H. LEFEBVRE Y N. GUTERMAN

QUE ES LA DIALECTICA

EDITORIAL DEDALO

BUENOS AIRES

1964.

Título del original francés
QUE C'EST LA DIALECTIQUE

Traducción de
RODRIGO GARCIA TREVIÑO

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
© EDITORIAL DEDALO, 1964
Juncal 1131, Buenos Aires
IMPRESO EN LA ARGENTINA

INTRODUCCION

INTRODUCCIÓN.

I

El estado de los estudios filosóficos en Francia[1] permite que se aborden textos que presuponen cierto conocimiento de la nueva concepción del mundo: el *materialismo dialéctico.*

Entre septiembre y diciembre de 1914, durante su estancia en Berna, Lenin leyó la *Ciencia de la Lógica*, de Hegel, y tomó, para su uso personal y en simples cuadernos de escolar, una gran cantidad de notas (en ruso, en inglés y en francés) y de citas acompañadas por comentarios ora irónicos, a veces admirativos, en ocasiones reducidos a una sola palabra, a una interjección o a un simple signo de admiración.

Lenin no fue un "filósofo" en el sentido habitual de esta palabra. Sin embargo, la lectura de sus *Cuadernos sobre la Dialéctica* muestra que no se trata de la obra de un aficionado cultivado. El lector se encuentra en presencia de un pen-

1. Principalmente algunas publicaciones recientes, tales como *Karl Marx, Morceaux Choisis,* selección de los autores de este trabajo; *Karl Marx, el hombre y la obra,* por Augusto Cornu (publicada recientemente por Edit. Am.); *A la luz del marxismo* (cuyo primer volumen también fue editado por Edit. Am.); *El marxismo y la filosofía oficial,* por René Maublanc; *La conciencia mistificada,* por los autores de este libro, etcétera.

samiento que considerado en toda su significación, en la totalidad de sus fines y de su *intereses,* resiste la comparación con las más grandes obras filosóficas. En esos humildes cuadernos Lenin continúa con brillo el pensamiento de los fundadores del socialismo científico, Marx y Engels, que no eran empíricos, sino que relacionaban su estrategia y sus fines políticos a una concepción del mundo. A través de Hegel todas las aspiraciones filosóficas hacia la unidad y la totalidad, hacia lo universal y lo concreto, hacia la verdad y la objetividad son tomadas y expresadas por Lenin, con ese don de captar en la abstracción lo que ésta tiene de concreto y de actual, don que fue uno de los aspectos de su genio.

Pero frente a los temas filosóficos Lenin no adopta la actitud del hombre especulativo que quiere contemplar el universo. Tampoco es un doloroso asediado por su tormento ante las contradicciones del pensamiento y del mundo; no es la angustia —esa angustia metafísica que parece ser, según las últimas modas, la presunción de todo pensamiento— lo que excita su meditación. Lenin aborda estos temas como hombre de acción, como hombre de acción revolucionaria que ha experimentado ya prácticamente sus objetivos.

La fecha de estos trabajos podrá parecer extraña. "¿Cómo fue posible que en 1914, al principio de la devastación mundial, cuando estaba desterrado y era casi el único que conservaba su posición política después del derrumbe de la II Internacional socialdemócrata, Lenin se haya dedicado a leer al más nebuloso de los filósofos?..."

Lenin no era el hombre de una acción sin verdad.

En los momentos mismos en que leía a Hegel, otro "hombre de acción", Mussolini, se adaptaba a las circunstancias; como un hábil oportunista, olfateaba ya negocios, fuerzas uti-

lizables, fructuosas modificaciones de su oposición política: pasó del internacionalismo al intervencionismo, después al nacionalismo fascista. Lenin, trágicamente aislado, meditaba y verificaba su tesis; y en la soledad del destierro afirmaba, por la reflexión filosófica, el porvenir y el valor universal de su posición. Sólo las gentes que por una parte consideran la cultura como una simple distracción y la filosofía como inútil, y que por la otra admiran el que los hombres políticos sean aventureros y peones sin verdaderas exigencias intelectuales, sólo ellos, decimos, podrán encontrar extrañas las preocupaciones de Lenin en esa época. Lenin no era uno de esos hombres para quienes la acción se opone al pensamiento y compensa una impotencia de éste o no se une a él más que por lazo artificioso. Para Lenin la práctica política era una práctica consciente. En este caso, conciencia no implica cinismo, sino universalidad y verificación; y práctica no significa servicio hacia la cosa existente, pragmatismo adaptado a lo que existe sin discutirlo y sin examinar sus fines, tratando sólo de alcanzar la habilidad. Lenin leyó a Hegel en el momento en que la unidad del mundo industrial moderno se desgarraba, en que los fragmentos de esta unidad, que se creía realizada, chocaban violentamente, en que todas las *contradicciones* se desencadenaban. La teoría hegeliana de la contradicción le mostró que el momento en que la *solución,* la unidad superior, parece alejarse, es a veces aquel en que ésta se aproxima; pues en tal momento es exigida intensamente por las cosas, si no por los hombres. Lenin estaba casi solo; fue "contra la corriente" porque *conocía* una corriente más profunda.

En ese momento, en 1914, el pensamiento burgués abandonó sus valores —la universalidad y la verdad—, y se petrificó en el aislamiento nacionalista. El pensamiento socialde-

mócrata había olvidado peligrosamente la dialéctica hegeliana para sufrir las influencias ideológicas de la burguesía (Kant, Durkheim, etc.). Estos fenómenos anunciaban ya el fascismo en el plano ideológico, puesto que en los fascismos el pensamiento renuncia a sus valores, a sí mismo y a su resistencia ante el hecho consumado. La ideología viene después, pedida por los aventureros políticos a servidores de la más baja especie [2]. Los temas fueron revisados y tergiversados para transformarse en justificaciones. Se transformaron en temas literarios que no estorbaban: llamados a la emotividad, a los prejuicios, a los fantasmas que nacen de la opresión y la mantienen. Toda concepción universal del hombre y del mundo desaparecía. En el momento en que los intelectuales entraban en la policía política de los cerebros, Lenin, casi solo en el mundo, sostuvo una visión universal, una concepción *lógica* de la existencia. Y su visión preparaba su acción.

II

La verdad no puede ser más que una superación. Todo paso en el pensamiento está precedido de otros pasos antecedentes. De ahí la necesidad de una lectura crítica de los textos clásicos. Para esta crítica hay dos métodos tradicionales y opuestos:

2. "El fascismo italiano necesita ahora, so pena de muerte o peor aún, de suicidio, proveerse de un «cuerpo de doctrina»... Esta expresión es, más bien, fuerte. Pero yo desearía que la filosofía del fascismo fuera creada dentro de dos meses, para el congreso nacional..." (Mussolini, "Carta a Bianchi", 27 de agosto de 1921, impresa en *Message a Proclami*, Milán, 1929, pág. 29).

1º *Método meramente interno.* El filósofo se hace pasivo, se fluidifica voluntariamente para introducirse en el conjunto ideológico que se le presenta. Es lo que se llama captar lo interno, alcanzar la intuición generatriz (Boutroux, Bergson). Este método conduce al desarme de la crítica y a la desvirilización del pensamiento. Corresponde al liberalismo invertebrado que confronta y que discute sin cesar. La búsqueda de la verdad en las grandes expresiones del pensamiento implica, entonces, el olvido de la existencia viva de la verdad y de los problemas actuales.

2º *Método externo.* El del moralista que juzga, del dogmático cortante (Massis, por ejemplo). El filósofo, por un anacronismo perpetuo, busca en la historia un simple reflejo de sí mismo. Omite el tiempo y la historia y no descubre más que una confirmación de sus ideas presupuestas.

El método de Lenin es interno-externo. No incurre en ninguno de los dos sofismas que vician el acto de pensar: omitirse a sí mismo o proclamarse a sí mismo. Ya Hegel, en su *Historia de la Filosofía* había comprendido cada sistema como un *momento* histórico inmediatamente superado, y había tratado de desprender los caracteres profundos del movimiento que los atraviesa para llegar a la actualidad filosófica. Como Hegel, Lenin trató de determinar el movimiento inmanente del objeto que se le proponía y consideró este objeto como un todo al que hay que penetrar sin destruirlo. Pero este todo no está cerrado. Toda doctrina —la de Hegel más que las otras— abre perspectivas. Se trataba, pues, de prolongar su movimiento y superarla en sí misma. La crítica debe ser simultáneamente hacia afuera y hacia dentro. De esta doctrina se pueden obtener así, sin violencia, indicaciones y respuestas a problemas posteriores

y superiores. Lenin trató de descubrir los puntos precisos en los que Hegel se había limitado y aquellos en los que permanece abierto al porvenir. Por contacto espiritual descubrió estos puntos y de ellos partió su propio movimiento. Era lo contrario de una crítica irrespetuosa, pues de esta manera los límites y los puntos débiles se transforman, justamente, en los puntos de superación. Lenin, lo veremos, se irritaba, se irritaba vitalmente cuando sentía que el pensamiento de Hegel vacila y se traiciona. Sus notas a la *Lógica* de Hegel lo revelan *a la vez* riguroso y apasionado, parcial y objetivo, jefe político e historiador del pensamiento. Simboliza de esta manera al proletariado moderno, que precisamente al realizar su misión revolucionaria encuentra y prolonga todas las adquisiciones humanas. La lectura crítica se transformó, así, en un acto creador. Lenin juzgó a Hegel con la severidad que sólo se puede tener hacia uno mismo, hacia su pasado, en el momento en que se le supera. Pudo ser irónico, incisivo ("incorrecto e irrespetuoso" dirán algunos), sólo porque Hegel se transformó en él mismo y de él se nutrió. (De esta misma manera leyó y anotó a Aristóteles.) Lenin estaba a sus anchas con los textos abstrusos; inmediatamente extraía de ellos la substancia asimilable. El pensamiento hegeliano está contorsionado porque envuelve un sutil compromiso entre lo estático y lo dinámico, la metafísica y la teoría del movimiento, entre la eternidad y el desarrollo. También porque siempre contiene el tormento de una conciencia que no capta aún su fundamento objetivo ni sus condiciones históricas y sociales. Gracias a su posición revolucionaria y a sus certidumbres prácticas, Lenin entró simplemente en esta situación embrollada y la aclaró. Fue al objeto vivo y encontró la almendra del fruto.

¡Con qué jovialidad apasionada se regocija Lenin cada

vez que Hegel alcanza, a través de Kant, la raíz de todo idealismo: la cosa en sí, lo incognoscible, la substancia mística! "Abajo el cielo", escribe simplemente. Y aun las frases más abstractas en apariencia adquieren un sentido actual, urgente, cargado de virulencia. Por ejemplo, Lenin separa y subraya algunas palabras de Hegel: "Todo paso más allá de los límites no es una liberación". Sin comentarios... Esta pequeña frase contenía para él la crítica de todo el mal romanticismo literario, filosófico y político del intuicionismo, del utopismo, de la ensoñación. El lector tiene que volver a encontrar su pensamiento. Debemos leer a Lenin como él mismo leyó a Hegel siguiendo las lecciones de Hegel. Hay que desprender activamente las prolongaciones de estas breves fórmulas.

Examinaremos en otra parte[3] el "caso Hegel", el caso de este filósofo a la vez el más desconocido y el más influyente, el más misterioso y el más eficaz. Así sólo plantearemos esta afirmación: Hegel sin Lenin y el marxismo es un fárrago. Esto permite hacerlo a un lado (enseñanza oficial de la filosofía en Francia) o inclinarlo en un sentido netamente reaccionario (neohegelianismo fascista).

Hegel era un "gran burgués" liberal y optimista que creía en el automatismo del mundo, en un progreso que a pesar de no ser trivial y lineal carecía de verdaderos accidentes. La partida estaba ganada de antemano —por Dios. El progreso conducía a la época burguesa liberal, es decir, a sí mismo y al rey de Prusia. De esto proviene el compromiso entre el dinamismo y el estatismo. Además, Hegel era un especulador desenfrenado por temperamento y por oficio.

Llevó al límite la ultranza del filósofo que cree que el

3. *Morceaux Choisis* de Hegel.

mundo gira alrededor de su cabeza. Lenin lo despojó de pedantería profesoral y burguesa, de la creencia en su propia importancia, que fue el lado malo, idealista y limitativo de su genio. La presuposición del pensamiento filosófico no era más que el filósofo mismo: el hombre que se coloca aparte del mundo, juez y testigo, para "pensarlo" por completo. La génesis de esta actitud falta a la *Fenomenología* hegeliana. Es uno de los puntos sobre los cuales la teoría marxista de la división del trabajo (separación del trabajo manual e intelectual, de la teoría y de la práctica) completó después al hegelianismo. Lenin separó del pensamiento fecundo todo el desecho proveniente de esta presuposición. Inmediatamente la filosofía y la historia del pensamiento se desprenden de las mezquindades eruditas, de las patas de mosca, de las sutilezas especializadas. El horizonte se abre. Una nueva magnitud surge: un optimismo, una superación revolucionaria.

Lenin desarrolló, así, una de las grandes ideas de Marx-Engels. La filosofía clásica no ha terminado su obra y espera una *Weltanschaung*[4] total —esta obra sólo puede ser realizada en la sociedad sin clases.

Los *Cuadernos sobre la Dialéctica de Hegel* escritos por Lenin muestran a la vez el desarollo del pensamiento marxista-leninista y la verdadera esencia del pensamiento hegeliano.

III

"Poner sobre sus pies a la dialéctica". Marx y Engels mismos precisaron el sentido de su famosa fórmula: las ideas

4. Palabra imposible de traducir. Su significado aproximado es: visión de conjunto del mundo y de la vida (*N. del T.*)

no son creadoras del mundo, como lo creía Hegel, son el reflejo de las cosas en el pensamiento humano.

Estas frases se han repetido muchas veces. Se las considera en general, como si constituyeran una obra acabada. Sin embargo, las discusiones recientes sobre su sentido han mostrado que no eran más que indicaciones, y un programa. Según la mayor parte de los intérpretes, sólo el *método* hegeliano es válido y el *contenido* del hegelianismo debe rechazarse por estar manchado de idealismo[5]. Según algunos (Deborin) el método de Hegel debe servir de punto de partida para la construcción de un método dialéctico materialista. Según otros el método pierde su contenido dialéctico al transformarse en materialista y se convierte en una teoría de las fuerzas reales, de su equilibrio y de la ruptura de este equilibrio mecánico (Bujarin).

Según Lenin[6] el problema del "enderezamiento" está planteado de una manera mucho más profunda y concreta. Se trata de una operación compleja que no se realiza por medio de una cuantas fórmulas, sino que se desarrolla.

1º La forma y el contenido del hegelianismo no están separados por un tamiz sutil. Al mismo tiempo que el método, una parte del contenido pasa al materialismo dialéctico. Es imposible que la doctrina y el método no reaccionen la una sobre el otro y que la doctrina sea enteramente falsa mientras que el método es válido. El idealismo hegeliano tiene un aspecto objetivo. Su teoría del Estado y de la religión es inaceptable. Sin embargo, como lo observa expresamente Lenin, el

5. Esta interpretación parece ser la adoptada por los redactores de *A la luz del marxismo.*

6. Lenin, *Cuadernos* mencionados.

capítulo más idealista de la *Lógica* hegeliana, el de la Idea Absoluta es, *al mismo tiempo,* el más materialista.

Hegel destruye la realidad de la naturaleza y de la historia y niega expresamente toda evolución[7]. Pero *al mismo tiempo* da los elementos de una crítica del evolucionismo trivial y de una teoría desarrollada de la naturaleza, de la historia y de la evolución, es decir, contiene algo más que una metodología formal.

En estas condiciones el "enderezamiento" no puede ser una operación simple realizada por un solo y único procedimiento para todas las partes del hegelianismo. Sobre ciertos puntos el "enderezamiento" se opera por sí mismo, basta con traducir a Hegel en términos modernos (teoría de la contradicción). Pero algunas veces el texto hegeliano tiene que rechazarse (teoría de la religión) o que transformarse (teorías de la alienación) para obtener proposiciones actuales inteligibles. Entre estos casos extremos se escalona toda una gama de matices, de dificultades de interpretación. Algunas veces es necesario despojar pacientemente a las fórmulas hegelianas para llegar a su esencia; en otros casos se requiere una "desmistificación" de esta misma esencia (como, por ejemplo, en la teoría de la sociedad civil y del Estado).

2º El método, para perder la forma limitada del hegelianismo y llegar a ser una Razón moderna, tiene que sufrir una nueva elaboración; no es como una caja a la que se vacía de su mal contenido para colocar en ella uno mejor. No puede tomarse a Hegel como la pieza de una máquina. La unidad del materialismo y de la dialéctica transforma estos dos términos[8]. La teoría materialista de la contradicción, por ejemplo, sólo será satisfactoria cuando sea rigurosa y cuando haya dado la traducción precisa de todos los términos tan obscuros del vocabulario hegeliano (el *en sí,* la *indiferencia* la *relación consigo mismo,* la *negatividad,* etc.).

7. Maublanc, "Hegel y Marx", en *A la luz del marxismo.*

3º El problema del "enderezamiento" se plantea especialmente para el hegelianismo, forma elaborada y superior de la especulación. Pero se plantea, asimismo, para toda metafísica. En verdad, decían los metafísicos, el alma (el espíritu, el pensamiento, la conciencia) existe antes que el cuerpo, aunque el cuerpo *parezca* nacer antes que el alma, a pesar de que el niño *parezca* preceder al hombre lúcido y no obstante que el bárbaro *parezca* constituir el origen del hombre civilizado. El fin está antes que el principio en las profundidades de la verdad. Lo superior es la fuente misteriosa de lo inferior, el pensamiento es la Razón de las cosas. Así han definido los metafísicos, desde Platón, a la Verdad, contra la apariencia. Hegel ha llevado simplemente hasta el límite la paradoja metafísica, afirmando que la Ciencia es causa de los objetos de que ella misma es ciencia y que el encadenamiento lógico produce el encadenamiento de las cosas.

La primacía ontológica conferida a lo ideal fue sin duda la expresión de la alegría de los pioneros de la filosofía ante esta nueva realidad: el pensamiento. Para afirmar mejor el valor de este último olvidaban sus humildes orígenes. La afirmación de esta primacía se hizo inevitable a causa de las condiciones sociales que unían al individuo pensante con una clase

8. Véase Max Raphael, *Contribución a la teoría del conocimiento de la dialéctica concreta.* Ed. Excelsior (en alemán), págs. 9, 10 y siguientes.

dominadora —aristocracia y, más tarde, burguesía— separándolo de la materialidad, de la naturaleza y del trabajo (división del trabajo, separación del trabajo intelectual y del manual). A pesar de ello, esta paradoja es intolerable. La metafísica invierte el orden práctico, real, de las cosas y sumerge a la verdad en el escándalo y en el misterio. "Enderezar" esta operación quiere decir, simplemente, volver a encontrar la sucesión, la producción de las cosas y de las ideas, sin perder nada de los descubrimientos que se realizaron gracias a la orgullosa estrategia de los metafísicos. A través de Hegel debemos alcanzar y restablecer toda una gran tradición de pensamiento. Pero la pretensión metafísica —ultranza de los metafísicos— tiene que ser destruída.

4º El "filósofo revolucionario" tiene que conocer a Hegel, pues éste alcanza la forma más alta de la elaboración racional de los conceptos, porque el hegelianismo ha tratado lúcidamente de contener y de superar a todas las filosofías anteriores.

Pero sería un grosero error creer terminada la obra del pensamiento con una paráfrasis de Hegel. Al contrario, un renacimiento del pensamiento analítico, crítico, unificador comienza con esta reanudación de la filosofía clásica en un plano nuevo. Su integración a la práctica revolucionaria significa una profundización.

El "enderezamiento", operación delicada y compleja, sólo puede considerarse como un momento de un proceso aún más vasto del pensamiento. Este momento es esencial, en el sentido de que garantiza la integración y la conservación de todas las adquisiciones filosóficas anteriores.

Sobre todos estos puntos las notas de Lenin a la *Lógica* de Hegel contienen indicaciones numerosas e irreemplazables.

Podemos formar el siguiente cuadro de los problemas que se plantean al "filósofo revolucionario", haciendo notar expresamente que este cuadro es aproximativo, provisional, y que los problemas se entrecruzan de tal manera que su separación siempre es ficticia.

A) *Aspectos ya elaborados de la dialéctica materialista*:

1º Teoría del movimiento interno de las contradicciones. "Enderezamiento" del método hegeliano.

2º Teoría de la verdad y del relativismo dialéctico.

3º Teoría de la unidad "sujeto-objeto", "teoría-práctica".

B) *Problemas sobre los cuales los fundadores del marxismo han dado indicaciones precisas, pero que tienen que ser considerados de nuevo en función de la actualidad filosófica*:

I. Teoría de la conciencia y de la representación ideológica.

II. Teoría de la superación (*aufheben*) [9] y del progreso dialéctico.

9. Verbo alemán, bipolar, que en castellano se debería traducir literalmente por suprimir o conservar. En la primera versión castellana del manuscrito de Marx, *Economía política y filosofía*, editado por Ed. América, se tradujo por suprimir, en el sentido hegeliano del término. El señor Zubirí, traductor de la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, dice al final de la "Advertencia Preliminar" de la edición que de este libro hizo la Revista de Occidente de 1935: "Quiero llamar especialmente la atención sobre el verbo *aufheben*; después de mil tanteos he optado por aceptar la sugestión del señor Ortega y Gasset, traduciendo dicho

III. Teoría del error y de la apariencia.

IV. Análisis de la categoría de la práctica.

V. Teoría de los grados y de los dominios específicos. Metodología.

VI. Relación de lo individual y de lo social.

C) *Problemas abiertos. Perspectivas del desarrollo del pensamiento dialéctico*:

1º Crítica social de las categorías del pensamiento.

2º Teoría de la "alienación" humana y de la integración de los elementos del hombre.

Una vez más, sólo se trata de aspectos, de momentos de un todo, sobre los cuales la práctica, la historia, la actualidad, la investigación han dado y darán el tono. Sobre el problema del Hombre (grupo C), Marx nos ha dejado numerosas sugestiones; este problema está en el centro de su pensamiento. Sin embargo, Marx y Engels no gustaban de las anticipaciones proféticas; el problema del hombre sólo se plantea concretamente durante las transformaciones de la vida real de los hombres. Las cuestiones del grupo A tienen su respuesta formulada en los escritos de Hegel, Marx, Engels, Lenin, etc. Simplemente

vocablo por el verbo observar, que aunque no responde a la idea de Hegel, es uno de los más próximos que se encuentra a ella". Los autores de este libro han traducido *aufheben* al francés por *dépasser*, que literalmente debería traducirse al castellano por pasar, traspasar, ir más allá; pasar, adelantar, dejar atrás a alguno; ser más largo, más alto; exceder, sobrepujar, aventajar a, etcétera. Considero, pues, que el pensamiento de Hegel al emplear esta palabra, corresponde con exactitud a lo que, dándole un sentido dialéctico, se puede expresar con el verbo castellano "superar". *Aufhebung* se traduce, en consecuencia, por "superación". (*N. del T.*)

hay que aislar y comprender estos textos; pero no existe ninguna exposición sistemáticamente completa. En fin, los problemas del grupo B son planteados por la vida y exigen un análisis de los datos móviles de la actualidad; pero no hay que creer, por ello, que la respuesta a dichos problemas es incierta y no debe llegar a su hora y en su sitio en una línea general. Los problemas no están "abiertos" en un sentido metafísico. Su solución ya se ha presentido y aun verificado en ciertos aspectos suyos o de sus aplicaciones.

En fin, todos estos problemas no forman más que uno: el de la elaboración del materialismo dialéctico como doctrina "total", a la vez metodología de acción y de pensamiento, teoría del conocimiento, teoría de la evolución, doctrina política.

En cada sección, a propósito de cada uno de los "problemas" que se pueden diferenciar, se plantea la cuestión del "enderezamiento" de Hegel y de toda la ideología mistificada.

Sobre cada uno de estos puntos vamos a tratar de hacer algunas aclaraciones en función del texto discontinuo de los *Cuadernos* de Lenin, así como otras referentes a los problemas filosóficos actuales (es decir, posteriores a Hegel).

TEORIA DE LA CONTRADICCION

TEORÍA DE LA CONTRADICCIÓN

Sólo será satisfactoria cuando haya comprendido y vuelto a considerar, en función de la historia de la praxis humana, la *Fenomenología* de Hegel. En esta obra Hegel ha tratado de demostrar cómo se forma la conciencia dialéctica (la conciencia de la contradicción y de su unidad con la unidad, la conciencia de la unidad del ser y del conocer).

Toda actividad y toda conciencia han sido siempre contradictorias, porque encerraban un choque con la naturaleza y choques entre grupos y clases sociales. Pero la conciencia clara de la contradicción suponía condiciones complejas: nivel ideológico elevado, vocabulario adecuado, eliminación de las formas turbias y emotivas del pensamiento, tensión extrema de las fuerzas humanas, de la acción sobre la naturaleza y del movimiento de la historia [1]. Así es que esta conciencia sólo se podía formar lentamente. Como lo ha demostrado Hegel, ha tenido que atravesar múltiples actitudes y posiciones limitadas y unilaterales. Por eso la vemos aparecer bajo formas mágicas, místicas, morales: el Bien y el Mal, el Héroe y el Destino, Dios y el Diablo, luchas de las potencias obscuras entre sí y contra el hombre, etcétera.

Sin embargo, poco a poco, en circunstancias aún mal acla-

1. Engels, *Dialéctica de la naturaleza.*

radas, esta conciencia se purifica y se elucida. Entonces aparecen determinaciones precisas: el Uno y el Todo, el Mismo y el Otro, lo Idéntico y lo Diverso (Parménides, Heráclito, Platón). El desarrollo social hace surgir la forma religiosa de la ideología y crea la exigencia de una conciencia intelectual precisa, fundada sobre la razón, en cada hombre[2]. Entonces comienza, entre estos diferentes conceptos, una persecución que durará siglos. La conciencia de la contradicción se yuxtapone a la de la unidad y, en general, le está sometida. De Parménides a Leibnitz, que realizó en su Monadología un esfuerzo heroico, por lo demás frustrado, para deducir lo múltiple a lo uno y la contradicción a la identidad. Para Platón la dialéctica, es decir, la conciencia de la contradicción en las ideas y en las cosas, no era un método para encontrar diferencias, sino identidades, resolviendo las contradicciones en ideas puras hasta el acuerdo final. Para los sofistas y los escépticos, por el contrario, la dialéctica era una manera de disputar, descubriendo que cada posición del pensamiento no se define más que por la posición opuesta y se destruye a sí misma. En Hegel, en fin, la lucha y los compromisos entre estas determinaciones son superados. Cesan de ser exteriores la una a las otras; el sentido histórico y la teoría de la evolución, frutos del siglo XVIII y de la época revolucionaria, se unen a la antigua lógica. La lógica y la historia, al unirse, dan un paso decisivo hacia adelante. La lógica se hace concreta y la historia in-

2. Su fundamento social fue presentido por Hegel, quien escribió a propósito de Heráclito que su relación con sus conciudadanos era "la misma que hay, cuando cada hombre existe para sí mismo y desprecia a los otros..." Presiente la sociedad mercantil, la concurrencia, el individualismo formal como condiciones del racionalismo; pero no parece percibir la lucha de clases, tan viva en las sociedades griegas entre la antigua aristocracia y los mercaderes.

teligible, relacionando su movimiento con el de las contradicciones en el pensamiento. Hegel adquiere conciencia simultáneamente de la contradicción y de la unidad, del movimiento y de lo inteligible. En lugar de oponerse a la contradicción (lo que dejaba fuera de la unidad a todos los hechos que revelan antagonismos y oposiciones) la unidad racional se transforma en unidad de los contrarios. La dialéctica está fundada como ciencia.

La *Fenomenología* de Hegel lo conduce hasta la lógica. Entonces toma el resultado como principio y la unidad de los contrarios se transforma en la Causa de todo el movimiento que ha conducido a la conciencia hasta ella, en la Razón ideal de las cosas, en las que se puede encontrar la unidad, la contradicción, el movimiento. Aunque haya establecido que el absoluto no es más que la totalidad de lo relativo, el filósofo cree penetrar en la intimidad de lo absoluto; abandona la historia concreta (fenomenología) para instalarse en la historia abstracta de la idea. El principio no es ya la sensación o la acción; a este desarrollo absoluto de la idea le falta un comienzo puro: el ser, idéntico a la nada.

Las proposiciones dialécticas podrían pasar por simples fenómenos de conciencia. Cuando pensamos en una cosa que cambia, percibimos que no nos basta afirmar que el estado A desaparece simple y sencillamente y que aparece un estado B. Algo de A queda en B; la anulación de A no es brutal; pensamos todavía en A cuando pensamos en B. La conciencia ordinaria (el entendimiento, *Verstand*) se contenta con decir: "B es distinto a A". La conciencia dialéctica percibe que esta palabra "distinto" oculta relaciones. La negación es una relación. Nuestro pasado permanece en nosotros y, sin embargo, ya no es. Los conocimientos elementales que teníamos se pre-

sentan en los conocimientos superiores, pero de una manera singular: no por sí mismos, y en sí mismos; se han "negado" y, sin embargo, se han "elevado" a un nivel superior. El hegelianismo afirma que la dialéctica objetiva explica la dialéctica en nuestra conciencia. No es la historia empírica (ideológica) de nuestra conciencia lo que explica la percepción del movimiento, de la relación de anulación; no es la memoria la que explica la percepción de esa relación. La dialéctica, al contrario, explica la memoria misma. Conforme al principio aristotélico el orden del ser es inverso al del de conocer; lo último en el conocer (la idea, la conciencia dialéctica) es primero en el ser.

Aquí comienzan las dificultades para el filósofo que quiere "enderezar" a Hegel y "poner sobre sus pies el método hegeliano". Hay que invertir a Hegel porque él mismo invierte las cosas y las pone con la cabeza en el suelo; la idea antes de lo real y la conciencia de la idea. Pero Hegel no realiza esta operación más que para pasar legítimamente de la conciencia a la ontología, para explicar toda la historia de la conciencia por una forma perfeccionada de esta conciencia, de tal manera que parece imposible deducir de la conciencia dialéctica una dialéctica objetiva sin tomar su posición.

Esta dificultad puede precisarse en tres cuestiones que corresponden a los problemas del "grupo A", planteados por la primera elaboración de la teoría dialéctica.

1º ¿Cómo la contradicción y la unidad de los contrarios, relaciones "ideales" percibidas solamente por la conciencia más alta, pueden tener un sentido fuera de esta conciencia? ¿Cómo la contradicción puede ser otra cosa que una esencia lógica interior al espíritu?

2º Hegel afirma qué la Verdad existe antes que las cosas de las que ella misma es la verdad y que se engendra interiormente por el espíritu, como causa final absoluta, a partir de un principio purificado de toda presuposición, el ser. ¿Qué queda del hegelianismo si nos negamos a construir metafísicamente lo real?

3º En Hegel la unidad y la educación del sujeto y del objeto en el conocimiento son garantías, ya que están planteadas como Razón (causa final) de los objetos y de los sujetos reales. ¿Qué queda de esta garantía de la verdad si se abandona el idealismo hegeliano?

Si interrogamos a los comentadores idealistas de Hegel nos llama la atención el hecho de que se encarnizan en despreciar la objetividad de la contradicción dialéctica. Mac Taggart escribe (*Studies on the Hegelian Dial,* pág. 85): "Las contradicciones no están en el ser, en tanto que éste se opone al pensamiento. Están en todo pensamiento acabado, desde el momento en que trata de operar. La contradicción en que se apoya la dialéctica es ésta: si empleamos una categoría acabada a propósito de un sujeto, nos vemos obligados, si examinamos lo que implica su uso, a usar también su contrario a propósito del mismo sujeto". Es decir, que la contradicción dialéctica sólo tiene un valor epistemológico para nuestro pensamiento limitado. El objeto no es contradictorio. La contradicción sólo es ideal; y la Idea suprime en sí misma, en el absoluto, la contradicción. Croce, otro comentador idealista, trata de oponer la *distinción* a la *contradicción.* Los distintos pueden estar en relaciones; pero a pesar de ello tienen una existencia autónoma, irreductible a estas relaciones. De esta manera la contradicción es embotada como oposición y dife-

rencia, y después como simple distinción. "Hegel no hizo este importante discernimiento... La teoría de los opuestos y la de los distintos fueron confundidas por él..." (*Lo que hay de vivo y de muerto en Hegel,* pág. 95 de la traducción inglesa).

Pero Hegel no cesó de repetir (Lenin lo subraya) que todo lo que existe es contradictorio, que la dialéctica es objetiva, que la lógica tradicional, que no confiere la existencia más que a lo no contradictorio, es insuficiente.

El párrafo segundo de la Enciclopedia da una indicación de la mayor importancia (confirmada por toda la filosofía de la naturaleza y del espíritu) sobre la manera cómo Hegel concebía la realidad de la contradicción. La contradicción no es la misma en todas las esferas, en todos los grados. La negatividad es específica. Hay un embotamiento progresivo de la contradicción en la progresión dialéctica del Ser hacia la Idea, en donde la contradicción ya no es más que diferencia interna. La actividad del pensamiento (la idea) consiste, pues, en contener en sí y en mantener los términos contradictorios que existen objetivamente en el ser. De modo que para Hegel la contradicción es *más* real en el ser objetivo (en la naturaleza) que en el pensamiento. Sólo el materialismo está de acuerdo con esta sugestión hegeliana, pues para él la unidad de los contrarios no sólo es interpretación conceptual de los términos o desgarramiento ideal; es conflicto, choque, relación viva en la cual los contrarios se producen y se mantienen uno a otro en su lucha misma, hasta la victoria de uno de ellos, o hasta su ruina mutua. Por ejemplo, la lucha de las especies animales, de las clases sociales, etc. La contradicción deja de ser una relación definida lógicamente, unívoca y todavía metafísica, para transformarse en una relación existente cuya dialéctica es la expresión y el reflejo, un hecho natural e histórico que

atraviesa por fases y grados: latencia, paroxismo, explosión, superación o destrucción. Y realmente, conforme a la concepción hegeliana, el pensamiento es "*menos contradictorio que el ser*" (la naturaleza), pues en él la contradicción se resuelve en pensamientos "diferentes". El pensamiento de una destrucción no es una destrucción de este pensamiento. Un pensamiento concentra en sí términos que en la realidad son incompatibles, aun cuando estén unidos en el drama de su lucha y de su devenir, que son "totalidad dispersada"[3].

El origen de todas las dificultades parece ser una confusión entre la contradicción y la conciencia de la contradicción. Hegel las distingue implícitamente; pero no profundiza. Confundirlas conduce a una situación insostenible. Se afirma, entonces, que la contradicción sólo está en la conciencia, lo que quita todo valor objetivo a la dialéctica. Más aún, se afirma que como el pensamiento es contradictorio, se destruye sin cesar a sí mismo y tiene que asirse a un Ser místico en el que desaparece. Una vez propuesta la distinción desaparece toda dificultad. La *contradicción* está en las cosas y sólo existe en la conciencia y en el pensamiento porque está en las cosas. Pero la *conciencia de la contradicción* define una actividad que se desarrolla con una coherencia inmanente: el pensamiento dialéctico. El pensamiento es totalidad dinámica, no dispersa, totalidad interna.

Si el pensamiento dialéctico no es, pues, contradictorio en el mismo sentido que la naturaleza y las cosas, el conocer y el ser difieren al mismo tiempo que están ligados. Especialmente el conocer, en el curso de su desarrollo, no es un reflejo

3. La "paradoja" del pensamiento dialéctico consiste, pues, en aguzar la percepción de las relaciones contradictorias al mismo tiempo que las domina, que las une en una actividad inmanente.

exacto y continuo del ser, aunque siempre puede encontrarse la unión y a pesar de que el *resultado sea un "reflejo" del ser*. El acuerdo sólo es terminal. La dialéctica objetiva opera específicamente en el pensamiento y en las cosas, aunque sea la *misma* dialéctica. Hay, según la observación de Aristóteles, una distinción entre el orden del conocer y el del ser; e incluso el uno puede ser lo inverso del otro. (Así es como el conocimiento humano tuvo en sus comienzos una forma mística y mágica, mientras que la lucidez dialéctica es tardía.) De manera que hay que tomar como punto de partida lo que se ha obtenido en último lugar. Pero esta inversión del orden histórico de las ideas no autoriza la inversión metafísica. El paralogismo metafísico consiste en no distinguir lo que es conocer de lo que es fenomenología del conocer; lo que es etapa de lo que es resultado; el proceso de adquisición del contenido. La metafísica invierte groseramente todo el proceso; se apodera del resultado que había que *deducir* únicamente y lo plantea como principio ontológico. Es precisamente lo que hace el idealismo hegeliano.

Según Hegel la contradicción del ser es una manifestación de la diferenciación interna, de la *alienación* de la idea que ha llegado a ser extraña y exterior a sí misma. Entonces, en efecto, la contradicción se resuelve en la diferencia y ésta en la distinción y la pluralidad. Entonces la lógica dialéctica se derrumba y con ella la aportación de Hegel al pensamiento. La idealidad de la contradicción postula la realidad del espíritu y el acto místico de un Absoluto que se fecunda él mismo y pare al universo. Una ley del movimiento del conocimiento está hipostasiada en un ser de razón y, por esto mismo, desmentida, suprimida, ligada al misterio. Hablando propiamente, esta hipótesis no puede refutarse, es un acto del hombre Hegel. A

Don Quijote no se le refuta; la vida se encarga de hacerlo. Y la muerte. La refutación del idealismo hegeliano se reduce a esto: la idealidad de la contradicción significa que se ha relacionado la contradicción con la conciencia de la contradicción; entonces la esencia profunda del cambio es ideal, es decir, no hay cambio real. La coherencia ya no es más que inmovilidad, el conocimiento ya no está determinado como un desarrollo racional, la identidad metafísica triunfa; el movimiento dialéctico se transforma en una escala estática de nociones, lo que es contrario al espíritu mismo del hegelianismo. Así es que la contradicción está en el sistema, bajo una forma imprevista, como un mentís interno que lo obliga a moverse, a estallar hacia afuera... Pero si alguien quiere ser incoherente, ¿quién puede impedírselo?

En la unidad del sujeto y del objeto, del conocimiento y del ser (unidad que opone estos términos al unirlos), la primacía concebida a la subjetividad y al conocimiento destruye la unidad misma. Pues no se puede comprender de dónde sale el ser si se ha colocado primero la idea. Se sitúa, así, en el origen, la noche mística "en donde todos los gatos son pardos", como dice irónicamente el mismo Hegel. Sólo la primacía del objeto sobre el sujeto y del ser sobre el conocer —de la contradicción objetiva sobre la conciencia dialéctica— permite comprender el hecho fundamental de que el conocimiento es conocimiento del ser. La dialéctica sólo sigue siendo dialéctica si no se deja fuera de ella al materialismo, si se une a él. Para el idealista la idea se exterioriza y se degrada en naturaleza. Para el materialista la naturaleza se supera; y la idea supone y envuelve las relaciones de la naturaleza y de la sociedad humana, su lucha y su unidad. Esta última tesis es la única conforme a la fórmula hegeliana: *"Die sich selbst zerreissende*

Natur aller Verhaltnisse"[4]. La determinación recíproca de la contradicción y de la identidad sólo puede ser concreta en una naturaleza en la que todo es multiplicidad real tanto como unidad real: interdependencia, choque, conflicto y movimiento y superación creadora.

Todo ensayo de hacer de la contradicción una esencia lógica que el espíritu plantea y suprime es una manera de plasmarla en una idealidad cerrada y eterna. Todavía se trata de resistir a la muerte por la afirmación de la eternidad inmóvil, por la negación ideal de la muerte. Se trata de extirpar del individuo pensante la contradicción; y precisamente así se sacrifica la vida concreta a la muerte. Se niega el drama verdadero de la existencia, que resulta del hecho de que los contrarios necesitan uno del otro, sin poder evitar el choque: el hombre y la naturaleza, la vida y la muerte, el individuo y la especie, las especies, frente a frente unas de otras... La muerte —el enemigo único del hombre— sirve implícitamente para definir el Espíritu Absoluto; lo que es, probablemente, el crimen absoluto contra el espíritu vivo...

La noción de *totalidad* merece que se la examine desde ahora. Algunas doctrinas, que afirman la irreductibilidad de varios dominios, pueden denominarse *pluralismos*. La autonomía recíproca del arte, de la religión, de la ciencia —su independencia frente a la práctica y a la vida social— está postulada por los pluralismos "antitotalitarios". Bajo una forma irreflexiva esta concepción está extremadamente extendida. Ha sido formulada filosóficamente por W. James, Croce,

4. Las circunstancias o condiciones de la naturaleza que se rompe a sí misma.

etcétera. Históricamente corresponde a un liberalismo que "respeta" todas las actividades.

Esta filosofía "pluralista" experimenta y atestigua pasivamente en lugar de conocer. Y nada limita el número de "esencias" que puede admitir: magia, espiritismo, ocultismo, pueden pasar muy bien por "dominios". El pluralismo no comprende más que la confusión o el aislamiento de las nociones. La posición dialéctica —conexión y oposición, diferencia en la unidad— les escapa.

El pluralismo ha sido superado. La vida social (Hegel lo había presentido) implica una correlación orgánica de las diversas formas de la actividad. La vida moderna exige que esta correlación sea consciente y planeada. No es posible contentarse con abandonarse a las diversas "experiencias", con un polimorfismo. Los problemas prácticos (pedagogía, por ejemplo), los problemas interiores de los diferentes dominios (la relación del arte con la vida social, la conciencia del artista) exigen una concepción unitaria.

Pero aquí se oponen dos direcciones. Una presenta la totalidad como un círculo, como una esfera, como *cerrada*. El organismo social y humano se captará como un todo definido de una vez por todas y sujeto, mantenido en cuadros *a priori* que asignarán a cada dominio su sitio, su forma y su contenido. Un dominio tendrá la primacía, el papel de la Idea absoluta. "Política en primer lugar". El Estado será el alma de la totalidad cerrada. Se llega, así, a la idea fascista del Estado totalitario.

Bergson tiene razón al distinguir las realidades "cerradas" y las realidades "abiertas". Pero deja a un lado el verdadero problema, que es éste: "¿Una totalidad es necesariamente cerrada? ¿Lo abierto es necesariamente lo informe, lo

inefable, lo no práctico?" Ciertamente nuestros hábitos mentales, supervivencias de la lógica metafísica, nos hacen figurarnos un todo como algo cerrado. Pero el pensamiento dialéctico permite concebir una totalidad abierta y ésta es una de sus novedades esenciales. Un ser vivo es ya una totalidad móvil, es infinito y finito, tiene en sí sus relaciones, sus conflictos, sus funciones, los mantiene, los reproduce y los domina hasta la muerte. El pensamiento, considerado en su conjunto y en su movimiento, es otro ejemplo de totalidad abierta. Para el materialismo dialéctico la totalidad social debe ser la organización de la vida humana y de los medios de esta vida, racionalmente ordenados al servicio del hombre. Los individuos no deben ser sometidos ni permanecer aislados. Su relación con la totalidad debe ser tal que encuentren en ella las condiciones de su desarrollo y que cada uno pueda proponerse alcanzar al Hombre Total [5]. La primacía no está concedida al Estado. Este no es más que un medio provisional. La primacía se concede a lo posible racionalmente determinado, fundado sobre la planeación y el desarrollo de las fuerzas creadoras. Así es que la totalidad no está suspendida del Estado, sino del Hombre. Tiene un fin, un "ideal": el Hombre Total que se ha apropiado todos los medios de su vida. Sólo el materialismo dialéctico salva el dinamismo, el progreso y el *ideal*. El Estado fascista parodia la totalidad real, desempeña su forma caricaturesca e inmóvil con un falso dinamismo, con un misticismo absurdo de la Raza, del Jefe o del pasado. Exige el sacrificio de los individuos al Estado convertido en un fetiche. Lejos de suprimir las contradicciones las disimula hasta

5. Conviene, pues, oponer "total", en sentido dialéctico, a "totalitario".

el momento en que se cumpla el movimiento con mayores sacudidas.

Sobre este punto esencial Hegel es ambiguo. La idea de totalidad está dentro de su doctrina. La verdad está en la totalidad. Cada realidad (y cada esfera de la realidad) es una totalidad de determinaciones, de momentos, de contradicciones actuales o superadas.

Cada realidad está "abierta" sobre todas sus relaciones y en acción recíproca con el mundo entero. Cada grado del ser se mueve y se abre hacia el grado más elevado: la naturaleza, por ejemplo, hacia la Vida, que concentra la totalidad de las determinaciones dispersas en la naturaleza. Y sin embargo, la Idea está concebida como Ciencia ya acabada, como sistema. Acaba la reinvolución de todas las determinaciones; el movimiento total entra en "posesión" de sí mismo. La Idea es eterna, sin posible: resuelve eternamente las contradicciones planteadas por ella misma. Es cerrada, lo que se traduce prácticamente por la apología del Estado reaccionario.

"Enderezar" a Hegel significa, aquí, liquidar la ambigüedad de su pensamiento y elucidar esta *idea* completamente nueva de totalidad abierta, resolviendo sus contradicciones en un movimiento ascendente y no en una trascendencia metafísica o mítica.

De manera, pues, que la contradicción es real en las cosas mismas. No es una transposición conceptual del movimiento; tampoco es una expresión limitada y provisional de las cosas, el resultado de un análisis incompleto y fragmentario. La esencia de las relaciones reales es la de ser lucha y choque al mismo tiempo que relación. Términos y relaciones son captados no como eternos sino como móviles. Estas fórmulas

no constituyen una apología de la contradicción, del desgarramiento o del absurdo.

El marxismo ve en la lucha de clases la última forma de las luchas que ensangrientan a la naturaleza biológica, la variedad última, y que tiene que ser superada, de la concurrencia, de la contradicción objetiva. No es la contradicción la que es fecunda, sino el movimiento. Y el movimiento implica a la vez la unidad (la identidad) y la contradicción: la identidad que se restablece en un nivel superior, la contradicción siempre renaciente en la identidad. La contradicción como tal es intolerable. Los contrarios están en lucha y en movimiento hasta que hayan superado la contradicción, superándose ellos mismos.

La vida de un ser o de un espíritu no consiste en ser desgarrado por la contradicción, sino en superarla, en mantener en sí, después de haberla vencido, los elementos reales de la contradicción. Así obra la humanidad entera, considerada como una totalidad abierta, como espíritu. La contradicción como tal es destructora; es creadora en tanto que obliga a encontrar una solución y una superación. El tercer término, la solución, es la identidad enriquecida y liberada, reconquistada en un nivel superior. La vida es esta superación misma. Constantemente la contradicción reaparece en la vida; constantemente debe ser vencida.

La lógica dialéctica da un nuevo sentido al principio de identidad; supera al formalismo tautológico (la vieja lógica de la inclusión espacial y estática de los conceptos) y se transforma en algo viviente. No sólo se observa la convención del discurso y los términos siguen siendo "los mismos" durante el juicio o la inferencia, sino que cada término es existencia determinada, esencia, realidad, estructura inteligible; es él

mismo, pero al propio tiempo que es él mismo es otra cosa; nudo y centro de relaciones. *A* es *A*, pero al mismo tiempo que es *A* es también *B*. La fórmula "*A* es *B*" expresa una de las relaciones, uno de los atributos y una de las "*propiedades*" de *A*. Así es que el término *A* es una totalidad (determinada actualmente y sin embargo infinita, móvil y abierta) de propiedades *B*, *C*, etcétera, cada una de las cuales es una acción recíproca de *A* con los objetos, en número infinito, que están sumergidos en la interdependencia universal[6]. Hegel establece que la substancia no es más que el conjunto de las relaciones y la esencia, la totalidad de las manifestaciones y fenómenos.

De modo que la contradicción no se obtiene por medio de operaciones exteriores a la esencia. Se descubre, por el *análisis*, lo que —en el corazón de un ser— es un movimiento en el mundo entero, que la arrastra en su devenir. Ese ser es él, y es otro, y es más que él. No puede estar a salvo del movimiento. Así es que la destrucción, el desgarramiento —la contradicción— están en él. Sin embargo, es una totalidad y una unidad, la unidad de los contrarios, liga interna de sus elementos y "momentos". En el devenir la forma actual de esta unidad será superada, su contenido se desprenderá; la unidad triunfará *(aufheben)* en un nivel superior.

La contradicción dialéctica no puede, pues, interpretarse como un "absurdo realizado". La identidad tiene un papel mayor que en la lógica formal: es concreta. La contradicción es "insoportable"; pero es. Hegel no ha dado una teoría de la confusión de los términos. Lenin cita y subraya todos los pasajes que oponen la dialéctica a la sofística. No se puede

6. "La verdadera naturaleza de las determinaciones de la esencia está representada por Hegel mismo". *Encylop.*, Cap. III, nota. "En la esencia todo es relativo". (Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 157.)

decir a la vez que tal objeto es redondo y es cuadrado. Pero hay que decir que lo más sólo se define con lo menos —la deuda por el empréstito— que el camino hacia el este es, al mismo tiempo, el camino hacia el oeste, que el hombre es un ser de la naturaleza en lucha con la naturaleza, que la sobreproducción viene del subconsumo, que el proletariado y la burguesía se engendran uno a otra durante una larga lucha, etcétera.

En una realidad siempre se puede encontrar lo que la compromete en el devenir y la destina a la superación. *El análisis dialéctico* siempre es posible. Una manzana y un sombrero no son contradictorios y no forman una unidad. No es contradictorio más que lo que es idéntico; y no es idéntico más que lo que es contradictorio.

El juego de los pluralistas en este punto consiste en tomar objeto en dominios alejados: la naranja y el sombrero, el arte y la ciencia. Demuestran, entonces, que no se pueden aplicar a estos objetos las categorías de lo inmediato y de lo continuo. ¡Tienen razón! Su procedimiento consiste en callar sobre los encadenamientos que unirían, por ejemplo, al arte y la ciencia por la *mediación* de la vida social, de la cultura, de la producción, etcétera. *La distinción* sólo se aplica a los objetos y dominios mediatamente conectados y que se consideran solamente bajo este aspecto, sin ocuparse de la interdependencia. El análisis aísla momentáneamente a las realidades; en este momento se corre el peligro de pensar metafísicamente. El pluralismo cae en la trampa; regresa al nivel de la metafísica del entendimiento, que descifraba al mundo sílaba por sílaba, *"partes extra partes"*, y que, a su vez, estaba al nivel de una ciencia aún a tientas y, sobre todo, mecánica. "La ciencia (contemporánea) confirma lo que Hegel dice, esto

es, que la acción recíproca es la verdadera *causa finalis* de las cosas. No podemos ir más lejos que el conocimiento de esta acción recíproca, precisamente porque no hay nada detrás de él... Para comprender los fenómenos aislados, los arrancamos al *Zusammenhang*[7] universal, los consideramos aisladamente; entonces aparecen las condiciones cambiantes, las unas como causas, las otras como efectos..." (Engels, *Dialéctica de la Naturaleza*, pág. 166). El pluralismo se engaña con esta apariencia. A pesar de su pretensión al "empirismo integral" y de su respeto místico hacia los dominios y los seres reintroduce en cada dominio el encadenamiento mecánico de causalidad y la tautología lógico-metafísica. La posición de un pluralista se reduce a estas afirmaciones: "El arte no es la filosofía... El arte es el arte... El bien no es útil...", etcétera. El movimiento total se hace incomprensible. "La dialéctica hegeliana", dice Croce (*ob. cit.*, pág. 120), "se ha privado del medio de reconocer la autonomía de las formas variadas del espíritu y de atribuirles su justo valor". Pero el pluralismo lleva a lo absoluto esta autonomía (que la dialéctica no niega en un sentido *relativo*), eliminando toda conexión explicativa. Probablemente Croce tendría razón contra un formalismo dialéctico idealista, para el que no hubiera cambios reales; pero no tiene razón. Tratándose del materialismo dialéctico, según el cual la dialéctica tiene, precisamente, un contenido "material" que se modifica pasando de un grado a otro (y especialmente de la naturaleza a lo humano) sin dejar de ser, por eso, dialéctico; y que toma en cuenta la diferencia y aun la discontinuidad sin olvidar la unidad y la continuidad.

7. Interdependencia. (*N. del T.*)

Para resumir esta discusión la teoría dialéctica combate:

1º *El formalismo lógico-metafísico* bajo su forma tautológica (lógicas y sistemas de la Identidad) y bajo su forma kantiana. Las notas de Lenin a la *Lógica* de Hegel, enseñan cómo éste, superando el formalismo de Kant, tendía a superar su propio formalismo para llegar a la plena objetividad de la dialéctica [8].

2º *El empirismo*, para el cual la contradicción no es más que un hecho, no una ley del ser, y que la reduce a la diferencia comprobable por la observación, a la simetría, a la yuxtaposición de los contrarios. El pluralismo, forma refinada del empirismo, confunde lo mediato y lo inmediato, desdeña las conexiones explicativas; al negar la contradicción niega cualquier teoría unitaria y conduce a un misticismo de baja calidad.

3º *La sofística*, que realiza la contradicción en el pensamiento (el pensamiento hegeliano se *sirve* de la duda para disolver las determinaciones absolutas del entendimiento metafísico; pero supera este momento en el que se detienen el sofista, el escéptico y el ironista).

4º El materialismo vulgar (y la teoría "equilibrista" de Bujarin), según el cual la oposición es un simple antagonismo de fuerzas externas, de esencias no cambiantes, cada una de las cuales es como una causa absoluta. El mecanismo descuida observar que los contrarios están relacionados por una conexión interna que es su unidad. Da del encadenamiento y de la interdependencia universal una noción unilateral simplificada. No concibe más que la causalidad mecánica (*A* produce a *B*, que produce a *C*), sin poder elevarse a la noción de la acción recíproca (*B* reacciona sobre *A* y *A* sobre *B*, de donde resulta *C*).

El materialismo dialéctico defiende la unidad contra los que no ven más que la diferencia o contradicción externa; defiende la contradicción contra los metafísicos que no ven más que la unidad [9].

A estos "enemigos" hay que añadir el eclecticismo sin rigor, el evolucionismo trivial que desdeña los incidentes del devenir y no da más que un esquema "magro y estéril" (Lenin), y su corolario, el "genetismo", que transporta todas las dificultades a la noche de los orígenes (Hegel).

Estas doctrinas se sitúan al mismo nivel, en el entendimiento unilateral (es decir, burgués), en una misma limitación y una misma negligencia de ciertos elementos de la realidad. Las notas de Lenin a la *Lógica* de Hegel permiten superarlas y elucidar lo que permanece obscuro en el pensamiento de éste.

Estas consideraciones no agotan el problema del "enderezamiento" de la teoría hegeliana de la contradicción.

En Hegel la *negatividad* es el principio y el motor del movimiento dialéctico. Esta negatividad no es la "nada" absoluta. Es la nada *relativa*, como fin, límite, transición, mediación, comienzo de otra cosa. Su pensamiento es la noción del *ser* en general, del que se percibe, inmediatamente, la

8. La dialéctica está integrada por el marxismo que es, en primer lugar, una ciencia (la ciencia del proletariado). No es la dialéctica la que determina la sociología marxista. Esta última representación llevaría a un nuevo formalismo.

9. Cf. las notas de Lenin publicadas a continuación de *Materialismo y Empiriocriticismo* (E. S. I., *Obras completas*, tomo XIII, página 324 y siguientes).

insuficiencia. Así es que la negación es, para la afirmación inicial e inmediatamente planteada, el comienzo de determinaciones nuevas. La negatividad es creadora, "raíz del movimiento", pulsación de la vida...

Pero la negatividad figura en el hegelianismo con dos sentidos. Está en el orígen del movimiento *ascendente* /que parte del ser para alcanzar la Idea a través de la serie de categorías. Y, por otra parte, está en el origen del movimiento *descendente* /que aliena la Idea y la dispersa. La negatividad aparece muy equívoca. Aun si no se la toma más que en su primer sentido, en Hegel tiene un valor místico. Las determinaciones posteriores y superiores (del ser y del pensamiento) tienen una fuerza extraña que les permite suscitar sus propias condiciones. La negatividad parece, en el sentido hegeliano, ser un perfeccionamiento de la noción clásica de *"virtualidad"*. Es una virtualidad activa. El resultado está "virtualmente" presente en sus condiciones antecedentes y, en realidad, existe más profundamente que ellas, preparándose, en ellas mismas, a negarlas para ser. El Absoluto, abismo activo, está, así, presente desde las más humildes determinaciones. E incluso, en definitiva, existe antes que ellas.

En *La Sagrada Familia*, Marx se burlaba ya de las consecuencias paradójicas de esta teoría. El fin es causa; el resultado, principio; el hijo engendra a su padre, es el padre del padre [10].

Esta "idea" es una extraña proyección, en lo absoluto, de

10. La cosmografía totémica de los andamanes, mencionada por Saurat en su *Histoire des religions*, pág. 46, es una sátira anticipada de la Idea hegeliana: "El señor Cangrejo, que había descubierto el fuego, arrojó los tisones a toda la isla... Los hombres fueron cambiados en pájaros y peces... Entonces el señor Cangrejo se transformó en un cangrejo verdadero..."

la conciencia del individuo aislado que ignora sus propias condiciones y cree que su propia conciencia "racional" es centro, causa y fin del mundo entero y trata de obtener el mayor partido posible de esta "propiedad" milagrosa, hasta colocarla en todas partes a su alrededor y hacer del universo el espejo de su tormento. Sólo el materialismo dialéctico puede rechazar la teoría de la negatividad descendente del abismo en el que la Idea —abismo ella misma— se precipita para reencontrarse. Sólo puede hablarse de la negatividad ascendente y aun esta noción tiene que revisarse cuidadosamente y separarse de la noción metafísica de "virtualidad".

1º No puede servir para una construcción especulativa de la reflexión, de la subjetividad y del *"führ-sich-sein"* [11]. La conciencia se conquista práctica e históricamente. Este *führ-sich-sein* no es más que la conciencia filosófica, "ya que el filósofo es la forma abstracta del hombre extraño a sí mismo". (Marx, *Crítica de Hegel*, en el *Manuscrito de* 1884.) Es, pues, una conciencia desprovista de sus atributos vivientes. La formación de la conciencia se estudia en una ciencia de las ideologías; no se construye. La liga del conocimiento y del ser no es una potencia misteriosa, la negatividad es histórica y práctica.

2º Como lo observa Engels, la negación dialéctica toma una forma propia en cada dominio, lo que destruye la noción de una negatividad unívoca y general. La negatividad hegeliana representa la intrusión del método especulativo en los dominios específicos: biología, psicología. La lógica debe limitarse a determinar la originalidad específica del movimiento

11. Ser para sí. (*N. del T.*)

en cada una de estas esferas y a elucidar las metodologías propias en función de una metodología general, dialéctica.

3º La naturaleza nos es *dada* como totalidad de acciones recíprocas.

La negatividad del grano no es, pues, una fuerza misteriosa de la planta, que impulse a su germen a desarrollarse; es la relación, la interacción del grano y del medio en que germina. El poder depende del acto y no el acto del poder. Sin actualidad no hay nada posible. Lo virtual es una determinación de lo actual, lo que es perfectamente compatible con el análisis hegeliano de la actualidad *(Wirklichkeit)*. La negatividad *significa* que cada cosa es arrastrada en el movimiento total y que este movimiento no es una abolición abstracta de la cosa: ésta se afirma en aquél y por aquél, concurre a aquél; el movimiento no puede arrastrarla más que guardando lo esencial de ella. De esta manera la negatividad dialéctica está decisivamente distinguida de la negatividad metafísica. El materialismo resuelve la cuestión que dejó abierta Hegel: ¿la contradicción es ontológicamente primero, o lo es la negatividad? Para el materialismo dialéctico el hecho primero es absoluto y el *movimiento,* la autodinámica de la naturaleza *(Selbstbewegung),* es la espontaneidad creadora del ser objetivo. "El principio general del desarrollo (la dialéctica) debe ser reunido al principio general de la unidad del mundo, de la naturaleza, del movimiento"[12]. La negatividad es la expresión abstracta de este movimiento; sin cesar da nuevas determinaciones, que en la unidad y el *"Zusammenhang"* universal permanecen en relación con las que las han producido. Semejante devenir es *superación.* La interdependencia universal no es un enmarañamiento sin forma, ni un caos sin estructura. Es unidad en la diferencia y diferencia en la unidad. Las leyes del movimiento son idénticas al movimiento mismo. La estructura, el orden, salen de la *Wechselwirkung*[13], de la interacción de las fuerzas tumultuosas de la naturaleza, del conjunto de las creaciones y de las destrucciones, de las eliminaciones y de las superaciones.

12. Max Raphael, *obra citada,* pág. 10.

Si el dato (no en el sentido kantiano de la palabra, sino en el sentido práctico) es la actualidad del mundo, ¿puede *comenzarse* por la noción de ser?

Este último origen tiene para Hegel un valor absoluto; permite volver a encontrar la autogénesis del Espíritu y reconstruir, partiendo de una noción más allá de la cual no es posible remontarse, todas las determinaciones del ser. La historia real de los seres no es más que la obscura manifestación de esta historia ideal. La lógica es ontológica. El pensamiento del ser es, ya, el ser. Pues Hegel (que descuida la praxis, o cuando menos no la subraya), piensa que, diversamente, la relación del ser con el pensamiento y la existencia del pensamiento en el mundo son ininteligibles. Es el *argumento ontológico.* Hegel parte del origen puro, el ser; después llega a la *realidad* y, en fin, a la idea.

Para nosotros el ser puro no es más que una entidad: el punto extremo de la abstracción. Así se plantea el problema del origen. No puede haber un origen absoluto y puramente lógico. El ser abstracto, *ens generalissimum,* considerado como primer término, caracteriza el deseo de una construcción metafísica sobre el conjunto del mundo, que lo inmoviliza, que niega la experiencia, el movimiento, la especificidad de los

13. Acción recíproca. (*N. del T.*)

dominios y la originalidad de los seres. Se cree poseer mágicamente a estos seres reales en el pensamiento del ser. ¡Vieja ilusión de los metafísicos! Para el materialista, como el mundo está "dado" en la actividad práctica, sus leyes y sus categorías son inmanentes y su descubrimiento es el resultado de un análisis y no de una construcción sintética. El origen no puede tener más que un valor *metodológico*. El pensamiento humano parte de la acción sobre lo real, llega después de largos esfuerzos a conceptos generales, de los cuales el más simple, el más despojado de contenido, el más elucidado, el más abstracto en una palabra, es el de ser. De allí el pensamiento regresa hacia la realidad. Sólo en este segundo paso la lógica hegeliana adquiere un sentido. El primero es un lento descifrar del mundo, en el curso de la historia, por el *entendimiento*[14]; un largo análisis que divide, aísla, separa y que, por lo demás, constituye progresivamente la esfera propia del pensamiento. Después de esto hay que volver a hallar la unidad, rota por el entendimiento, del movimiento y del mundo. Hegel vio bien este papel de la razón dialéctica; pero vio mal sus condiciones.

1º La historia de la decantación progresiva que ha conducido el pensamiento (bajo su forma metafísica) a la noción del *ens generalissimum*, tiene que ser rehecha. Y todo lo que ha sido rechazado durante el proceso de abstracción tiene que ser captado de nuevo y elevado al nivel de claridad que sólo se alcanza por el pensamiento más vacío. Es uno de los aspectos del "enderezamiento" de la filosofía idealista, uno de los fines de la fenomenología concreta.

14. Véase, a este respecto, el primer capítulo del *Anti-Dühring*, de Engels.

2º La unidad hegeliana del ser y de la nada tiene que ser interpretada precisamente en el sentido de que el ser abstracto no es nada y que su pensamiento sólo vale superado, puesto en movimiento y en contacto con los seres concretos, para captarlos por un movimiento incesante del análisis a la síntesis —de lo particular a lo general y recíprocamente— de la generalidad abstracta (el ser, la forma lógica y racional del juicio) a lo universal concreto (la idea).

En el curso de estos movimientos se vuelven a encontrar las categorías que, de hecho, vienen de la praxis y del análisis. Para el materialismo lo que Hegel llama "determinabilidad", sin justificarlo suficientemente, es de origen concreto.

3º No puede haber un origen unívoco. Cada dominio (cada ciencia) debe tener un origen específico buscado a través de tanteos y de errores (alquimia, astrología, fisiocracia). La metodología general puede tratar de determinar el origen *optimum* para cada dominio, que contenga la menor cantidad posible de presunciones, que prepare el movimiento de lo simple a lo complejo, de lo conocido a lo desconocido, y que sea de tal manera, que contenga el último eslabón de otro dominio y el primero del que se estudia. Pero en la práctica y en la historia los orígenes reales han estado y están aún llenos de presuposiciones complejas relativas a las épocas, a los investigadores y al estado general del pensamiento. La investigación del comienzo ideal se manifiesta por la transformación de las teorías, por el análisis de sus postulados (análisis regresivo, crítica de los conceptos).

4º La noción de ser sirve en lógica general para elucidar las leyes dialécticas o leyes universales del movimiento. Partiendo de esta noción se sistematizan las categorías obtenidas

por la práctica y el entendimiento analítico: cualidad, cantidad, etc. El *movimiento* del pensamiento reproduce, así, los caracteres generales de los movimientos, "reflejando" lo que Lenin llama: "la liga universal de todas las cosas". Estas leyes son las mismas que Hegel descubrió: unidad de los contrarios, negación de la negación, saltos, transformaciones de la cantidad en calidad. Pero Lenin insiste sobre el origen práctico de las leyes y de las categorías. Lejos de ser conceptos ontológicos, substancia del mundo, son "abreviaciones de la masa infinita de las particularidades de la existencia". En tanto que para Hegel la dialéctica es un método de construcción *a priori*, para el materialista es un método para captar el movimiento total, que rompemos para después encontrar su unidad. Consideradas aisladamente, leyes y categorías son falsas. Se *transforman* en verdaderas en el movimiento del pensamiento que las atraviesa. La metodología transforma el análisis general, así realizado, en un arte de pensar dialécticamente. Pero el espíritu jamás debe sentirse satisfecho con este arte y con estos conceptos, ni debe transformarlos en un objeto inmóvil de contemplación, como si le dieran una imagen suficiente del mundo. Para Hegel la liga de la lógica y de la naturaleza está relacionada en lo absoluto (en la Idea). Para el materialista se encuentra en todo objeto, en toda relación, en toda acción. El ser puro no es más que el punto de partida y de regreso, incapaz por sí mismo de la actividad de penetración. Toda categoría es una etapa, un "punto nodal".

El error de la mayor parte de los teóricos de la dialéctica es el de inmovilizarla, de no mostrar que el concepto (la categoría) sólo es cierto en el movimiento total y por él, en la Idea en el sentido aceptable, en el sentido materialista de la palabra. Reducen la realidad específica de todos los objetos y de todos

los movimientos, como si las cosas y la historia no fueran más que un calco y una aplicación de la dialéctica abstracta. Al hacer esto regresan a la peor metafísica, más allá del mismo Hegel. Estos teóricos olvidan la riqueza inagotable de la realidad; y olvidan que toda cosa es una *totalidad* de momentos y de movimientos que se envuelven profundamente, y cada uno de los cuales contiene otros momentos, otros aspectos, otros elementos provenientes de su historia y de sus relaciones. Sin embargo, sólo por esta conciencia de la riqueza infinita de las determinaciones de la naturaleza vive el materialismo, que afirma que la realidad desborda al pensamiento, que el ser precede al conocer, que el pensamiento humano apoyado en la praxis debe ser cada vez más ligero, penetrante, "poliscópico" (Lenin), para tender, como hacia un *límite*, hacia el conocimiento absoluto o *Idea*.

Sería un cuadro paupérrimo el que obtendríamos si nos contentáramos con poner las "leyes dialécticas" unas al lado de otras. Ciertamente en su brevedad abstracta este cuadro es más rico que la vieja fórmula ἐν ηαι πᾶν[15], o que el mito hegeliano de la *autofecundación* de la Idea. Pero todavía son poca cosa esas secas expresiones: "Unidad de los contrarios... Todo cambia, todo se desarrolla, todo pasa de lo uno a lo otro." Los materialistas las han despojado de su antiguo estremecimiento panteístico. Su sentido más importante parece ser el de señales para el espíritu que trata de orientarse en lo real. Aunque Lenin ciertamente vea en ella algo más que una gnoseología, en general los marxistas consideran la teoría dialéctica como un conjunto de reglas de investigación, de análisis y de síntesis. "Unidad de los contrarios" significa esto: "Desde

15. Uno y todo. (*N. del T.*)

que se encuentra un concepto que se presenta con un carácter de unidad absoluta —el concepto de sociedad, por ejemplo—, no hay que fiarse de esta metafísica, hay que buscar las oposiciones que contiene."

Estos marxistas no se equivocan. La gnoseología es indispensable; pero este punto de vista todavía es limitado. El problema consiste en saber si el conjunto de leyes puede integrarse a una concepción "ontológica" o cosmológica no cerrada y, sin embargo, total; a una actitud espiritual nueva, consciente de la primacía del ser y de su riqueza...

Afirmamos, aquí, que hay que responder: sí. Restringir la dialéctica a una gnoseología es despojarla de su contenido vivente. La teoría ha sido decantada, llevada hasta la extrema abstracción del ser y de la generalidad. Devolvámosle su ambiente vivo. Sin duda no puede hablarse de resucitar la metafísica o la vibración panteística; el sentimiento, que fue tan excitante, de un parentesco antropomórfico con el alma del mundo, ya ha sido superado. El mundo no es amistoso; la teología metafísica es falsa. Sin embargo, el mundo no es indiferente u hostil. Esta tesis es la del materialismo vulgar o del formalismo idealista; es desalentadora y prohibe toda comunicación con el mundo, toda noción de belleza viviente. Es falsa. La Naturaleza no está "penetrada" de alma; la Vida es un grado cualitativo superior de la naturaleza. Pero la materia no está muerta. Considerada en su totalidad, la Naturaleza no es Vida y Espíritu, sino posibilidad de la vida y del espíritu. Es energía, despliegue de fuerzas. Es, ya, dramática. Además, la vida se eleva, y el hombre. El hombre no es preciso por su semejanza con un tipo divino preexistente; lo es por la prodigiosa fortuna que es su formación en la naturaleza; por el concurso, probablemente excepcional, probablemente único en todo un

sistema astral, de las circunstancias necesarias para su aparición.

La efervescencia tumultosa de la materia, el ascenso de la vida, la epopeya, interrumpida por catástrofes, de la evolución, todo el drama cósmico, se reflejan en las leyes dialécticas. El contenido sentimental y "estético" de la contemplación del mundo, y también la emoción, que fueron "alienados" bajo formas religiosas (en Hegel, especialmente), deben ser integrados al espíritu renovado. El mundo recibe la acción del hombre. El trabajo y sus instrumentos no son una violencia impuesta a la naturaleza. El hombre sigue siendo una parte de la naturaleza; y también su instrumento. Y la naturaleza es vuelta a crear por el hombre y toma una forma humana sin dejar de ser naturaleza. La poesía debe ser restituída a la dialéctica, así como el sentido cósmico. La indiferencia de la naturaleza es una visión tan antropomórfica como su espiritualidad; hace del espíritu una cosa cerrada y conduce a un insoportable sentimiento de soledad cósmica.

La gnoseología, un poco esquemática, debe ser integrada en una experiencia humana más amplia. Hay que arrancarla a la conciencia especulativa y racional que se ha establecido en el individuo aislado de la época burguesa. Esto supone una nueva crítica —una crítica social— de todas las categorías. Todavía trabajamos en medio de las supervivencias del racionalismo burgués. Habrá que romper las barreras entre estas abstracciones y el contenido imaginado, pintoresco y vivo de la conciencia y de la experiencia. El arte, probablemente, tendrá este sentido. Se captarán directamente, en las cosas mismas conceptos que en el estudio actual de la sociedad y de la conciencia son captados aparte de las cosas, exteriormente a

ellas, despojados, obstruídos de supervivencias, en la tensión de un esfuerzo de superación.

Con justa razón, y por necesidades prácticas, Lenin subrayó la gnoseología. Pero jamás dejó de insistir sobre el carácter vivo, no dogmático y no pedantesco de la dialéctica.

El progreso de su pensamiento entre el *Materialismo y Empiriocriticismo* y los *Cuadernos* sobre la Dialéctica lo fue precisamente la integración de las preocupaciones gnoseológicas en una concepción más amplia del ser y de la totalidad, en una *Weltanschaung*[16] que supera y realiza en un sentido las metafísicas.

Lenin insiste sobre ciertas leyes que Hegel ha dejado en la sombra:

Ley del desarrollo en espiral (en el ser y en el pensamiento:

Relaciones e interacciones de la forma y del contenido;

Unidad de la teoría y de la práctica;

Unidad de lo relativo y de lo absoluto, de lo finito y de lo infinito.

Como la dialéctica es objetiva, la unidad de los contrarios en acción, el esquema hegeliano de las leyes dialécticas y del movimento se modifica profundamente. Para Hegel, el Tercer término (la síntesis) se apoya rígidamente sobre los dos primeros. Son los tres lados de un triángulo. El conjunto es jerárquico y especial. Los momentos inferiores coexisten con los momentos superiores en la eternidad de la Idea y del sistema. El tiempo, la historia, la libertad vuelven a ser irreales. Los elementos de la totalidad se dejan disponer en un cuadro inmóvil en el que figuran, especialmente, la sociedad y el Estado

16. Ver nota 4 en la página 16.

burgués. Para el materialismo dialéctico el Tercer término es solución, *solución práctica*, acción que crea y destruye. El carácter dinámico de la superación se percibe con mayor profundidad y la negatividad es desmistificada y profundizada. El Tercer término capta nuevamente el contenido de la contradicción y lo eleva; pero lo transforma profundamente. Solamente así hay historia dramática; acción, unidad y desarrollo. La representación estática es reemplazada por una noción viva de la sucesión. Las formas inferiores de la existencia son eliminadas o integradas al transformarse en el sentido de profundidad. Solamente así el hombre vivo puede asignarse un fin que sea una superación: el hombre total.

En Hegel el término último, la idea, y lo absoluto, sólo parecen producirse porque son principio. La victoria está ganada de antemano. La historia es una enorme broma de bastante mal gusto, una prueba filosófica, pretexto para que aparezca la conciencia especulativa. Para el materialismo dialéctico el hombre se produce en una lucha real; modifica la naturaleza de donde ha surgido; la supera en él y se supera en ella. El Hombre Total no existe de antemano metafísicamente; se conquista. La praxis adapta la naturaleza de las necesidades del hombre y, por una acción recíproca incesante, crea nuevas necesidades que enriquecen a la naturaleza humana. El hombre se desarrolla encontrando la solución de los problemas planteados por su propia actividad viva y práctica, creando obras sin cesar nuevas, atravesando los incidentes de un devenir complejo, no lineal, interrumpido por revoluciones, regresiones parciales o aparentes, estancamientos, saltos hacia adelante, rodeos.

Hegel	*Marx-Lenin*
Esquema triangular cerrado.	Devenir accidentado. Esquema abierto.
Síntesis que conserva íntegramente los contrarios.	Acción, lucha, relaciones de fuerzas.
Construcción especulativa.	Re-creación profunda en cada grado, de los antecedentes.
Origen ideal.	Análisis sintético.
Negatividad formal.	Implicación en profundidad de las determinaciones de la naturaleza.
Jerarquía inmóvil.	Superación real. Destrucción y creación real.
Totalidad cerrada.	Movimiento. Naturaleza, materia.
Círculo cerrado (sistema).	Historia. Espíritu creado y creador. Soluciones.
	Totalismo. (Totalidad abierta.)
	Desarrollo imprevisto y determinado. Movimiento en espiral ascendente.

TEORIA DE LA VERDAD

TEORÍA DE LA VERDAD.

La teoría hegeliana de la verdad es uno de los "puntos nodales" del sistema.

Hegel domina la posición dogmática que dice "sí" o "no" y estima que una tesis es, o completamente verdadera o completamente falsa. Supera también al liberalismo ecléctico, cuyo resultado no es más que un compromiso entre las tesis.

El hegelianismo pretende volver a captar todo el esfuerzo humano *hacia* la verdad. Muestra que los tanteos y los errores del pensamiento no vienen de una contradicción insoluble entre el ser y el conocimiento, sino de contradicciones en el pensamiento, teniendo éstas su origen en el desarrollo del pensamiento y de la civilización entera (Fenomenología). Las tesis, en el mismo nivel del pensamiento, se suponen y se completan oponiéndose y llevan hacia una posición superior. La verdad *lógica* de una proposición se encuentra en las premisas que han servido para deducirla. La verdad dialéctica se encuentra después, en la idea que supera, que despoja el contenido de las ideas anteriores, que rompe sus límites y su unilateralidad y llega, en su oposición, a la unidad. Lo verdadero no es substancia: tampoco es forma subjetiva exterior al objeto. El objeto, sin el sujeto, no es conocido. Pero el sujeto sin objeto se queda vacío. La verdad es la unidad de ambos; des-

arrolla, pues, la relación: relación del sujeto y del objeto, relación de la verdad más alta con las verdades incompletas, limitadas (contrarias), que han permitido alcanzarla.

Pero Hegel estima que cierta relación del sujeto y del objeto está incluída en la noción de conocimiento: el objeto como momento del sujeto. Este sujeto no es el sujeto activo, o volitivo, o que siente. Es el *sujeto cognoscente* (individual y no práctico).

Hegel perfecciona, pues, una vieja hipótesis proveniente de Platón. Para que el conocimiento del ser sea posible, es necesario que el ser sea conocimiento. El conocer se plantea en la raíz del ser. Es su propio postulado, su propia presuposición. Pero, entonces, ¿en dónde está la unidad de ambos, el ser y el conocer? ¿No se coloca en la base de la filosofía una simple tautología lógico-metafísica: "El conocer es conocer...?" ¿No se realiza, por medio de una operación ilegítima, el fin propuesto, el conocimento, antes de haberlo alcanzado? ¿La originalidad del conocimiento, que es, justamente, ir de la ignorancia a la verdad a través de las verdades parciales y de los errores, no se destruye? ¡Esto qué importa al metafísico Hegel! El proceso del conocimiento progresivo es idéntico al proceso por medio del cual la Idea, es decir, el conocimiento consumado, crea lo que se quiere conocer. La Ciencia crea su objeto, la Idea crea la naturaleza. El sujeto tiene la primacía, se coloca como Otro, se aliena, se refracta en un juego de espejos. Juego agotante y estéril: el fin es el comienzo. Hegel lo dice expresamente en la *Fenomenología*: "El resultado es la misma cosa que el origen, porque el origen es fin..." Esta finalidad absoluta destruye el movimiento y el objeto. "Lo verdadero es esencialmente sistema, es decir, la substancia es esencialmente sujeto." El movimiento no es más que una curva cerrada, un círculo, una totalidad cerrada: el sistema eterno que al fin se ha revelado, en el momento que le convenía, en la cabeza de un *homo-philosophicus* particularmente afortunado, el Doctor Hegel. ¡Después de esto no podemos hacer otra cosa que contemplarlo eternamente!

"Lo verdadero es esencialmente sistema...", es decir, conjunto de determinaciones ligadas. "La verdad está en la totalidad...", es decir, la idea verdadera es superación de las verdades limitadas y relativas que se transforman en errores si estuvieran inmovilizadas. Estas fórmulas contienen la aportación de Hegel al pensamiento humano. El sofisma consiste en la unión de la idea de sistema con la noción de subjetividad cerrada. La verdad deja de ser una totalidad progresiva que marcha en espiral ascendente y que se aproxima a un límite ideal: la ciencia acabada, el conocimiento adecuado a la totalidad del objeto. Hegel hipostasia este límite, y hace de él un estado del sujeto, y estima que este mismo lo ha alcanzado. Es decir, detiene la historia de la verdad en el año 1807. Por haber determinado un fragmento de la curva del conocimiento cree haber trazado toda la curva. Conserva una idea no dialéctica de lo verdadero: la identidad mística del sujeto y del objeto, considerados como substancias absolutas que coinciden en un estado privilegiado del contemplativo. La categoría de realidad es llevada arbitrariamente a lo absoluto, cuando se trata del Espíritu o de la Idea. El objeto no solamente es negado en su movimiento (en la naturaleza, la evolución, la historia), sino en su existencia misma. No es más que un pretexto de la subjetividad para reflejarse.

Se ve muy bien lo que impide al racionalista Hegel (y a todos los filósofos idealistas) acordar al objeto la anterioridad. Estos pensadores exigen una liga racional de los conceptos.

Su reflexión rehusa admitir determinaciones extrínsecas, que no serían justificadas si cada una se insertara en su sitio, en un conjunto de relaciones inteligibles[1]. El saber tiene que plantearse como virtualmente acabado; si no fuera así, lo desconocido podría aportar determinaciones nuevas, trastornantes. Lo inteligible sólo está garantizado si está en el origen del ser. El materialismo, o teoría de la anterioridad del objeto, parece incapaz de unir las propiedades que atribuye a las cosas; así sea atomístico o geométrico, no puede, según estos filósofos, más que atestiguar[2] estas propiedades (dureza, elasticidad, etcétera) y dejarlas externas las unas con relación a las otras.

La noción de negatividad hubiera podido conducir a Hegel a una teoría completa y congruente que acordara al objeto su realidad y sin presuponer la consumación del saber. La negatividad —en el pensamiento como en las cosas— es la virtualidad, la preformación del futuro. Lo desconocido podía ser planteado en el conocimiento como correspondiente a lo posible en el movimiento. Cómo el movimiento en el pensamiento y el movimiento en las cosas están determinados por la misma negatividad, esta noción debía haber permitido a Hegel *abrir* el conocimiento (y la Naturaleza) sin perjudicar sus relaciones.

Pero Hegel hipostasia la negatividad, como fuerza mística del abismo, en el momento mismo en que afirma que el conocimiento científico (por conceptos) es el más alto. Así cierra la totalidad móvil que hubiera podido concebir y mistifica su sistema.

El materialismo vulgar es, ciertamente, incapaz de relacionar inteligiblemente las determinaciones que se limita a testificar. Pero el materialismo dialéctico coloca la actividad práctica en la base del conocimiento como relación del sujeto y del objeto (cf. las tesis sobre Feuerbach y la célebre página de *La Sagrada Familia*, en las que Marx indica cómo la acción y el trabajo han formado la mano y las sensaciones de los hombres). La praxis (es decir, la actividad social considerada como un todo, la unidad de la naturaleza y del "sujeto humano" colectivo) funda el conocimiento. Este conocimiento es, así, una totalidad. La unión de las determinaciones —la Razón— está fundada y justificada. El conocimiento pone en juego todas las funciones orgánicas, sensoriales, cerebrales del hombre, unidas y sistematizadas por las exigencias de la praxis. El objeto existe real y móvil. El conocimiento es un movimiento específico. Conjunto de relaciones, totalidad abierta, está en relación con el objeto total, el mundo. Se hace falso desde el momento en que se petrifica y se aísla. Sólo sigue siendo verdadero si está en tensión creciente y consciente hacia todas las determinaciones que le escapan todavía, pero cuya conexión con ellas está asegurada por medio de la praxis.

La naturaleza es una totalidad móvil. Y todo ser, todo objeto, es también un todo en devenir que recibe la *Zusammenhang* concurriendo a ella (cosa que habían visto los estoicos y después Leibniz). El conocimiento mismo es un objeto en el universo, un todo móvil que recibe a través de la praxis la totalidad del mundo. De este carácter de totalidad deriva —como en la naturaleza, pero específicamente— su finalidad interna y relativa. Como todo objeto particular está limitado y sin embargo, expresa y "simboliza" al mundo entero, y como la praxis humana domina a la naturaleza, el conocimiento franquea sin cesar sus límites. Las espirales de la curva se

1. Exigencia llamada "principio de inmanencia" por Mauricio Blondel y enérgicamente expresada por Hamelin y Brunschvicg.

2. *Constater* en el original francés (*N. del T.*)

amplían. El momento superior sale del inferior, procede de él y lo utiliza. Pero como alcanza más relaciones y claridad, más realidad —como estaba llamado por las contradicciones del momento inferior— contiene a la Razón y a la Verdad. Es sin fin, sin finalidad metafísica. El conocimiento tiene su límite (en el sentido matemático), su fin ideal en el objeto mismo. A través de sus limitaciones provisionales tiende hacia este límite último. Es *asymptota* al conocimiento absoluto, a la Idea. Absoluto y relativo son grados del mismo universo (Lenin). Y toda verdad es a la vez absoluta y relativa. Relativa a un momento, a una etapa del pensamiento, de la praxis, de la hisoria humana. Absoluta por el progreso colectivo de este pensamiento, por la *superación* perpetua, en una dirección, hacia el dominio y la posesión del objeto. La verdad actual debe ser negada. De otra manera dejaría de ser verdad, sólo es verdad por la superación y la superación es la que la conserva (negación de la negación). Sólo el pensamiento móvil y el movimiento del pensamiento —movimiento "estructurado" y "reflejado"— son verdaderos. Tal es el sentido profundo de la negatividad de la superación.

No es cierto que para saber cualquier cosa se necesite, *ya*, saber todo. Los lógicos —los idealistas y los materialistas no dialécticos— que admitían el sujeto y el objeto como *todos* cerrados, razonaban respecto a la teoría dialéctica como la aritmética elemental respecto al cálculo integral. Los idealistas, a causa de sus exigencias racionales, tenían un sentido más cercano a la verdad, es lo que hacía la fuerza de los grandes metafísicos clásicos frente al materialismo vulgar.

El conocimiento es movimiento. Cada uno de sus momentos es un todo. Cada verdad es una verdad parcial, relativa y absoluta a la vez. El conjunto de verdades parciales y con-

tradictorias en un momento dado es también una verdad parcial. Aproximación, limitación, contradicción no significan falsedad. El materialismo dialéctico eleva a un nivel superior la teoría del progreso en el conocimiento. Es una relación específica del hombre con la naturaleza, una relación activa que contiene prácticamente una parte humana: puntos de partida empíricos para cada hombre, cada época, cada orden de investigaciones, técnicas, simbolismos. Pero la aproximación no excluye el contenido objetivo. La totalidad del movimiento es verdadera. De cada punto particular se puede y hay que *tender* hacia la totalidad del pensamiento y la totalidad de las cosas. El movimiento dialéctico del pensamiento y el de la naturaleza están profundamente unidos. Así es como el conocimiento es "reflexión" (reflejo) de las cosas. Pero este reflejo no es pasivo. La actividad envuelve a cada instante la posibilidad de la fantasía y del error [3], que es verdad parcial que se erige en absoluto. El movimiento del conocimiento *tiende* a reproducir el de las cosas. Comienza por el acto concreto, por la inmediatidad, por el contacto práctico del sujeto y del objeto en cierto punto particular de la historia y de la naturaleza, con cierto material técnico e ideológico. La verdad es siempre concreta (Hegel).

El conocimiento se presenta, así, como un conjunto enmarañado de movimientos que van, en el individuo, de la sensación al concepto —en cada ciencia de los hechos a las leyes y a las teorías—, en la sociedad humana de las representaciones primitivas penetradas de antropomorfismo inconsciente a las categorías elaboradas. Estos movimientos *tienden* a im-

3. Lenin insiste en sus *Notas sobre Aristóteles* sobre esta posibilidad. Véase L. Henry, *Los orígenes de la religión*. Traducción de P. Geoffroy Rivas. Edic. Frente Cultural, México, sin fecha, pág. 44.

plicarse, a volver a encontrar la totalidad que forma el conocimiento humano en todo momento. De un punto cualquiera —sensación, individuo, instante, símbolo— siempre se puede encontrar el conjunto y lo general.

No podría describirse aquí este inmenso trabajo del pensamiento. La historia de las ciencias y la metodología general darían numerosas ilustraciones de la flexible marcha dialéctica del conocimiento.

(La ciencia experimental va del hecho a la idea y los reúne en el hecho científico. Se mueve en la tríada: experiencia, hipótesis, ley. Después las leyes se sistematizan en las teorías, que se superan dialécticamente. De esta manera las leyes de Newton no son destruídas, sino desarrolladas, completadas por la teoría einsteniana que supera a la de Newton. La unidad de la materia y de la energía en la física moderna mostraría cómo la conciencia de una contradicción fecunda al pensamiento científico, etcétera.)

Insistamos solamente en el carácter activo de este proceso. Transforma el obstáculo en impulso, la resistencia en punto de apoyo, lo desconocido aparentemente irracional en principio de una racionalidad más profunda. (Así, el número negativo, lo imaginario, etc., son originalmente imposibilidades, contradicciones, antes de transformarse en puntos de partida de un cálculo, de una rama nueva de la ciencia.) El conocimiento especulativo se contentaba con ser aclaratorio, pasivamente contemplativo. La metafísica era la afirmación entusiasta, pero ineficaz de una voluntad de prospección, y a veces, de progreso. El pensamiento dialéctico sondea sistemáticamente lo desconocido, descubre los escollos y las rocas, establece faros, puentes, caminos, alcanza continentes nuevos. Método prudente, más prosaico a primera vista que la gran metafísica;

pero mucho más eficaz y profundo... Su lirismo, un lirismo con los ojos abiertos, aún no se ha expresado.

A causa de este carácter activo, práctico —tendiente hacia las cosas e *interesado* en el amplio sentido de la palabra— en el conocimiento, lo que viene *después* es más real, más verdadero que lo que está antes, con la condición de que se trate de una superación. De esta manera el momento precedente es el medio, la base del momento siguiente, en el que se supera. No se trata de preformación metafísica, sino de actividad dialéctica.

El empirismo y el racionalismo clásico son, así, superados y reunidos en una doctrina más amplia, en una teoría del desarrollo del pensamiento y de la civilización.

El empirismo tiene razón al colocar la sensación en la base del conocimiento. Pero la sensación es una *relación real* del objeto con el hombre activo. El empirismo separaba la sensación del objeto, por una parte, por la otra del organismo, de la práctica, de la vida social. Como es una relación, se completa naturalmente al unirse a otras relaciones o a la noción que los resume y se transforma, así, en percepción, concepción, idea. El materialismo dialéctico tiene que volver a considerar hasta en el detalle la teoría hegeliana del concepto.

Para el racionalismo la razón caía del cielo y hecha; era fetichizada; la adoraba como a ser eficiente. El materialismo dialéctico es, justamente, el método que establece conexiones *racionales* entre las realidades que parecen aisladas por falta de una racionalidad suficientemente flexible y fundada práctica e históricamente. Esto se puede decir muy en particular de las *realidades ideales* y de la vida activa de los *hombres*. El materialismo dialéctico muestra la formación de la razón hasta en su aberración fetichista; demuestra que la causa de

los cambios ideológicos no es una revelación de abstracciones metafísicas, sino que reside en la práctica y en la vida: en procesos sociales (materialismo histórico); supera a la racionalidad abstracta. Al llevar hasta lo absurdo al racionalismo, Hegel lo comprometía. El materialismo dialéctico, salva a la Razón. "Al volver lógica a la historia, Hegel destruyó su originalidad. Marx hizo histórica a la lógica y salvó la historia del historicismo y a la lógica del psicologismo..."[4]

Esta teoría tiene que elaborarse progresivamente por medio de un lento y delicado trabajo, por medio de un análisis complejo cuyo progreso acompañará a la transformación revolucionaria del mundo moderno. Para realizar esto no sólo se necesitarán mejores condiciones de trabajo intelectual, sino también una modificación del "clima" cultural, una profunda lucidez dialéctica mejor insertada, en la práctica, en la cultura.

Ya Hegel se quejaba de la estructura de las frases que necesitan ser forzadas para expresar la reciprocidad, la contradicción y el movimiento dialéctico. Su obscuridad se debe, al vocabulario y a la gramática, construídos por una tradición de lógica estática. ¿No es esto lo que la ha conducido, en contra de su propio "espíritu", a aceptar ciertas nociones sin criticarlas, estáticamente (el sujeto, la idea, el espíritu mismo)? Los marxistas, y especialmente Lenin, han devuelto el movimiento a estas categorías; han introducido relaciones, un vocabulario nuevo. Pero todavía operamos con un material verbal y conceptual ya en desuso. El racionalismo francés tiene su grandeza; su sentido de lo lúcido y de lo distinto en un elemento irreemplazable de la cultura moderna. Tiene en su contra su sequedad, cierta rigidez. La lengua de Voltaire no

4. Max Raphael, *obra citada*, pág. 10.

es precisamente dialéctica, por lo que siempre se ha necesitado un esfuerzo para captar en ella misma el pensamiento dialéctico y para expresarlo. Se le expresa mejor por lo que ha dejado de ser, como unidad y superación de las determinaciones antinómicas del pensamiento, empirismo y racionalismo, concepto y sensación, hombre y naturaleza, individual y social, infinito y finito, total y actual, abierto y cerrado, etcétera.

Bergson ha comprendido la insuficiencia del vocabulario en la expresión del movimiento; lo atribuye a una esencia eterna de la práctica, de la inteligencia, del lenguaje, en lugar de atribuirlo al carácter histórico de las categorías actualmente dominantes en una sociedad dada.

No se puede prever cómo la dialectización del pensamiento penetra en el lenguaje, en la gramática, en la literatura, etc. Sólo es posible indicar que es necesaria una crítica progresiva de las categorías del pensamiento y de la expresión, y que esta revisión no puede ser más que un aspecto de la vida y de la práctica social. Las presuposiciones de estos conceptos, inconscientes aún y aceptados pasivamente, serán elevadas a la conciencia.

El materialismo dialéctico está necesariamente ligado con una práctica social y una acción política. Esto no es una debilidad, sino una fuerza, la prueba viva de su totalidad concreta. Así como todo conocimiento es, *al mismo tiempo,* parcial y total —relativo y absoluto— así el materialismo dialéctico es *a la vez* "parcial" y objetivo. Es la teoría de una clase, la ciencia del proletariado (Stalin), de su naturaleza social y de sus fines históricos. Esta liga es su unión concreta con la historia. El proletariado recibe toda la herencia social y la llevará a un nivel superior. De la misma manera, el materialismo dialéctico recibe todo lo que había de objetivo y universal en

la cultura —todos los elementos dispersos de una totalidad verdadera— y lo lleva a nivel superior, realizando esta totalidad, rompiendo los límites de las ideas, sistematizándolas racionalmente al mismo tiempo que dándoles el máximo de eficiencia y de vida. Las ideologías de clase son limitativas, petrificadas, "parciales", porque son parciales en detrimento de la universalidad. Lo son tanto más cuanto que ignoran o parecen ignorar su naturaleza de clase. (Así, el hegelianismo, doctrina burguesa, inconsciente de su naturaleza y de su fundamento histórico, se limitaba a sí mismo.) Precisamente porque es consciente de su naturaleza histórica de clase, el materialismo dialéctico supera decisivamente la "verdad de clase". No es una deformación de lo verdadero. Unido a una clase, el proletariado, es lo universal *concreto*.

El "enderezamiento" del hegelianismo (que es, también, el "enderezamiento", la integración y la superación de todo idealismo) puede resumirse así en lo que concierne a la lógica:

Cuando Hegel va de la abstracción (del comienzo puro) a la realidad, su teoría tiene que ser completamente revisada y adquirir un carácter histórico. Cuando busca la relación de la realidad y de la Idea basta con profundizarlo y transponerlo. Encontramos las profundas indicaciones de Lenin: el momento práctico ya está incluído en la Idea hegeliana, el capítulo sobre la Idea es, también, el más materialista. Pero el materialismo dialéctico introduce una noción más flexible del movimiento, de la relación, del límite. La idea no es un principio especulativo, ni una identidad mística del sujeto y del objeto. Es distinta de la naturaleza como tal, al mismo tiempo que es "reflexión" de la totalidad del mundo. Es el límite del conocimiento. El método dialéctico está envuelto en la idea. Esta no es formal; su objetividad es interna.

EL PROBLEMA DE LA CONCIENCIA

Para el racionalismo moderno la conciencia es el criterio de la verdad así como de la existencia; es el acto mismo del conocer, en el cual el pensamiento llega a ser su propio objeto. Una idea es verdadera cuando se presenta a la conciencia bajo una forma clara y distinta. La conciencia es al mismo tiempo principio y substancia.

El idealismo poskantiano desarrolla el *cogito ergo sum* [1] y trata de determinar cómo la *Selbstbewusstsein* (conciencia de sí, libertad, espíritu) puede ser causa y efecto, principio, motor y fin del mundo y de su movimiento. Esta ideología acompañaba a la lucha —y también a los compromisos— de la burguesía y del feudalismo. Apoyada sobre la conciencia de su autonomía interior y de sus fines de producción creciente y de progreso, el individuo burgués creía en la potencia propia del espíritu.

Es cierto que Hegel inclinó el idealismo trascendental hacia un idealismo objetivo. Como punto de partida no toma el yo, sino el concepto (la idea), unidad del ser y del conocer. Muestra cómo el yo no se plantea y no adquiere conciencia de sí más que al superarse y con relación a otra cosa: el no-yo,

1. Pienso, luego existo. (*N. del T.*)

el mundo, el momento práctico, la idea. Sitúa la realización de la libertad en la esfera política y social. El idealismo *tiende* a adquirir un carácter realista, concreto, histórico. Sin embargo, el motor del movimiento sigue siendo el *Selbstbewusstsein,* la adquisición de conciencia de sí concebida como una potencia espiritual absoluta, cuyo concepto es una expresión y una etapa.

Marx tiene una frase muy dura para estas filosofías de la conciencia. Revelan —dice— onanismo. El materialismo dialéctico es esencialmente una teoría de las *condiciones* de la conciencia. La conciencia de sí no se basta, tiene que captar sus propios fundamentos. El ser precede al conocer. La conciencia está condicionada biológica, fisiológica y socialmente. El idealismo es una curiosa pretensión de la conciencia para producirse ella misma por medio de una contorsión insensata. Se mistifica al presentar como un proceso creador los tormentos que en los hombres reales y en los filósofos, como hombres, provienen de la pretensión de ignorar el objeto, de la ignorancia de las relaciones y de las condiciones de su propia existencia lúcida. (Históricamente este fenómeno se explica por la situación social del intelectual, así como por la tensión necesaria para llevar la abstracción hasta el extremo despojo antes de regresar hacia lo concreto.)

Desde hace cerca de un siglo asistimos a la disolución de la conciencia burguesa e idealista. Kant había mostrado que sólo pensamos porque las cosas son, porque hay objetos en qué pensar. Sin embargo, él también ligaba el pensamiento a una actividad trascendental. La especulación *poskantiana,* para no fundar la conciencia sobre la naturaleza, le da un origen ideal; pero cada vez más obscuro e *inconsciente.* Más cerca de nosotros, Nietzsche ha sometido este pretendido cri-

terio del ser y de lo verdadero a una crítica de un extremado rigor. El terreno había sido preparado por La Rochefoucauld, por Dostoiewski (en quien la conciencia y las palabras se revelan como expresión deficiente de una realidad obscura, fantástica, encubridora de sorpresas y de trampas), por Schopenhauer también, para quien la conciencia es la trampa de las ilusiones del deseo y del querer vivir. Según Nietzsche, una dialéctica interna ha hecho de la conciencia moderna una perpetua traición a su verdadera esencia. La humildad es el mayor orgullo. La piedad no es más que la ausencia de generosidad. La conciencia de ser fuerte enmascara la debilidad y la buena conciencia es el más profundo de los vicios. Al dar esta justa crítica de la conciencia burguesa, Nietzsche inauguraba también una crítica *reaccionaria* de la conciencia clara, perseguida desde entonces por Freud, Scheler, Heidegger, etcétera.

La conciencia tiene que ser desconfiada y estar alerta. Nunca es tan engañosa como cuando se siente eufórica y se imagina poseer su realidad. En el arte, la parte más limitada de una obra es, con frecuencia, la que fué más consciente, más satisfactoria para su autor. La conciencia emotiva es infinitamente engañosa. Estos hechos, ¿significan la irracionalidad definitiva de la conciencia y de la vida? ¿Justifican la crítica reaccionaria de la conciencia? ¿El arte es necesariamente inconsciencia y el sentimiento sublimación de obscuros deseos? ¿La conciencia no será más que el narcisismo del obscuro desear, el sitio de las comedias de la libido o del resentimiento? No. Estos hechos prueban solamente que la conciencia no es verdadera más que en la *superación* y que la superación es también una profundización, una crítica de sí misma. Así, en la acción práctica revolucionaria la *autocrítica* es una ley; su detención puede ser mortal para la actividad.

Sin esta crítica eficaz y sin esta superación, la conciencia idealista ha vuelto a caer hacia lo irracional, la desesperación, la metafísica de la nada. En el materialismo marxista la desconfianza *fecunda* es la dialéctica misma de la conciencia. Marx inauguró la crítica de la conciencia; demostró que la conciencia puede ser falsa por razones históricas concretas. Condicionada por determinaciones sociales (división del trabajo, vocabulario, ideología, acción de clase) puede reflejar inadecuadamente sus propias condiciones y su propio contenido humano. La conciencia siempre está limitada, ya que es la conciencia de un individuo, de una clase, de una época. En esta limitación reside la posibilidad de la ilusión ideológica y del error (de la mistificación). Pero la posibilidad del error es la condición histórica y lógica de la conciencia *más verdadera*. La conciencia no es verdadera por un privilegio metafísico; sus orígenes son humildes. Su punto de partida no es más que una función biológica; *deviene* verdadera al triunfar del error, al ir de la ignorancia al conocimiento, al ampliar las espirales de su movimiento y la esfera de las realidades que capta. De este modo es superación y acción. Al humillar la conciencia idealista, Marx y Lenin devuelven la realidad y la vida a la conciencia humana. El carácter de veracidad no puede concebirse como interno al *Selbstbewusstsein*, ni bajo otra forma de ideas clara y distinta que la de apercepción, de yo o de concepto. Reside en el movimiento de todos los elementos de la conciencia, considerada en sus relaciones con el mundo por medio de la praxis, en la tensión dialéctica que envuelve la actividad del cuerpo, la sensibilidad, la inteligencia, la razón. La lucidez creciente no es narcisismo o autoexcitación interior. Tiene que conquistarse con un esfuerzo perpetuo, alcanzando

su objeto y su contenido, reconociendo sus condiciones objetivas y sus presuposiciones.

La doctrina materialista de la conciencia supera al hegelianismo en otros varios puntos:

1º Hegel piensa que la lucidez (la prudencia, la conciencia) se parece al ave de Minerva, el buho, que sólo sale a la caída de la noche. Esta célebre fórmula de la fenomenología tiene un sentido profundo. La conciencia no precede, sino que sigue al ser. La conciencia es el ser consciente. La conciencia humana (es decir, no solamente el yo, sino el conjunto de las representaciones) está condicionada, subordinada al ser del hombre (organismo, praxis), a la vida concreta del hombre. Pero no es un reflejo pasivo, un aparato registrador de los resultados de una actividad trascendente. Hegel, al someter el pensamiento a la naturaleza del ser, concibe este ser como pensamiento. Para él nuestro pensamiento está retrasado respecto al pensamiento cósmico. Para el materialista, por el contrario, la conciencia humana es completamente real y eficiente.

En una civilización dada, sobre la base de actos repetidos millares de veces (actos prácticos, técnicos, sociales, como entre nosotros el acto de compra y venta) se erigen en costumbres, interpretaciones ideológicas, culturas, estilos de vida. El análisis materialista de estos estilos está muy poco avanzado. Sabemos, sin embargo, que la conciencia no está inactiva en su formación; prospecta, anticipa. Siendo retrospectiva (conciencia del acto pasado, retardo, supervivencias), sigue siendo función de espera, de predicción, tensión hacia otra cosa, búsqueda de soluciones. Pasado, presente, porvenir, percepción y fantasía se interpenetran estrechamente y están el

uno en el otro y el uno por el otro. El presente es dialéctico, se conquista; es acto y no reflejo pasivo.

La conciencia, al mismo tiempo que es el ser consciente ("yo soy hombre, luego pienso"), no es inmediata y adecuadamente conciencia del ser. Hegel lo había comprendido; pero el marxismo determina cada vez de más cerca las condiciones del escalonamiento entre el ser y el pensamiento: la división del trabajo y la separación entre la teoría y la práctica.

Nuestra conciencia, pues, no tiene privilegio metafísico. Pero tampoco tiene desdicha metafísica que haga de ella una retardataria absoluta, una eflorescencia tardía y crepuscular. Es posible que el ser y la conciencia alcancen (cuando sea superada la actual división del trabajo y se haya conquistado una conciencia de la praxis, de la actividad social considerada como un todo) una unidad y una plenitud más allá de todo lo que llamamos serenidad, dicha, alegría, tensión, lucidez, potencia. Esta unidad de elementos disociados, aunque inseparables, la creación y el conocimiento —la superación y el hecho— se vigoriza ya en el marxismo y también en ciertas formas de arte. Ciertamente la conciencia humana ha sido, hasta ahora, contradictoria, dislocada, dispersa. Era, a la vez, inconsciencia y lucidez; pero separadamente: lucidez formal, obscuridad substancial. Contradictoria interiormente, sólo surgía ante las contradicciones de las cosas, es decir, ante los obstáculos, los peligros, las luchas. Progresaba por los rodeos múltiples de las ideologías, en las cuales el contenido concreto estaba mistificado, precisamente por el camino que la elevaba a la conciencia y que era, para ella misma, poco lúcida. Así es que todo paso hacia adelante estaba señalado por un desgarramiento, por un retardo, por un trastorno o un sentimiento de insuficiencia, y de inexpresión, y de nada; por una separación del yo consigo mismo, una *alienación* (religiosa, mística, idealista).

Esta conciencia todavía estaba mal separada de la "vida biológica". Sin embargo, ya en el amor y en el arte emergía una conciencia que sin perder el contenido de la vida, elevándola, por el contrario, a una forma y a una lucidez superiores era liberada de sus condiciones inmediatas: la contradicción, el dolor. Entonces la conciencia humana se hacía real y se creaba no como substancia metafísica sino como acto. ¿No preformaba su porvenir? La filosofía de lo irracional, según la cual el peligro, el dolor y lo inconsciente son las condiciones inmediatas y definitivas de la conciencia, transfiere[2] a lo absoluto el momento de la conciencia desdichada que, sin embargo, no es más que biológica e histórica, es decir, superable. Esta filosofía es una caricatura reaccionaria (fascista) del materialismo dialéctico. En lugar de superar la teoría racionalista de la conciencia substancial, regresa hacia atrás, hacia una metafísica zoológica. Las formas más "modernas" del idealismo hipostasian, así, las condiciones *inferiores* del acto de conciencia y especialmente la angustia, que con frecuencia es considerada como momento supremo, pues en la angustia todo el ser humano es invadido por la subjetividad; se separa de las cosas y de la acción, deja de superarse, vuelve a caer al nivel de su cuerpo y de sus funciones propioceptivas, en un estado de esquizofrenia que hace creer en la substancialidad subjetiva. Como el tormento ha acompañado hasta ahora toda creación, la conciencia atormentada puede creerse

2. *Porte*, lleva, literalmente, en el original francés. Se ha traducido aquí por *transfiere*, por estar este vocablo más de acuerdo con el "espíritu" de los autores.

creadora (línea del idealismo irracionalista, de Kierkegaard a Heidegger).

La teoría hegeliana de la conciencia desdichada tiene que ser examinada con desconfianza. Ningún decreto divino encadena la conciencia al nivel de su origen biológico y natural, es decir, al nivel de la contradicción objetiva y de las formas más antagónicas de la negación y de la superación. En cada dominio la contradicción toma una forma diferente y se "embota" en el movimiento ascendente de la dialéctica. De grado en grado, hasta la conciencia dialéctica, la unidad triunfa por una serie de superaciones; la identidad domina y contiene en ella la contradicción superada bajo la forma de momentos profundamente modificados en el curso del devenir. En el espíritu la contradicción ya no es más que diferenciación, y diferencia, y formación de elementos complementarios (ejemplo: los espíritus nacionales, las tradiciones). Se necesita la filosofía zoológica del fascismo ("la vida tiene que ser peligrosa"), para llevar la esfera del espíritu al nivel de la naturaleza y de la contradicción objetiva.

Es así como la conciencia se elevó originalmente del horror biológico a lo trágico específicamente humano: la lucha contra el destino, es decir, contra las contradicciones. Lo trágico antiguo es un destino superado y, no obstante, victorioso, de tal manera que la conciencia lo reconoce en el momento en que ella sucumbe (Prometeo). Pero lo trágico mismo es superado cuando el destino puede ser comprendido y vencido.

El movimiento de la conciencia, vacilante, tenso y roto frecuentemente por los tormentos y las derrotas —totalidad ascendente que franquea la muerte de los seres particulares— no está aún más que en sus comienzos. Durante largo tiempo la conciencia se creyó creadora autónoma. Trataba —en la

metafísica y en los esfuerzos místicos— de trabajarse y de inflarse, de probar su substancialidad y de resolver, con sus propias fuerzas, todos los problemas. Al ser vencida se veía en la ironía y en la desesperación como un mal. (Para Lawrence la conciencia no es más que un mal; en vano trata de perderla en el erotismo, reproduciendo, así, literalmente, una etapa desde hace largo tiempo superada.) Aún ahora la espontaneidad inconsciente es más graciosa, más frágil; pero con mucho mayor encanto que la conciencia, que es pesada, pedante. Mientras que esta inconsciencia brillante que ha monopolizado durante largo tiempo el poder creador estético se extenúa y se contenta con ser encanto y femineidad, la conciencia es estéril, llega a mimar lo inconsciente, lo que es la comedia del arte burgués moderno (Valéry).

La conciencia de la impotencia y de la realidad inconclusa de la conciencia alimenta las supervivencias de la hipóstasis divina, objetivación, fuera del hombre, de la realidad de que se siente privado y que "los espíritus más potentes y más sutiles de la época, Hamelin, Brunschwicg, Proust, Alain y Valéry, no llegan a eliminar, a pesar de sus variaciones del cero a lo infinito en su vocabulario y sus precauciones" (Saurat, *Histoire des Religions,* pág. 398). Como dice el mismo autor: "Hay en la conciencia humana un desierto"; la conciencia de los "modernos" es lúcida y estéril. Algunos escritores, entre los mejores, se han consagrado al análisis de esta esterilidad, que impulsa a los ideólogos hacia lo irracional.

Pero esta situación de la conciencia no es definitiva. Para el dialéctico la conciencia estéril no es más que un momento, un aspecto tardío de la conciencia desdichada. Espontaneidad y lucidez, praxis y análisis quedan separados, en los hombres, de la conciencia estéril. Se mueven en las formas últimas de

la alienación; su desierto se extiende entre estos polos de la vida que aún tienen separados. Pero la conciencia estéril —la conciencia desdichada y el hombre del desgarramiento— ya están superados. En el momento en que la conciencia comprende que no es creadora por sí misma, se vuelve creadora. Se une a sus condiciones y al movimiento de la historia; al hacerse eficaz al volver a captar su contenido real se *realiza* y se liberta de sus taras: decepciones, pesos, tormentos gratuitos. La juventud del espíritu está por venir.

2º Hegel ha visto claramente que la conciencia no se desarrolla por medio de un progreso continuo. Así como no es lucidez ya hecha y acto de simple cogitación, tampoco puede ser profundización unilateral. Necesita acontecimientos, irrupciones de realidad. Pasa por recodos. Pero Hegel relaciona este carácter accidentado de la adquisición de conciencia con las "estratagemas de la Idea". La Idea, en su historia, es una fina diplomática; juega bromas pesadas a las gentes. Teoría profunda; pero que hay que traducir. Cuando un Estado crece parece próspero y va hacia la decadencia, cava su propia tumba (el imperio de Alejandro, de Roma, el mundo burgués), ¿es ésta una estratagema de la Idea que prepara la superación de las instituciones y de las formas espirituales momentáneas? ¿No será más bien la consecuencia de leyes económicosociales mucho más positivamente determinables?

El materialismo moderno conoce los recodos de la conciencia; pero los relaciona con los incidentes de la historia. Quiere seguir la formación, lenta y tumultuosa a la vez, de los estilos y de las culturas; los choques destructores y creadores que han producido las superaciones históricas. Los hombres eran arrastrados en los movimentos que los superaban.

Su conciencia estaba *limitada*. Eran engañados por la dialéctica de los acontecimientos en la medida en que la ignoraban. Sin embargo, las motivaciones de sus actos eran eficaces. Sus fines tenían un sentido. Alejandro o César no eran cándidos metafísicos; los grandes actores de la historia, los genios y las masas, no han sido los ludiones de destinos misteriosos, los hombres han hecho su historia. El marxismo, lejos de negarla, le restituye la realidad activa que niega el idealismo, al pretender exaltarla.

3º Hegel concibe el movimiento del espíritu como un círculo. La noción de "todo cerrado" ha sido aplicada a la conciencia por el idealismo. El "cogito" es el tipo mismo de la substancia cerrada, cortada del objeto y de sus relaciones y centrada sobre sí misma. El idealismo se ve obligado a negar el resto del mundo para afirmar el yo (Fichte), a negar el yo para afirmar la naturaleza (Schelling) o, en fin, a realizar su interacción en una entidad mística (Hegel). La noción de totalidad abierta resuelve este viejo problema. El organismo no está aislado del mundo, ni el cerebro de la totalidad del organismo. La conciencia está "imergida" en el mundo (Lenin), abierta por todas partes a la naturaleza y al contenido de la vida social. Se piensa con el cerebro, así como con las manos y con todo el cuerpo, como también con toda la praxis humana y, en fin, con el mundo entero. Aun la idea más elaborada y la imagen más sublime son, como lo pensaban Feuerbach y Nietzsche, seres de la naturaleza.

Así planteada en el mundo, la conciencia es mucho más substancial que la pálida entidad idealista. También aquí descubre su realidad, al dejar de creerse autónoma. Deja de ser arrastrada por la dialéctica para devenir consciente de ésta,

es decir, para tomar su dirección. Conciencia significa potencia y actividad. En cambio, es cierto que pierde su "dignidad" de milagro en una naturaleza mecánica (cartesianismo), de imperio en un imperio... La lógica de Hegel —Lenin lo hace observar— relacionaba la conciencia con el movimiento del universo, como grado, contradiciendo así la noción del sistema hegeliano de la subjetividad cerrada. En un sentido Hegel abre la conciencia y la reintegra en la interacción universal. El materialismo prolonga y precisa esta sugestión, reintegrándola en la práctica cotidiana y en la vida humana concreta.

El marxismo ha tenido que superar dos errores solidarios de una interpretación unilateral y vulgar, no dialéctica, del materialismo. Primer error: la conciencia solamente es conciencia de la economía. Segundo error: las relaciones reales (prácticas, económicosociales) son completamente independientes de la conciencia e impulsan fatalmente al hombre hacia fines desconocidos por él.

Según el materialismo dialéctico la conciencia está determinada; pero determinada como conciencia: aparece en su especificidad, en su sitio, en su *grado* en el conjunto de relaciones. La ciencia de las formaciones históricas llegará como la fisiología, pero específicamente, a encontrar las condiciones, la forma, el contenido, la eficiencia de los actos de conciencia (ideologías, representaciones colectivas, etc.). El racionalismo ya le reconocía esta eficacia. (Brunschwicg estima que Marx no ha hecho más que reproducir la doctrina cartesiana del "practicismo" del pensamiento.) Pero considerándose como autónoma, al ser inconsciente de sus orígenes en la praxis *social,* la conciencia racional no concebía la eficacia más que en el dominio de las ciencias naturales y de las artes mecánicas, como aplicación de una lógica matemática a fines in-

dustriales mal elucidados. En esta época, es verdad, cierta corriente del pensamiento racionalista concebía la aplicación de la razón a las relaciones sociales y a la condición humana. Pero esos teóricos, de Tomás Moro a Saint-Simon, llegaban a las cosas como grandes señores y no descubrían ni el fundamento explicativo de las relaciones ni el punto de inserción de la acción racional. Pensaban utópicamente porque el hecho de plantear la conciencia fuera de la praxis los limitaba. Durante esa bella época del racionalismo las ideas eficaces eran las ideas políticas y cínicas, que desdeñaban toda concepción del mundo y toda universalidad. Maquiavelo triunfaba de Erasmo. Más tarde el racionalismo se ligó al despotismo ilustrado; después al reformismo democrático. Todo sin resultado, utópicamente, hasta que Marx, en relación con los intereses y las posibilidades del proletariado moderno, superó estas concepciones limitadas. Partiendo de una crítica de la conciencia racionalista representada en su tiempo por la izquierda hegeliana, Marx y Engels descubrieron: 1º, el encadenamiento ascendente que va de la práctica a la conciencia; 2º, las relaciones que envuelve, relaciones con la naturaleza y relaciones sociales; 3º, la palanca de la acción transformadora, la política proletaria y la conciencia reivindicativa. Uniéndose lúcidamente a su contenido real, la conciencia humana ha dado un salto hacia adelante. Ha captado su ser; es un grado situado en la totalidad.

El materialismo vulgar la consideraba como un epifenómeno. El racionalismo conducía a la conciencia estéril o desdichada. Para el materialismo dialéctico, por el contrario, se encuentra cada vez más alta en los grados más elevados de la realidad humana. Como dominio específico, lucha a su manera, no para captarse en una autofecundación (onanismo

de la conciencia estéril), sino para captar su contenido y devenir conciencia no alienada, unidad inmediata del individuo con lo social y con la naturaleza.

Y la conciencia es cada vez más necesaria y eficaz. La vida es movimiento y superación y el momento de la superación es también el momento en que las contradicciones se intensifican. Para que este momento no se transforme en desastre, para desencadenar la acción capaz de resolver, es necesario que la conciencia se aguce. Esta intensificación de la lucidez fué precisamente una de las grandezas de Lenin; su exigencia es un elemento esencial en todo drama. El momento en que la contradicción objetiva se exaspera es también aquel en que la conciencia tiene que afirmar su realidad. Las cosas parecen, entonces, caminar solas hacia la solución. Los espíritus mediocres caen en una euforia satisfecha, en lugar de alcanzar el grado extremo de tensión... Todo el mundo se hace vigilante después de las derrotas; sólo el gran hombre permanece lúcido en la fortuna; con un análisis cada vez más agudo, planteando problemas precisos y concretos, a pesar de la extrema vivacidad del movimiento capta el eslabón, la fase esencial. La dialéctica, así incorporada a la conciencia de un hombre como Lenin, *deviene* un arte de la acción: el arte de extraer el elemento esencial de una situación efímera; *deviene* inteligencia, genialidad, genialidad que no es mística, sino apogeo del sentido común. La teoría materialista de la conciencia no es impersonal y "cósmica". Se trata, siempre, de una conciencia *humana, personal,* en su más íntima relación con la historia, con la totalidad.

Como toda realidad, la conciencia se forma, nace y crece. Sus principios biológicos y sociales son humildes; es pasiva, determinada por causas desconocidas y la emotividad se mezcla a la praxis. Suple su impotencia con la magia, creyendo, así, extender su poder sobre el sector no dominado del mundo. En el curso de su crecimiento trata vanamente de creer en su libertad, bajo el nombre de libre arbitrio o de libertad metafísica. Pero la libertad también se conquista y sólo tiene su realidad y su verdad en el desarrollo.

En la historia de la conciencia se han hecho todas las tentativas posibles para negar, para desmentir el determinismo o para separarse de él: libertad aristocrática, libertad del estoico o del cristiano, libertad del individuo en la sociedad burguesa. Cada vez la necesidad destruye la mistificación y se hace reconocer; entonces hay que tomarla en cuenta y buscar una nueva unidad de los dos términos, libertad y determinismo. Al final de este gigantesco esfuerzo del pensamiento aparecen, en fin, las fórmulas hegelianas: la libertad es el conocimiento del determinismo, la libertad está determinada como tal.

El marxismo confirma y prolonga la línea de este desarrollo. Identifica la libertad del hombre con la potencia real sobre las cosas, sobre sus obras y sobre sí mismo. Muestra cómo la praxis y la captación revolucionaria del hombre —la potencia sobre sus propias obras sociales— llevan a una soberanía lúcida. La libertad es una autodeterminación; pero dialéctica e histórica. El hombre *deviene* libre englobando la naturaleza cada vez más ampliamente en las espirales de su acción y de su conocimiento, concentrando en sí la totalidad de la naturaleza y de la vida, convirtiéndose él mismo en una totalidad específica, lúcida, organizada sobre su propio plano. Este movimiento apenas presentido por la metafísica (y petrificado por ella, figurado como realizado o ganado por anticipación ideal) se desarrolla a través de esos esfuerzos parciales de superación y de realización que fueron, y son aún,

el arte, el conocimiento, la acción. En el nivel inferior el hombre era naturaleza y totalidad "dispersa". La unidad se descubrirá y realizará dialécticamente. La nautraleza, el instinto, el pasado, serán el contenido del individuo humano concretamente libre.

El problema de la libertad no está resuelto por una ciencia particular. Tal posición niega, de antemano, la libertad. El materialismo dialéctico rechaza todo fatalismo, así sea biológico, psicológico, económico o sociológico. Denuncia la operación *metafísica* que lleva a lo absoluto el determinismo relativo a un grado de libertad, a un método, a una ciencia particular. Su teoría de la libertad se relaciona a su teoría de la práctica y de la conciencia. No es exterior a las ciencias, puesto que la libertad supone el determinismo. Sin embargo, es una teoría *filosófica* en un sentido nuevo, es decir, en el sentido de una filosofía humanista liberada de la metafísica. Como la conciencia es superación activa y fundada sobre la acción, supera todos los determinismos, precisamente conociéndolos, es decir, utilizándolos y dominándolos. La libertad que se buscaba al oponerse a las determinaciones particulares o al confundirse con una de ellas (como en el "psicologismo" bergsoniano) no era aún más que conciencia inquieta y abstracta. La expresión "hombre total" tiene que tomarse en su sentido más lato: el hombre se integra, dominándolos, a todos los determinismos y es así como se determina su libertad.

La conciencia política económicosocial, es un momento de la libertad, con el mismo título que la conciencia científica (y muy especialmente hoy). Inversamente, la conciencia política y la actividad revolucionaria entran en el determinismo y condicionan un salto, un paso del determinismo a la libertad (Engels). La libertad revolucionaria vuelve a tomar todas las determinaciones y las transforma en libertad del individuo consciente de su naturaleza humana y que se ha "apropiado" la naturaleza externa y social.

A la fórmula de Nietzsche: "El hombre tiene que ser superado", el marxismo responde: "El hombre es lo que supera".

LA SUPERACIÓN

Hegel, en un texto célebre de la *Lógica*[1], muestra el sentido de "esta determinación fundamental que se encuentra en todas partes..." Define el carácter complejo de todo movimiento: el fin de alguna cosa, pero no el fin brutal; el ser nuevo prolonga a aquel del que surgió, e incluso desprende lo que éste tenía de esencial.

En la fragmentación de la naturaleza la superación de un ser es otro ser; y el acto de engendrar implica una destrucción. En la actividad humana han existido tales choques, precisamente en la medida en que la actividad humana permanece al nivel de la naturaleza, semiemergida solamente. El hombre social —totalidad dispersa y fragmentada— se encontraba opuesto a sí mismo bajo la forma de clases, de grupos, de facultades en antagonismo. Pero ya el pensamiento (el arte y el amor, igualmente) daban el ejemplo de una forma nueva de superación: un movimiento interno, una superación no violenta. Esta totalidad inalienable, que no necesita destruir brutalmente sus formas particulares para superarse, en

1. "Lo que se supera no se anonada por eso. El no-ser es lo *inmediato*. Una cosa superada, por el contrario, es mediata; es el no-siendo, pero como resultado que ha surgido de un ser; así es que aún tiene en ella la determinación de que proviene..."

la cual lo concreto y lo universal se envuelven, es justamente el ser espiritual, infinitamente precioso, de la especie humana.

Para la Revolución la totalidad humana se plantea decididamente sobre su propio plano y supera las determinaciones de la naturaleza que constituyen el desorden del hombre (concurrencia). La interdependencia y la interpenetración dialécticas no excluyen, sino que envuelven la idea de *orden*. No hay, como creen los metafísicos reaccionarios, un orden único que se identifique al orden burgués, es decir, al desorden. Hay el orden biológico y el orden humano. El orden biológico incluye la matanza (de la destrucción recíproca salen las leyes estadísticas de población). El orden humano excluye la matanza y realiza, específicamente, la interacción de los individuos y de los grupos.

Históricamente han existido el orden feudal y el orden burgués; existe el orden revolucionario que *tiende* hacia el orden humano. El orden, en cada etapa, surge de una crisis del orden precedente. Surgió, pues, de un "desorden". Recíprocamente, el orden del nivel inferior llega a ser el desorden del nivel superior. Así, el orden burgués ya no es más que desorden y la superación revolucionaria es creación del orden.

Esta noción de la *superación* desarrolla y enriquece la idea racionalista de *progreso*, que no ha podido resistir a la crítica y a los acontecimientos. El progreso ya no puede aparecer como un ascenso continuo, lineal, automático. Implica incidentes, regresiones aparentes o reales (en las que se pueden formar o acumular los elementos de un nuevo salto hacia delante). No es homogéneo, igual y simultáneo para todos los sectores de la civilización. Las diversas formas de la conciencia social (conciencia política, ciencia, arte, etc.) no se desarrollan igualmente. Además, el progreso humano no puede

ser definido de una vez por todas, en el pasado o en el porvenir, como progreso unilateral en el "bienestar", en la "instrucción", o la "cultura", o la conciencia. Es mucho más complejo, más rico en aspectos y recodos.

La época moderna y las dificultades del capitalismo han provocado una verdadera crisis del progreso y de la idea de "progreso"[2]. Esta idea sólo puede salvarse si es superada por una noción menos "magra y estéril" (Lenin) del devenir y del desarrollo. La superación (*autheben*) es más flexible y compleja que el "progreso". Siempre es concreta y específica, tan pronto continua como discontinua —tan pronto súbita y total, tan pronto lenta y parcial—, según los momentos y las situaciones. Es, a la vez, despliegue de las virtualidades, eliminación, creación, revolución e "involución" (es decir, concentración de las determinaciones precedentes externas, por relación, unas a las otras), unidad y diferencia. No se puede dar una definición unívoca. Lo que no es superado se aísla, queda y regresa "en sí" y muere.

Esta idea es esencial para comprender los objetivos de la acción revolucionaria.

El orden nuevo que ésta plantea como fin, no viene de un "más allá" presupuesto o postulado. Tal presuposición significa mutilación del presente, unilateralidad, abstracción. La exigencia de este orden nuevo está planteada por el movimiento del presente. El acto revolucionario se propone llevar el presente a su cumplimiento, integrando en él "totalmente" al pasado, suprimiendo los choques entre clases, entre pueblos, entre potencias del hombre. Pero esta superación sólo

2. Véase la excelente obra de G. Friedmann: *La Crise du Progres*. (*N. del T.*)

puede ser una diferenciación a un nivel más elevado, un florecimiento. Lo propio del espíritu es la diferencia. ("A medida que se tiene más espíritu se perciben más bellezas originales".) La política revolucionaria de las nacionalidades, la lucha contra el igualitarismo abstracto en la U.R.S.S., la defensa revolucionaria del individuo concreto muestran el sentido de este *"aufheben"*.

Un carácter esencial del fascismo —ideológicamente— es el de negar la superación. De la dialéctica puede aceptar la teoría de los choques y de las oposiciones. Los escritos hitlerianos contienen un materialismo zoológico, un darvinismo grosero aplicado a las naciones. Mussolini en sus libros "filosóficos" guarda la idea de que toda la historia está hecha de choques y de contrastes, lo que permite caricaturizar a la dialéctica. Pero el fascismo niega el Tercer término, la *solución*. La vida se define por el peligro, por la angustia y la exaltación sadomasoquista del desgarramiento. El fascismo lleva la contradicción al nivel biológico: quiere eternizar, en lo humano, la fragmentación y el antagonismo de las especies animales. El orden fascista es el desorden humano esencial. Disimula las contradicciones internas de una nación —los problemas vitales de su política interior— y los externa, reduciendo conscientemente la nación (el imperialismo nacionalista) a la actividad biológica de un animal hambriento.

En Hegel la idea de superación está sometida a la noción mística de negatividad. La superación ejecuta el programa de la Idea; construye esa gran arquitectura rígida, esa jerarquía estática que hemos descrito en donde lo inferior coexiste con lo superior y no es verdaderamente superado. El materialista subraya el aspecto activo del devenir y muestra cómo el hombre ha atravesado en su vida de especie y de individuo todas

las etapas de la animalidad y cómo el espíritu atraviesa todos los momentos inferiores de la sensación, de la afectividad, de la inteligencia, pero los *supera* arrastrándolos, liberándolos y transformándolos profundamente. El contenido del espíritu, de la sociedad y del individuo no es una *superposición* de sedimentos, de determinaciones añadidas y, además, externas. El hegelianismo aquí todavía es insuficientemente concreto y dinámico; no lo bastante dialéctico. No somos un germen más un vertebrado, más un hombre; un primitivo más un civilizado, etc. Y no debemos ser un individuo más un revolucionario, un racionalista más un marxista. La praxis humana es creadora, al mismo tiempo que es más profundamente negadora de lo realizado que lo creyó Hegel. La praxis lo eleva de nivel transformándolo profundamente.

La idea de superación es la única que proporciona un principio ético aceptable para el individuo moderno. Este fin ético no puede ser un ideal exterior a él: semejante valor tampoco puede ser un valor de ascetismo. El fascismo, precisamente, coloca a la nación y a la colectividad como valores absolutos exteriores y superiores, ante los cuales tiene que borrarse el individuo. Es el fascismo el que uniforma, nivela hacia abajo y acuartela a los hombres. El marxismo defiende los intereses verdaderos del individuo concreto. El problema de la superación ética se plantea para cada hombre en función de su vida práctica y cotidiana. La realización de sí se une a la acción transformadora del mundo. La libertad coincide con el movimento de las *fuerzas sociales*. Las *formas* sociales —la familia, la nación—, tienen que dejar de ser impuestas desde afuera como normas "morales" trascendentes y como conductas obligatorias. Devienen formas de la unidad del instinto y de lo lúcido, de lo individual y de lo social, formas

y medios de superación. En vez de negar la libertad del individuo se manifiestan como fines de sus aspiraciones más libres. La superación da, así, *una ética sin moralismo.*

La superación también puede ser principio estético. Su fórmula sería: "Más *ser* y más *conciencia* siempre".

ESENCIA Y APARIENCIA

Punto particularmente obscuro, indican Hegel y Lenin. En efecto, avanzamos en el dominio de los conceptos mal elucidados o que representan un sector no dominado de la experiencia e implican una parte mayor de supervivencias, de simbolismos mágicos o mistificados.

Para Hegel la esencia es la totalidad de sus manifestaciones (propiedades, relaciones e interacciones). La experiencia es una manifestación. La esencia está en cada manifestación y, sin embargo, no se agota en ella: es razón de ser.

Lenin acepta esta noción de la esencia. La cosa en sí, aun llamada "materia", no es más que una abstracción. Lo desconocido no es más que la totalidad de lo manifestable. La esencia es lo que en cada propiedad envuelve a todas las otras. Pero para el materialismo:

1º No se construye la esencia. Se la desprende. *La actualidad* (*Wirklichkeit*) está en primer lugar. La práctica (experiencia, trabajo, crítica) es una mediación indispensable. Cada ciencia (y no la metafísica, una vez por todas) determina, pues, en su dominio, la esencia y la noción. Hay lo más y lo menos esencial. Las propiedades pueden ser más o menos ricas e incluyentes. Existen nudos de relaciones que sólo la investigación experimental o crítica nos manifiesta. Hegel, que conocía mal

el trabajo *práctico* de los sabios, cometió un grave error al especular sobre los momentos de la esencia. (Ejemplo: la historia no se construye. Hasta el marxismo, la historia se sitúa mal en su dominio y confunde lo anecdótico y lo real, es decir, lo inesencial y lo esencial. Para determinar el movimiento esencial de un objeto se necesita una acción sobre él, un contacto concreto. La historia sólo ha llegado a ser ciencia cuando los hombres quisieron dirigir lúcidamente su historia; entonces se desprendió la noción de *fuerzas productivas* como motor esencial de la historia.) Hegel se engañó doblemente planteando al Espíritu como única esencia de todas las apariencias y negando la especialidad del elemento esencial en los diferentes dominios.

2º En Hegel esencia y manifestación son dos elementos en estado de coexistencia lógica. Pero debemos reconocer en ellos *fases* sucesivas —históricas— en interacción. No todas las manifestaciones son esenciales. La esencia es una totalidad de momentos, de aspectos, y muestra durante las fases de su desarrollo, es decir, el tiempo, tal o cual de estos aspectos y de estos momentos. Tan pronto la manifestación puede ser una expresión total, una explosión de todas las contradicciones de la esencia, como la esencia puede permanecer latente y agotarse o reforzarse lentamente en sus manifestaciones. La *situación* relativa de la esencia y de la apariencia siempre es histórica y concreta. (La esencia de la burguesía y de su Estado aparece o se disimula, se refuerza o se debilita, según los momentos, etcétera.)

3º Las relaciones son mucho más flexibles de lo que pensó Hegel. Por ejemplo, no atribuyó ningún fundamento objetivo al error (a la apariencia generadora de error). Y Marx

ha demostrado cómo las categorías económicas al desarrollarse se disimulan. Así se producen, en niveles sucesivos, los *fetiches* económicos (mercancía, dinero, capital), en los que la base, el trabajo concreto, está a la vez contenido y oculto. A la vez apariencias y realidades, los fetiches tienen cierta existencia objetiva, independiente en un sentido de los hombres, generadores de error, de importancia, de desorden (alienación). Además, la relación hegeliana de la contradicción y de la superación está mal determinada. La esencia puede *resistir* a la superación, que, sin embargo, la lleva al nivel superior (ejemplo: la contrarrevolución). Tal resistencia no puede provenir de la lógica pura.

La determinación de las categorías hegelianas es, pues, aquí, muy obscura e incompleta. Un pensamiento riguroso sobre estos puntos tendría una gran importancia actual y práctica. La apariencia y aun el error (el fetichismo) tienen cierta existencia objetiva. Hay que tener en cuenta la apariencia en la acción. Obrar sobre ella es obrar para la transformación de la esencia. En ciertos casos querer obrar directamente sobre la esencia es olvidar un momento de la acción y hacerla impotente. Algunas veces las apariencias se vuelven contra la esencia de la que surgen y pueden comenzar el progreso de su transformación. Así, la ideología de la libertad democrática ha surgido de la esencia misma del capitalismo. Pero su papel puede cambiar y de mistificador tornarse revolucionario en un momento dado, cuando el capital, transformado en capital financiero, tiende a suprimir sus ideologías y sus formas políticas anteriores. Lo propio de estas apariencias es su equívoco, su ambivalencia. Es necesario, frente a ellas, dar a la acción toda su flexibilidad. Las apariencias han producido mistificaciones gigantes (democracia burguesa), pero, recíprocamente,

constituyen una especie de erosión de la esencia por el hecho de su manifestación, una transmisión real hacia otra cosa. Limitarse a repetir los principios explicativos, por lo demás rigurosamente ciertos, del materialismo histórico —repetir los juicios sobre la esencia, es decir, sobre la economía burguesa— corresponde a un dogmatismo abstracto y a la voluntad de obras sobre esta esencia por medio de un *diktat*[1] místico. En ciertos casos se puede obrar concretamente a través de las apariencias mismas. De esta manera la historia y la práctica política han impuesto actitudes nuevas (reunión popular contra los neofeudales fascistas) e investigaciones originales (programas, planes) que se traducirán filosóficamente por una profundización de las relaciones dialécticas de la esencia y de la apariencia.

Inmovilizada, fetichizada, la apariencia se transforma en realidad mistificadora. Desplegada, puede llegar a ser el punto de partida del grado superior. La democracia burguesa envuelve, encubre y protege al capitalismo. Manejada hábilmente, concretamente empujada a su límite, tomada literalmente, sí así puede decirse, su ilusión se vuelve contra ella misma. La libertad democrática no es nada más que un medio para conservar la legalidad de las organizaciones marxistas. Real e históricamente esta situación *puede* devenir principio de un salto, de una democracia orientada hacia el socialismo, de una dictadura democrática contra el gran capitalismo. Lo *posible* —una sociedad nueva— aparece en lo presente como su esencia nueva y su significación profunda, a través de su expresión y de su manifestación política: la democracia. Este

1. *Dictado*. En alemán en el orginal. (*N. del T.*)

devenir, este paso delicado supone una extrema conciencia dialéctica en los hombres que obran[2].

Hasta ahora el Estado —el régimen político— era a la vez la verdad y la apariencia de las sociedades civiles. Su verdad cívica: la violencia de clase. Su apariencia: sus justificaciones, su ideología, que impedían percibir el carácter contradictorio de las relaciones sociales. La ciencia de las sociedades supone que se rompen estas apariencias, que se determinan rigurosamente las relaciones del *Estado* y de la *Sociedad civil*, de lo económico y de lo político, y que se alcanza su unidad esencial. Esta determinación, comenzada, pero falseada, por Hegel, ha sido "enderezada" y desarrollada por Marx y por Lenin.

Con la política revolucionaria esta relación compleja, contradictoria y mistificada se embota y desaparece en tres mo-

2. Lo que se dice en este párrafo y en el anterior es indudablemente justo, a condición de que se tenga presente una realidad que es, ella también, un producto dialéctico del desarrollo del capitalismo. Esta "pequeña cosa" ha quedado enunciada ya, líneas más arriba, en el texto, cuando se dijo que "el capital financiero tiende a suprimir sus ideologías y sus formas políticas anteriores". Siendo el capital financiero el estado mayor de la burguesía, ésta, considerada como clase, no es ni puede ser demócrata ya en la actualidad, pese a las ilusiones en contrario que despiertan las rivalidades que entre sus diversos grupos y entre los distintos Estados imperialistas fascistas y no fascistas determina la lucha por el reparto de la plusvalía. Por eso la única clase que en la presente etapa histórica puede ser verdadera y consecuentemente demócrata es el proletariado; y por eso la democracia, que es al fin y al cabo una forma política, sólo puede sobrevivir si se le da un contenido proletario, como democracia obrera, como socialismo, en una palabra; dicho en otros términos, si el choque de las contradicciones que en su seno se han engendrado se resuelve en una síntesis más elevada, sí se superan.

Admitir lo contrario sería dar mayor importancia a las apariencias que a la esencia, para decirlo con las palabras de los autores de este libro. Y ya hemos visto antes cómo el genio revolucionario de Lenin consistía, ante todo, en saber sacar la esencia de entre el bosque enmarañado de las apariencias y de lo secundario. (*N. del T.*)

mentos: verdad sobre la política, política verdadera, desaparición de la política. Apariencia y realidad desaparecerán en este dominio por una desmistificación progresiva y después por la formación de la totalidad social coherente, de su representación verdadera y accesible a todos.

LA CATEGORIA DE PRACTICA

Para el idealismo, y especialmente para Hegel, el hombre es un reflejo.

El drama cósmico está fuera de él. Todo está hecho de antemano. El combate por el hombre y por la idea está ganado por la eternidad.

En Hegel esta filosofía expresa la pasividad del burgués que percibe el automatismo del capital, cree en la espontaneidad del progreso y acepta el orden social capitalista como una propiedad natural de las cosas y de la "sociedad".

Los materialistas restituyen al hombre su realidad de ser carnal y vivo. Los progresos son conquistas. El hombre sigue siendo un ser de la naturaleza, aun cuando se apodera de ella. A veces ha podido creer que sus fines se oponían a la naturaleza: su libertad, por ejemplo. Pero esta libertad no tiene sentido ni realidad más que en la naturaleza y por ella: conocimiento y dominio, apropiación, superación de la naturaleza, pero sin evasión posible, concentración de todas las determinaciones de la naturaleza y de la vida al nivel humano.

Por primera vez en la historia del proletariado, para universalizar sus fines, no necesita mistificarlos proyectándolos en lo absoluto, fuera de la naturaleza y del hombre vivo, como si un dios nos los hubiera comunicado al oído. Los presenta en su verdad y así se manifiestan como fines del hombre y de la

historia humana, como universales al mismo tiempo que humanos y prácticos.

Lenin insiste sobre la dignidad y la universalidad de esta categoría de práctica, que es la primera y la última de la dialéctica materialista.

Es un hecho práctico que el hombre se sitúa en determinada escala del universo, con determinada organización y determinadas relaciones inmediatas, determinadas relaciones mecánicas, químicas, biológicas, etc. Esta situación objetiva determina el punto de partida concreto del conocimiento y de la acción. La sensación más humilde tiene, así, una realidad *práctica*. Relación real del hombre y del mundo, depende del mundo, depende del hombre, de su organismo, de su escala, de su actividad. Es objetiva porque los objetos intervienen en la acción recíproca del hombre y del mundo, y también porque el hombre está en el mundo. La actividad, la relatividad, lejos de comprometer la objetividad, la incluyen. Sólo la objetividad de la sensación no es absoluta. La sensación no es más que una relación. Se hace verdadera al insertarse en la red de las relaciones; se desarrolla y se analiza. (Así la física reciente muestra lo que hay de práctico, de relativo y, *al mismo tiempo*, de objetivo en el calor como utilización humana de cierto movimiento molecular).

El primer sentido de la Práctica es, pues, la interacción del hombre con la naturaleza: el hombre, ser de la naturaleza y que obra sobre ella, sin que por ello se aísle o se evada de la interdependencia universal.

A partir de este primer momento la categoría se desarrolla, adquiere un sentido más amplio hasta envolver la voluntad de transformación consciente del hombre por sí mismo. El objeto que primero domina en las relaciones sujeto-objeto es

subyugado poco a poco por el sujeto activo, el hombre social. La práctica siempre es la unidad del sujeto y del objeto, con primacía del objeto; pero en la práctica el sujeto supera su subjetividad y el objeto su objetividad; contradicción sujeto-objeto es algo más que la interpretación conceptual, es choque, lucha. La práctica, lucha del hombre y de la naturaleza, es determinación creadora. El hombre humaniza a la naturaleza al humanizarse a sí mismo. Crea las condiciones para el cumplimiento de sus deseos; y en este esfuerzo crea deseos humanos que vuelven hacia la naturaleza para satisfacerse. En este grado la práctica envuelve las relaciones complejas de los hombres entre sí y consigo mismos.

De manera que su primer momento es el trabajo simple que distingue al hombre del animal, acompaña a la formación del organismo humano (posición vertical, manos) y engendra la inteligencia, es decir, primitivamente, la facultad de intercalar intermediarios (medios) entre el impulso instintivo y su satisfacción. Por medio del trabajo social el hombre afirma su realidad propia, al mismo tiempo que descubre la objetividad. La naturaleza se despoja del ambiente emocional que la cubría para el hombre primitivo. La necesidad —la serie de pasos técnicos y sociales necesarios para la satisfacción del deseo— se descubre. El hombre activo la crea en un sentido en el momento en que la descubre y la sufre. "No es la naturaleza como tal, sino los cambios realizados por el hombre, los que son el fundamento esencial y original del pensamiento" [1].

Así aparecen los momentos superiores de la categoría:

A) La técnica. Momento que aíslan y llevan a lo absoluto ciertos economistas y ciertos seudomarxistas. Este mo-

1. Engels, *Dial. und Natur.*, págs. 164-65.

mento tiene un dominio propio, pero limitado: invención, producción, reproducción y transmisión de la técnica.

B) La práctica social, considerada como un todo. La praxis, así definida, envuelve las relaciones sociales, materiales e ideológicas, la producción de la conciencia, la necesidad, el destino, la historia, etcétera.

La práctica está en el origen del conocimiento (actividad en la sensación y la percepción) y también en el fin (verificación, control, aplicación, realización). Así es que envuelve toda la espiral ascendente. Hay primacía de la práctica en la unidad práctica-teoría, como hay primacía del objeto en la unidad sujeto-objeto. De esta manera hay una verdadera unidad, pues toda primacía de la teoría presenta a la práctica como una aplicación extrínseca y rompe la unidad.

La práctica siempre es concreta. La teoría vuelve a encontrar y desprende la universalidad envuelta en el conjunto de las particularidades de la práctica. Así se desarrolla el movimiento dialéctico de lo concreto a lo abstracto y del regreso a lo concreto enriquecido —de lo particular a lo general y recíprocamente— que lleva a lo universal concreto, a la idea. Práctica y teoría no se confunden, sino que se superan recíprocamente. La práctica plantea los problemas y exige la solución. La teoría elabora, anticipa, formula, une y completa.

El carácter relativo, aproximativo y fragmentario de nuestras leyes científicas se debe al origen práctico del conocimiento. Los instrumentos son imperfectos y a nuestra escala; el conocimiento tantea experimentalmente a través de las manifestaciones fenomenales. Pero no hay que olvidar que la práctica misma es un hecho de la naturaleza, una prolongación del organismo. La aproximación de nuestras leyes, relativa a nuestra escala, a nuestra práctica, tiene un sentido. Cada ley, cada teoría tiene que ser *superada*. Y el término complementario es justamente el más interesante: expresa o produce una extensión de nuestro poderío, de nuestra experiencia, de nuestra práctica. Una ley "absolutamente verdadera" es una ficción que sería absurdo echar de menos. No podría ser más que la ley del mundo, la posesión de lo totalidad, la Idea alcanzada de un solo golpe, sin esfuerzo, sin que el mundo esté apropiado para el hombre. Sueño metafísico aún...

¿Qué viene a ser, así, el criterio racionalista de la idea clara y distinta?

Es insuficiente, estrecho (formal); pero no es falso. El criterio de la práctica, en el sentido materialista dialéctico debe ser distinguido del pragmatismo. La idea aislada, clara y distinta (ejemplo: el sol gira alrededor de la tierra) puede ser falsa. Pero la idea verdadera siempre es clara y distinta, ya que es una elucidación, una conciencia de la práctica.

"Criterio de la práctica" no significa una comprobación por el "éxito", después de los hechos, de ideas colocadas en el mismo plano a título de hipótesis o de instrumentos. El pragmatismo no explica ni el origen ni el éxito de la idea que triunfa. Al querer pasarse sin el acuerdo con el objeto, sigue definiendo la verdad por un acuerdo: el de la idea con sus consecuencias. Pero no explica estas consecuencias ni la relación de la idea con las consecuencias. Ni siquiera define el éxito. Y el éxito en un sentido puede ser un fracaso en otro. Una hombre que "triunfa en negocios" puede ser desdichado en otro dominio, por ejemplo, como hombre. La idea verdadera puede fracasar momentáneamente y triunfar la idea falsa. La historia ofrece numerosos ejemplos. El materialismo toma el criterio práctico en un sentido mucho más amplio.

La práctica no está opuesta metafísicamente a la teoría. Esta falsa primacía lleva al misterio de la idea, de su invención, de su triunfo, es decir, al idealismo pluralista y místico (W. James). La práctica en el sentido dialéctico no humilla a la teoría. El concepto puede ser una hipótesis, un instrumento. Pero ningún instrumento es un mediato inerte, exterior a los términos que une. El medio (el instrumento, la herramienta) no es una forma muerta que separa y deforma, sino un lazo vivo que aparece en la red de las relaciones del sujeto y del objeto, de la práctica y de la teoría, en su tiempo y en su sitio.

La idea que "triunfa", es, en defintiva, la que envuelve más relaciones y conexiones. El conocimiento, tomado en su totalidad, puede considerarse como un instrumento de la actividad humana. Su valor —su triunfo— le viene de su coherencia racional. Una teoría tiene valor propio como teoría cuando es *más* amplia y *más* coherente que las otras en un momento dado. El criterio racionalista y el criterio pragmático están unidos en la concepción dialéctica.

Hay que observar, en fin, que la idea dialéctica de *solución* es más comprensiva que la noción pragmática de hipótesis, de instrumento o de éxito. El *problema* es una contradicción en las cosas. O bien esta contradicción es insoluble, o bien plantea las premisas de su solución. Como lo dice Marx, la humanidad no será consciente de un *problema más que cuando los elementos de su solución ya estén planteados.* Esto no sólo se debe a que la conciencia está retrasada sino a que entonces la contradicción está en su máximo de tensión y *tiende,* precisamente, hacia la solución. Exigida por la vida, objetivamente, se manifiesta en la conciencia bajo la forma de valores, de fines, de hipótesis, de ideas que se transforman en planes de acción y en instrumentos. Después de esto la acción

práctica suprime la contradicción en las cosas transformándolas, yendo hasta el fin de su movimiento. Se pueden confrontar las proposiciones de solución, comprobarlas racionalmente, sin estar obligado a experimentar al azar, "pragmáticamente", para seleccionar la idea que triunfa. La práctica es creadora; pero la línea general de las soluciones se determina teóricamente por medio del análisis dialéctico. El pragmatismo aísla un instante *psicológico,* aquel en el que la idea comienza a ser considerada como *plan,* y erige este instante en absoluto.

Según el materialismo dialéctico todo problema es un momento del desarrollo de una realidad que se supera. Para el pragmatismo, cae del cielo. Esta doctrina de la práctica es una tentativa para salvar el idealismo subjetivo; Kant también consideraba el conocimiento como un instrumento que separa al hombre del objeto, en lugar de reunirlos. (Véase Hegel, *Fenomenología,* págs. 63-65, 3ª edición Lasson). El pragmatismo toma en cuenta un elemento de primera importancia: el instrumento, la técnica, la práctica. Pero lo aísla de la naturaleza y del hombre. Toma la práctica en un sentido mezquino. La actividad consciente está colocada ante un objeto que es un simple obstáculo. Simple conciencia de los fines (¿cómo aparecen éstos), no es ni verdadera ni falsa. Así es que se puede aplicar a esta doctrina una parte de las críticas dirigidas por Hegel (y Lenin) contra Kant. Para el idealismo crítico, así como para el pragmatismo, la naturaleza es el objeto indiferente, la existencia inerte que se adapta violentamente con el instrumento. Superando este formalismo, el materialismo dialéctico muestra, entre el hombre y la naturaleza, una relación mucho más amplia, viva y abierta. El objeto no es inerte y el sujeto es rico en determinaciones com-

plejas. La indispensable mediación del instrumento entre la naturaleza y el hombre no ha impedido a los estilos y a las culturas implicar un sentimiento cósmico, tal vez mistificado, pero que implicaba, sin embargo, un contenido vivo. La relación del hombre con la naturaleza es una apreciación progresiva. La naturaleza (objetiva, biológica, instintiva) deviene, en el sentido más profundo, el *Bien* práctico y colectivo del hombre. La Idea envuelve el momento práctico y la determinación del Bien, es decir, para Lenin, la transformación del mundo. Implica la unidad de la Verdad, de la alegría de vivir y de la esencia humana.

La idea del Bien fue la forma no revolucionaria —paralela al utopismo— de las aspiraciones y de las reivindicaciones. Tuvieron necesariamente esta modalidad durante los largos períodos en que reinó lo *imposible*, el destino. La aspiración humana se hace ideal al chocar con los límites de la realidad, así como la razón se hace especulativa cuando quiere representarle lo que aún no está dominado. La aspiración se transpone entonces, se sublima, se *aliena* en formas mistificadoras (religión, magia, misticismo). La superación se esboza, fracasa, vuelve a saltar hacia hipóstasis o entidades, o bien se petrifica en una contemplación narcisista. La inquietud humana, que se ha *alienado* así, viene del sentimiento profundo de que otra cosa que lo que es podría ser. El sentimiento no práctico de lo *posible* se extravía en las ideologías "reaccionarias" de las épocas feudales, mercantiles, etcétera. Pero no por eso es menos profundo; en su base se encuentra la potencia del hombre y el movimiento de su realización. El hombre cree en lo posible. Esta inquietud de lo posible se encuentra tanto en la tragedia griega como en el mesianismo, en *Don Quijote* y en *Hamlet*. La tragedia griega es consciente

del destino y por ello lo supera; pero no sabe lo que supera. Proclama que es y que tiene que ser vencido por el pueblo o por el héroe; después vuelve a caer en la obsesión trágica y en la catástrofe. La metafísica fija lo posible en lo realizado: "otro" mundo de ideas, o de belleza, o de verdad (Platón). Algunas veces a un hombre que cree en lo contrario, bastaría una palabra, un gesto para abrir infinitamente lo Posible. Esta extraña locura se llama la fe. Kierkegaard, hombre de fe, está obsesionado por lo posible. Concibe contra la Razón hegeliana una fe semejante a una magia, que hace posible lo racionalmente imposible, lo absurdo (por ejemplo, la repetición del pasado). Hegel, y más aún el marxismo, salvan a los hombres de este vértigo mental al darles el sentido de la Necesidad, así como el de la victoria *práctica* sobre la Necesidad. La Libertad comprende, utiliza, *domina* al determinismo. Lo Posible verdadero y verdaderamente abierto es práctico y concreto.

El materialismo dialéctico integra, pues, en una unidad viviente lo que en las filosofías clásicas está sometido a la categoría de Bien: la unidad de lo real y de lo posible. La indicación de Lenin es preciosa. La aparición de esta categoría precisa la noción del "enderezamiento": el momento práctico de la idea, la unidad hegeliana, dinámica, de lo posible y de lo real es concebida como lo que tiene la primacía. Inmediatamente toda la lógica dialéctica se integra, como es natural, a la teoría de la primacía de la práctica.

La noción del Bien —abandonada desde entonces por los filósofos que Nietzsche ha aterrorizado; noción que por lo demás se ha hecho sospechosa por la hipocresía y la inutilidad de las morales— ha sido vuelta a tomar en su practicidad. Pasa del plano moralizador o estético al plano revolucionario.

La practicidad adquiere un sentido más alto. El marxismo sistematiza y funde todas las aspiraciones y *reivindicaciones* humanas, desde las más simples hasta las exigencias más vastas concernientes al hombre, a la naturaleza y al Bien. La *rebelión* es ciega, desesperada. La reivindicación significa, por el contrario, que los oprimidos comprenden que cierta situación *puede* y debe ser superada. El profundo movimiento que agita hoy al mundo, aunque de una manera contradictoria y caótica, significa que los hombres presienten que la utopía de ayer es la posibilidad de hoy, a causa del aumento del poderío humano. Esta inmensa reivindicación toma todavía, frecuentemente, formas ideales, utópicas, reformistas; se proponen seudosoluciones —el fascismo, por ejemplo— que van contra la reivindicación misma. El marxismo vuelve a poner cada cosa en su sitio. Las ideas y los fines son purificados de contenidos que corresponden a etapas superadas (misticismo, irracionalidad). La reivindicación es considerada como tal. Es elevada al nivel de reivindicación *total,* de reivindicación del *hombre total.* Ya no puede aparecer como una expresión del resentimiento, como una forma del espíritu que dice "no". Por el contrario, aparece como el presentimiento del porvenir, la exigencia y el nacimiento del Bien.

La teoría marxista-leninista envuelve un imperativo de acción. No se trata de la acción por la acción, que es un "valor" mistificador y fascista. Marx y Lenin han mostrado la profunda practicidad de toda teoría por medio de la cual la teoría se inserta en el movimiento total del mundo, de la sociedad, del pensamiento. Niegan la validez de un conocimiento sin relación mediata o inmediata con una acción presente o posible: es decir, rechazan el pensamiento aislado. Considerado en su totalidad, el pensamiento siempre ha sido activo. Todo

hombre siempre ha sido activo aunque su eficiencia haya sido, hasta ahora, "ambivalente": acción sobre la naturaleza, por una parte; acción de clase sobre los hombres, por otra.

El materialismo dialéctico no dice a los hombres: "Hay que obrar". Eleva a la conciencia el hecho de que siempre han obrado. No conocían su propia acción porque el pensamiento era, hasta el materialismo dialéctico, una totalidad dispersa, alienada, separada de su objeto, de su propia esencia y de su contenido; de tal manera que sus fragmentos se atribuían una autonomía ficticia y una totalidad falsa, unilateral (metafísicas; místicas; ideologías de clase).

Por lo demás, la practicidad de la dialéctica excluye toda atribución de un poder ideal al fin de acción. Los progresos hacia ese fin no se realizan por medio de ninguna espontaneidad exterior a la eficiencia práctica. La dialéctica prescribe la paciencia y la habilidad, la acción humilde, parcial, continua. Exige que siempre se definan claramente las fases, las épocas, las transiciones, las situaciones, los medios y los eslabones esenciales. Pero sin perder nunca de vista la totalidad del proceso, que es lo único que importa...

LOS GRADOS DE LO REAL

La unidad del mundo no es lógica y deductiva. Envuelve la multiplicidad de las determinaciones, la existencia de grados, esferas o niveles de lo real, cuya especificidad se integra en la totalidad del universo. Implica, también, el movimiento, la producción y la reproducción en los tiempos de estos grados. Esas determinaciones son más amplias que las de los seres individuales; pero sin diferencia absoluta de naturaleza, pues estos mismos son totalidades de momentos, cada uno de los cuales tiene cierta existencia propia.

Hegel pretende construir estos grados en la dialéctica ascendente del concepto y de la objetividad. Para él son, al mismo tiempo, las etapas sucesivas de la alienación de la Idea (movimiento descendente) por lo que constituye, pues, una jerarquía de determinaciones que las más altas contienen; pero que superan a las más bajas.

Aunque Hegel, conforme a su idealismo metafísico, trate de construir los Grados del ser, designa como tales al mecanismo, al quimismo, a la vida, etcétera. Así es que no se puede decir que haya hecho a un lado las ciencias[1]. Indudablemente

1. Los reproches que a este respecto le hace René Maublanc parecen exagerados. (Véase *A la luz del marxismo,* Método dialéctico y ciencias humanas, traducción de J. Ferrel, Edit. Am., 1939.)

las deforma, las petrifica; pero determina los grados de la naturaleza según las ciencias y trata de articular estas ciencias y su orden con los conceptos lógicos, lo que constituye un notable esfuerzo metodológico. Se puede decir, por lo tanto, que Hegel, como metafísico, vio mal el movimiento, el espíritu experimental de las ciencias, el paso de lo conocido a lo desconocido (el proceso del conocimiento) en cada ciencia y en su conjunto. Pero hay que admirar su esfuerzo por realizar una unidad dialéctica entre la ciencia y la filosofía; (y no hay que olvidar que en su tiempo las ciencias sociales no existían y que puede pasar como un creador en este dominio).

En el momento en que cree construir los grados, los *registra*: mecanismo, quimismo, vida, sociedad civil... Pero como su concepción dialéctica es inconsecuente, al registrar los grados los separa y los petrifica en una escala ascendente. No examina la acción recíproca continua de una esfera a otra. La conexión, por lo demás meramente lógica, sólo está en el origen de cada grado, que sigue siendo un grado eterno de esta escala mística, a la vez caída y ascensión del Espíritu. La vida, para Hegel, no modifica profundamente el mecanismo y el quimismo en ella y alrededor de ella. La Totalidad es una serie de reinos concéntricos, de esferas inmóviles. Los grados están yuxtapuestos y coexistentes y cada uno de ellos es una totalidad rota; pero planteada de una vez por todas. Y, como la mónada leibniziana, cada grado concentra idealmente a "*todas*" las determinaciones del grado inferior, sin modificación profunda, es decir, sin movimiento real. Cada parcela de vida —al perder así la individualidad, el acto, el movimiento— contiene "todo" el mecanismo, todo el quimismo; lo que suprime las transiciones concretas, los incidentes creadores, el devenir, y hace inútil el estudio experimental de

los procesos del paso a la vida. Así, Hegel niega la evolución real, definiéndola de una vez por todas en lo eterno.

En este punto el materialismo dialéctico es más hegeliano que el mismo Hegel. Acepta la noción de la superación interna que va de grado en grado en el movimiento total. La Naturaleza material, que no es inerte, pero que tampoco es viva, se supera en la Vida por un movimiento que es a la vez evolución e involución. El ser vivo es un todo en la totalidad. No suprime las determinaciones de la naturaleza material, sino que las envuelve al mismo tiempo que las modifica profundamente, elevándolas a su nivel. La Vida misma, como grado, es una totalidad dispersa y contradictoria, pero cuyos elementos (especies, individuos) están inseparablemente unidos en su propia lucha. La finalidad, para el ser vivo y para la Vida entera, reside en el hecho de que las interacciones, los determinismos forman una totalidad. (Así que no hay finalidad teleológica o finalidad sin fines, sino fines sin finalidad.)

Al final de este desarrollo el Hombre Total será realmente lo que expresan estas palabras. Lo humano es una totalidad que ha superado y mantenido en ella las contradicciones. Se hunde hasta el fondo de la Naturaleza, externa e interna, a las que se apropia, que es su Bien; a la que supera y eleva en sí al nivel del espíritu. El instinto, la vida biológica son, así, plenamente humanizados en el Hombre, que "comprende", "conoce" y, más profundamente, aun es el mundo total. Pero hay un movimiento real en la evolución y en la historia que llega a este término; la negatividad no es conceptual y metafísica; es choque, accidente, eliminación, destrucción de una parte de las determinaciones en el curso del proceso antagónico que lleva al grado superior. El movimiento es concreto y la superación real. Los saltos son reales, aunque en cada

salto todos estén determinados. De manera que los grados tienen una especialidad exterior al pensamiento. Si dependen de la lógica es en la medida en que la lógica dialéctica tiene un contenido concreto y experimental y llega a ser una metodología. Los grados deben ser determinados por el estudio científico; ninguna construcción especulativa es posible. La acción recíproca debe tomarse en toda su extensión. Cada grado reacciona sobre el precedente; lo modifica y no es un simple resumen metafísico de éste, con asociación de un concepto nuevo.

Lenin indica estos desarrollos del hegelianismo. Desprendiendo el sentido materialista de la construcción hegeliana, plantea las bases de una metodología general, de la que no podemos más que desembrollar las aproximaciones. El materialismo dialéctico afirma la especificidad concreta de cada grado, sin dejar de afirmar la interdependencia universal. Se distingue en esto del pluralismo, que disocia la multiplicidad y la unidad, *descuida la unidad* y se orienta hacia un antirracionalismo. Bajo el pretexto de especificidad, el pluralismo admite toda clase de "experiencias" y de "dominios" autónomos (la Voluntad, por ejemplo). Así el hegeliano liberal Croce ha colocado a la filosofía italiana en la pendiente del misticismo, del culto al jefe y de la admisión de la violencia como "especificidad" creadora.

El pluralismo corresponde a la conciencia del individuo fragmentado que se descompone, se dirige hacia lo irracional, deja de verificar sus "experiencias" y sus conexiones y se siente "varios". Es un estado muy preciso y muy avanzado de "alienación", un misticismo equívoco disfrazado de liberalismo.

La especificidad dialéctica es relativa y móvil. Cada objeto, cada ser es un todo "específico", como cada grado, con

su forma propia de negación y de contradicción en la totalidad del universo.

Pero esta multiplicidad no es distinción y pluralidad. Las determinaciones de los dominios tienen relaciones precisas, que expresan las relaciones de las ciencias y que buscan el conocimiento y la metodología.

El materialismo dialéctico *tiende* siempre hacia una explicación de las cosas y de las leyes, explicación cuya teoría está todavía por hacer. Digamos, solamente, que no se puede tratar de una simple descripción, ni de una explicación fenomenológica del contenido de las representaciones, ni, sobre todo, de una reducción. Los grados superiores no se reducen a los inferiores. La Conciencia, por ejemplo, es el grado más elevado; no es un epifenómeno de lo biológico o de lo económico. Es una realidad, la realidad humana esencial, condicionada —explicable genéticamente—, pero sin reducción, que la negaría y negaría al mismo tiempo todo su devenir...

La universalidad de las categorías, "reflejos de la unión... de todas las cosas" garantiza que no existe nada absoluto e incognoscible, sino solamente algo desconocido en el paso de un grado a otro. Las leyes dialécticas, leyes generales del movimiento, se aplican a todos los grados. Categorías y grados se han desprendido poco a poco de la práctica y de millones de experiencias. Pero cierta exigencia de totalidad (reflexión en el hombre pensante de la totalidad del mundo y de la praxis, expresión de su poderío creciente) los arrastra al empirismo de las determinaciones aisladas del entendimiento y los eleva, a través de los sistemas especulativos, a la razón dialéctica. Las categorías así concebidas, y la razón misma, tienen su origen en la práctica social. Son móviles, progresan. El entendimiento y la razón, en la que aquél se niega y se

supera, no son inmutables: se desarrollan. La generalidad de los conceptos racionales no es rígida; no excluye ni su desarrollo ni sus aplicaciones específicas. La categoría de calidad implica la originalidad de los seres, de los grados y de sus relaciones en la interacción universal. La cantidad es una categoría universal; pero específica cada vez, con una forma específica de medida.

Lenin reprocha a Hegel el que contra su propia inspiración haya reemplazado todos los métodos por la simple lógica dialéctica. En esta forma Hegel continuó el idealismo formalista de Descartes y de Kant (reducción del proceso del conocimento a su forma). Aisló las leyes dialécticas en un "en sí", como un objeto del que quería deducir los demás objetos, en tanto que, siguiendo el "espíritu' de su dialéctica, las leyes deben reencontrarse bajo formas móviles y concretas en los objetos y en los dominios reales. Consideradas en sí mismas sólo pueden ser lo más pobre y general que hay.

El pensamiento no dialéctico oscila entre la pura y simple yuxtaposición de las ciencias y la concepción científica de una Ciencia única (que sería tal o cual ciencia, o bien la Ciencia en general). El monismo científico es tan falso como la concepción opuesta que dispersa las ciencias para subordinarlas más fácilmente a una metafísica trascendente (tendencia muy extendida en la filosofía francesa contemporánea, de Boutroux a Le Roy). Sólo el materialismo dialéctico concibe simultáneamente la especificidad y la unidad de las ciencias y las une entre sí por medio de la lógica concreta, mostrando cómo la unidad dialéctica del pensamiento y del mundo incluye la especificidad de las ciencias particulares. Su posición es original y fecunda. Al mismo tiempo asegura la *unidad* de la ciencia y de la filososfía y su *distinción*. La filosofía, sin estar

separada de las ciencias en nombre de un objeto trascendente, no por ello deja de tener su dominio distinto: el conjunto, la *metodología* general, el *hombre* como espíritu. Aporta al sabio tanto como recibe de él. Se trata de una verdadera resurrección de la filosofía. Liberada de la obsesión de lo absoluto recupera todos sus derechos como esfuerzo de un individuo pensante hacia la expresión clara y distinta de su experiencia. Articulada con las ciencias tiene una función de investigación y de verdad.

Los lógicos han comprendido poco a poco la insuficiencia de la lógica formal. Han descubierto que el criterio de la verdad no podía buscarse en la sola tautología de la identidad pura. Pero se han quedado allí. Al definir al pensamiento, a pesar de su crítica de la lógica, por la *búsqueda de las identidades* (constancias y permanencias) y no por las leyes del movimiento, han dejado un hiato entre la lógica y el conocimiento. Este hiato sirve para introducir la metafísica (Bergson, Le Roy) o lo irracional (Spir, Meyerson). El caso de Meyerson es curioso, casi conmovedor. Comprende que el conocimento real y el mundo real son irreductibles a la fórmula: "*A* es *A*", pero por otra parte conserva la antigua posición: el pensamiento se identifica con el entendimiento, es decir, con la forma de la identidad y se opone a la contradicción. En lugar de ir hacia adelante y de introducir audazmente la contradicción en la identidad, siguiendo a Hegel, y de definir una razón concreta, capaz de captar el movimiento, imagina el conocimiento como un brazo y una lucha equívoca entre la forma de la identidad y el contenido huidizo, no idéntico, irracional [2]. El pensamiento, armado con la simple forma de

2. Posición tanto más asombrosa cuanto que Meyerson conocía

la identidad, choca con el mundo recalcitrante. Trata de "racionalizar" y de hacer entrar en la identidad una realidad que huye. Al mismo tiempo que se aproxima, por la fuerza misma de las cosas y del tiempo, a una comprensión dialéctica del conocimiento —al mismo tiempo que plantea una metodología concreta— la obra de Meyerson es un esfuerzo último para mantener el formalismo idealista y la cosa en sí bajo una forma de lo irracional. Tal *interpretación* de la ciencia no aporta nada a los sabios, en tanto que la *interpretación* dialéctica entre la ciencia y la filosofía tiene que ser fructuosa para ambas, dejándole a cada una, no obstante, sus derechos y su libertad.

La cuestión del origen ya ha sido examinada. Para el conocimiento en general, así como para cada ciencia, los puntos de partida siempre han sido turbios, pobres, indecisos. Lo que no impide que el conocimiento forme un todo (relativo a cada época, al nivel de cultura, y de potencia práctica) y que su movimento *tienda* hacia las cosas. El conocimiento va de lo inmediato y de lo particular a lo mediato y a lo universal. Pero como lo particular es primero una sensación, o una impresión, o una interpretación, o un hecho, o una ley considerada aparte, es justamente lo menos concreto que hay. *El conocimiento va, pues, de lo particular abstracto a lo universal concreto.* En cada dominio y en el conjunto avanza y penetra en el mundo por espirales cada vez más amplias. Determinaciones inmediatas, aparentemente concretas, se despliegan y se transforman en un concreto verdadero que tiene las apariencias (¡pero sólo las apariencias!) de la abstracción.

bien a Hegel. Semejante resistencia sólo puede explicarse por el origen social de las categorías. Véase especialmente el prefacio al *Camino del pensamiento*, pág. XX.

(Ejemplo: lo concreto matemático; la categoría económica de valor, etc.) Hegel muestra todo lo que hay de profundidad concreta en la abstracción creciente de la ciencia. El hecho y las leyes aisladas —explica— rozan la subjetividad. Se regresa a la objetividad superando la ley en la teoría. Opiniones muy modernas, Lenin las completa mostrando que Hegel no definió todavía con bastante claridad el trabajo de la razón, la transferencia en sí (de lo desconocido) cada vez más lejos de los fenómenos (de lo inmediato).

Cada ciencia *tiende* a envolver la totalidad de su dominio uniéndolo a los otros grados del ser y del saber. El comienzo ideal es el que realiza esta conexión de los grados. Así, el conjunto del conocimiento *tiende* a reencontrar el movimiento de conjunto del mundo, tiende hacia la Idea. La unidad acabada de las ciencias no sería más que el saber acabado que abarcara la totalidad del mundo, la *Selbstbewegung*, es decir, la Idea.

En lo que se refiere al objeto general de las ciencias —el "mundo", la "naturaleza"—, el materialismo dialéctico no implica ninguna definición. Difiere por ello del materialismo mecanicista y se limita a testificar la anterioridad de la naturaleza con relación al pensamiento (del ser con relación a la conciencia). Su papel es, en este punto, el de aceptar como verdades *relativas* los resultados de las ciencias de la naturaleza, impidiendo a los sabios mismos erigirlas en absolutos. (Así, Engels pudo criticar en 1873 el concepto de materia aceptado por los sabios materialistas de su época). La materia es el movimiento. No se le puede definir de una vez por todas; su "profundidad" es ilimitada. La intervención del materialismo dialéctico en el dominio científico no puede, pues traducirse más que por una especie de intensificación del espíritu

científico mismo. No puede haber polémica entre los sabios y los dialécticos materialistas, sino entre éstos y *ciertos* intérpretes de la ciencia (los que estiman, por ejemplo, que la realidad del objeto y de la naturaleza no es una presuposición de la ciencia, los que quieren definir la verdad de los enunciados únicamente por la probabilidad, etc.). No hay que olvidar que algunas de estas interpretaciones idealistas parecen estar liquidadas ya por la misma ciencia sin intervención de la crítica filosófica (la teoría simbolista, por ejemplo. Se sabe que Henry Poincaré reconoció, al final de su vida, que el átomo no era un simple y cómodo símbolo).

El dialéctico materialista afirma que cada ciencia es ya una dialéctica. No pretende invadirla desde afuera, sino solamente criticar ciertos postulados admitidos implícitamente por los especialistas y que tienen un origen social. Esta doctrina no pretende legislar sobre la ciencia y los sabios; pero tampoco quiere contentarse con seguirlos y espigar detrás de ellos, explicando pedantescamente lo que ellos han hecho. Sin obligar desde afuera a las ciencias a entrar en un sistema enciclopédico, espera aportarles alguna cosa, especialmente la crítica social de las categorías y de los postulados. De la correlación y de la colaboración entre las ciencias y la lógica dialéctica debe resultar, poco a poco, una sistematización enciclopédica de un tipo original. (Véase la *Carta a los Militantes*, de Lenin).

Al prounciarse contra toda extensión a los otros dominios del método propio a uno de ellos, el materialismo dialéctico excluye el mecanicismo, el biologismo, etcétera, y explica sus fracasos.

El *mecanicismo* no es una abstracción operada por nuestra vida práctica (Bergson). Esta hipótesis sólo tiene sentido

si el mecanicismo está en nosotros, en nuestra mano, en nuestro organismo; pero entonces no es una abstracción. Tampoco es la causalidad natural misma, como piensan los mecanicistas. La crítica hegeliana de esta causalidad (la teoría de la reciprocidad y del *Zusammenhang*) envuelve y supera las críticas bergsonianas del mecanicismo. El mecanicismo es la primera determinación, el primer grado, el que en los conocimientos elaborados aparece como el más humilde.

Si se le considera a su nivel, el mecanicismo es concreto y existente, incluso contiene un desconocido ilimitado. Pero con relación a las determinaciones superiores no es más que una abstracción. Estos grados superiores lo contienen como *momento*. Su conocimiento es del resorte de los matemáticos. Sin embargo, el mecanicismo no se reduce al espacio geométrico, ni al choque, ni a la necesidad brutal de la atomística. No es, pues, ni una abstracción ni un principio exhaustivo o explicativo. Prácticamente, a nuestra escala, nuestra acción se apoya principalmente sobre el mecanicismo. Pero las relaciones de nuestras fórmulas elaboradas (matemáticas) con la realidad, como la relación del mecanicismo con el grado superior (quimismo) siguen siendo problemas "abiertos".

Entre los ataques hegelianos contra el evolucionismo hay que hacer una distinción. Cuando Hegel critica la idea de gradualidad, de variación imperceptible o de preformación; cuando reprocha a los evolucionistas que nunca hayan mostrado plenamente el paso de una especie a otra y que entierren en el pasado la explicación del presente (véase *Conferencia sobre la Historia de la Filosofía y Enciclopedia*, párrafo 249), Hegel no piensa en el vacío. Pone el dedo sobre dificultades que el evolucionismo, aun actualmente, no ha resuelto por completo. Por lo demás, cuando parece decir que

no ha habido tiempo ni historia (física, biológica) antes del hombre y del espíritu, descubre el absurdo más profundo del idealismo.

Hegel rechazó el evolucionismo. Sin embargo, sólo la dialéctica llega a una doctrina coherente de la evolución. *La verdad está en la totalidad.* La verdad del movimiento de la vida está en la totalidad de los elementos en interacción: medio externo y medio interno. Lamarck, Darwin, etcétera, aislaban uno de los elementos de esta interacción compleja. Utilizando las críticas hegelianas y las observaciones de Engels se puede proporcionar a los biólogos una crítica de sus postulados, un método y probablemente los cuadros de una doctrina [3].

Esta teoría de la evolución sería mucho más dramática y viva que la ficción hegeliana del desarrollo de la Idea, que se desarrolla sin riesgos fuera del tiempo. Para el materialista el tiempo existe (aunque su conocimiento, como todo conocimiento sea relativo y progresivo); no es exterior a las demás determinaciones. Es espacio-tiempo, acción, destrucción y creación, irreparabilidad (irreversibilidad), porque es choque y lucha. La idea de providencia, incluída en el absoluto hegeliano, desparece.

La pisocología entra lentamente, con muchas incertidumbres y regresiones, en el camino materialista. No toma en cuenta a la práctica más que indirecta y vergonzosamente, con vocablos de compromiso (medio, situación, estímulos, conducta). Así es que no llega a colmar el hiato entre lo externo y lo interno, lo subjetivo y lo objetivo. Este retraso de una

3. Cf. el notable estudio de M. Prenant, *Biología y marxismo* (versión castellana de E. Beltrán. Edic. de la U. O).

ciencia cuyo objeto está tan próximo se explica de dos maneras:

a) ausencia de método dialéctico;

b) categorías no criticadas y contaminadas por el individualismo formal (burgués) que separa al individuo y a lo social, a la conciencia y al ser.

El estado de la psicología muestra cuán poco nos construimos nosotros mismos en una sociedad burguesa. Este hecho es la mejor crítica de un individualismo que plantea la simple *forma* del individuo.

En una serie de indicaciones, aun cuando sean muy breves, sobre los Grados, no se puede hacer a un lado a la cuestión de lo *político.*

En este punto Hegel y los marxistas se aclaran al oponerse. La política no se reduce a la economía, aunque la suponga. Hay un dominio, un grado, una determinación superior. Reacciona sobre las determinaciones inferiores, sobre la "sociedad civil". Pero según Hegel, el Estado acaba de transformar el atomismo de los individuos en la sociedad civil, en una totalidad definitiva. El Estado prusiano de su tiempo cumplía esta función de una manera muy satisfactoria para Hegel. Los marxistas ven en el Estado un hecho histórico y transitorio, concretamente basado sobre las determinaciones económicas.

1º Es poder, violencia, coerción. Por lo demás, esta violencia no es un elemento "en sí" y no puede existir aparte de sus condiciones económicas. El Estado es el Estado de la clase dominante económicamente. La vida política no puede ser definida en términos de moralidad y de espiritualidad, como lo pensaba ingenuamente Hegel.

2º El Estado es potencia biológica, representación colectiva. Pero esta conciencia de la sociedad no es cierta por toda la eternidad. La imagen de la sociedad en su conjunto ha sido mistificada por las clases dominantes.

El Estado no es substancialmente Razón y Verdad. Contiene, en proporciones variables, apariencia y realidad.

3º En fin, el Estado es, en cierta medida, acción sobre la marcha de la economía y de la historia. Por eso hay que apoderarse del Estado para cambiar la economía, como lo hicieron los revolucionarios demócratas burgueses de 1789. La conciencia política, bajo forma de doctrina, de opinión, o de simple cinismo siempre ha sido un conocimiento muy alto de las cosas humanas.

El Estado es, pues, una *categoría,* una *determinación* (lo que no le concede ningún título para la eternidad) que obra en cierta medida sobre la sociedad y la economía, al mismo tiempo que ha estado determinado y aun dominado por ésta hasta ahora. En la política revolucionaria, el Estado se hace plenamente consciente de su naturaleza y de su papel, que se eleva a un nivel superior. Desde la época de transición al socialismo deja de ser un órgano enmascarado de coerción. Esta coerción estatal se hace consciente y confesada. (Planeación, lucha contra la contrarrevolución.) El Estado se transforma, así, en el órgano del dominio humano sobre las fuerzas económicas, la palanca de la transformación. Se transforma, al mismo tiempo, en la representación *verdadera* de la sociedad. Después de esto, al alcanzar su máximo de realidad como Estado, desaparece en la sociedad misma, a la que ha elevado a un nivel superior de conciencia y de organización. La coerción sobre los hombres es reemplazada por

la administración técnica de las cosas, por la gestión de los negocios sociales por la sociedad entera. Esta democracia total ya no es un régimen político; es la desaparición de lo político como tal, es decir, de la existencia de varias posibilidades en la gestión de los negocios correspondientes a las clases y a sus intereses divergentes o incompatibles, de tal manera que se necesite un poder coercitivo para escoger e imponer una de estas posibilidades.

Este grado proporciona un buen ejemplo de determinación móvil, esencial y, sin embargo, destinada a desaparecer al ser integrada y superada...

La teoría del conocimento del materialismo dialéctico contiene una aparente contradicción. La práctica social es origen y fin del conocimiento. El criterio de la práctica significa que conocemos las cosas al obrar sobre ellas: el reflejo de las cosas en nosotros supone que hemos percibido un reflejo de nosotros mismos en las cosas. Ahora bien, lo social es justamente lo que nosotros hacemos. ¿Cómo es posible, entonces, que haya tales desigualdades de desarrollo en los diferentes sectores de la conciencia (política, científica, estética) y especialmente que las ciencias de lo social sean a la vez las más recientes y las menos avanzadas?

Para responder a esta objeción —que toca a las raíces del idealismo— hay que esbozar la historia *social* del conocimiento.

Tres etapas:

A) La naturaleza domina al hombre. Religiosidad y magia son, *a la vez,* la expresión de la impotencia de los hombres y de su poderío naciente, que les hace sensible su impotencia y los impulsa a representarse las fuerzas de la naturaleza como

"poderes" antropomórficos y hostiles. La magia trata (ilusoriamente) de extender el poderío al sector no dominado del mundo. En esta época la sociedad todavía está poco diferenciada, las relaciones son naturales, de hombre a hombre, sin mediación por conceptos, ni por cosas, ni por instituciones. Así es que lo social no presenta misterio.

B) Poco a poco el hombre domina el mundo exterior, lo desmistifica. La acción y las técnicas eliminan de la naturaleza la magia y el misterio. Pero el productor que domina la naturaleza está dominado por su producto. La mercancía, y después el dinero y el capital, funcionan como *fetiches* que envuelven y enmascaran su origen real: el trabajo vivo, la praxis. El dominio de los productos sobre los hombres permite y enmascara su acaparamiento por las clases dominantes. Recíprocamente, el dominio de clase utiliza, mantiene y desarolla el fetichismo. La sociedad se diferencia, se hace compleja. Reclamaría un conocimiento científico en el momento en que el fetichismo obscurece las representaciones separándolas de las relaciones sociales que contienen, en el que la acción de las clases dominantes que hacen su propia apología y presentan sus fines como místicamente verdaderos, aumenta el "misterio" social.

Las categorías de las ciencias de la naturaleza se obtienen por un análisis —lento y vacilante— de la praxis, durante el desarrollo de la civilización (ejemplo clásico: la noción de causa). Pero durante este desarrollo, mientras que las ciencias se separan, se especializan, y se hace lentamente consciente el orden ascendente de las especificidades, el misterio se transfiere a lo social. Esta situación reacciona sobre las ciencias, obscurece sus fundamentos; las ciencias de lo social

se retardan no tanto porque necesitan de las otras ciencias, como porque lo social se transforma en la sede de los mitos y de las magias. El hombre está fragmentado, disperso (división del trabajo, religión y ciencia, etc.). Las supersticiones más espantosas pueden nacer o reaparecer en la fisura entre el hombre y él mismo, entre su acción y su pensamiento, su conocimiento de las cosas y su ignorancia de sí; entre la abstracción y la vida; entre el automatismo de las cosas sociales y la inconsistencia del hombre social.

Esta fase ha durado hasta nuestros días y dura aún. Conduce a esas sociedades "modernas" en las que los individuos humanos no entran en relación más que a través del dinero, las cosas y los mitos. Las clases mercantiles y capitalistas han roto las sociedades anteriores, los poderes patriarcales y feudales, las relaciones inmediatas de hombre a hombre, para substituirlos con poderes fundados sobre las entidades más fetichistas, las más generadoras de mitos y de abstracciones (capital financiero).

Se llega así a las democracias fetichistas (cuyo tipo parece haber sido la América de la prosperidad); y también al fascismo, justificado por mitos. (Véase Rosenberg, *El mito del siglo XIX*.)

C) La época precedente no es, en suma, más que una prehistoria de la conciencia humana; se debate en la "alienación" (termino de Hegel empleado por Marx) que hace de ella un mito para ella misma. El misterio del pensamiento totémico se ha transferido al hombre.

Pero en el momento en que el capitalismo, al abrigo del fetichismo económico, se apodera de la sociedad, aparece el proletariado. El proletariado afirma lúcidamente su papel de

masa y de clase, desenmascara los fetiches, crea una nueva sociedad en la que el hombre controla y domina su ser social, sus relaciones, sus productos. La obra teórica de la época revolucionaria proletaria está preparada por tentativas para comprender y dominar lo social (utopistas, sociólogos burgueses). Pero sólo la expresión teórica del proletariado y de la revolución alcanza el conocimiento de las leyes esenciales de la sociedad, al obrar sobre la esencia misma de todas las sociedades anteriores: la explotación del hombre por el hombre, las contradicciones de clase.

Solamente así el hombre extiende a sí mismo su práctica consciente y su poderío, y se conoce. El misterio social está superado. El hombre como activo, creador y vivo se coloca en el centro del pensamiento.

Es el reino de la libertad, como determinismo (naturaleza y sociedad) comprendido y dominado.

Si se adopta —lo que es legítimo— el término "Idea" para designar la conciencia del hombre, es la Idea la que se conoce a sí misma a través de todo el conocimiento. Pero hay que añadir que no se conoce más que al reconocerse como condicionada por la naturaleza, la praxis, la historia.

LA ALIENACION

Tal o cual aspecto del materialismo dialéctico pasa al primer plano, según la preocupación dominante. Así se puede acentuar el análisis de las fuerzas productivas, o bien la teoría de la conciencia, o las relaciones del individuo y lo social.

Filosóficamente, y para la elaboración del nuevo humanismo, el aspecto más profundo de la doctrina, es probablemente, la teoría de la alienación (*Entfremdung*). Esta teoría tiene un papel esencial en el hegelianismo, en la crítica del idealismo hegeliano por Feuerbach y, en seguida (en correlación con la crítica de la religión y la teoría del Estado), en la formación del marxismo. Aunque no está citada en la *Lógica* de Hegel, está implícita en ella.

Para Hegel el fundamento absoluto del mundo y del proceso dialéctico es la alienación de la Idea. Sale de sí misma, deviene lo Otro (que todavía es ella, pero en una existencia dispersa, incapaz de captarse sin oponerse a sí misma). Todos los grados ascendentes del ser (naturaleza, vida, sociedad, arte, religión, filosofía) en su unidad en cada época y en la sucesión de las épocas, son recuperaciones de la Idea por sí misma. Ninguna de ellas llega a ser su propia verdad en sí y por sí. Siempre se quedan en la alienación.

Para Hegel, pues, la contradicción dialéctica es una con-

secuencia de la alienación. La Idea (el Espíritu) es motor y meta de la contradicción; es lo que se opone a sí mismo y lo que en la contradicción trata de reencontrar su identidad consigo. El movimiento ascendente de la lógica *parece* reconstruir *a priori* el mundo. En verdad, no hace más que reencontrar en el orden del conocimento inverso del ser las emanaciones de la Idea. El ser puro que *parece* el comienzo —y que lo es para la lógica— no es en el fondo más que el límite inferior de la alienación. Y la lógica, a la que se podía creer productora del mundo— es el pretendido panlogismo de Hegel—, no es más que método humano para llegar a la Idea.

El equívoco del pensamiento hegeliano se comprende en esta teoría mejor que en ninguna otra parte. La lógica más rigurosa y más concreta se ve negada de un golpe, vuelta a sumergir en la psicología y el antropomorfismo, ligada a una nebulosa operación mística. Otros llaman Amor, Voluntad, Dios, Vida, Nada, a lo que Hegel llamaba Idea. ¿Valía la pena seguir tal rigor sistemático, para entregar la filosofía a lo que él odiaba más: la fantasía subjetiva?

El impulso de la Idea hegeliana que la empuja a tener conciencia de sí misma, por un proceso interno, nos aparece como una proyección megalománica de la condición real del individuo aislado. Pero el materialista no puede rechazar simple y sencillamente esta teoría. Hegel ha transpuesto y mistificado experiencias y tormentos reales. Sus intérpretes místicos abandonan el análisis concreto de este hecho real: el desgarramiento de la conciencia, su tormento. Hacen de ello un drama absoluto. Excelente pretexto para no buscar los fundamentos reales de ese drama humano y, sobre todo, para no cambiar nada en él. Marx y Engels, por el contrario, han mostrado en la *Ideología alemana* el fundamento histórico y práctico de

la alienación; la división del trabajo y la separación del trabajo manual y del trabajo intelectual. La totalidad social es y aparece dispersa. El individuo no la refleja más que parcial, abstractamente. Social e individual se desdoblan, se oponen; la disociación y el tormento se introducen en el hombre hasta el día en que supera esta "inhumana" situación.

El misticismo poshegeliano[1] parte de la idea de que Hegel ha tratado de hacer razonable lo irracional sin lograrlo (de manera que ahora se necesitaría partir, para desarrollarlo, del residuo irreductible así manifestado). Hay que retener esta sugestión. Sí, Hegel ha hecho o ha tratado de hacer razonable lo que antes de él, en cierta época de la cultura, era irracional: la naturaleza, la historia. Ha hecho un esfuerzo inmenso para abarcarlo todo en nombre del Individuo lúcido, y este esfuerzo está acompañado de una apología del concepto.

Es cierto que Hegel no terminó su obra. Dejó fuera de la razón la mayor parte de la realidad: la naturaleza, especialmente, la acción, la historia. Se puede añadir que no hizo razonable a la razón misma, puesto que la dejó "en el aire", sin base en la vida, en la acción y en las masas humans. Hegel no ha mostrado ni el fundamento vivo de la relatividad de los conceptos, ni cómo el pensamiento no dialéctico y no plenamente racional —el *Verstand*, el entendimiento— es el pensamiento de una época, de una clase, de una etapa histórica en vías de superación. Marx terminó el esfuerzo ordenador de Hegel mostrando cómo una razón más amplia y más eficaz sale precisamente, del pretendido irracional, y pone fin a ese residuo que algunas veces se dice "irreductible". La interpre-

1. Véase especialmente a Kroner, *Von Kant bis Hegel;* y en Francia los trabajos de M. J. Wahl.

tación mística poshegeliana se aprovecha de lo irracional que se ha dejado en pleno corazón de la raza para negar la superación racional del entendimiento y reducir todo pensamiento claro al entendimiento, es decir, al discurso, al vocabulario de la burguesía, y todo pensamiento "profundo" a los sentimientos y a las ansiedades de la burguesía. Habiendo desviado hacia una crítica de lo inteligible y de lo racional la necesidad de superar cierta etapa de la razón —la etapa hegeliana e idealista—, esta crítica reaccionaria confía el conocimiento a obscuras facultades extrarracionales, incontrolables, inhumanas (intuición bergsoniana), sentido trágico del destino en Spengler, angustia en Heidegger, etcétera).

El residuo irreductible *idealistamente*, el punto de unión de la irracionalidad en Hegel —la teoría de la alienación— ha sido completamente integrado al materialismo dialéctico y transportado a un plan comprensible y práctico. Feuerbach ha comenzado esta obra, mostrando que la metafísica, la teología, la religión no son alienaciones de la Idea, sino del hombre vivo. Pero Feuerbach repudió la dialéctica al mismo tiempo que el idealismo hegeliano y definió al hombre como una entidad biológica e individual. Su teoría de la alienación quedó, pues, suspendida en los postulados de un materialismo sumario. No puede explicar las fórmulas concretas de la alienación. Marx, con mayor flexibilidad, tomó esta crítica de alienación idealista sin abandonar la dialéctica. No aceptó la noción feuerbachiana del hombre, fragmento pasivo de la naturaleza. Pero tampoco aceptó la noción idealista del hombre que por el solo hecho de pensar se erige por encima de la naturaleza. No hay pensamiento sin vida, sin materia, sin objeto, sin la naturaleza entera. El hombre es un ser de la naturaleza; pero en vías de superación. Su esencia humana sólo está colo-

cada en un plano propio en el desarrollo social; se realiza en la sociedad comunista, que es la única que puede considerarse como específicamente humana y separada de lo biológico. "El hombre..., deja detrás de sí las condiciones de existencia animal e inaugura condiciones realmente humanas" (Engels).

Hasta aquí —en esta prehistoria del hombre que todavía perdura— el hombre sigue siendo un ser de la naturaleza. El ser otro era ser un ser enemigo. El movimiento, como en la naturaleza biológica, fue exterioridad y dispersión; fragmentación, exclusión y destrucción recíprocas. Las leyes de la historia, distintas a las de la naturaleza, han sido, sin embargo, su prolongación: la lucha, la guerra, la destrucción, la concurrencia. La historia humana nos muestra un hecho asombroso: las instituciones y las ideas eran exteriores a los hombres y "otras" con relación a ellos; opresivas, exclusivas, antagonistas. Esos *fetiches* se combatían y se destruían unos a otros, había que destruirlos para superarlos. Sin embargo, esas instituciones, esas culturas, esos *productos* del hombre eran expresiones indispensables de su realidad, de las conquistas de su actividad, de su poderío creciente, de su conciencia. Había que atraversarlas.

Este desgarramiento interno de la esencia humana en formación, muestra que en su acción naciente sobre la naturaleza había recíprocamente, una acción de la naturaleza sobre él. El hombre se formaba a través de lo que lo negaba. Sus propios productos funcionaron como seres de la naturaleza (al mismo tiempo, los seres de la naturaleza aparecen como humanos en la religiones y en las metafísicas).

El hombre ha sido desgarrado antes de nacer y no se ha formado más que en el desgarramiento. Durante su largo nacimiento estuvo, en un principio, mezclado a la naturaleza, a la

que, sin embargo, tiende a superar. No existirá verdadera, esencialmente más que cuando la contradicción dialéctica bajo su forma natural (objetiva) haya sido superada y no exista sino en la muerte, contra la cual se unirán todas las fuerzas humanas.

Día a día el hombre ha dejado de ser una criatura animal, ha entrado en las contradicciones históricas que reproducían (en un grado específico) las contradicciones del orden inferior. Sólo ha podido humanizarse dividiéndose y fragmentándose: actividad y producto, inconsciencia y conciencia, trabajo vivo y fetiches, vida y pensamiento, amo y esclavo, etc. Ninguno de estos accidentes del devenir es verdaderamente humano, sino únicamente el movimiento que los atraviesa y va superándose siempre. Los productos del hombre han sido, así, exteriores, e internos, a la vez, a su esencia en devenir: obstáculos y puntos de apoyo, momentos y detenciones del progreso. La alienación del hombre ha sido su realización, es decir, la forma humana del devenir dialéctico. Hegel explica la dialéctica por la alienación de la idea. El materialismo explica la alienación del hombre por las leyes dialécticas del devenir y de la naturaleza.

La exterioridad —y, sin embargo, la implicación— del individuo y de lo social probablemente es la forma más obscura y más profunda de ese movimiento. La unidad de esos términos es el fundamento mismo de toda sociedad; pero es la unidad de dos términos desunidos, contradictorios, en lucha. Jamás ha podido ser captada y expresada más que bajo formas mutiladas y fragmentarias. Lo social se encarna en particularidades exteriores, alienadas, es decir, falsas, limitativas: ceremonias, actos públicos. Sin embargo, es el contenido del individuo, de su vida y de su conciencia. El individuo es incaptable. Por una parte, sólo él es concreto, puesto que existe solo y que lo social no es más que la interacción de los individuos. Sin embargo, es abstracto porque su realidad está fuera de él y lo social es, para él, fatalidad, inhibición, opresión...

Las formas ideológicas pasadas tuvieron un sentido de tentativas para resolver esta contradicción, promesas de liberar al hombre de la alienación. Pero la hacían renacer bajo una figura obsesionante y trágica (el mal, el pecado, la expiación, etc.), hasta que un contenido social nuevo vino a suprimirlas. Así, las religiones fueron tentativas ideológicas para unir en una representación y en una práctica lúcidas al hombre, la naturaleza y la sociedad. Pero perpetuaban y agravaban la escisión interior del hombre; no mantienen una unidad espiritual en el alma humana y la conciencia social, más que bajo la forma del desgarramiento. Sirven a los opresores. En cuanto al éxtasis de las comuniones místicas con la naturaleza o la divinidad, enmascaraba la ausencia de poderío y de posesión creadora. No es más que una forma de la alienación. Así se determina, en el plano específicamente "*espiritual*", el carácter "reaccionario" de las religiones y de los misticismos. Son seudosoluciones ideológicas al problema del hombre y de sus contradicciones.

Actualmente, en el momento en que se forma una nueva unidad, consciente, del individuo y de lo social, la alienación toma la forma de una extrema oposición (individualismo formal, anarquismo) entre estos términos y del sacrificio de lo uno a lo otro (fascismo, seudocomunismo: holocausto del individuo a la comunidad nacional o social).

Todo lo que proclama la superioridad de una parte sobre la totalidad (la máquina por la máquina, el arte por el arte,

la ciencia por la ciencia, la sensibilidad por sí misma, etc.), proviene de la alienación y de sus formas "modernas".

La unidad del individuo y de lo social, *la posesión, por el hombre, de la naturaleza y de su propia naturaleza,* define al Hombre Total.

Ya hemos insistido sobre esta fórmula, *que no es una metáfora.* El Hombre Total es el que es "todo", que posee, capta y hace su Bien de la naturaleza entera, del "dato" biológico que está en él (cuerpo, instinto); que constituye su naturaleza, elevándolo al nivel del espíritu, es decir, de la esencia humana, de la lucidez, de la libertad. La totalidad humana seguía siendo dispersión, contradicción, alienación. Alcanzará su unidad, es decir, la verdad del hombre, su esencia realizada.

La teoría del Hombre Total es inseparable del materialismo dialéctico. Las teorías idealistas del Hombre (Moeller van der Bruck, *El Tercer Reich y su Crítica del Marxismo,* pág. 76, etc.), disimulan mal el renunciamiento al Hombre Total, la aceptación de una esencia mutilada y dolorosa. Bajo este renunciamiento y este tormento se ocultan intereses sórdidos. Por una asombrosa paradoja histórica, es el materialismo el que contiene el espíritu, el florecimiento, la idea superior de la Felicidad, la Idea. O bien se renuncia a una teoría "total" y se proclama el renunciamiento (bajo la forma del pluralismo o de pesimismo heroico), o bien se establece un sistema de categorías que capten a la vez a la naturaleza, a lo social, al hombre.

Antes del materialismo dialéctico todo sistema "total' no era más que la captación del universo por categorías sociales no elucidadas, expresiones unilaterales de relaciones contradictorias y no reconocidas como tales, que se elevaban a lo absoluto, dogmáticamente. La sociedad era un "dato" ingenuamente aceptado tal cual era, o en sus presuposiciones. (Así, para Platón, la esclavitud; para Hegel el individuo burgués). Paralogismos o éxtasis enmascaraban la unilateralidad de clase de estas doctrinas.

Una teoría única no puede ser obra más que de la época en que el hombre social considera lúcidamente su actividad y su pensamiento y toma las categorías de su pensamiento *críticamente,* con la conciencia de su origen.

Entonces es posible un cuadro total del mundo, en donde lo social, lo individual, lo cósmico ya no se opongan, sino que estén integrados, cada uno, con su carácter específico.

La elaboración de esta teoría total supone una *crítica social* de los conceptos en todos los dominios (arte, ciencia, etc.). Esta obra ha sido comenzada por Marx, quien mostró la liga esencial entre este trabajo ideológico y los problemas históricos, políticos. Su crítica de la economía política es un modelo; pero no representa, para esta obra inmensa, más que un comienzo y un programa...

La distinción hegeliana entre el entendimiento y la razón adquiere, así, un sentido nuevo. El entendimiento es una etapa determinada y momentánea de la conciencia; es una etapa en vías de superación, con una dispersión y una exterioridad de sus determinaciones unidas a una cultura dada, a una sociedad de clases, a una forma de la alienación (el mecanicismo, por ejemplo, corresponde al individuo aislado de la sociedad mercantil y burguesa).

La razón es la función de lo universal y de la totalidad: la superación del entendimiento, relativa, por consecuencia, a este entendimiento; el manejo crítico de las categorías, su

"relativización" y su profundización en correlación con el desarrollo de la sociedad.

La razón dialéctica, forma superior de la razón, no tiene ella misma una expresión absoluta y definitiva: primero fue una teoría, después pasará a la conciencia, la cultura y la lengua en la unidad de lo mediato y lo inmediato.

Aquí dominamos el conjunto de la lógica hegeliana y podemos responder a la pregunta: "¿Qué significa la Idea hegeliana? ¿Cuál es su sentido materialista?"

La Idea expresa:

1º El movimiento total del mundo (*Selbstbewegung*, de la naturaleza);

2º La unidad de lo infinito y de lo finito, la totalidad de las determinaciones;

3º La unidad de la naturaleza y del hombre, del sujeto y del objeto, del ser y del pensamiento, de lo real y de lo racional, de lo existente y de lo posible, del devenir y de la realización, etcétera;

4º El conocimiento acabado (límite del conocimiento para cada objeto y cada dominio y para el conjunto del mundo);

5º El Hombre Total que supera y concentra todas las determinaciones, que es plenamente "por sí";

6º El "momento eterno", el Espíritu concreto, alienado hasta hoy, arrojado a la nada en el éxtasis (el mal infinito), en la religión y en la metafísica. El Espíritu, *hit et nunc*, en un sitio y en un momento, en una situación concreta, "en un alma y en un cuerpo" (Rimbaud), que domina el tiempo y el

espacio "elevando" la misma profundidad de la naturaleza: cuerpo, instinto, sensación, instante, lugar.

*

Materialismo y Empiriocriticismo, de Lenin, reafirmaba los axiomas del materialismo dialéctico:

a) Existencia del mundo exterior;

b) Relación del pensamiento y del organismo;

c) Relación de la verdad relativa y de la verdad absoluta. Criterio de la práctica, etcétera.

Pero todavía era posible discutir la relación entre el pensamiento del hombre y la naturaleza, considerada como un bloc exterior y anterior a él. En otras palabras, la teoría dialéctica no penetra completamente esta obra, dominada aún por la gnoseología. La naturaleza todavía no está concebida dialécticamente. La unidad de la metodología, de la lógica y de la teoría del mundo y de la evolución aún no está en el primer plano. Los *Cuadernos sobre la Lógica de Hegel* señalan una profundización del pensamiento filosófico de Lenin y expresan una orientación que hemos tratado de indicar y de prolongar. El hombre es reintegrado en la naturaleza, y la gnoseología en una teoría total, "cósmica", en un sentido renovado. La tentativa leninista es un esfuerzo hacia una *Weltanschaung* cada vez más amplia, y también hacia un *sentido de la vida*, hacia una *ética* y una *estética* unidas a esta *Weltanschaung*.

Los sabios especialistas no se ocupan de la vida ni de los valores. Han dejado desarrollarse una actividad "robotista" y pasiva. Los filósofos puros se hunden en la angustia metafísica.

Mientras que los marxistas se limitaban a la economía, los pensadores de tendencia fascista (Spengler) buscaban una "imagen cósmica". Desde entonces los hombres de acción del fascismo, después de haber utilizado estas imágenes, han decidido que el conocimiento no es esencial al hombre y han proclamado mitos. Han negado el espíritu cuya primacía habían afirmado tan ruidosamente.

Lenin abre otro camino y muestra que el Espíritu no está con "ellos". Sin olvidar el aspecto *científico* del materialismo dialéctico, ha restablecido su aspecto *filosófico.*

Hegel no solamente nos ha dejado un método formal, sino una imagen cósmica, una imagen del devenir. Esta imagen era incompleta y falseada. Ha habido que "enderezarla". Sin embargo, el trabajo del pensamiento no ha terminado. El devenir no está definido de una vez por todas. Amor y odio, poderío y posesión, tensión y serenidad son momentos o formas del inagotable movimiento. Cada vez que el hombre crea o descubre una cosa en sí mismo, descubre un aspecto nuevo del devenir. En el hombre, como en la naturaleza, hay un contenido infinito que captar. No se trata de "perspectivas" nuevas en el sentido criticista o nietzscheano, sino de un contenido y de una "captación". El espíritu es verdad y vida, descubrimiento y creación, conocimiento y acción. Conoce el crear y crea el conocer. El pensamiento dialéctico resuelve, así, la gran contradicción entre el conocimiento, como sumisión, al hecho y a lo consumado y la invención, la renovación, el valor creador...

INDICE

	Pág.
Introducción	7
Teoría de la contradicción	25
Teoría de la verdad	59
El problema de la conciencia	73
La superación	93
Esencia y apariencia	101
La categoría de práctica	109
Los grados de lo real	123
La alienación	143