual del hombre de carne y hueso. La realidad es prosaica y enemiga de la belleza poética del ideal, por cuanto –como bien comprendió el filósofo– el ideal es inseparable, a su vez, del desarrollo libre, armónico de la individualidad humana, lo que es incompatible con la prosa y el cinismo del régimen burgués de vida. Hegel no veía una salida más allá de los marcos de este régimen, a pesar de toda su agudeza genial y la sagacidad de su inteligencia. Claro que tal salida en su tiempo no existía todavía en la realidad y el filósofo experimentaba una profunda y justificada confianza hacia las utopías de cualquier género.

Luego, las condiciones que garanticen el desarrollo armónico y multilateral de la personalidad en la forma contemporánea (y más aún en el porvenir) del mundo, de acuerdo a la concepción de Hegel, ya son imposibles. Estas eran concebibles solo en el estado infantil de la cultura del mundo (en los marcos del antiguo régimen democrático de la ciudad-estado) y nunca más volverán ni renacerán. Soñar con ellas significa caer en el "romanticismo reaccionario", significa entorpecer el "progreso". Pues, una comunidad de hombres democráticamente organizada es ya imposible a fuerza de los "enormes espacios" de los estados contemporáneos y de las enormes escalas de tiempo de su existencia. La democracia, garante del completo florecimiento de cada personalidad, es posible solo un pequeño espacio y en un pequeño corte de tiempo. Así fue en Atenas. Y con ella cayó en el olvido el siglo dorado del arte. En la contemporaneidad, de acuerdo a la lógica hegeliana, el régimen "ideal" resulta solo la estructura jerárquica-burocrática del Estado, apoyada – como en su base "natural" – en el sistema de relaciones económicas de la sociedad "civil", es decir, en una economía organizada de forma capitalista. Tal es el único régimen que corresponde al "ideal superior de moralidad".

En resumen, el resultado final de la "revolución" hegeliana en la comprensión del ideal se reduce a la idealización y divinización de toda la basura empírica, a la esclavitud bajo la forma del servicio al ideal.

Pero la historia de la "plasmación terrestre" del ideal no fue, felizmente, terminada aquí.

El uniforme del profesor de la Universidad de Berlín, aunque era algo más ancho de hombros que la levita pastoril de Kant, de todas maneras resultaba estrecho para el ideal. Y no por casualidad. Pues, este fue hecho en aquellos mismos hilos (los hilos blancos del idealismo) y, por tanto, amenazaba con hacerse trizas en el primer movimiento brusco en el tumulto callejero de la historia. Para dictar conferencias sobre la naturaleza del ideal él todavía servía pero de nada servía para batallar por el ideal. Aquí hacía falta buscar ropa más resistente.

Y en cuanto en el mundo de nuevo comenzó a levantarse la cabeza de la sociedad democráticorevolucionaria, en cuanto los acontecimientos llamaron a la dialéctica, escondida hasta el momento en las sombrías salas de las aulas universitarias, a la vida, a la lucha, a las barricadas, a las páginas de los diarios y revistas políticas, el ideal cobró nueva vida.

De la enrarecida atmósfera de las montañosas alturas de la especulación había que bajar el ideal a tierra.

Apenas los sordos golpes subterráneos de la nueva revolución que se aproximaba comenzaron de nuevo a estremecer las bóvedas góticas de las monarquías europeas, y en las paredes de las construcciones teóricas-filosóficas adelantadas, al parecer, contando con la experiencia anterior, de nuevo se descubrieron grietas, se abrieron los agujeros de nuevos problemas. A través de las grietas y los agujeros, a las aulas y corredores de las

universidades estatales (depósito de la sabiduría oficialmente reconocida y canonizada) comenzó con más frecuencia a penetrar el fresco viento de la calle, entrelazando en el monótono discurso de los profesores los ecos de las fervorosas discusiones partidistas, las repercusiones de las olvidadas melodías y estados de ánimos de la revolución de 1789, sus consignas, esperanzas e ideales heroicos y optimistas.

Quien no tenía nada que respirar en la atmósfera viciada de la "moralidad" cristianoburocrática, en el aire cargado de los cuarteles y oficinas rusas o prusianas, con ansiedad aspiró este viento. Cada cual, en quien no murió la sed de actividad, sintió agudamente la necesidad de cambios radicales, esperó los truenos salvadores, cuyos relámpagos ya resplandecían en el horizonte.

Irrumpía el viento fresco también en los tranquilos apartamentos de la idea hegeliana, recordando a los hombres que aparte del cerebro –del templo del concepto- ellos tienen también los pulmones que el aire cargado de las alturas especulativas no puede llenar, y corazón, capaz de batirse y alimentar el cerebro con sangre caliente, y manos que están en disposición de hacer mucho.

"...El hombre por eso debe en el presente trazarse otro ideal. Nuestro ideal no es una substancia abstracta, castrada, privada de corporeidad, nuestro ideal es el hombre integral, real, multilateral, perfecto, culto",

Proclamaba Ludwig Feuerbach-. ¡El hombre en lugar del dios, del absoluto, del concepto: he aquí el principio de la filosofía del futuro, el principio del futuro vuelco tanto en la esfera de la política, en la esfera de la moralidad, como en la esfera de la lógica y del arte!

"El entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos – recordaba muchos años después Federico Engels- Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva idea y hasta qué punto se dejó influir por ella- pese a todas sus reservas críticas".²⁴

La idea de Feuerbach era sencilla. No son ni el señor Dios, ni el Concepto absoluto, ni el Estado, ni la Iglesia los que crean al Hombre (como le parece a la conciencia filosófica religiosa), sino que es el Hombre quien creó, creó, con la fuerza de su cerebro y sus manos, tanto a los dioses (terrenales y celestiales), como a la jerarquía religiosa-burocrática, y la subordinación entre conceptos e ideas, así como el pan y las estatuas, las fábricas y las universidades –un hecho que es necesario reconocer directa y claramente y sacar de ello las conclusiones pertinentes-. Y precisamente: no es necesario crear ídolos de sus propias creaciones. Es necesario concientizar exactamente la relación real del Hombre hacia el mundo circundante. Y entonces, entendiendo correctamente la realidad, llegaremos al verdadero ideal.

²⁴ Puede verse leyendo La sagrada familia de Carlos Marx y Federico Engels

¿Pero, cómo es la propia realidad? ¿Acaso es aquello que nos toca ver inmediatamente a nuestro alrededor? Opinar así después de Hegel pudiera sólo un hombre ingenuo y filosóficamente inculto. Pues, en la vida los hombres justamente adoran ídolos de toda clase, y no sólo adoran, sino que les sirve ruínmente, les sacrifican la felicidad e incluso la vida –la propia y la de sus seres queridos-. Uno se persigna y le sirve al oro, otro a la capa del monarca o al uniforme del burócrata, un tercero al concepto absoluto, un cuarto al antiquísimo Jehová o Alá, un quinto sencillamente a un pedazo de tronco, adornado con plumas y conchas. Resulta que el Hombre primero crea el Estado y el Concepto y después –no se sabe por qué- comienza a reverenciarlo como Dios todopoderoso, como un ser existente fuera del Hombre, ajeno a él e incluso hostil. Tal fenómeno adoptó en la filosofía la denominación de “enajenación”. Contando con esto, Feuerbach decidió que lo “existente” (en contraposición al “ideal”, a lo “debido”) es producto de la estupidez humana, producto de la incultura filosófica. Basta con soplar ilusiones de semejante género para que lo “existente” se disipe como humo. El Hombre se sentirá orgulloso zar de la naturaleza, dueño de la tierra y dejará de reverenciar a los ídolos inventados. Basta ya de que los filósofos elaboren los detalles y minuciosidades de sistemas teóricos, hace falta pasar a la propaganda de una comprensión clara, ya descubierta por la filosofía, de la “esencia real del hombre” y a una crítica aguda de lo existente. Es necesario medir lo “existente” con la medida de la “esencia humana”, demostrando lo absurdo de lo “existente”. Con otras palabras, Feuerbach en lo fundamental repitió lo que dijeron los materialistas franceses del siglo XVIII. De aquí partió el joven Marx. Por algún tiempo a {el también le pareció que ya la filosofía había hecho todo, que había creado dentro de sí un cuadro completo de la “realidad racional, verdadera”, en contraposición a lo “existente”, y que la contradicción de lo uno y lo otro actúa en el mundo como la contraposición de la razón de la filosofía a la absurda realidad empírica. A la filosofía le queda sólo salir del “reino de las sombras” y dirigirse contra la realidad existente fuera de ella, para obligar a esta última a corresponderse con el plan que maduró en los cerebros de los filósofos. Es necesario llevar la filosofía a la realidad, y la realidad hacerla filosófica. En el grandioso acto de la “muerte de la filosofía” el joven Marx vio también, al inicio, la esencia y el sentido de la revolución que se acercaba.

¿Pero, no tendría lugar con ello un simple retorno a la concepción kantiana, ya destruida por los argumentos de Hegel? No. Aquí había una serie de momentos nuevos en principio, que tomaban en cuenta las demoledoras observaciones hegelianas. Marx, de acuerdo con Hegel, comprendía la “moralidad” de una forma más amplia. Con ella, como vimos, se relacionan no sólo, e incluso no tanto, los fenómenos de la psiquis individual, como todo el conjunto de condiciones que realmente determinan las relaciones del hombre con el hombre, incluida la organización política-jurídica de la sociedad (es decir, el Estado) y también la organización de la vida doméstica (económica) de los hombres: la estructura de la “sociedad civil”. Por eso, al joven Marx el divorcio de la “esencia humana” con la “existencia” de los hombres aislados ya desde el

mismo inicio no se le presentaba sólo como la divergencia (la no correspondencia) del concepto abstracto general con la policromacia de la diversidad sensorial. Sólo se podía hablar de un divorcio dentro de la realidad, dentro de la diversidad sensorialmente dada, aunque la realidad se interpretaba todavía como producto del "pensamiento" (verdad es que no de hombres por separado, sino de todas las generaciones precedentes en su totalidad, "cosificados" en forma de reglas existentes de sus representaciones sobre sí mismo y sobre el mundo). Por "esencia del hombre" se comprendía la cultura humana general en toda la diversidad concreta de sus formas. Por consiguiente, la contradicción entre la "esencia del hombre" (expresada por la filosofía) y la "existencia" fue asimilada por el joven Marx no como una contradicción entre el concepto del "hombre en general" y al situación real del asunto, sino como una contradicción de la propia realidad, contradicción entre el conjunto de la cultura humana general y su expresión en hombres aislados.

Estaba claro, y la filosofía podía considerarlo como un hecho evidente, que toda la riqueza de la cultura material y espiritual es creación del propio hombre, su patrimonio y "propiedad" (y no de Dios ni del "concepto"). Pero de aquí se desprendía que para el Hombre con mayúsculas (es decir, para la humanidad) el problema de la "enajenación y reapropiación" simplemente no existió nunca. En verdad, la humanidad no entregaba a ningún ser supremo su riqueza, por la razón de que tal ser en el mundo ni existió ni existe. Si los hombres habían supuesto que el verdadero creador y dueño de la cultura humana es no el Hombre, sino algún otro ser, entonces semejante hecho de la imaginación se eliminaba con un sencillo vuelco en la conciencia, con un acto puramente teórico.

De otra forma, sin embargo, se planteaba la cuestión en relación al hombre con minúscula, es decir, a cada individuo humano por separado. Pues, él domina sólo una parte microscópicamente pequeña de la cultura humana, realiza en sí sólo una migaja lamentable de su propia "esencia". Y cuando la medida tal de la "esencia del hombre" se aplica a cualquier individuo por separado, entonces resulta que este es en extremo miserable, pobre y desnudo. Al mismo tiempo, cada uno es pobre en lo suyo: uno, en relación con el dinero; otro, en relación con los conocimientos; un tercero, en relación con la fuerza física y la salud; un cuarto, en relación con los derechos políticos, etc., etc.

Así, el problema filosófico abstracto del divorcio de la "esencia" y la "existencia" del hombre, visto de cerca, se convierte en el problema de la división de la riqueza material y espiritual entre los hombres, e incluso más: en el problema de la división de la actividad entre ellos, y por fin, en el problema de la división de la propiedad dentro de la sociedad.

“...La división del trabajo y la propiedad privada son términos idénticos: uno de ellos dice referido a la esclavitud, lo mismo que el otro, referido al producto de ésta”.²⁵

Pero mientras más rápido el problema del divorcio entre hombre y hombre era comprendido precisamente así, para su solución era necesario librar los hombros de la penosa carga de los prejuicios idealistas, hacer un viraje de ciento ochenta grados hacia el materialismo en la comprensión de la actividad humana, es decir, en la comprensión de la historia de la sociedad. Por otra parte, la solución del problema exigía también renunciar a la comprensión de la propiedad privada como única forma natural, racional e incuestionable de la apropiación personal de las riquezas materiales y espirituales, como la forma de relación del hombre con la cultura humana universal. Más al grano, el desarrollo ulterior del pensamiento científico sería imposible sin el paso a las posiciones del materialismo en la filosofía y a las posiciones del comunismo en la esfera social, pues sólo sobre su base se podían resolver los agudísimos y dialécticamente embrollados problemas de la actualidad, tanto teóricos como político-prácticos.

Aquí se descubrió la vía para la comprensión realmente científica no sólo de las “peripecias terrestres del bello ideal”, sino –lo que era mucho más importante y necesario a los hombres- para la comprensión de las raíces terrenales de estas trágicas peripecias.

Marx dirigió directamente su cuerda mirada hacia la tierra y vio claramente que los hombres en absoluto corrían tras los azules pájaros del ideal, sino que estaban precisados, aunque esto sonara muy groseramente a los oídos de los soñadores, a llevar una penosa lucha diaria por el pan, por un techo, por el derecho a respirar aire puro. Él vio que no son los “ideales” los que tanto urgen a los hombres, sino las más elementales condiciones humanas de vida, trabajo y educación. Y los acontecimientos reales de la historia como si se apuraran en reafirmar su justeza. La sublevación de los hambrientos tejedores de Silesia, encendida prácticamente al mismo tiempo que se encendía en la mente del joven Marx la verdad, alumbrada brillantemente con su resplandor las raíces terrenales, las condiciones terrenales de todas las revoluciones terrenales.

Y el pensamiento de Marx se hizo revolucionario, una vez que se constituyó en idea de la revolución. De la revolución, no en nombre de ideales ilusorios, sino en nombre de las mismísimas y como ningunas condiciones terrenales – materiales- en su desarrollo, educación y actividad vital para todos los hombres y para cada hombre sobre la tierra.

En nombre del comunismo. En nombre de la grandiosa tarea que conjuga en sí el verdadero humanismo con el verdadero materialismo, ajena a cualquier Ídolo, incluso a un Ídolo bajo la máscara de un bello ideal. Incluso bajo la máscara de la “construcción de Dios”, es decir, de la idea, según la cual es

²⁵ Escribió Marx

necesario contemplar al propio hombre como Dios, divinizándolo e implorándole como un ícono.

El camino de desarrollo de Marx hacia el comunismo no tiene nada en común con aquella leyenda que sobre él más tarde difundieron los neokantianos y que todavía hoy pasea por el mundo. Según esta leyenda, Marx ya en la temprana juventud, antes de cualquier examen teórico independiente de la realidad, adoptó de buen corazón el bello pero, por desgracia, utópicamente irrealizable sueño de la felicidad universal para todos los hombres y después comenzó a contemplar el mundo "teóricamente", a través del prisma rosado del ideal adoptado apriorísticamente, intentando encontrar fuerzas y medios apropiados para su realización. Y por cuanto "según lo que busques, eso encontrarás", él dirigió la atención al proletariado, depositando sobre él la esperanza de ser una fuerza capaz de fascinarse con aquella misma ilusión, con aquel ideal apriorístico, pero irrealizable. Marx se hizo comunista supuestamente sólo porque los ideales de los utopistas, divulgados entre el proletariado inglés y francés, mejor que otros se acoplaron con sus ideales personales.

Sin embargo, la verdadera historia de la transformación de Marx de demócrata-revolucionario en comunista, en teórico del movimiento proletario, de idealista hegeliano en materialista, no fue así en absoluto. Desde el primer momento, Marx investigó las contradicciones reales de la vida, tratando de observar cómo la propia realidad intenta resolver sus mismas contradicciones en su movimiento. Por sí mismo se desprende que semejante vía en ningún caso puede ser puramente teórica, encerrada en su propio movimiento: Marx siempre se encontró en el mismo sedimento de la vida, en el mismo centro de los procesos socio-económicos y políticos de la contemporaneidad. El choque de la asimilación teórica de la realidad, tomada en sus mejores ejemplos, con la propia realidad: tal es el método de Marx para la solución de todas las colisiones de la vida social. No casualmente los más importantes jalones de su evolución teórica eran a la vez jalones de la actividad política práctica, de la lucha revolucionaria del pensador. Las discusiones en el Club Doctoral que reunía a los partidarios más izquierdistas de la filosofía hegeliana; el trabajo en la "Gazeta del Rhin", donde por primera vez chocó Marx con las necesidades materiales, con los intereses de las distintas capas sociales; el conocimiento de la actividad revolucionaria del proletariado alemán y francés, lo que le permitió el descubrimiento de sus ánimos revolucionarios y de su semblante espiritual; la participación en el movimiento revolucionario de la clase obrera influyeron directamente en los más importantes descubrimientos teóricos del fundador de la cosmovisión comunista. Sólo así es que Marx pudo detectar cuáles eran los ideales que maduraban en el desarrollo de la propia vida, cuáles de los ideales existentes expresaban correctamente las necesidades del progreso social humano y cuáles de ellos pertenecían al género de las utopías irrealizables, por no corresponder a ninguna necesidad real. Y aunque al principio de su desarrollo teórico él comprendía la realidad todavía hegelianamente (pensaba que las verdaderas necesidades humanas generales como si maduraran en la esfera del pensamiento, en la esfera de la cultura teórico-espiritual de la

humanidad), en su totalidad el punto de vista de Marx, incluso entonces, no tenía nada en común con lo que intentan hoy inventar los neokantianos.

Marx advirtió muy temprano las ideas utópicas y se relacionó críticamente con ellas.

“La *‘Rheinische Zeitung’*, que no reconoce incluso la realidad teórica tras las ideas comunistas en su forma actual, y consecuentemente, todavía menos puede desear su realización práctica o, aunque fuera considerarlas posibles, -la *‘Rheinische Zeitung’* someterá estas ideas a una crítica fundamentada.”²⁶

Sin embargo, antes de que tal crítica se realizara, en la conciencia de Marx se escalabraron los mismos criterios y principios, sobre cuyo fundamento él se aprestaba a emitir un juicio sobre las ideas e ideales comunistas. Resultó que éstos, en general, no estaban sujetos a la jurisdicción de las leyes, editadas en nombre del espíritu universal, pues, tienen su jurisdicción en los testarudos. Resultó que el espíritu universal mismo fue sujeto a juicio crítico por parte de las leyes de la realidad e imputado por no desear tenerlas en cuenta, mientras el comunismo en tal juicio se justificó, a pesar de toda su inmadurez juvenil, de toda su ingenuidad lógico-teórica...

Precisamente, las ideas comunistas, difundidas en ese tiempo en el medio obrero, aguzaron la atención del joven Marx hacia el problema del rol de los intereses materiales en el desarrollo del proceso histórico. Ellas exigieron atención hacia sí por el hecho de que la clase obrera en los próximos acontecimientos prometía intervenir en calidad de uno de los destacamentos más numerosos y aguerridos del ejército demócrata revolucionario y el demócrata revolucionario temía que este destacamento, si intenta realizar en la contienda sus “sueños utópicos” sobre la socialización de la propiedad, destruirá con sus acciones la unidad de las fuerzas del progreso y, con ello, sólo le haría el juego a la reacción.

El comunismo llevó el problema de la propiedad, el problema de la división de los bienes de la civilización entre los individuos, al primer plano, mientras consideró el programa de transformaciones políticas y jurídicas sólo como medio de cambio en las relaciones de propiedad, como cuestión colateral y derivada. De esta forma los acostumbrados esquemas se volcaron patas arriba.

Aquí está el punto crucial en el desarrollo del pensamiento de Marx. Detengámonos en él más detalladamente.

Primeramente, todavía en 1842, siendo Marx demócrata revolucionario, interviene como representante y defensor del principio de la “propiedad privada”, la cual se liga en sus ojos con el principio de la total e incondicional “libertad de iniciativa privada” en cualquier esfera de la vida, ya sea en la producción material como en la espiritual.

²⁶ Declaró Marx en nombre de la redacción de *La Gazeta del Rhin*

Y el rechaza el comunismo como doctrina teórica, la cual se le hace no más que una reaccionaria política ya obsoleta, de galvanizar el ideal hace ya tiempo rechazado por la historia, el "principio corporativo", el sueño de Platón. Semejante idea es inaceptable para Marx porque este presupone el derecho del Estado – como cierto monstruo impersonal- de indicar a cada individuo qué y cómo hacer eso, sin contar con sus deseos, con la razón y la conciencia. Porque prácticamente el derecho de manipular a los individuos es monopolizado por una casta de funcionarios burócratas, que imponen su poca inteligente voluntad a toda la sociedad y que toman su inteligencia limitada por la Razón, por la plasmación de la razón "general" (colectiva).

Sin embargo, el hecho de la amplia difusión de las ideas comunistas Marx lo ve como síntoma y forma teórica ingenua de expresión de cierta colisión completamente real, que madura en el interior del organismo social de los países avanzados de Europa. Y revalora el comunismo como "una cuestión actual sería en grado sumo para Francia e Inglaterra". Y la existencia de esta colisión lo atestigua sin lugar a dudas el hecho de que la "Gazeta General" de Ausburg, por ejemplo, utilice la palabra "comunismo" como palabra ofensiva, como espantajo, como espantapájaros. La posición del periódico es caracterizada así por Marx:

"Ella se lanza a la carrera ante el rostro de los embrollados acontecimientos contemporáneos y piensa que el polvo que levanta, al igual que las palabras ofensivas que ella, huyendo, con su miedo masculla, entre dientes, ofuscan y privan de sentido tanto al incómodo fenómeno contemporáneo como al complaciente lector".

Los siguientes reconocimientos son extraordinariamente característicos de la posición de Marx: "Nosotros estamos firmemente convencidos de que en verdad peligrosa no son las experiencias prácticas, sino la fundamentación teórica de las ideas comunistas; pues, a las experiencias prácticas, si son masivas, pueden responder con cañones, en cuanto se tornen peligrosas; son las ideas las que se apoderan de nuestro pensamiento, las que subordinan así nuestros convencimientos y a los cuales es imposible librarse, sin desgarrar el propio corazón, son demonios que el hombre puede vencer sólo subordinándose a ellos".

Las ideas no se pueden reprimir ni con descargas de balas, ni con un torrente de palabras ofensivas. Por otra parte, las "experiencias prácticas" en la realización de la idea todavía no es un argumento contra la propia idea. Si a usted no le gustan algunas que otras ideas, entonces, para refutarlas usted no debe vociferar contra ellas, sino pensar muy cuidadosamente: aclarar aquel suelo real sobre el cual surgen y se difunden. En otras palabras, es necesario hallar la solución teórica (y, por consiguiente, práctica) de aquella colisión real, de aquel conflicto real, dentro del cual ellas nacen. Demuestre, aunque sea sobre el papel, por qué vías se puede satisfacer aquella tirante necesidad social masiva, la cual se expresa a sí misma en forma de tales o mascuales ideas. Entonces, y no antes, desaparecerán también las ideas para usted antipáticas...

Y al contrario, simpatía y divulgación reciben sólo aquellas ideas que se corresponden con las necesidades sociales reales, maduradas con independencia de las ideas en categorías poblacionales más o menos amplias. En el caso contrario, la más bella y engañosa idea no encuentra acceso a la conciencia de las masas, estas permanecen sordas a la idea por mucho que la propagandices.

Tal es la esencia de la posición del joven Marx. Él, se comprende por sí mismo, no es todavía un comunista consecuente, sino simplemente un teórico inteligente y honrado.

Y en 1842 Marx se encamina no a un análisis formal de las ideas comunistas contemporáneas a él (ellas en sí eran demasiado ingenuas para poder refutarlas lógicamente) y tampoco a una crítica de las experiencias prácticas de su realización (estas eran demasiado impotentes y poco exitosas), sino a un análisis teórico de aquella colisión en el interior del organismo social, la cual hacía nacer estas ideas.

Precisamente por eso la crítica de las ideas comunistas, por cuanto fue concebida teóricamente, se convirtió naturalmente en análisis crítico de aquellas condiciones reales de vida, sobre cuyo suelo surgieron y se difundieron las ideas que nos interesan. El hecho de la difusión de las ideas comunistas en Francia e Inglaterra es revalorada por Marx como síntoma de la colisión real en el seno del organismo social, precisamente en aquellos países donde la propiedad privada adquirió la libertad máxima de desarrollo, donde le fueron retiradas las limitaciones externas (jurídicas). La crítica de la propiedad privada, de la "base terrenal" de tan "incómodo fenómeno" como es el comunismo.

Tal plan de análisis crítico se convierte para Marx en central, se hace el tema fundamental de sus *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Aquí él llega a la conclusión de que aquellas condiciones empíricas fácticas, sobre cuyo suelo crecen las ideas comunistas, representan en sí no un fenómeno anglofrancés estrechamente nacional, sino el resultado necesario del movimiento de la "propiedad privada" como principio internacional y universal de organización de toda la vida social. El comunismo, de esta forma, resulta la consecuencia necesaria del desarrollo de la propiedad privada. Por consiguiente, su desarrollo ulterior, su extensión a nuevas esferas de actividad y a nuevos países puede llevar sólo al aumento de las dimensiones y agudeza de las colisiones, y con esto la ampliación de la "base empírica del comunismo", al aumento de la masa de hombres capaces de animarse con las ideas comunistas y de ver en ellas la única salida posible de las oscuras antinomias de la propiedad privada.

El joven Marx "acepta" el comunismo utópico, todavía inmaduro, como una corriente ideológica surgida naturalmente del movimiento de la propiedad privada, a pesar de que su "programa positivo" sigue siendo inaceptable para él. El "programa positivo" está muy fuertemente contagiado todavía por los

prejuicios de aquel mismo mundo, "negación" del cual era.

Naciendo del movimiento de la propiedad privada en calidad de su antítesis directa, inicialmente espontáneo, "tosco", como lo llama Marx, el comunismo no puede ser otra cosa que aquella misma propiedad privada, sólo que al revés, con signo contrario, con signo de negación. El sólo lleva hasta el final, hasta la culminación consecuente, todas las tendencias necesarias del mundo de la propiedad privada. Y en el comunismo "tosco" Marx ve ante todo una suerte de espejo de aumento, que devuelve al mundo de la propiedad privada su verdadera imagen, llevada a su expresión extrema: "El comunismo... en su primera forma representa solo la generalización y consumación de la relación de propiedad privada", "en los primeros tiempos él interviene como propiedad privada universal".

A pesar de todo, tomando en cuenta el carácter "grosero e irracional" de la forma primitiva del comunismo, la extrema abstracción de su programa positivo, Marx ya lo contempla aquí como el único posible primer paso en la vía de la superación de la "enajenación", creada por el movimiento de la propiedad privada, como única salida de la situación creada por este movimiento.

La conclusión de Marx es ésta: aunque el comunismo "tosco" como tal no es el objetivo del desarrollo humano, no es la forma de la sociedad humana, con todo y eso precisamente el comunismo, y sólo el comunismo, representa la "fase de hecho necesaria para la próxima etapa del desarrollo histórico en el proceso de la emancipación y recuperación humanas. El comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del futuro inmediato" .

Pero en tal caso se exige una fundamentación rigurosamente lógica y el desarrollo de la idea del comunismo. En su ayuda, naturalmente, debe venir la lógica hegeliana y he aquí que, valiéndose de ella, no es difícil demostrar que el comunismo, como "negación de la propiedad privada", es tan "racional" como el principio de la propiedad privada. La demostración lógico-filosófica de la "racionalidad" del comunismo la hizo el hegeliano Moisés Hess. Él "sacó", "dedujo" el comunismo por todas las reglas de la lógica dialéctica hegeliana, lo interpretó como negación dialéctica del principio de la propiedad privada. Lo dedujo tan lógicamente como otros dedujeron la racionalidad de la propiedad privada.

En tal situación, Marx estaba precisado a dirigir la atención hacia aquellos puntos de la doctrina de Hegel que habían quedado en penumbras, por cuanto parecían algo totalmente fuera de discusión, algo en lo que dudar sería absurdo. E indiscutiblemente parecía ante todo la concepción hegeliana sobre la relación del espíritu con la realidad empírica, del pensamiento con la práctica.

El problema de la propiedad, que el comunismo llevó a primer plano como el problema más agudo de la actualidad, era un principio insoluble desde las posiciones de la visión hegeliana ortodoxa del rol del espíritu en la historia. Más exactamente, aquí se obtenían dos soluciones igualmente lógicas y al mismo

tiempo mutuamente excluyentes... La concepción hegeliana de la relación del "pensamiento" con la "realidad" se enlazaba y se compaginaba igualmente bien tanto con el comunismo como con el anticomunismo. Tal es el problema real, chocando con el cual Marx se vio obligado a proceder a un "ajuste de cuentas con la dialéctica hegeliana". Precisamente, el problema del comunismo, recordaba Marx posteriormente, lo compulsó a plantear de nuevo la cuestión de la relación entre el desarrollo espiritual (= teórico-moral) de la humanidad y el desarrollo de su base material, de las relaciones técnico-materiales y de propiedad entre los hombres.

Las investigaciones correspondientes le abrieron a Marx la puerta a un campo nuevo en principio, abrieron una nueva fase del desarrollo en la ciencia mundial. Recordaba Marx posteriormente:

"Mi investigación desembocaba en el resultado de que tanto las relaciones jurídicas como las formas de estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida, cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de "sociedad civil", y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política".

Esto era el materialismo en la comprensión del proceso histórico. Precisamente, por vía de un análisis juiciosamente científico, objetivo, del estado de las cosas en la esfera de la sociedad "civil" Marx llegó a la conclusión de que bajo la forma de "utopías" comunistas en la conciencia de los hombres se expresaban una necesidad real, madura, dentro de la sociedad "civil" y se convenció de que tenía lugar no una cruzada ordinaria de una secta de caballeros del ideal, embriagados con sueños sobre la felicidad universal, sino un real movimiento de masas, convocado por las condiciones del desarrollo de la industria de maquinaria.

"Para nosotros el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual."

Los ideales del socialismo y del comunismo utópicos fueron, de este modo, no simplemente refutados, sino críticamente revalorados y asimilados en su contenido racional y, por eso, entraron a la historia como una de las fuentes teóricas del comunismo científico.

Gracias a Hegel, el joven Marx desde el mismo inicio tuvo una juiciosa desconfianza hacia cualquier ideal que no se sometiera a la crítica desde el punto de vista de la lógica (es decir, desde el punto de vista de la realidad, pues la lógica aquí se comprendió como su retrato absolutamente exacto). Él inmediatamente pasó al análisis de las contradicciones reales del desarrollo social a él contemporáneo. Verdad es que tales contradicciones se expresaron por Marx inicialmente a través de las categorías de la Fenomenología del

Espíritu hegeliana y de La Esencia del Cristianismo de Feuerbach, a través de los conceptos de "enajenación" y "reapropiación", "esencia del hombre" y "fuerzas esenciales", "objetivación" y "desobjetivación", etc. Sin embargo, los embrollados términos no eran en absoluto (como a veces todavía piensan) mero juego de palabras. En ellos estaba el balance de la experiencia secular, por demás la mejor, en la investigación del problema y, por tanto, los hechos reales, siendo expresados a través de ellos, al instante irrumpieron en un contexto histórico y teórico general, se volcaron, con tales aristas y facetas que, de no haber sido así, quedarían en las sombras, en la niebla de los prejuicios, ocultos para el simple sentido común. El enfoque filosófico dio a Marx la posibilidad de abarcar y distinguir, ante todo, los contornos universales, importantes en principio, de la realidad desplegada a través de sus contradicciones internas, y así, desde un punto de vista correcto, mirar las particularidades y detalles que ocultan el verdadero cuadro al ojo filosóficamente desarmado que le impiden ver el bosque tras los árboles. Sin las categorías de la dialéctica hegeliana, materialistamente valoradas, hubiera sido imposible la transformación del comunismo de utopía en ciencia.

Y, en realidad, precisamente la filosofía ayudó a Marx a formular claramente el hecho de que el hombre es el único "sujeto" del proceso histórico, y de que el trabajo de los hombres (es decir, la actividad sensorial objetual, que transforma la naturaleza de acuerdo a sus necesidades) es la única "sustancia" de todos los "modos", de todas las imágenes "particulares" de la cultura humana. Y, entonces, se hizo evidente que la llamada "esencia humana", que interviene para un individuo aislado como ideal, como medida de su perfección o imperfección, representa en sí un producto de la actividad laboral conjunta, colectiva, de muchas generaciones.

"Esta suma de fuerzas productivas, capitales y formas de relación social con que cada individuo y cada generación se encuentran como con algo dado es el fundamento real de lo que los filósofos se han representado como la «sustancia» y la «esencia del hombre», elevándolo a la apoteosis y combatiéndolo"²⁷

. Y en las Tesis sobre Feuerbach Marx escribió:

"... la esencia del hombre no es algo abstracto, inherente a cada individuo. Es en su realidad el conjunto de las relaciones sociales".

De esta forma, la expresión filosófica del divorcio entre la "esencia humana" y la "existencia" de los hombres aislados acusaba de forma general la contradicción en el sistema establecido de división del trabajo entre los hombres, dentro del "conjunto de todas las relaciones sociales". Y cuando con la famosa "esencia humana" fue rasgado el manto religioso y filosófico-especulativo, entonces, ante el pensamiento se levantó en toda su estatura un

²⁷ Carlos Marx y Federeico Engels. *La Ideología Alemana*

problema: analizarlo en toda su descubierta desnudez, libre de cualquier tipo de ilusiones. Pero, con ello, el problema del ideal se presentaba en un plano totalmente nuevo: en el plano del análisis de la división de la actividad entre los individuos en el proceso de la producción social humana conjunta de su vida material y espiritual.

La filosofía, como vimos, registró con agudeza en sus categorías que el sistema históricamente establecido de división del trabajo (y además de la propiedad) entre los hombres (la "esencia humana") necesariamente transforma a cada individuo aislado en un ser profesionalmente limitado, en un "hombre parcial". Como resultado, cada hombre crea con su trabajo sólo un pedacito minúsculo, un fragmento de la cultura humana y sólo esto posee. Todo el resto de la riqueza de la civilización se mantiene para él y que se le contrapone como una fuerza ajena (y, bajo determinadas condiciones, también hostil). El hombre crea las más extravagantes representaciones respecto a la verdadera naturaleza de esta fuerza, cuya presión siente constantemente: unas veces la llama "Dios", otras "Absoluto", "orden moral" y "destino".

Junto a eso –un hecho que paralelamente con la filosofía estableció la Economía Política– la división del trabajo se torna cada vez más fraccionada, cada vez una cuota menor de riqueza cultural le corresponde a cada hombre por separado, más indefenso resulta él ante las fuerzas colectivas de la humanidad. Significa que la fuerza espontánea colectiva de los hombres crece a cuenta de las fuerzas activas del individuo. O, expresándose en lenguaje filosófico, la medida de la "enajenación" del hombre crece junto con el crecimiento de aquel mundo de riquezas que él mismo produce y reproduce con su propio trabajo, que crea fuera de sí y contra sí ...

Hegel, tomando conciencia de tal perspectiva de desarrollo de la sociedad "civil", inclinó ante ella la cabeza como ante una necesidad dictada por las leyes de espíritu universal, una lógica del universo. A favor de tal conclusión atestiguaba supuestamente toda la historia precedente de la cultura. Y mientras la filosofía propagaba la comprensión idealista de la historia, no se le podía objetar nada a Hegel. El espíritu universal se cortaba por la medida de la cultura real de la humanidad, aunque la tomara por su propia creación, y por tanto racional.

De otra forma, sobre el suelo del idealismo, no se podía ni plantear, ni resolver la cuestión.

La misma cuestión se planteaba de forma diferente en el terreno del materialismo. Aquí la tesis de la "enajenación" se convirtió en fórmula que expresaba la presencia de una contradicción cada vez más exacerbada de la sociedad "civil" consigo misma. En ella, algebraicamente generalizado, se expresaba el hecho de que las condiciones en las cuales cada "individuo parcial" se encuentra en permanente estado de "guerra de todos contra todos" son condiciones destrozadas, desgarradas en esferas de la división social del trabajo hostiles entre sí y, con todo, enlazadas fuertemente por una cuerda,

por un destino. Tal sociedad "civil" no posee ningún medio de resistencia contra la situación creada y, por eso, la tensión de la contradicción entre el carácter privado y el carácter colectivo humano de la actividad de cada individuo aislado crece sin obstáculos. De aquí se deriva la conclusión de que un buen día la tensión alcanzará el punto crítico y, cada rayo atronador, precisamente esta conclusión fue la que hizo Marx.

Aquella división del trabajo, que provocaba esa contradictoria situación antagónica, no es eterna. Ella tiene su límite y volará desde adentro. Pues aquí con invencible fuerza actúa, totalmente independiente de la razón y de la moral, el mecanismo de las relaciones económicas. Por eso, ni las limitaciones morales, ni las imaginaciones más racionales, ni las medidas burocrático-policíacas pueden evitar el proceso de autodestrucción de la "sociedad civil". Lo único que puede hacer el "espíritu" en semejante situación es ayudar al hombre, apresado en las redes de la contradicción, a hallar la salida menos dolorosa, más rápida y racional de tal situación, una salida más allá de los límites de la forma de división del trabajo (de propiedad), "natural" para la sociedad dada. Y he aquí que precisamente en el proletariado, en la clase de obreros asalariados, Marx vio a los hombres que más fuertemente que otros sufrían las mordazas de la "enajenación": el polo de la contradicción en el cual se concentra implacablemente la carga de la energía revolucionaria, mientras que en las ideas de los utopistas descubrió el despertar de la autoconciencia del proletariado, todavía ingenua y formulada lógicamente con poca rigurosidad, pero en cambio profundamente certera en sus contornos fundamentales, coincidente en lo principal con el rumbo objetivo de las cosas. La solución de todas las colisiones resultaba únicamente posible sólo sobre la base del comunismo.

Sin embargo, el propio comunismo necesitaba todavía ser debidamente fundamentado en la teoría, hacerse científico en todo el sentido de la palabra. La vía para la solución de la tarea alumbraba de nuevo la filosofía. En calidad de conclusión final, ella demostraba que la respuesta a la cuestión de hacia dónde y cómo transcurre el desarrollo de las relaciones sociales había que buscarlo en la economía política. Sólo un análisis político-económico podía esclarecer cómo serían aquellos contornos del futuro que fueran absolutamente, digamos, invariables, independientes de cualesquiera ideales. Y Marx se sumó a las investigaciones político-económicas, echando a un lado provisionalmente los problemas filosóficos especiales. Pues, en la forma abstracta general estos estaban ya claros, y la solución completa de los mismos, concretamente desarrollada, podía obtenerse sólo después de un análisis político-económico, y sólo sobre su base.

Dentro de estos problemas estaba también el problema de lo ideal. Este no fue eliminado. Sólo que fue puesto en su lugar adecuado y en su relación adecuada. Precisamente, sobre la base de la investigación llevada a cabo en El Capital es que se consumó su solución concreta, materialista y, además, dialéctica.

Analizando la anarquía en la organización de la producción social de la vida material y espiritual de los hombres basada en la propiedad privada, Marx estableció que a ésta corresponde también un tipo determinado de personalidad de hombre. Su rasgo dominante inevitablemente resulta el retinismo profesional. Y he aquí por qué.

Por un lado, la división mercantil-capitalista de las esferas de la actividad (de la propiedad) tiene la tendencia a una división cada vez más minuciosa del trabajo y correspondientemente de las capacidades activas entre los hombres (las cuales fueron llamadas alguna vez por la filosofía "fuerzas esenciales del hombre"). Y la cuestión, en absoluto, no se limita a la diferenciación de la sociedad en dos clases fundamentales: burguesía y proletariado. La división de la actividad y sus capacidades correspondientes va más allá, a lo profundo y a lo extenso, escindiendo el colectivo humano por nuevas y nuevas hendiduras: ya no sólo el trabajo intelectual se separa del físico, sino que cada esfera del trabajo físico e intelectual, tornándose cada vez más estrecha, más especializada, se separa de la otra, se encierra dentro de sí.

Por otro lado, el sistema de división del trabajo en su totalidad se conduce, con relación a cada hombre aislado, como un mecanismo monstruosamente gigante, que desprende de sí el máximo de energía activa, succionando vorazmente el trabajo y convirtiéndolo en trabajo "muerto" en "cuerpo" de la civilización. La riqueza de "cosas", de objetos, actúa aquí como objetivo de todo el proceso, mientras el hombre vivo (el "sujeto" del trabajo), sólo es el "instrumento", un singular "prefabricado" y un "medio" de la producción y reproducción de la riqueza. Así es que está organizado este sistema de producción, así se formó, de modo que todos sus órganos y mecanismos están adaptados a una explotación "efectiva" al máximo del ser humano, de sus capacidades activas. Uno de los mecanismos más poderosos para tal explotación es la famosa "competencia", la cual fue alguna vez llamada por la filosofía "guerra de todos contra todos".

Así, la "gran máquina" de la producción capitalista adapta al hombre vivo a sus exigencias, lo convierte en una "pieza particular de una máquina particular", en "tornillo", y después lo obliga a trabajar hasta el desgaste, hasta el desfallecimiento. Por si fuera poco, la máquina gigante de la producción organizada al modo capitalista en cada nudo suyo aislado es racional en extremo. Sus piezas aisladas están hechas de la mejor forma y, con exactitud, encajan con algunas de las piezas vecinas. Sin embargo, sólo con las vecinas. En su conjunto las piezas, los nudos, la rueda y los resortes de la "gran máquina" están unidos unos con otros bastante mal, bastante aproximadamente y, a fin de cuentas, no "racionalmente". Pues, su construcción general no es el resultado de una actividad concientemente dirigida, fundamentada en el conocimiento, sino que se presenta como el producto de la acción de las fuerzas ciegas y espontáneas del mercado. Todas las piezas independientes de la "gran máquina" están enlazadas por cuerdas e

hilos muy débiles, y por lo demás místicamente enmarañados, de las relaciones monetario-mercantiles. Y los hilos –este es el problema– se enredan entre sí, tiran de uno u otro lado, frecuentemente se rompen por la extraordinaria tensión que soportan. Y la máquina trabaja disparejo, a tirones, espasmódicamente. Unas piezas alegremente se mueven, al tiempo que otras se oxidan al desuso. Unas piezas son discontinuadas por sobrecarga; otras, por herrumbre. Y luego, si se descompone una pieza suficientemente grande e importante, con crujidos y chirridos se para toda la “gran máquina”...

Como resultado, una parte significativa de toda la riqueza, obtenida a cuenta de la explotación extenuante del hombre de carne y hueso, vuela al viento, resulta sólo una multa que el mercado le cobra a los hombres por no poder organizar sobre la base de un plan razonable del trabajo del mecanismo productivo en su conjunto. La colosal dilapidación de la actividad humana pasa también por la crisis y el estancamiento, y por guerras, y por la creación de cosas no sólo innecesarias al hombre, sino además directamente hostiles a él; a través de la creación de ametralladoras y bombas atómicas, comics y cámaras de gases, pinturas abstractas y narcóticos, que corrompen tanto el alma como el cuerpo, tanto la razón como la voluntad del hombre vivo que sin compasión degradan su vida.

Los dos lados de la realidad burguesa –la conversión de los hombres en “tornillos” profesionalmente limitados y el trabajo extremadamente inefectivo de toda la máquina productiva– son inseparables. Es imposible eliminar uno de ellos sin eliminar el otro. No se puede montar un nuevo esquema racional simplemente utilizando las piezas viejas, pues todas ellas, incluyendo también los “tornillos vivos”, están adaptados constructivamente sólo al funcionamiento dentro de la “gran máquina” capitalista.

Aquí se exige rehacer también a los propios hombres.

“La conducción social de la producción no puede realizarse con los hombres tal y como son ahora: con hombres, cada uno de los cuales está subordinado a alguna rama de la producción, encadenado a ella, explotado por ella, que desarrolla sólo un lado de sus capacidades a cuenta de las demás y conoce sólo una rama o parte de alguna rama de toda la producción. Ya la industria actual está cada vez menos en condiciones de emplear a tales hombres. Y aquella industria, que se conduce en común y planificadamente por toda la sociedad, más aún presupone hombres con capacidades multilateralmente desarrolladas, hombres capaces de orientarse en todo el sistema de la producción (...) La educación dará a los jóvenes la posibilidad de asimilar rápidamente en la práctica todo el sistema de producción, les permitirá consecutivamente pasar de una rama de la producción a otra en dependencia de las necesidades de la sociedad o de su inclinación particular. La educación los liberará, por consiguiente, de la unilateralidad a que la división del trabajo contemporánea condena a cada hombre aislado. De esta forma, la sociedad, organizada bajo principios comunistas, dará la posibilidad a sus

miembros de emplear multilateralmente sus capacidades multilateralmente desarrolladas.”²⁸

Si el mecanismo de la organización mercantil-capitalista de la producción de la vida material y espiritual no puede asegurar el funcionamiento racional de las fuerzas productivas, entonces, evidentemente, es necesario reemplazarlo por otro. Este nuevo mecanismo puede ser sólo la producción comunista, que trabaja por planes racionalmente establecidos, rítmica y productivamente. Pero, entonces, otras exigencias se le plantean también al hombre. En el nuevo sistema de producción no se puede continuar siendo simplemente “partícula”. La transformación comunista de las relaciones sociales, consecuentemente, es inconcebible sin un cambio decisivo del viejo modo de división del trabajo entre los hombres, del viejo modo de división entre ellos de las capacidades activas, de los roles y las funciones en el proceso de la producción social, tanto material como espiritual.

En realidad, el cretinismo profesional es a la vez consecuencia y condición del modo mercantilcapitalista de la división del trabajo, de la división de la propiedad. El payaso, que divierte al público en el circo, está obligado a entrenarse como payaso días enteros, sin conocer el descanso, de lo contrario él no resistirá la competencia con otros payasos más aplicados y caerá a un nivel inferior, vestirá el uniforme de barrendero en lugar del gorro de payaso con cascabeles. Y, por eso, él será siempre y donde quiera sólo un payaso. Exactamente igual hace la sociedad burguesa con el banquero, con el lacayo altamente retribuido, con el ingeniero, con el matemático. El modo capitalista de división del trabajo no conoce y no tolera excepciones. Por eso, el cretinismo profesional se convierte aquí no sólo en hecho, sino en virtud, en norma, incluso en un peculiar ideal, en el principio de formación de la personalidad, con el cual cada uno se esfuerza en corresponder para no hundirse hasta el fondo de la sociedad, para no convertirse en una simple fuerza de trabajo no calificada. Pero, el proletariado en esta sociedad no tiene nada que perder, aparte de sus cadenas. Por eso, él interviene como la fundamental fuerza de social del cambio en las relaciones de propiedad, en el sistema de división del trabajo. Liberándose a sí mismo (¡y a toda la sociedad!) de las cadenas del modo de división del trabajo basado en la propiedad privada, el proletariado inevitablemente destruye también toda la pirámide de relaciones entre los hombres erigida por el capitalismo. El cretinismo profesional es la propiedad privada sobre determinadas capacidades. Como variedad de la propiedad privada sobre la riqueza social humana él debe morir y morirá junto a ésta.

¿Pero, qué es lo que se crea en el lugar de lo destruido? Una personalidad multilateral y armónicamente desarrollada. Primero, antes del cambio revolucionario, como nuevo ideal, como ideal comunista; después, en el curso de la construcción del comunismo, como hecho. Y esto no porque el cretino

²⁸ Subrayaba Engels en el año 1847

profesional sea estética y moralmente un espectáculo abominable. Si la cuestión fuera ésta, el desarrollo armónico y multilateral del hombre podría quedarse sólo en sueños, como el ideal estético-moral en el sentido de Kant y Fichte, al cual –¡ay!– se le contraponen el factor económico de la “ganancia” y la “efectividad” que implica la concentración de todas las fuerzas y capacidades del individuo en una estrecha parcela. Sin embargo, en absoluto la cuestión aquí es de estética ni de moral. La cuestión está en que la comunidad de hombres profesionalmente limitados es orgánicamente incapaz de resolver aquella tarea que con fuerza plantea la economía ante la humanidad: la tarea de poner en marcha una dirección centralmente planificada, directamente social de las fuerzas productivas en grandes dimensiones. La economía obliga a cada hombre a destruir desde dentro el cascarón de su profesión particular e introducirse activamente ante todo en aquella esfera de actividad que en la división burguesa del trabajo también era “propiedad privada”, es decir, en la profesión de un círculo reducido de personas: la política.

La primera señal para tal inclusión la da ya la revolución socialista, llevada a cabo por las masas para las masas. La liberación de las cadenas de la propiedad privada es resultado de la creación histórica consciente de millones de trabajadores y no puede ser de otra forma. En el proceso de construcción del socialismo y el comunismo los hombres se transforman a sí mismos en la medida que ellos cambien las circunstancias que les rodean. Y la transformación comienza desde el momento en que las masas, tenidas hasta ahora al margen de la política, se conviertan en hacedores directos de la política, y tanto más cuanto más avance el proceso.

A lo dicho se añade todavía otra circunstancia importantísima. La transformación de las fuerzas productivas en propiedad social (de todo el pueblo) no es en absoluto un acto jurídico formal, pues la “propiedad” no es sólo una categoría jurídica. La socialización de la propiedad sobre los medios de producción es ante todo la socialización de la actividad, la socialización del trabajo de planificación y dirección de las fuerzas productivas. La producción socialista socializada en las dimensiones y envergadura contemporáneas en un “objeto”, “materia”, la cual en toda su concreción no puede abarcar un hombre aislado con su cerebro individual, aunque sea el más genial, e incluso una institución aislada, aunque esté armada de perfeccionadas computadoras electrónicas. He aquí por qué Marx, Engels y Lenin insistían en que, después del viraje socialista, a la dirección de la producción debían ser arrastrados todos. El Estado deberá aprender a dirigirlo cada cocinera, –con este aforismo expresó Vladímir Ilich dichas necesidades–, despertando las sonrisas irónicas de los señoritos burgueses, de aquellos mismos cretinos profesionales que consideraban que la política era una esfera inaccesible al pueblo, que exigía talentos “innatos” y cualidades por el estilo. A pesar de todo, fue precisamente Lenin quien señaló la única salida.

Se sobreentiende, el comunismo llama a cada cocinera a la dirección del estado no para que ésta lo haga a lo casero, sobre la base de aquellos hábitos en que

fue educada entre cazuelas. La cocinera, realmente, y no una participante formal en la dirección de los asuntos sociales del país, deja de ser cocinera. He aquí en qué consiste todo el asunto.

Y si en el mismo inicio de la revolución socialista la política deja de ser "profesión", convirtiéndose en asunto de cada miembro activo de la sociedad, más tarde tal proceso abarca esferas de actividad cada vez más amplias. En la política este proceso no se puede detener, pues la política económica está enlazada con la economía política, exigiendo conocimientos y comprensión de la literatura teórica social, incluido *El Capital* de Marx y los trabajos teóricos de Lenin, lo que en su orden es inconcebible si en el hombre no hay una cultura general, incluido el cultivo matemático y lógico-filosófico del pensamiento. Pues

"no se puede entender hasta el fin *El Capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido toda la lógica de Hegel."

¡Y pruebe entender a Hegel sin poseer una formación histórica general, un conocimiento de la literatura, del arte, de la historia de la cultura! Nada se logrará. Aquí hay una sola cadena. O bien el hombre la hala toda, hasta el final, o bien se le escapa de sus manos también toda, hasta el final. En un extremo de la cadena está la política; en el otro, la matemática, la ciencia en general, la filosofía, el arte. Y sólo el hombre que la domine se convierte en señor real y no nominal sobre las fuerzas productivas contemporáneas.

He aquí desde dónde parte el ideal comunista del hombre: en modo alguno de consideraciones éticas o estéticas. O el individuo se convierte en dueño de toda la cultura creada por la humanidad, o continuará siendo su esclavo, encadenado a la carretilla de su estrecha profesión. Sin solucionar tal tarea, los hombres no pueden resolver tampoco la tarea de la organización de una planificación y control racional sobre el desarrollo de la producción y de la sociedad en general. Estas son dos caras de un mismo problema.

Su completa solución en absoluto presupone, como a veces lo presentan los enemigos del comunismo y del marxismo, la conversión de cada individuo en algo así como un genio universal, ocupado de todo un poco y de nada en particular. En modo alguno es así.

De por sí es evidente que cada individuo no puede dominar toda la masa infinita de "profesiones particulares": ser a la vez político, matemático, químico, violinista, bailarina, cosmonauta, tenor, bajo-profundo, lógico y ajedrecista. Tal comprensión del "desarrollo multilateral" fuera, por supuesto, irrealizable y utópica. La cuestión no es la confluencia de un individuo de "todos" los tipos particulares de actividad y sus capacidades profesionales correspondientes. La cuestión radica en que cada hombre viviente puede y debe estar desarrollado hasta el nivel contemporáneo en relación con aquellas capacidades generales ("universales"), las cuales lo hacen Hombre (y no químico o tornero), es decir, en relación al pensamiento, a la moral y la salud. La personalidad multilateralmente desarrollada presupone la creación, para todos los hombres sin excepción, de condiciones reales equitativas para el desarrollo de sus

capacidades en cualquier dirección. De aquellas condiciones, dentro de las cuales cada uno pueda sin obstáculos elevarse en el proceso de su formación general a los primeros planos de la cultura humana, al límite de lo ya hecho y lo todavía por hacer, de lo ya conocido y lo todavía por conocer; y después libremente escoger en qué parcela del frente en la lucha con la naturaleza concentrará sus esfuerzos personales: en la física o en la técnica, en la composición poética o en la medicina.

He aquí lo que tenía en cuenta Marx cuando decía que la sociedad comunista en ningún caso hará del hombre un pintor o un zapatero, sino ante todo un hombre ocupado –admitamos que incluso prioritariamente– de la pintura o del problema de la confección del calzado, en dependencia de qué le guste más.

Y si uno u otro individuo rebasará lo alcanzado, ya esto es otra cuestión. Evidentemente, en todos los tipos particulares de actividad no logrará hacerlo. Pero estar desarrollado de forma tal que –por necesidad o por deseo– él pueda, sin un esfuerzo especial ni tragedias, pasar de un tipo de actividad a otro, asimilando fácilmente la técnica del tipo “particular” de actividad, en modo alguno es una utopía. Es necesario dominar los fundamentos generales y principales de la cultura contemporánea. Entonces las “particularidades”, la “técnica”, se asimilan sin esfuerzos extraordinarios.

En el caso contrario, el individuo no está en condiciones de asimilar como es debido ni una ni otra cosa.

Como vemos, la “concentración” de fuerzas y capacidades de la personalidad en una determinada dirección se mantiene también en el comunismo. Pero aquí en cualquier pedazo estrecho concentra sus fuerzas un hombre multilateralmente desarrollado, que comprende a su vecino de la izquierda, y que comparte conscientemente con él sus esfuerzos; mientras que en el capitalismo lo hace el profesional mutilado, de pensamiento unilateral, que ve la realidad sólo a través de la rejilla estrecha de sus asuntos, que tiene como vecinos a derecha e izquierda a especialistas tan cegatos como él.

No es difícil comprender qué comunidad avanza más exitosamente en un mismo período de tiempo. Si aquella que recuerda la conversación de un músico ciego con un pintor sordo sobre música o pintura, o si aquella, donde los interlocutores ven y escuchan igualmente bien, aunque uno de ellos se ocupa más de la música que de la pintura y el otro le dedica más tiempo a la pintura que a la musicalización... Dos hombres como estos se entenderán y se enriquecerán magníficamente uno a otro en la conversación.

Una sociedad compuesta, digamos, por un músico “ciego”, un pintor “sordo” y un matemático “ciego y sordo” inevitablemente exige de un mediador: un traductor que, sin comprender nada ni de música, de ni pintura, ni de matemática vendrá, no obstante, a “mediar” sus relaciones mutuas, a cooperar con sus esfuerzos alrededor de problemas generales, en los cuales cada uno de ellos se desempeña débilmente. Aquí se obtiene algo así como un sencillo modelo del sistema mercantil capitalista espontáneamente establecido de

división del trabajo (de las capacidades) entre los hombres. El rol de "intermediario", que monopolícamente representa en este sistema los "intereses generales", lo juega el político profesional situado por encima del pueblo, aparentemente el amo de toda la comunidad, y que en la realidad resulta tan ciego esclavo del mercado como todos los demás. Por supuesto, se exige aquí también un obrero, que alimente y vista a los otros cuatro ...

Por el contrario, un modelo sencillísimo de comunidad organizada al modo comunista se puede construir sólo de individuos multilateralmente desarrollados, es decir, de hombres, cada uno de los cuales comprende bien tanto la tarea general como también su rol especial en su solución, para coordinar sus esfuerzos con los esfuerzos del vecino, del compañero en la tarea común.

Las relaciones comunes, es decir, mutuas, se acuerdan y se concilian aquí por los propios hombres que mancomunadamente llevan a cabo la misma causa común comprensible a cada uno de ellos. Ellos mismos distribuyen entre sí, sobre la base del acuerdo voluntario y de la discusión democrática, aquellas tareas y obligaciones particulares que se desprenden de los intereses generales correctamente comprendidos.

La gente –los individuos vivientes– se dirige aquí a sí misma. Y también a las máquinas de cualquier tipo. Pues, si vamos a formular la más profunda, la más esencial contraposición de la organización comunista de la sociedad respecto a cualquier otra, entonces esta consistiría precisamente en que el único objetivo de la actividad humana es aquí el propio hombre, y todo lo demás sin exclusión se convierte en medio, que por sí mismo no tiene significación alguna.

Por eso, el comunismo interviene hoy como la única doctrina teórica que contempla la liquidación de la famosa "enajenación". Significa que el objetivo final del movimiento comunista era, es y será la eliminación incondicional de todas las formas "externas" (con relación al hombre, al individuo real, vivo) y medios de reglamentación de su actividad vital, de todos los mediadores "externos" entre hombre y hombre, los cuales, en una sociedad clasista-antagónica se transforman de servidores intermediarios en caprichosos dioses déspotas, en ídolos.

He aquí en qué se diferencia un "hombre parcial" (término de Marx) del "individuo totalmente desarrollado" (también término de Marx). El "hombre parcial" es una imagen formada necesariamente por el sistema mercantil-capitalista de división del trabajo, que encierra a cada individuo ya desde su infancia en la apretada jaula de una estrecha profesión. El individuo totalmente (es decir, multilateral, universalmente) desarrollado es una imagen dictada por las condiciones de una sociedad organizada (y que organiza) de forma comunista; no una imagen engañosa de un lejano futuro, sino ante todo el principio de formación actual del hombre.

El desarrollo total de cada individuo no por asomo es sólo consecuencia, sino también condición de la posibilidad de la organización comunista de las

relaciones del hombre con el hombre. Y este no es un ideal en el sentido de Kant y de Fichte, sino el principio de solución de las contradicciones actuales: el comunismo se convierte en realidad exactamente en la medida en que cada individuo se convierte en una "personalidad totalmente desarrollada". Y la "realización" del ideal comunista en ningún caso se puede dejar "para mañana". Es necesario realizarlo hoy, ahora. La realización del ideal comunista abarca muchas facetas de la vida social. Y por doquier los principios generales arriba expuestos tienen la más amplia utilidad.