

El materialismo inteligente

Compilado de ensayos sobre la dialéctica marxista-leninista y Hegel

Evald V. Ilyenkov



Traducción del inglés de Manuel Samaja

Título original en inglés: *Intelligent Materialism: Essays on Hegel and Dialectics*

Editor y traductor del original inglés: Evgeni V. Pavlov.

2021, Buenos Aires.

Índice.

| | |
|--|-----|
| Nota del traductor..... | 4 |
| Hegel hoy..... | 5 |
| Hegel y el problema del objeto de la lógica..... | 9 |
| La cima, el fin y la nueva vida de la dialéctica (Hegel y el fin de la vieja filosofía) | 28 |
| La Ciencia de la Lógica de Hegel..... | 59 |
| Hegel y la hermenéutica: el problema de la relación entre el lenguaje y el pensamiento en Hegel..... | 96 |
| El problema del Ideal en filosofía..... | 113 |
| La concepción de lo abstracto y lo concreto en la dialéctica y en la lógica formal..... | 145 |
| Lo lógico y lo histórico..... | 176 |
| La idea de Lenin de la coincidencia de la lógica, la teoría de la cognición y la dialéctica | 200 |
| El materialismo es militante y, por ello, dialéctico..... | 220 |
| Bibliografía..... | 238 |

Nota del traductor

El texto que usted tiene ante sus ojos es un producto, por así decir, espontáneo. La intención original que motivó esta traducción era un mero ejercicio de estudio personal. Una vez completado el trabajo este servidor consideró que, por muy defectuosa que la traducción fuera, el libro merecía ser publicado.

Dos razones condujeron a tal decisión. En primer lugar, varios de los ensayos contenidos en este volumen no han sido traducidos, hasta ahora, al español (al menos no se hallan disponibles en la web). En segundo lugar, la obra de Evald Ilyenkov merece especial consideración, por tratarse de uno de los más destacados filósofos soviéticos, y aún es ampliamente desconocido por los estudiosos del marxismo, el leninismo y la filosofía materialista dialéctica en occidente.

Esperamos que esta traducción, probablemente plagada de defectos (especialmente por haberse realizado a partir del texto en inglés, ya traducido), sea de utilidad para motivar la lectura y difusión de la profunda concepción ilenkoviana: a nuestro juicio, fiel continuadora de las mejores tradiciones de la filosofía clásica y del marxismo de Marx, Engels y Lenin.

Postdata: las palabras entre corchetes [] fueron agregadas por el traductor para clarificar la lectura.

Las citas han sido traducidas también del inglés, tal como aparecen en el volumen original. Por ello, en la bibliografía dejamos las referencias respectivas en inglés.

Cualquier observación es bienvenida y puede ser enviada a Manuelsamaja@gmail.com

M.S.

Hegel hoy¹

El 200 aniversario del nacimiento del gran filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel es celebrado por las comunidades científicas de todos los países civilizados. Y es entendible - imposible sería imaginarse la historia del pensamiento, la historia de la lógica, sin Hegel así como es imposible imaginarse el desarrollo de la música sin Beethoven o de la literatura mundial sin León Tolstoy o Dostoevsky.

Mucho nos separa de la época capturada en el pensamiento de Hegel y expresada en los conceptos de su sistema, pero los acalorados debates acerca de su herencia científica aún continúan. La dialéctica, la historia de la cual está eternamente conectada al nombre de Hegel, es un arma demasiado valiosa en la batalla de ideas como para renunciar a un verdadero maestro en este conflicto, y cada uno de los partidos en filosofía, que hoy combaten por la influencia en la mente de la gente, quiere hacer de Hegel su aliado y usar su estatus y su autoridad para sus propios propósitos.

Neo-hegelianos y positivistas, tomistas católicos y existencialistas, fenomenólogos e irracionistas - todos presentan sus propias interpretaciones del pensamiento de Hegel, todos dibujan su propia imagen del pensador, todos proyectan sus propias luces y sombras en su retrato. Entre las muchas voces de este coro encontramos algunas que pertenecen a los novísimos revisionistas confundidos que, por algún malentendido, se consideran a sí mismos marxistas.

Sólo por esta razón la cuestión de la genuina relación entre la filosofía marxista y Hegel merece hoy ser objeto de una discusión seria y basada en principios. No la menos importante de las razones que justifican tal discusión es la circunstancia de que la correcta relación respecto a Hegel, establecida por Marx, Engels y Lenin, pertenece orgánicamente al contenido mismo del marxismo, y la asimilación materialista-crítica de la dialéctica hegeliana continúa siendo una de las condiciones necesarias de una genuina y profunda educación marxista. "Es imposible entender completamente a *El Capital* de Marx, y especialmente su primer capítulo, sin haber estudiado meticulosamente y comprendido la *Lógica* de Hegel completa"² afirmó categóricamente Lenin.

Marx, Engels y Lenin demostraron claramente los méritos históricos de Hegel así como las limitaciones históricamente condicionadas de sus descubrimientos científicos. Ellos señalaron claramente las limitaciones que la dialéctica de Hegel era incapaz de superar, identificaron aquellas ilusiones cuyo poder, a pesar del poder mental de su creador, era incapaz de derrotar. La grandeza de Hegel, así como su limitación, se encuentra en el hecho

¹ Texto publicado en Pravda, el 23 de Agosto de 1970, dedicado al aniversario del natalicio de Hegel. Traducido del inglés (versión de Evgeni V. Pavlov) por M.S. . (N. del T.).

² Lenin 1976, p. 180.

de que él agotó completamente la posibilidad de desarrollar la dialéctica sobre la base del idealismo, o dentro de los axiomas que el idealismo impone al pensamiento científico. Hegel, independientemente de sus intenciones, demostró claramente que el idealismo lleva al pensamiento fatalmente a callejones sin salida y condena incluso a los ilustrados dialécticamente y al pensamiento mejor dialécticamente entrando a círculos sin sentido alrededor de sí mismo, al infinito proceder de la 'auto-expresión', la 'auto-conciencia' y un peculiar - lógico - narcisismo. Para Hegel (y es por ello que él es el más consistente y sincero idealista quién, por ser tal, resolvió el misterio de cualquier otro idealismo nacido prematuramente e incompleto) el 'ser' - externamente y existir, independientemente del pensamiento, del mundo real, de la naturaleza y de la historia - se transforma inevitablemente en una ocasión para demostrar el arte de la lógica, en un reservorio sin fin de 'ejemplos' que una y otra vez confirman los mismos esquemas y categorías elementales de la lógica. Tal como lo mostró sarcásticamente el joven Marx, la 'cuestión de la lógica' bloquea en Hegel la 'lógica de la cuestión', y de esta forma tanto el monarca de Prusia como el piojo de su cabeza pueden servir igualmente bien para el dialéctico-idealista como 'ejemplos' de la 'en-y-por-si existente unidad'.

Tanto una pava de té hirviendo como la Revolución Francesa son transformadas, en tal aproximación, en una serie de 'ejemplos' que ilustran la relación entre las categorías de calidad y cantidad. Pero de esta forma cualquier realidad empírica que se observe - no importa cuán mala y accidental sea - es transformada aquí en una 'encarnación externa de la razón absoluta', en uno de los pasos dialécticos de la auto-comprensión...

Este defecto de la dialéctica de Hegel se encuentra directamente conectado con el idealismo gracias al cual la dialéctica se transforma fácilmente en un método de apologética, sutil y lógicamente sofisticado, de todo lo existente.

Luego de la conquista realizada por Hegel, nosotros podemos ir más allá solamente en una dirección - hacia el materialismo, hacia el claro entendimiento del hecho de que todos los esquemas y categorías dialécticas, discernidas y pensadas por Hegel, no son para nada tales principios originales de la actividad y trabajo del 'puro espíritu'. Más bien, no son otra cosa que el reflejo en la conciencia colectiva de la humanidad, en su proceso milenario de desarrollo y prueba por la práctica, de las formas universales y las leyes del desarrollo del mundo real, existente fuera e independientemente del pensamiento. Es este re-pensar materialistamente la dialéctica hegeliana lo que Marx y Engels comenzaron en la década del '40 del siglo XIX; y está dialéctica hegeliana repensada materialistamente jugó para ellos el papel de la lógica del desarrollo de la concepción materialista del mundo.

La transformación de la dialéctica de Hegel en un método de pensamiento científico genuino podía ser lograda sólo de una forma - en el proceso de su aplicación al estudio de las condiciones *materiales* de la vida de la sociedad. Esta aproximación, usada por Marx y Engels, permanece siendo al día de hoy el único escape posible de la oscuridad del 'hegelianismo vulgar' hacia la luz del entendimiento científico tanto del mundo externo como del

pensamiento mismo. Cualquier otra aproximación condena incluso a los pensadores dialécticamente instruidos a giros estériles alrededor del círculo encantado de las categorías canónicas. El hegelianismo ortodoxo no juega por tanto ningún rol independiente en la consecuente lucha de ideas, sino que más bien siempre se alinea a sí mismo con este o aquel partido y, al final, siempre 'legítima' a las fuerzas sociales que parecen estar triunfando. En los comienzos de los '30, los neo-hegelianos alemanes se encontraban lógicamente justificando la doctrina del Fascismo, presentándola como la última encarnación del 'espíritu absoluto'. Con el mismo éxito, los neo-hegelianos dirigen su filosofía hacia el canal de los sentimientos de ultra-izquierda. Aquí podemos mencionar el trabajo de Herbert Marcuse quién con un arte lógica brillante justifica a hooligans anarquistas tales como Cohn-Bendit y su banda... Las categorías dialécticas son transformadas por este mal uso en los términos del lenguaje de la demagogia y la apologética. Un uso análogo de las categorías dialécticas puede ser fácilmente identificado en los 'dialécticos' oficiales de la contemporánea 'Escuela china'.

El núcleo racional de la filosofía de Hegel - la dialéctica como lógica y la teoría materialista contemporánea de la cognición científica - vive hoy en día sólo en una forma, en su interpretación y aplicación Marxista-Leninista al estudio del mundo externo, al reflejo científico de las leyes objetivas del mundo material y la perspectiva de su desarrollo, independiente de los deseos humanos. Es precisamente en su desarrollo de la dialéctica - con todas las distorsiones y omisiones, con todo el abstraccionismo y la 'cáscara' en la cual el proceso de su maduración tuvo lugar - que Hegel garantizó su propia inmortalidad en la memoria agradecida de la humanidad, en el panteón de los héroes del espíritu. La dialéctica es lo que conecta a Hegel con nuestros días, con el eterno espíritu vivo del progreso y con las enseñanzas de Marx-Engels-Lenin que reflejan las fundamentales tendencias del progreso.

"La dialéctica es la teoría del conocimiento de (Hegel y) Marx. Este es el 'aspecto' de la cuestión (no es 'un aspecto' sino la *esencia* de la cuestión) al cual Plejanov, para no hablar ya de otros marxistas, no prestó atención" - enfatizaba Lenin³. La dialéctica de Hegel, en la evaluación de Lenin, es la primer y ante todo la más profunda y comprehensiva "generalización de la historia del pensamiento" - aunque exclusivamente del pensamiento - y aquí yace su limitada naturaleza idealista⁴.

Lenin insistentemente recomendaba que los científicos naturales contemporáneos "se dedicaran al estudio sistemático de la dialéctica hegeliana desde un punto de vista materialista" y expresaba su convicción de que "encontrarán (si ellos saben cómo buscar, y si nosotros aprendemos cómo ayudarlos) en la dialéctica hegeliana, interpretada materialistamente, una serie de respuestas a los problemas filosóficos que están siendo planteados por la revolución de la ciencia natural y que hacen 'tropezar' con la reacción a los admiradores intelectuales de la moda burguesa".⁵ Y esa recomendación mantiene su vigencia:

³ Lenin 1976, p. 360.

⁴ Lenin 1976, P. 316

⁵ Lenin 2012, p. 238.

aún hoy Hegel, materialistamente entendido, es el mejor remedio contra las dolencias de moda del tipo del neopositivismo y del existencialismo.

Hegel no podría contestar a la pregunta que es fatal para cualquier tipo de idealismo: ¿de dónde proviene el pensamiento y que determina su desarrollo dialéctico?. Cuando afirmó que el pensamiento es 'divino', Hegel simplemente eludió la cuestión, presentó la falta de respuesta a la pregunta como la única 'respuesta' filosófica. El mismo movimiento, incluso sin el vano uso del nombre de Dios, es realizado hoy por los contemporáneos oponentes de la teoría del reflejo en el periódico yugoslavo *Praxis*. Cuando anuncian que la 'dialéctica' es exclusivamente la forma de la 'auto-conciencia de la subjetividad humana', presentan a la dialéctica como un esquema externamente incondicionado ('absoluto') de toda cognición y práctica. Hegel 'deificó', después de todo, no a cualquier cosa, sino precisamente a la *dialéctica* del pensamiento humano, describiendo y sistematizando sus formas y leyes con una profundidad y minuciosidad que no serían igualadas por ningún lógico profesional antes o después de él. Es aquí donde encontramos la colosal ventaja de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel sobre cualquier pretenciosa 'lógica de la ciencia' construida por neopositivistas. Mientras se quejan de Hegel, los neopositivistas absolutizan (deifican) conocidas formas del pensamiento de la más desvergonzada manera. Solamente que lo que aquí ellos deifican son los débiles postulados y axiomas de la lógica formal. Y quieren que la totalidad del pensamiento científico contemporáneo le rece a este anémico 'dios'.

La filosofía burguesa tomó prestado de Hegel todo lo mortal y pasajero - su misticismo del pensamiento divino, su propensión al compromiso con los poderes existentes, con 'dios' y la religión; y, en cambio, durante más de cien años ha intentado desacreditar cualquier cosa que en su filosofía haya llevado y lleve hacia el marxismo, declarándolo 'pasado de moda' o 'dañino'. Schopenhauer y los kantianos empezaron esto con su slogan '¡Volver a Kant!' con la ayuda de liberales como Rudolph Haym y positivistas tempranos como Duhring y Eduard Bernstein. Todos ellos vieron en Hegel, primero y ante todo, al 'padre espiritual de Marx' y por tanto intentaron 'exterminar ese demonio en su embrión'. Este motivo general aún determina la totalidad de la actitud de la filosofía burguesa hacia Hegel. En esencia la filosofía burguesa hace mucho tiempo rechazó a uno de sus más grandes hijos y a todo lo valioso y progresivo que tenía él para ofrecer. Hoy valora únicamente sus debilidades, las mismas debilidades que él comparte con el resto del idealismo. Pero no hay nada específicamente hegeliano en estas debilidades y por tanto Hegel, en tanto pensador concreto, desaparece totalmente.

El genuino, concreto y viviente Hegel con todas sus contradicciones pertenece hoy sólo al marxismo que ha logrado extraer todas las conclusiones de su dialéctica.

Hoy el único Hegel viviente es el materialistamente repensado y críticamente asimilado. Este Hegel pertenece al futuro. Su inmortalidad se encuentra en el hecho de que su filosofía fue una de las fuentes teóricas más importantes del Marxismo-Leninismo.

Hegel y el problema del objeto de la lógica⁶

En la historia de la lógica como ciencia, i.e. en el trabajo de la comprensión científica del pensamiento humano, Hegel jugó un rol muy edificante, en muchos aspectos evocador del destino de Napoleón. Habiendo reunido en su persona todo el poder de la energía revolucionaria que sufría bajo la pesada carga de las empedernidas formas de pensamiento [precedentes], Hegel destruyó los ejércitos de los defensores de la anterior, puramente formal, concepción del pensamiento; creó el nuevo imperio lógico, pero al final (aunque tras su prematura muerte) fue forzado a abandonar todo el terreno conquistado, habiendo sufrido la derrota en la batalla contra las fuerzas de aquellos mismos prejuicios de cuyo poder él era incapaz de liberar al mundo, porque él mismo no se había liberado primero de ellos. La revolución y la dialéctica no perdonan la traición de sus principios, ni siquiera a sus más grandes campeones. Como Napoleón, Hegel mereció su destino. Y, en el mismo sentido, la historia eligió instituciones análogas para imponer su venganza.

El Congreso de Viena depuso al usurpador, quién, con el uso de los ejércitos revolucionarios, se atrevió a soñar con forzar su entrada en la vieja familia de gobernantes legítimos, y estos pigmeos reyes no podían perdonarle este intento. El 'Círculo de Viena' trató a Hegel del mismo modo cuando en una serie de veredictos declaró ilegítimas a todas las conquistas de Hegel en el reino de la lógica como ciencia, y al mismo Hegel como una persona no digna de mención en la historia de la lógica, a no ser como ejemplo de interpretación ilegítima, anti-científica y sin sentido de su objeto.

La actitud neopositivista hacia la revolución de Hegel, en lo que respecta a la conceptualización de la esencia misma de la ciencia lógica, es entendible. Hegel socavó tan profundamente la autoridad y el prestigio de los prejuicios axiomáticos obvios de la comprensión formal del pensamiento y sus fines, que estos [los prejuicios en cuestión] sólo pueden asegurar su posición en tanto ignoren completamente la lógica de Hegel y su comprensión del pensamiento.

Los defensores de una aproximación puramente formal a la lógica reprochan unánimemente a Hegel el haber ampliado de manera inaceptable el alcance del objeto de la ciencia lógica, incluyendo en ella cosas que se encuentran fuera del pensamiento y que existen antes y de manera completamente independiente del pensamiento, entendido aquí en su sentido más estricto como una de las capacidades mentales de un individuo humano.

A la primera mirada, esta acusación está perfectamente justificada y el mismo Hegel ofrece una seria razón a ella en tanto que define al objeto de la lógica como 'el pensamiento divino' y a la lógica [misma] como '*la exposición de Dios tal como es en su eterna esencia antes de la*

⁶ Texto publicado en la colección *Filosofia Gegelia i sovremennost* [La filosofía de Hegel hoy] editada por I.N. Suvorov. Traducido del inglés (versión de Evgeni V. Pavlov) por M.S. . (N. del T.).

creación de la naturaleza y de un espíritu finito'.⁷ Naturalmente, con tal amplia y mística conceptualización del pensamiento, los reinos de este concepto incluyen a la totalidad del mundo de las cosas y eventos creados por Dios, entendido como una grandiosa *encarnación externa* de la fuerza creativa del poderoso 'pensamiento' sobrenatural y sobrehumano, como su manifestación o 'explicación' externa visualmente dada...

Las expresiones de Hegel, análogas a la citada anteriormente, siempre fueron un objetivo fácil para la 'crítica' formal, o sea, superficial, de su concepción, crítica que mayormente se reduce a reclamaciones dirigidas a fragmentos sacados de contexto. Esta así llamada 'crítica' tiene un sólo objetivo: desacreditar al pensador y a sus ideas, y no contiene ninguna real intención de discernir al objeto tratado y descripto por estos fragmentos claramente inadecuados. En lo que concierne a la crítica genuina y constructiva, la única cosa importante consiste en esta intención [por discernir el objeto tratado por Hegel] y su exposición.

Las frases de Hegel sobre 'Dios' no deben ser entendidas en ninguna circunstancia de manera literal. De acuerdo con la propia explicación del filósofo, ellas jugaban un rol mayormente alegórico con el cual él esperaba ser más 'accesible' a sus contemporáneos. El 'Dios' que Hegel tenía en mente comparte muy poco con sus homónimos religiosos tradicionales (aunque hubiera similitudes y quizás más que similitudes entre ambos). No debemos olvidar que incluso el Señor Cristiano Ortodoxo no es una mera ficción, una mera representación de alguna 'cosa no existente', sino que es una representación inadecuada de algo muy real, es decir, es una imagen (reflejo) de aquél poder real que las fuerzas del desarrollo social, incomprendidas y mal percibidas, tienen sobre la gente. Son las fuerzas colectivas del pueblo que se conciben como enfrentándosele en tanto algo ajeno e incluso hostil, y no solamente una fantasía... Si no olvidamos esto, entonces las alegorías teológicas de Hegel se tornan claras para nosotros que entendemos que no hay Dios, pero que también entendemos que hay un real - demoníacamente real - poder de las fuerzas humanas colectivas sobre el individuo con su conciencia individual. Este poder (en ciertas circunstancias destinado a devenir tiránico) es comprendido, de una forma u otra, adecuadamente o inadecuadamente, por tal individuo, y habiendo sido comprendido, se convierte en el componente más importante de su pensamiento subjetivo, se convierte en el esquema regulativo de sus reflexiones, de sus juicios.

Bajo el seudónimo de 'Dios' encontramos en la lógica de Hegel la descripción exacta de este poder real de las fuerzas (sociales) colectivas (o capacidades activas) de un individuo tomado no como un individuo aislado, sino como un individuo en la red de conexiones sociales con otros individuos, como una 'totalidad de relaciones sociales'.

Y si 'pensar' se entiende como pensamiento de *este*, y no de algún individuo místicamente aislado, entonces en las proposiciones de Hegel sobre el objeto de la lógica se

⁷ Hegel 2010, p. 29.

discierne una verdad más profunda que la superficial 'verdad' de acuerdo a la cual la lógica de Hegel representa una nueva interpretación de una vieja melodía religiosa o una teología disfrazada en terminología lógica.

Si tomamos todo esto en consideración entonces el concepto de Hegel de 'pensamiento', que al principio aparece (desde el punto de vista del 'sentido común') inexcusablemente general, se muestra como una comprensión mucho más profunda y más seria del pensamiento humano, mucho más cercana a la verdad que las ideas de 'sentido común' de los positivistas y otros de su calaña.

Si damos una mirada más detenida a la comprensión de Hegel sobre el pensamiento, resulta que todas las ideas de los (neo)positivistas sobre el pensamiento también se encuentran aquí pero sólo como sus momentos, como matices y aspectos, y en exactamente la misma forma en que son discutidas en la 'lógica' neopositivista. Resulta que en su análisis sobre el concepto de 'pensamiento', Hegel perfectamente entiende y toma en consideración al aparato conceptual neopositivista y, más aún, restituye a su lugar correspondiente al prejuicio más básico que durante centurias formó el pilar de todas las fantasías formales, i.e. formalistas, sobre el pensamiento y sobre la naturaleza de las leyes que el pensamiento humano obedece. Este es de hecho un movimiento muy característico de Hegel: mientras socava la autoridad y el prestigio de viejos prejuicios, incluyendo los religiosos (cristianos) y monárquicos, él luego, con la ayuda de las rotaciones de los ciclos de su dialéctica, discretamente 'justifica' a todos estos prejuicios, interpretándolos como 'momentos' necesarios de la verdad absoluta. En el fuego de su dialéctica él convierte en cenizas a las antiguas aberraciones, con el fin de luego resucitarlas en su estado originario, aunque sólo como 'momentos' de la verdad y no como toda la verdad.

Abandonemos momentáneamente las afirmaciones de Hegel sobre Dios, el espíritu absoluto y el concepto divino, y consideremos su comprensión del pensamiento en aquellos momentos que directamente refieren al pensamiento humano, y únicamente humano. Si hacemos tal cosa, veremos en este pensamiento a aquellos puntos, o mejor dicho brechas y agujeros donde Hegel se vio obligado a apelar a Dios, buscando salvación en el 'espíritu absoluto' y otros atributos místicos de su filosofía, todo porque él no pudo encontrar otra explicación para algunas peculiaridades, por principio importantes, del real pensamiento humano. En general, nadie apela a Dios a no ser que deba hacerlo.

"Que el pensamiento es el objeto de la lógica, es algo en lo que todos estamos de acuerdo", escribe Hegel en *La Enciclopedia Lógica*.⁸ Aún más, y lógicamente, la lógica en tanto ciencia es definida como 'pensamiento sobre pensamiento', 'pensamiento pensándose a sí mismo'.

No hay nada específicamente hegeliano o específicamente idealista en esta definición. Es simplemente la comprensión más tradicional del objeto de la lógica como ciencia, tomado

⁸ Hegel 1991a, p. 47.

en su más clara expresión. Esta es la misma manera en que todo lógico ha entendido a la esencia de su ciencia - el objeto del pensamiento científico es [aquí], a diferencia del de toda otra ciencia, este mismo pensamiento.

Pero esta peculiar comprensión demuestra únicamente de manera más aguda la necesidad de una respuesta a la pregunta central: ¿qué es, entonces, *el pensamiento?*

No hablamos, por supuesto, de una definición ya que la única respuesta satisfactoria a la pregunta de arriba sería una explicación extensiva de la 'esencia de la cuestión', i.e. una teoría del pensamiento concretamente elaborada, la ciencia del pensamiento - la lógica.⁹

No obstante, en toda ciencia, incluyendo la lógica, una definición preliminar es necesaria para delimitar las fronteras del estudio posterior y para indicar el criterio de acuerdo con el cual los hechos a investigar serán escogidos. Y Hegel ofrece tal exposición preliminar sin ocultarla a su lector, a diferencia de lo que hacían y aún hacen muchos autores de libros de lógica que prefieren despachar este punto fundamental con vagas generalidades.

Y lo hace en la forma del análisis crítico de los puntos de vista existentes sobre la ciencia de la lógica - un camino no sólo legítimo sino, tal vez, el único [verdaderamente] científico. Tal análisis no descarta estos puntos de vista como 'falsos', sino que los explica como razonables pero insuficientes. Tal es la actitud de Hegel hacia las difundidas (no sólo entre los lógicos expertos) formas actuales de comprender el pensamiento *como una de las muchas capacidades mentales del individuo humano*, como una capacidad que no es diferente a otras tales como la memoria, la voluntad, la visión, el tacto o el olfato, como una capacidad para prestar atención o una forma de representación, y así de seguido.

Tal comprensión, justificada y legítima en psicología, se torna de inmediato inaceptablemente estrecha y por tanto falsa en cuanto se transfiere, sin ninguna corrección, a la lógica.

En realidad, cuando el pensamiento es comprendido de este modo, voluntaria o involuntariamente, se acepta una premisa del todo dudosa, una tal premisa que si fuera articulada y claramente formulada no habría sido fácilmente aceptada por la mayoría de la gente.

A saber, es la premisa de que el pensamiento se comprende en la forma de algo *así como el discurso interno*, como un monólogo silencioso, y por tanto el pensamiento se estudia sólo en tanto es expresado o es expresable en la forma de discurso externo - en tanto 'explicación' oral o escrita [de ese discurso interno]. Es esta antigua, y a primera vista obvia, comprensión del pensamiento, extendida precisamente por su aparente obviedad, que subyace un gran número de teorías sobre lógica. Históricamente apareció por vez primera entre los Sofistas, y encontró su forma acabada en los Estoicos quienes la expresaron

⁹ Compare esto con las palabras de Engels: "Desde un punto de vista científico toda definición es de poco valor. Para obtener un conocimiento exhaustivo de lo que es la vida, deberíamos recorrer todas las formas en las que aparece, desde la más baja a la más alta" (Engels 1939, p. 96.). "La única definición real es el desarrollo de la cosa misma, y esto ya no es una definición" (Engels 1975, p. 578).

claramente como el axioma fundamental de la investigación 'lógica'. Los neopositivistas no inventaron nada nuevo aquí.¹⁰ Ellos solamente equiparon este antiguo prejuicio con una pedante y cuasi-científica forma de expresión. En esencia este es el mismo prejuicio de acuerdo al cual nuestro pensamiento puede y debe ser investigado *sólo en la forma verbal de su 'manifestación externa'*. No se encuentra lejos de este punto de vista la opinión de que un 'concepto' es un 'término' o un 'signo significativo' y que el 'juicio' es una 'declaración' o una 'oración'; el 'pensamiento' obviamente comienza a ser comprendido como un proceso o, más precisamente, un procedimiento de 'construcción de declaraciones' y un 'sistema de declaraciones', mientras que la 'reflexión' es presentada como un 'cálculo de declaraciones'. Todo es muy simple y claro, pero en el mismo grado en que es muy pobre.

El *pensamiento* como tal, por tanto, desaparece por entero de nuestro campo de visión y, en cambio, nos encontramos estudiando el 'lenguaje' - 'lenguaje de la ciencia', 'lenguaje del arte', y así de seguido. Y el resto, todo lo que no encaja el concepto de 'lenguaje', queda delegado a otros departamentos - esto a la psicología, aquello a la 'epistemología' o a la 'semántica' [¿semiótica?], etcétera. La lógica es así exitosamente transformada en una sección de la ciencia del *lenguaje* o la palabra¹¹ - afortunadamente la palabra 'logos', en la cual el término 'lógica' encuentra su linaje, en su etimología original significa 'palabra' y por tanto la

¹⁰ Cuando hablamos de tradición lógico formal, tenemos en cuenta, aquí y en el resto del ensayo, a la interpretación filosófico-teorética del pensamiento, y de ningún modo a todas las reglas y esquemas que durante un largo tiempo constituyeron el contenido y el aparato de la 'lógica formal', y que sin duda tienen una importante, aunque limitada, significación y aplicación. Lo mismo cuenta para la 'lógica matemática' contemporánea. Tomada en y por sí misma el aparato de esta lógica no tiene ninguna relación con el tópico de nuestra investigación. Este aparato es especialmente creado y adoptado para la solución de una clase de problemas bien definidos y estrictamente limitados, conectados con el 'cálculo de proposiciones', con el procedimiento puramente formal para la transformación de proposiciones, i.e. para cambiar un conjunto de signos en otro conjunto de signos. La lógica matemática como una rama especial de las matemáticas contemporáneas limita de manera plenamente consciente los límites y la esfera de su atención por la relación de signos a signos como parte de un sistema de signos estrictamente delimitado. La filosofía no tiene, y no puede tener, nada que ver con esta lógica.

Otra cuestión es cuando esquemas y reglas de actividad relativas a signos-símbolos son interpretadas como 'leyes del pensamiento en general' universales, absolutas e indiscutibles, como leyes de la lógica de cualquier tipo de pensamiento, independientemente del 'objeto' en el que se fije el pensamiento. Esto ya es filosofía, y mala filosofía, y en tanto tal puede ser juzgada desde el punto de vista de los criterios filosóficos y debe ser tenida como completamente ilegítima y falsa.

Está muy claro que este intento de presentar las reglas para tratar signos inmutables (y dentro de los límites del estricto formalismo deben ser inmutables) como las 'reglas universales de tratamiento' aplicables a los cambiantes fenómenos de la realidad, a las 'cosas' que cambian en la realidad y en los experimentos, [este intento] no puede llevar a otra cosa que a la falsedad. Estas 'reglas' no pueden ser utilizadas en estos reinos. Por tanto el honor y la gloria de la lógica matemática como tal no se encuentra en peligro aquí.

¹¹ Este hecho, debe decirse, fue claramente comprendido no sólo por Hegel sino que también por algunos de sus principales oponentes. Así Adolf Trendelenburg ya había notado como algo bastante obvio aquella circunstancia de que la lógica formal tradicional llegó a comprenderse a sí misma como "en un lenguaje que, en muchas formas, puede ser llamado la profundización en sí misma de la gramática" (in sich selbst vertieft Grammatik). Trendelenburg 1862, p.28.

comprensión del pensamiento que estamos considerando asume la apariencia de un punto de vista perfectamente legítimo e históricamente informado.

Es este prejuicio el que constituye el axioma principal y la piedra de toque de la comprensión neopositivista de la lógica y el pensamiento, [comprensión] que Hegel desestabiliza con su análisis del pensamiento al llevarlo simplemente a su más clara presentación. En esta forma, obviamente, el prejuicio no coincide con el hecho del pensamiento humano real, cuyo curso se encuentra determinado en gran medida por factores más poderosos que las 'estructuras lingüísticas'. Aquí encontramos 'cosas' sobre las cuales uno piensa y habla, 'motivos prácticos' del pensamiento de uno, una ampliación del horizonte de la persona pensante, y muchas otras cosas - todo aquello que, según la aproximación formal al pensamiento, 'no tiene nada que ver con la lógica'. Si este es el caso, entonces tal 'lógica' no tiene nada que ver con el pensamiento humano real. Este último termina siendo totalmente 'ilógico'. La lógica aquí no puede ser una ciencia de las *leyes* del real pensamiento humano, sino que a lo mucho resulta ser un sistema de *reglas* que 'deben ser' o 'pueden ser' establecidas y anuladas arbitrariamente y de acuerdo con algún acuerdo tan legítimo como arbitrario, esto es 'convencional'; entonces la lógica pierde todo derecho a la objetividad de sus indicaciones, a su independencia de la voluntad y de la conciencia de un individuo concreto, y a la universalidad y necesidad de sus leyes.

A todas estas consecuencias gravemente serias para la lógica como ciencia se arriba, como lo muestra Hegel en su análisis, en tanto que la idea inicial del 'pensamiento' es la de una de las habilidades mentales del individuo, el así llamado pensamiento consciente que siempre se exhibe a sí mismo en la forma de 'discurso interno', en la forma de un número de cálculos hechos en la esfera del lenguaje y conocidos en palabras.

Contra esta superficial y empobrecida idea del pensamiento Hegel propone una simple - y convincente en su simplicidad - consideración. ¿Quién dijo que el pensamiento se puede expresar a sí mismo *únicamente* en el discurso?. ¿Es cierto que el discurso (lenguaje) es aquella *singular* forma de expresión de la habilidad de pensar en la cual el pensamiento debe ser fijado y estudiado en la lógica?.

¿No aparece uno como un ser pensante en sus acciones, en sus hechuras reales?. ¿Aparece uno como un ser pensante, como un 'sujeto de pensamiento', sólo en el acto de hablar?.

Esta pregunta es, por supuesto, puramente retórica.

El pensamiento del cual habla Hegel se revela a sí mismo en las *acciones* humanas no menos que en *palabras*, que en las conexiones de términos y declaraciones que son aparentemente la única cosa que ocupan al lógico-positivista. Más aún, en sus acciones reales, en la formación de cosas del mundo externo, un ser humano encuentra su habilidad de

pensar en una forma mucho más adecuada que en todas las narrativas sobre estas acciones, que en el verbal auto-narrarse su propio pensamiento.¹²

¿Quién ignora que para juzgar a una persona, su genuina forma y manera de pensar, es mejor juzgar qué *hace* y cómo lo hace más que juzgar qué es lo que piensa o dice sobre ello?.

¿No es claro que las cadenas de las acciones humanas exhiben la genuina lógica del pensamiento en una forma más completa y verdadera que las cadenas de palabras o términos, que el lazo de las frases?. ¿No tenemos dichos famosos de que 'el pensamiento hablado es una mentira' o que 'la lengua es dada al hombre para esconder sus pensamientos' o 'sólo un necio toma las cosas de palabra'¹³?. Estamos aquí hablando, por supuesto, no de actos de engaño deliberado a otra persona, no sobre el consciente ocultamiento de la verdad o del 'estado verdadero de las cosas', sino sobre un perfectamente sincero y honesto auto-engaño, sobre la inadecuación de la auto-explicación verbal sobre el propio pensamiento de uno.

Pero si esto es así, entonces las acciones y las hechuras, y por tanto las consecuencias de estas acciones-hechuras (las *cosas* creadas por ellos), no sólo pueden sino que deben ser consideradas como 'formas externas de manifestación' del *pensamiento*, como actos de manifestación de la capacidad de pensar, como actos de 'objetivación', como actos de realización y 'explicación'. En la lógica como ciencia no es menos importante que en la vida real el tomar en consideración la diferencia entre las palabras y las acciones, el comparar los hechos reales con la auto-explicación verbal sobre ellos, ya que encontramos también en esta diferencia la incongruencia de la verbal auto-explicación del 'pensamiento' de uno mismo en relación al *pensamiento* real, a las *leyes* reales de su operación.

Es esta simple y no obstante devastadora (para la lógica puramente formal) consideración que Hegel ofrece contra la totalidad de la lógica precedente, que en el espíritu de un Aristóteles, escolásticamente interpretado, convenientemente restringió el reino de tal estudio a las formas verbales de 'explicación' del pensamiento.

Hegel no va más allá de las fronteras del 'concepto de pensamiento' sino que simplemente demanda que la ciencia del pensamiento tome en consideración no sólo a esta forma de 'manifestación externa' de la capacidad de pensar ('pensamiento'), sino que también considere en sus generalizaciones a otras, no menos importantes (o quizás incluso más importantes) formas de su expresión, su 'ser determinado'.

El pensamiento se manifiesta a sí mismo - a su fuerza, a su energía activa y su naturaleza en sus patrones y esquemas universales - no sólo en el habla o en la composición de tratados, sino también en la creación del grandioso mundo de la cultura, en el entero 'cuerpo inorgánico humano' que se muestra objetivamente enfrentado al individual ser

¹² Cf. Hegel 1986, p.197: "La persona puede ser conocida en un grado mucho menor por su apariencia externa que por sus *acciones*. El *lenguaje* mismo está destinado tanto a esconder como a revelar los pensamientos humanos".

¹³ Podría parangonarse con el dicho 'te tomo la palabra', etc. (N. del T.).

humano, el cuerpo de la civilización, incluyendo las herramientas y los templos, las estatuas y las oficinas, las fábricas y las organizaciones políticas, los barcos y los juguetes - todo aquello con lo que nos vinculamos desde el momento en que nacemos y entramos a la familia humana.

Por tanto Hegel introduce la práctica - la actividad humana sensorio-objetiva que realiza las intenciones humanas, sus planes e ideas - en la lógica y en la esfera de los hechos bajo investigación en ella. Y en esto él da un paso adelante de colosal importancia en la comprensión del verdadero objeto de la lógica como ciencia, un paso muy estimado por Lenin.

"Indudablemente, en Hegel la práctica sirve como una conexión en el análisis del proceso de cognición, y efectivamente como la transición a la verdad objetiva ('absoluta', según Hegel). Marx, por tanto, claramente se alinea con Hegel cuando introduce el criterio de la práctica en la teoría del conocimiento: ver *Tesis sobre Feuerbach*".¹⁴

Es por esto que Hegel tiene pleno derecho a considerar como parte de la lógica - como parte de la ciencia del *pensamiento* - las determinaciones objetivas de las cosas que existen fuera de la conciencia, fuera de la mente individual.

Y aún no hay nada idealista o místico en esto ya que lo que tenemos aquí son formas ('determinaciones') de las cosas creadas por la actividad intencionada del ser social humano, i.e. las formas de su *pensamiento*, 'encarnadas' en algún material natural, 'objetivadas' en él. Así, una casa es la encarnación en piedra de la intención del arquitecto, una máquina la realización objetiva en metal del pensamiento del ingeniero, etc., y el completo cuerpo colosal de la civilización (mostrándose como algo objetivo enfrentado al individuo y su conciencia) como 'pensamiento en su ser-otro' (Anderssein). De esta manera, toda la historia de la humanidad es considerada aquí como el proceso de la 'manifestación externa' de la fuerza creativa del pensamiento, de la energía del pensamiento, como el proceso de realización de las ideas, los conceptos, los planes, las representaciones, los objetivos y aspiraciones del ser humano, como un proceso de 'objetivación' de esos esquemas lógicos que guían la actividad humana intencionada.

La comprensión y el cuidadoso análisis de este aspecto de la relación humana con su mundo externo (su 'aspecto activo', como decía Marx), no es tampoco aún idealismo; este aspecto real puede y debe ser comprendido en lógica y sobre la base de una comprensión materialista del pensamiento y de la actividad humana. Más aún, al introducir la práctica (entendida, no obstante, *únicamente* como un proceso de encarnación externa de conceptos y fines previamente elaborados, *únicamente* como el 'criterio' de su verdad) en la lógica, Hegel da el primer paso importante en la dirección del materialismo, en la dirección de comprender las formas lógicas como reflejadas formas universales, [reflejadas] en la conciencia humana y probadas por la historia de la práctica humana de miles de años de

¹⁴ Lenin 1976, p. 211.

antigüedad, del desarrollo de la realidad objetiva, del mundo real fuera del pensamiento. Considerando al pensamiento no sólo en su forma verbal, sino también en los actos de su expresión en la piedra y el bronce, en la madera y el hierro, y más aún, en las estructuras de la organización social, y así de seguido, Hegel no va 'más allá de las fronteras' del estudio del pensamiento, más allá de los límites del legítimo objeto de la lógica, ni deja de ser un [científico] lógico en el estricto sentido del término.

Desde el punto de vista del materialismo, Hegel merece el reproche opuesto: él continúa siendo un lógico puro allí donde el punto de vista de la lógica es insuficiente. Su problema es que en el análisis de la historia de la humanidad la 'actividad de la lógica' absorbe su atención tanto que él ya no puede ver detrás de ella la 'lógica de la actividad', i.e. aquella determinación de la actividad humana que es enteramente objetiva e independiente de todo pensamiento.

Es por ello que Marx le reprocha a Hegel el que la *práctica como tal* no sea considerada en su filosofía para nada; "el idealismo, por supuesto, no conoce la real, sensoria actividad como tal", nota Marx en sus Tesis sobre Feuerbach.¹⁵

La práctica - esta 'real, sensoria actividad' - es considerada por Hegel *no en tanto tal*, sino únicamente como la forma externa de manifestación del pensamiento, sólo *como pensamiento en su manifestación 'externa'*, como un acto de objetivación del pensamiento. La práctica es por tanto presentada exclusivamente como una fase del proceso teórico, sólo como criterio de la verdad, sólo como un campo de pruebas para el pensamiento que ya sucedió por fuera, antes y de manera completamente independiente de la 'práctica'.

Esto significa que la práctica es considerada por Hegel de manera en extremo *abstracta*, es decir, unilateral y sólo en aquellas características que la conectan con el pensamiento.

Así, por ejemplo, Hegel interpreta a los eventos de la Revolución Francesa como el proceso de realización de las ideas de la Ilustración, los pensamientos de Rousseau y Voltaire, y a los resultados de la Revolución como las consecuencias prácticas de la actividad espiritual-teórica de estos autores. Robespierre aparece aquí como un 'Rousseau práctico' y la guillotina como un instrumento de la realización de la idea de la 'igualdad absoluta' (ya que todas las diferencias entre las personas se encuentran, según Hegel, en sus 'cabezas'), y así de seguido. De acuerdo con tal interpretación, el fracaso de las políticas de Robespierre se explica como la manifestación 'práctica' del carácter *abstracto* (esto es, unilateral, no dialéctico) de las ideas de libertad, igualdad y fraternidad en la forma en la cual fueron proclamadas por los ideólogos de la Revolución. En otras palabras, en su interpretación de los eventos de 1789-1793, Hegel comparte todas las ilusiones ideológicas de sus protagonistas ya que, al igual que ellos, él piensa que las ideas y los 'conceptos' que maduraron en las cabezas de los teóricos de la Ilustración eran las causas reales de los eventos.

¹⁵ Marx y Engels 1976, p.3

Es por ello que Hegel nunca llega a las 'causas' *prácticas* reales de la Revolución en tanto que sencillamente acepta que eran lo que aparecía en su pervertida forma ideológica, encontrada en la cabeza de Rousseau y Voltaire, y más tarde en la fraseología de Robespierre.

Este es un punto importante por principio para la comprensión de la totalidad de la filosofía de Hegel, no sólo para su 'filosofía de la historia' sino también para su lógica. En tanto que interpretaba la 'práctica' exclusivamente como *pensamiento en su manifestación externa*, i.e. como una idea (concepto) encarnada en el espacio y el tiempo, Hegel no podía construir la verdadera dialéctica de la actividad humana que expresa en sus conceptos la verdadera lógica de los eventos, la lógica de las acciones, la lógica del proceso histórico.

Es precisamente por esta razón que la interpretación de Hegel que, por ejemplo, fue propuesta por Gentile y tras él por los existencialistas, de acuerdo a la cual la 'lógica' de Hegel es una lógica expresada escolásticamente de la 'actividad subjetiva humana', una lógica de 'actos', pasiones e intereses, es decir, un esquema abstracto de la 'actividad subjetiva' del género humano, y nada más, [esta interpretación de la concepción de Hegel] es completamente inadecuada. Esta interpretación - y muchos 'marxistas' fueron seducidos por ella - trastoca a Hegel y cancela todo lo que constituye el 'núcleo racional' de la lógica de Hegel, esto es, su *objetividad*. Hegel es así interpretado como un pensador que ofreció una forma pseudo-racional a los esquemas de la 'actividad' completamente irracional que obedece al juego de las pasiones, ilusiones, mitos, preferencias puramente subjetivas, inexplicables simpatías y antipatías, 'intenciones' y motivos similares. Y Hegel da razones para tal interpretación, por lo que las similitudes en la interpretación de su filosofía en Ivan Ilyin y Richard Kroner no son accidentales. No obstante tales interpretaciones son falsas. El Hegel real plantea la cuestión en la forma directamente opuesta: no es que la lógica de Hegel sea el esquema de la actividad humana, comprendida y expresada en conceptos, sino que la 'actividad' humana en su sistema es la manifestación externa de la lógica.

Para el genuino 'no interpretado' Hegel toda actividad, todas las pasiones e intereses, todas las intenciones e incluso todos los caprichos de la voluntad subjetiva son, de comienzo a fin, autoritariamente dominados por los esquemas del 'Logos', i.e. el Concepto deificado, incluso los seres humanos mismos, en los trances de su actividad, no son conscientes de esto (o lo son sólo vaga, inadecuada, alegórica e indirectamente).

Esta es la razón por la cual las 'cadenas de palabras' y las 'cadenas de actos', de acuerdo a Hegel, sólo manifiestan o 'explican' los esquemas del concepto ya hallados en el espíritu, i.e. antes e independientemente de cualquier 'actividad', sin importar el material en el cual se realice - en el material del 'lenguaje' o en el material de la actividad sensorio-objetiva, i.e. en madera o en bronce, en piedra o en uranio...

Es aquí donde encontramos la falsedad del idealismo de Hegel - idealismo del pensamiento, idealismo del concepto - su secreto se encuentra en una peculiar ceguera profesional del 'lógico ex professo', en la ceguera selectiva del profesional que no ve y no quiere ver nada más en el mundo que el objeto de su estrecha y especializada ciencia.

Este punto de vista, una vez que se vuelve a la historia, a la práctica como tal, inmediatamente se torna una falsedad absoluta - la falsedad del idealismo absoluto que ve en todos lados sólo 'formas externas de manifestación de la fuerza del pensamiento'.

No obstante, en lo que respecta a la lógica como ciencia del pensamiento (bajo la condición, por supuesto, que no olvidemos que estamos hablando sobre el pensamiento y únicamente de él, no de la historia) este punto de vista no es sólo aceptable, sino que es el único razonable.

¡Es, de hecho, ridículo reprochar al lógico por abstraer cuidadosamente todo aquello que no tiene nada que ver con su especial objeto, i.e. el pensamiento, y sólo prestar atención a cualquier hecho en tanto sirva como una consecuencia, como una forma de manifestación de su objeto - del objeto del lógico -, el objeto de sus especiales ocupaciones, el objeto de su ciencia estrictamente definida!.

El reprochar a un lógico profesional que el 'objeto de la lógica' le preocupe más que cualquier otro objeto es tan ridículo como reprochar a un químico el que su extrema atención a la química haga aparecer a todo lo demás como insignificante. El problema con el estrecho profesionalismo no se encuentra en esta cuestión, y no es en este sentido que fue criticado, como es conocido, por Marx. El problema se encuentra en la resultante incapacidad (vinculada a la abstracta unilateralidad de este punto de vista) para ver claramente las limitaciones de la competencia de los propios conceptos especializados.

Mientras el químico se ocupe del 'objeto de la química', i.e. mientras él considere todas las riquezas del universo exclusivamente desde el punto de vista químico-abstracto, mientras piense sobre cada cosa sólo en las categorías de su ciencia (ya sea que su objeto sea petróleo o oro, la carne biológica de una criatura viva o la 'Madonna Sixtina'), no hay razón para el reproche.

Pero en cuanto él se olvide de su especialidad y comience a pensar que los conceptos especializados de su ciencia expresan la 'genuina esencia' de la 'Madonna Sixtina' o de la célula viva o de la moneda de oro, su profesionalismo inmediatamente muestra su lado negativo. Él comienza a ver a todas las otras ciencias como 'pre-científicas' y como 'descripciones' puramente fenomenológicas de las expresiones externas y más o menos arbitrarias de su propio, y sólo de éste, objeto, i.e. de la química. Aquí sus afirmaciones se tornan ridículas, él cae atrapado en la red de la idea kantiana de la 'síntesis regresiva', de acuerdo a la cual la 'genuina esencia' de la biología se encuentra en la química, y la 'genuina esencia' de la química, en la física, en las estructuras atómicas y subatómicas, y más allá, la física es 'reducida' a las matemáticas y las matemáticas a la 'lógica' (en el sentido estrecho que le confería la tradición puramente formal que eventualmente devino en el positivismo actual), y así de seguido...

Es este pecado, de profesionalismo estrecho que no quiere conocer las limitaciones de la competencia de sus estrechos conceptos especializados, el que Hegel cometió en relación a la lógica. No obstante, la ventaja de Hegel sobre los positivistas se encuentra en el hecho de

que él entiende el pensamiento y sus categorías en una manera más profunda y genuina que todos los positivistas juntos.

El misterio 'genuino' y 'más concreto' de cualquier evento en el universo parece ser encontrado para él [Hegel] en los 'puros' y 'absolutos' *esquemas dialécticos del funcionamiento interno del pensamiento humano*. Pero de esta forma el pensamiento humano mismo es mistificado, transformado (en la fantasía, por supuesto) en una fuerza cósmica opuesta no sólo al individuo (aquí Hegel está en lo cierto), sino a totalidad de la humanidad, i.e. al colectivo de individuos en desarrollo histórico que juntos participan en el proceso del pensamiento y que corrigen recíprocamente su 'pensamiento consciente', así realizando los esquemas de la lógica dialéctica y no de la [lógica] formal.

Es por ello que Hegel parece pensar que *comprender* cualquier evento concreto en su esencia significa reducirlo a su expresión puramente lógica, describirlo en términos lógicos. Este es el mismísimo 'positivismo acrítico' que la lógica de Hegel porta en su seno como un aún irresuelto - antiguo y tenaz - prejuicio de la vieja lógica puramente formal.

En tanto lógico, Hegel está en lo correcto al interpretar el desarrollo de la ciencia, la tecnología y la moralidad (en la comprensión de Hegel de este último término que incluye todas las relaciones entre la gente: desde la moralidad, la política, la economía) como un proceso que *manifiesta* varias formas y leyes lógicas como parte de sí mismo, i.e. como una historia de la *manifestación* de las formas y leyes del pensamiento.

Pero al olvidar que él es un lógico, y sólo un lógico, Hegel inmediatamente toma estas formas lógicas descubiertas, manifestadas en el desarrollo de la física, la política, la tecnología, la teología, la moralidad, y el arte, como las formas (esquemas y leyes) del proceso que *crea* todas estas imágenes 'particulares' de su propia 'alienación'.

Todo el misticismo de esta concepción hegeliana sobre el pensamiento se concentra en este punto, peligroso para el idealismo. Al considerar todas las formas de la cultura humana - tanto espiritual como material - como formas de *manifestación* de la capacidad humana de pensar, Hegel se priva a sí mismo de cualquier oportunidad por dar respuesta a la pregunta: ¿pero, de dónde viene esta hermosa capacidad humana?.

De la nada, responde Hegel. No 'viene de algún lado', no se origina, sino que sólo se *manifiesta a sí misma, se expresa a sí misma*, ya que no es condicionada por nada externo - es capacidad absoluta ('divina'), poder creador y energía presente en los seres humanos por nacimiento.

Habiendo elevado el pensamiento humano (no el pensamiento de un individuo, sino el de la humanidad, no olvidemos eso ni por un segundo) al nivel del poder 'divino', Hegel simplemente pretende que la ausencia de una respuesta a la pregunta peligrosa para el idealismo ('¿de dónde salió esta capacidad humana?') es la única respuesta 'filosófica'...

Por 'pensamiento en general' o por 'puro pensamiento' Hegel siempre entiende y estudia al pensamiento humano en aquella forma en que es observado por el lógico

profesional, por la persona cuyo punto de vista se caracteriza por todas las características, positivas y negativas, de la aproximación estrechamente profesional a este problema.

Es él, el lógico, quien día tras día realiza el trabajo de 'pensar sobre el pensar'; es él, el lógico profesional, quien debe informar a todos los demás sobre los esquemas, leyes y reglas dentro de cuyos límites su pensamiento tiene lugar, incluso si ellos no son conscientes de eso y sólo los siguen [a estos esquemas, leyes y reglas] bajo la presión de las circunstancias en las cuales a menudo se encuentran. Es él, el lógico, quien investiga y estudia no su propio 'pensamiento' como su propia capacidad individual sino sólo aquellos fríos esquemas que se revelan a sí mismos en algún colectivo pensamiento humano, esquemas que se 'enfrentan' a cada individuo pensante singular. Es él [el lógico] quien realiza la 'auto-consciencia' de ese mismo pensamiento que no es realizado [creado] por un individuo singular, tomado aisladamente (y este es el caso si por pensamiento entendemos 'pensamiento consciente', razonamiento conscientemente orientado por las 'reglas de la lógica'), sino por un colectivo más o menos desarrollado, un 'conjunto' de individuo conectados en un todo unificado por los hilos del lenguaje, las costumbres, las condiciones de vida y de la sociedad y por las 'cosas' que produce y consume. En su persona tiene lugar la 'auto-consciencia' del mismísimo pensamiento que se manifiesta a sí mismo, más que en monólogos mudos, en los dramáticamente tensos *diálogos* y en las confrontaciones entre conscientes individuos pensantes separados, i.e. en los eventos históricos, en el proceso de transformación del mundo externo.

Las formas y leyes del pensamiento comprendidas de esta manera (como un proceso 'histórico-natural' logrado con el concierto de millones de individuos conectados por una red de comunicaciones en una 'cabeza', en un 'ser pensante' que se encuentra en constante diálogo consigo mismo) constituyen el objeto de la lógica en el sentido que Hegel da a esta palabra. Este objeto completamente real es el verdadero prototipo para el retrato de 'Dios' o el 'espíritu absoluto' que hace Hegel.

Es obvio que en Hegel el pensamiento es comprendido en una forma más profunda, sobria y realista si se lo compara con el tratamiento subjetivo-psicológico que es característico de la lógica puramente formal, incluyendo a su versión neopositivista 'contemporánea'.

Y si comparamos la descripción que hace Hegel del 'espíritu absoluto', del 'pensamiento divino' con el objeto que se refleja en él (i.e. con el pensamiento del ser humano social, realizado en la ciencia, la tecnología y la moralidad), y no con un proceso psicológico que sucede bajo el lóbulo frontal de un individuo, no con el 'juicio consciente' de un individuo aislado, entonces a través de los giros obtusos de la prosa de Hegel vislumbramos súbitamente el significado, que se encuentra mucho más cerca de la tierra y de la realidad que en la supuestamente razonable 'lógica de la ciencia'.

Al mismo tiempo podemos ver claramente todos los 'puntos ciegos' y todas las brechas en su comprensión del pensamiento real, que Hegel estaba obligado a cubrir con

parches puramente lingüísticos, i.e. simplemente evitando tratarlos con la ayuda de frases en ocasiones ingeniosas, pero a veces simplemente incomprensibles.

No siendo capaz de explicar de dónde viene el 'pensamiento' y por tanto asumiendo de antemano que es un 'poder' impersonal y originario, desde el mismo principio Hegel plantea únicamente la cuestión sobre las formas de *manifestación* de este poder-capacidad. No se trata aquí sobre las formas de nacimiento o surgimiento de la capacidad de pensar, sino sólo sobre las formas de su expresión, su 'realización externa', sobre las formas de su 'despertar', sobre las formas de su 'auto-consciencia'.

Es aquí, en este punto peligroso para el idealismo, que Hegel indirectamente restaura el mismo antiguo y tenaz prejuicio del cual brotaba, y aún brota, toda la lógica formal desde los Estoicos hasta los neopositivistas, desde Zenón hasta Carnap. De esta manera él, como Napoleón en relación con el principio monárquico, comparte el mismo terreno con los portadores 'legítimos' de este principio, desciende a su patético nivel y en ese nivel finalmente sufre su derrota, merece su Waterloo y su Santa Elena...

El problema es que, habiendo comenzado con una tesis perfectamente correcta, de acuerdo a la cual los esquemas lógicos (formas y leyes) se manifiestan a sí mismos *no sólo* en la palabra, sino que también en las cadenas de palabras y proposiciones, *no sólo* en la palabra, sino que también en las cadenas de acciones y eventos históricos, y en la forma de un sistema de 'cosas' creadas por la actividad humana, Hegel vuelve a la idea de acuerdo a la cual 'en el comienzo fue la palabra', al axioma de San Juan y Rudolf Carnap.

Hegel es grande y revolucionario (en lógica, obviamente) en tanto él establece que la categoría lógica (forma, esquema, ley) es una abstracción que expresa la 'esencia' de *todas* las formas de manifestación de la capacidad de pensar - verbal tanto como la 'encarnación' inmediata objetiva de esta capacidad en eventos y acciones. Él es grande cuando define al 'logos' como una expresión de la 'esencia tanto de las palabras como de las cosas', como un esquema que determina igualmente bien tanto Sage und Sache - 'la palabra y la cosa', o más precisamente 'mito' ('tradición hablada') e 'historia' (*estado real de las cosas*, 'hechura' en su esencia). En esta forma, el logos (la lógica) se comprende como una forma de *pensamiento* que se manifiesta a sí misma tanto en palabras como en acciones del individuo, y no sólo en las palabras de aquél individuo, no sólo en las palabras sobre las acciones, como los neopositivistas aún sostienen.

Pero Hegel es impotente frente a los neopositivistas allí donde él da una completa media vuelta y clama que la palabra (Sage) es la primera - en esencia y en tiempo - *forma de manifestación del pensamiento*, la primera y original forma del *despertar* del espíritu a la auto-consciencia, aquella primera y original 'cosa' en la forma de la cual el 'espíritu pensante' se opone a sí mismo para observarse, como en un espejo, en la imagen que ha creado de sí mismo gracias a su original poder creativo.

La palabra - logos en su apariencia *verbal* - aparece en la concepción del pensamiento de Hegel no como la única, pero sí como la primera en esencia y tiempo, forma de aparición

del 'ser determinado del espíritu (pensamiento) para sí mismo'. El espíritu despierta a la vida independiente en el momento en que crea el espejo, a partir de sí mismo, en el cual puede ver su imagen y sus esquemas de actividad (lógica) como si los observara de fuera, y este espejo es la palabra, el lenguaje, el discurso.

La primera forma de 'ser determinado' del pensamiento es, en la concepción de Hegel, el producto del 'poder nombrador' (Namengebende Kraft) - *la auto-explicación verbal* sobre lo que sucede 'dentro del espíritu', dentro del 'pensamiento puro' e independientemente de toda 'determinación externa'.

Y sólo luego, habiéndose tornado consciente de sí mismo en la palabra y a través de la palabra, el 'pensamiento' externaliza esta - ya descubierta en la palabra - capacidad en los actos de creación de herramientas y cosas hechas con ayuda de las mismas: primero en la forma de una hacha de piedra, un arado, un pedazo de pan, pero luego también en la forma de templos, estados-nación, etcétera.

Todo ello es presentado como *secundario*, como una forma derivada y profundizada de la 'manifestación del poder creativo del pensamiento y del concepto'.

Así el pensamiento es comprendido como una actividad [que se desenvuelve] en el medio de la palabra, como actividad dirigida hacia la palabra como su propio 'objeto' peculiar y también como habiéndose tornado consciente de sí misma en la palabra; el pensamiento entonces resulta, en el sistema de Hegel, ser una tal actividad que 'por fuera de sí misma' no tiene pre-requisitos, no tiene *objeto* que determine su actividad *externamente*, no tiene ninguna *condición* que esta actividad necesite como algo externamente dado y existente de manera independiente a ella.

En la palabra comienza y termina la historia terrenal del pensamiento 'divino' (i.e. incondicionado y sin presupuestos). A la práctica, por otro lado, le es otorgado un rol secundario, es una metamorfosis derivada y evanescente del pensamiento que primero emerge en el medio de la palabra.

"Las formas del pensamiento son expuestas y almacenadas, en primer lugar, en el *lenguaje* humano",¹⁶ y la creación y transformación del mundo 'externo' por el ser pensante sólo viene después de que haya comprendido clara y suficientemente su 'naturaleza pensante', cuando se da a sí mismo una clara auto-explicación de lo que sucede 'dentro' de él.

Aquí llegamos a la frontera que separa a Hegel del materialismo - en este último la secuencia de pasos de acuerdo a la cuál un ser humano es transformado en un 'ser pensante', en un 'sujeto del pensamiento', resulta ser exactamente la opuesta.

Resulta obvio que antes de que una persona aprenda a hablar y a darse una explicación especial sobre lo que está haciendo, debe actuar en el mundo real de las cosas que no son creadas por él. Por tanto esta habilidad (capacidad) de tratar las cosas del mundo 'externo' de acuerdo con su forma y medida, esta habilidad de coordinar las acciones de uno

¹⁶ Hegel 2010, p. 12.

en relación con la medida y forma externa de las cosas se forma (tanto en la antropo-génesis como en el desarrollo individual) más temprano que la capacidad de usar el lenguaje, la palabra, y mucho más temprano que la capacidad de tratar a la palabra como un *especial objeto*.

Por tanto todas las 'formas lógicas' sin excepción, que Hegel considera como el dominio inmanente del 'espíritu', de hecho se 'expresan y muestran a sí mismas primariamente' no en el lenguaje humano, como lo postula Hegel, sino sólo como esquemas constantemente repetidos de la externa - objetiva y objetivamente condicionada - actividad humana. Estos esquemas son *llevados a la consciencia* en el lenguaje sólo mucho después. La imagen es exactamente opuesta a la que nos ofrece Hegel.

Lenin da especial atención a este punto cuando comenta la discusión de Hegel sobre el 'silogismo de acción':

Para Hegel la *acción*, la práctica, es un '*silogismo*' lógico, una figura de la lógica. ¡Y esto es verdad!. No, por supuesto, en el sentido de que la figura de la lógica tiene su ser-otro en el hombre práctico (= idealismo absoluto), sino que viceversa: la actividad del hombre, repetida a sí misma mil millones de veces, se consolida en la consciencia del hombre en figuras de la lógica. Precisamente (y solamente) por cuenta de esta repetición de mil millones de veces, estas figuras tienen la estabilidad de un prejuicio, un carácter axiomático.¹⁷

Es aquí que hallamos el misterio de estas 'figuras lógicas' que parecen, a todo idealista, ser esquemas a priori de la actividad del 'espíritu'. Antes que se tornaran tales 'esquemas lógicos' axiomáticos y aceptados, y en esa forma son fijados por la lógica formal, ya eran, y por un largo tiempo, realizadas en la actividad humana objetiva (como esquemas de *esa* actividad que se dirige no a 'palabras' o a 'términos' sino a 'cosas' muy reales)...

Y sólo mucho después estos esquemas, habiendo sido llevados a la consciencia, se tornan también esquemas del discurso, del lenguaje, los esquemas para usar palabras, las 'reglas' de la acción en el reino del lenguaje.

Habiendo 'puesto sobre sus pies' al esquema de Hegel, el materialismo rescató a la filosofía de la necesidad de plantear el pensamiento 'puro', 'divino', que misteriosamente existía antes e independientemente de toda forma de su 'ser determinado' (i.e. antes del lenguaje y las cosas creadas por la actividad objetiva de los seres humanos).

'El pensamiento' que Hegel asume como necesario, por supuesto, nunca existió y nunca existirá. El pensamiento, comprendido como una capacidad específicamente humana de relacionarse con cualquier cosa de acuerdo con su propia medida y forma, no se 'despierta a la auto-consciencia', sino que *originalmente emerge* en el proceso de la inmediata y objetiva actividad humana. Por tanto, el *objeto* específico del 'pensamiento' desde el mismo comienzo

¹⁷ Lenin 1976, p. 216.

y hasta el fin son las 'cosas externas' y no 'signos', no cosas 'nacidas del espíritu' como resulta ser en la interpretación de Hegel.

Es por la misma razón que, sin excepción, los esquemas 'lógicos', las figuras y las 'reglas' son interpretadas desde la posición del materialismo como relaciones correctamente extendidas entre cosas del mundo externo, no como relaciones específicas entre 'signos'. Esto está relacionado tanto con los esquemas elementales de la lógica formal tradicional que han sido fijados largo tiempo atrás como con las complejas relaciones dialécticas que fueron por primera vez desarrollados en la lógica de Hegel. El pensamiento como capacidad activa de cualquier ser humano *nace, viene a la existencia*, y no es simplemente 'expresado' como habiendo ya estado presente, en la objetiva inmediata actividad humana que transforma el mundo externo y que crea el mundo objetivo humano (herramientas, productos del labor, formas de relaciones entre individuos en los actos del trabajo, etcétera) y sólo después crea al 'mundo de las palabras' y una específica capacidad de tratar la palabras como su 'objeto'.

Es por ello que las *formas del pensamiento*, i.e. las *formas lógicas* eran, siguen siendo y siempre serán, independientemente de las fantasías que sobre ellas construyan los representantes del idealismo filosófico en lógica, sólo correctamente comprendidas como formas del mundo *externo* en la transformación del cual se encuentra la esencia de la actividad de la vida humana.

Es por ello que la dialéctica, como ciencia de las formas y leyes universales que gobiernan tanto al 'ser' (i.e. la naturaleza más la sociedad) como al 'pensamiento' (i.e. actividad consciente humana), *es la lógica* del materialismo contemporáneo que, de acuerdo a Lenin, "ha tomado todo lo valioso de Hegel y lo ha llevado más allá".¹⁸

Una lógica que resuelva materialistamente el problema de la relación entre el ser y el pensar no puede ser de ningún otro tipo. Su objeto coincide con el objeto de la dialéctica completamente y sin resto. Los 'restos' son reinos especiales de estudio de la psicología, la antropología, la lingüística y otras disciplinas que estudian las 'características especiales' de la actividad humana como su especial 'objeto' y de las cuales la lógica puede hacer abstracción.

La 'palabra' (lenguaje) desde este punto de vista muestra ser sólo *una* forma del 'ser determinado del pensamiento' y de ninguna manera la *única forma*, como lo postula la filosofía del neopositivismo; *no es la primera* ni en tiempo ni en esencia, como Hegel pensaba, y es aquí donde él hizo la más seria concesión a la interpretación tradicional puramente formal, verbal-escolástica, del *pensamiento* y por tanto del objeto de la lógica como ciencia. Esta concesión, esta 'deuda a la vieja lógica formal', es una de las más graves consecuencias de la posición idealista de Hegel, una posición que consideraba a la 'cuestión' final y al 'objeto' del pensamiento no como 'el mundo externo' sino sólo como sí mismo, i.e. sólo el mundo de su propia 'manifestación externa'.

¹⁸ Lenin 1976, p. 317.

Es aquí donde encontramos, en forma concentrada, todas las debilidades de la concepción de Hegel sobre el pensamiento, de la lógica de Hegel, que evitó que su lógica se tornara en la lógica de la real conquista científica del conocimiento de la naturaleza y la historia. Porque el pensamiento manifiesta su propia 'genuina naturaleza' precisamente en el proceso de crear y transformar *su propio* 'ser determinado', la real objetiva realidad de los eventos naturales y societal-históricos en actos de 'auto-consciencia' se muestra sólo debido a su *verbalización*, i.e. su transformación en verbal 'ser determinado'¹⁹.

Volviendo al medio de la palabra, el pensamiento retorna a 'sí mismo', se torna consciente de sí mismo en su más verdadera y más adecuada forma de su ser determinado. Por tanto en Hegel, la historia del pensamiento (la historia del pensar) es identificada con la historia del lenguaje incluso si en esta identificación no se hace de manera tan ruda y directa como en el caso del neopositivismo; y, habiendo notado esta tendencia en Hegel, Lenin puso dos grandes signos de pregunta aquí ("historia del pensamiento = historia del lenguaje?").²⁰

Esta identificación se encuentra conectada a muchas de las peculiaridades de toda la filosofía hegeliana. No es accidental que la *Fenomenología del Espíritu* comience con el análisis de la contradicción entre la riqueza de la 'certeza sensible' y la expresión de aquella riqueza en las palabras 'esto', 'ahora' y 'aquí'. Lo mismo vale para la estética donde la evolución del arte es representada como un gradual ascenso del espíritu poético desde la encarnación en piedra, bronce y colores a su 'adecuada encarnación' en la materia más maleable (en el sonido, en las vibraciones del aire) en la poesía como tal. Aquí el progreso es de la piedra a la palabra.

Indudablemente es este mismísimo oportunismo en relación a los antiguos prejuicios descripto más arriba lo que confiere a la lógica de Hegel aquel peculiar aspecto que ha sido notado por muchos - haciéndose camino de una categoría a otra, Hegel llena los huecos en estas secciones transitorias con trucos meramente verbales, con la ayuda de su agilidad lingüística. Es esta peculiaridad la que Lenin describió en palabras quizás filosas pero apropiadas: "...estas partes de la obra deberían ser llamadas: ¡la mejor forma de agarrarse un dolor de cabeza!".²¹ Son estas 'transiciones' las que siempre causan más problemas a los traductores de las obras de Hegel. Y estas transiciones son 'persuasivas' sólo para el lector germano-hablante en tanto, excepto por las peculiaridades del idioma alemán, no tienen ninguna otra justificación... En todos los otros idiomas estas no son más que juegos de palabras y nada más que eso. Lenin así continúa:

¿O es esto, *después de todo*, un tributo a la vieja lógica formal?. ¡Sí!²²

Si, Hegel a menudo confunde la definición de conceptos y la definición de palabras, y estas sustituciones se encuentran en su comprensión general de la relación entre los

¹⁹ El carácter confuso del texto en inglés determinó esta traducción literal, igualmente confusa (N. del T.).

²⁰ Lenin 1976, p.89.

²¹ Lenin 1976, p. 176.

²² Lenin 1976, p. 177.

conceptos y las palabras, el pensamiento y el lenguaje. Al tomar la palabra y el lenguaje por, si no la única forma del 'ser determinado del pensamiento', como la mejor, la más valedera y adecuada forma de su 'realización externa', Hegel se desliza hacia las vías de la vieja y puramente formal interpretación del pensamiento y la lógica que, después de todo, llevó al pensamiento burgués sobre lógica al callejón sin salida del neopositivismo. Como dice el dicho, una vez en el baile hay que bailar.²³ Aquí encontramos una de las lecciones del oportunismo de Hegel en el reino de la lógica por la cual él fue castigado por la historia.

El pensamiento como una capacidad específicamente humana consiste en la habilidad del ser social humano de desarrollar su actividad de acuerdo con formas y leyes objetivas de existencia y desarrollo de esa realidad objetiva, y llevar adelante cualquier actividad independientemente del material en el cual se realiza, incluyendo la actividad en la esfera del lenguaje, en el material de los signos, de los términos y las palabras.

²³ La frase en inglés "In for a penny, in for a pound", cuyo significado es aproximadamente: una vez que algo se comenzó, debe o puede llevarse hasta el final ('dentro por un centavo, dentro por una libra' sería la traducción literal). (N. del T.).

La cima, el fin y la nueva vida de la dialéctica (Hegel y el fin de la vieja filosofía)²⁴

"La contradicción es el criterio de la verdad, la falta de contradicción el de la falsedad".²⁵ Con esta audaz afirmación anunció su nacimiento un sistema filosófico que se convertiría en el más elevado y, a la vez, el último sistema, en la historia de nuestra ciencia, un intento de unificar en una enciclopédica síntesis todas las conquistas del pensamiento dialéctico de la humanidad, un intento de compendiar críticamente (y retrospectivamente) las principales lecciones de sus 2000 años de historia, la historia de la auto-cognición de la dialéctica. La 'paradoja' mencionada arriba fue la primera tesis - tanto en orden como en importancia - propuesta por el joven escritor disertante, en la defensa de su trabajo "Sobre la órbita de los planetas" el 27 de agosto de 1801. El nombre del defensor de la tesis era Georg Wilhelm Fredrich Hegel, el futuro autor del último sistema de la 'filosofía universal'.

Pero [esta tesis] era una paradoja, i.e. un sinsentido auto contradictorio, sólo para quienes no fueran bien versados en historia. Hegel intencionalmente comienza con la tesis con la cual, como sabemos, la antigua dialéctica griega concluyó sus ciclos.

Es una tesis familiar del escepticismo, pero con un signo 'menos', con un énfasis directamente opuesto. Si hay algo absolutamente indudable, descubierto por la filosofía en el mundo y en el pensamiento (o más precisamente, en el mundo como es pensado por los humanos, en el mundo conocido), es la noción de la contradicción.

No importa cómo las cosas son en el 'mundo externo', en el mundo 'tal como es en sí mismo', una cosa es clara: en el *pensamiento* este mundo se presenta a sí mismo, de forma absolutamente inevitable, como un sistema de contradicciones, como una infinita serie de 'antinomias'. Esto es algo indudable incluso para el más consistente escéptico - esta verdad debe ser afirmada por el escepticismo, tanto el antiguo como el moderno, que duda de todo lo demás. Esta es la conclusión a la que arribó, guiado por una implacable lógica, el más grande escéptico de la modernidad - el creador de la 'filosofía crítica', Immanuel Kant. El mismísimo Kant cuya filosofía crítica fue descrita como vacía de ideas y como una forma imperfecta de escepticismo, i.e. escepticismo que, vacilante, se detiene a medio camino, incapaz de dar el paso final, de extraer la conclusión inevitable. El escepticismo que recorre todo el camino, por otro lado, se agota a sí mismo y es transformado en una afirmación más bien categórica de que el mundo, las vidas y pensamientos de los seres humanos, son autoritariamente dominados por la *contradicción* como aquella forma absoluta en la cual todo los desacuerdos, dudas y posiciones [encontradas] se resuelven.

²⁴ Texto editado en 1991, posteriormente al fallecimiento de Ilyenkov, en *Filosofía i kultura*, un compendio de escritos del autor. El texto original fue redactado con ocasión del *Congreso Hegel* (Moscú, 1974), del cual el autor finalmente no pudo participar. Traducido del inglés (versión de Evgeni V. Pavlov) por M.S. . (N. del T.).

²⁵ "Contradictio est regula veri, non contradictio falsi" (Hegel 1844, p. 156). (Nota de Evgeni Pavlov)

Así arribamos a una inexorable alternativa: si la contradicción es el indicador (criterio) de la falsedad de todas nuestras representaciones, conceptos y sistemas de conceptos, entonces el mundo real en el cual nosotros vivimos es absolutamente insondable, incognoscible; si el mundo y la vida son cognoscibles, si el pensamiento (cognición) es capaz de representarlos como son en sí mismos, entonces la contradicción es su característica más general y fundamental, y su presencia en el conocimiento es un signo de la veracidad de aquél conocimiento.

Echa un vistazo alrededor con los ojos bien abiertos y verás que no hay nada ni en la tierra ni en el cielo que no contenga en sí mismo una contradicción, i.e. una *inmediata* unidad de opuestos, su 'coincidencia' en *una y la misma* cosa, y precisamente en el punto de su transición hacia otra, de su mutuo 'traspaso', de su *transformación*.

En su obvia e inmediata, *visible*, forma esta contradicción es dada a nosotros en el hecho del movimiento de un *cuerpo en el espacio*, en el cambio de lugar en el espacio en general - tanto Zenón como Kant comprendieron esto perfectamente bien, habiendo analizado honestamente el concepto de *movimiento*, de *cambio* en general.

Para Kant todo *cambio* "presupone uno y el mismo sujeto como existiendo con dos determinaciones opuestas...".²⁶ Ya que el "surgimiento y la desaparición no son un cambio [un reemplazo] de aquello que emerge y desaparece. El cambio es una manera de existir que sigue a otra manera de existir de la misma cosa. Por tanto lo que cambia, permanece siendo lo mismo, y sólo sus estados cambian". Por tanto tenemos una "expresión que parece ser algo paradójica, que sólo lo que persiste (la sustancia) es alterada, mientras que aquello que es cambiante no sufre ninguna alteración sino más bien un reemplazo, ya que algunas determinaciones cesan y otras comienzan".²⁷

Por tanto la "alteración es la combinación de determinaciones opuestas contradictoriamente en la existencia de una y la misma cosa",²⁸ y el movimiento de un cuerpo en el espacio, como lo analizó Zenón, es sólo un particular, accesible a la vista, accidente ('ejemplo') del *cambio en general*.

Así, si encontramos la *contradicción* en la articulación teórica del movimiento (y el cambio en general), i.e. nos vemos forzados a 'asignar' dos 'predicados' opuestos a *uno y el mismo 'sujeto'*, entonces no debemos desesperarnos. Zenón y Kant probaron irrefutablemente que la 'contradicción' es una forma *natural* de articulación del *movimiento* en el pensamiento teórico, i.e. en la conexión de determinaciones claramente articuladas ('predicados'), y preocuparse por ello es tan tonto como preocuparse por el hecho de que dos más dos es cuatro, o de que al día le sigue la noche y que no dura para siempre...

²⁶ Kant 1998, p. 304 [A189/B233]

²⁷ Kant 1998, p. 303 [A187/B231]

²⁸ Kant 1998, p. 336 [B291]

No importa como nosotros entendamos la 'realidad' ubicada fuera de nuestra consciencia y voluntad, y totalmente independiente de nuestros caprichos, una cosa es clara e indudable: en la 'lógica de los conceptos', i.e. en la conexión de determinaciones claramente articuladas, esta realidad es necesaria e inevitablemente expresada como una conexión (combinación) de dos determinaciones contradictorias y opuestas de una y la misma 'cosa', uno y el mismo 'sujeto', uno y la misma 'sustancia'.

Es igualmente ridículo concluir que 'en realidad' fuera de nuestra consciencia, fuera de nuestra definición teóricamente formulada, no hay *movimiento*, ni *cambio*, como si la riqueza observada en el mundo circundante fuera, después de todo, sólo un sueño, un producto de nuestra fantasía afiebrada, de nuestra imaginación, una ilusión que aparece en la consciencia como lo sostiene el idealismo 'espurio': el idealismo de Hume y Berkeley.

Las cosas fuera de nuestra consciencia existen, y no sólo que existen, ellas *cambian*, se *mueven*, se transforman de una cosa en la otra - el trigo se convierte en harina, la harina en masa, la masa en pan; un niño se hace un adulto, un adulto se hace una persona mayor, una persona mayor muere en 'la realidad', no en la consciencia de otros. Los ríos fluyen, los árboles crecen, las ciudades y los estados son construidos y destruidos, los planetas giran alrededor del sol, y el idealismo 'espurio' que duda de todo en esta negación de la realidad externa de las 'cosas' y los cambios que suceden en ellas, *en su contenido real* no es diferente del 'materialismo' ingenuo que asume todo lo que aparece [frente] a los seres humanos (todo lo que escuchan, tocan y huelen) como la 'verdad' del mundo externo, como la exacta representación de aquello que es 'en realidad'. En ambos casos estamos lidiando con vacuo empirismo.

Ninguno de los dos tiene nada que ver con el *pensamiento*. i.e. con la capacidad de distinguir aquello que sólo aparece de lo que es 'en realidad', y por tanto ninguna filosofía, ninguna ciencia puede ser hallada en el punto de vista empirista (ya sea este empirismo materialista o idealista). Para ser más preciso, ellas [la ciencia y la filosofía] pueden ser *halladas* pero no pueden avanzar, porque el pensamiento científico consiste en exponer las ilusiones del vacuo empirismo, en mostrar que *en realidad* 'la realidad' no es lo que aparece a nosotros y, de vez en cuando, resulta ser exactamente lo contrario en comparación con el 'fenómeno', con la 'aparición', con su 'presentación' inmediata.

Aunque el sol parezca moverse en los días claros
era el testarudo Galileo quién estaba en lo cierto.²⁹

Una persona pensante no puede ser, y nunca es, un 'puro empirista' - sólo un *no-pensante animal* puede ser un puro empirista. E incluso [el animal] no es tan tonto en tanto que muestra su inteligencia cuando solamente busca, encuentra y come cosas reales (y no imaginadas), cosas externas, cosas que constituyen sus reales objetos de deseo...

²⁹ Referencia a las dos últimas líneas de un poema de Alexander Pushkin llamado 'Movimiento'.

La 'realidad objetiva' del mundo externo - el mundo de las cosas y los cambios que ellas sufren - no sólo no es puesto en duda o rechazado en la dialéctica de Hegel, sino que es directamente afirmado, postulado e incluso defendido en la argumentación.

Esto no salva a la dialéctica de Hegel del *idealismo*, y por tanto de aquellas fatídicas distorsiones que el idealismo introduce en la dialéctica, i.e. la posición que atribuye a la naturaleza ciertas características de humanidad, esas mismas características que la naturaleza en sí misma - sin la humanidad y antes de la humanidad - no tenía, no tiene y no puede tener.

El idealismo de tipo hegeliano es en esencia la misma *antropomorfización* del mundo externo que encontramos en la mitología religiosa expuesta en el criticismo de los materialistas pre-socráticos, pero más sutil, más velada y, por tanto, no tan obvia, y como consecuencia más insidiosa en términos de consecuencias.

Observemos más detenidamente a esta dialéctica - idealista - hegeliana.

Ella procede de la asunción que existe, fuera de la consciencia humana y completamente independiente a ella, el 'mundo externo' - el mundo de las 'cosas' y los 'cambios' que suceden en ellas (a saber, movimiento en el espacio y en el tiempo). También acepta que *corpóreamente* un ser humano pertenece al mismo 'mundo externo' de las cosas que están fuera de él, de su piel y su cráneo. Más aún, el axioma de la dialéctica de Hegel es la posición de que un ser humano conoce, más o menos adecuadamente, las formas y las ubicaciones de las cosas fuera de su propio cuerpo y por tanto es capaz de actuar de acuerdo con las formas y las ubicaciones de estas cosas, y no de acuerdo con sus falsas fantasías e ilusiones sobre ellas. Por tanto Hegel no tiene en alta estima a la consciencia, encantada por sus propias fantasías. Hablando de 'malos principios' (axiomas y postulados de cualquier ciencia), él expresa esto de manera bastante definitiva: "Ellos son la cognición de la cosa, y la cosa suele ser mejor que la cognición".³⁰

Dicho sucintamente, todas las tesis del ingenuo, no aún dialéctico, materialismo (como una posición sostenida espontáneamente por la mayoría de la gente sanamente pensante), sin excepción, Hegel no sólo las acepta, sino que las incluye en su sistema del entendimiento y desde dentro de este sistema muestra su naturaleza limitada, su impotencia frente a las dificultades *dialécticas*, a los 'trucos' *dialécticos* de la cognición.

La naturaleza general de estos 'trucos' consiste en que el proceso de la cognición constante y sistemáticamente muestra a las cosas no siendo 'en realidad' de la manera en que inmediatamente las percibimos en los actos de la percepción sensible - ellas son transformadas delante de nuestros ojos no sólo en algo 'diferente', sino en algo directamente opuesto.

³⁰ Hegel 1844, p. 545. 'Se sind das Bewusstsein über die Sache und die Sache ist oft besser als das Bewusstsein'.

"Sólo habiendo comprendido una cosa (en el proceso de aprendizaje) es posible elevarse *sobre ella*",³¹ a la vez que la insensata consciencia sensualmente percipiente se da cuenta de que la cosa no es de la manera en que aparecía, se mostraba a ella. La cosa cambió y la consciencia se ve *forzada* a cambiar, *forzada* a devenir diferente, opuesta a lo que era antes, se ve forzada a encontrar en ella el opuesto de su propio estado - *representaciones de una y la misma cosa*, anterior y presente.

Si, ¿pero cómo es posible poner juntas y comparar (habiendo descubierto su naturaleza opuesta) la presente representación con la anterior?. Esto sólo es posible si la precedente representación es algo así como preservada en la consciencia, en la *memoria*, si es de alguna manera *fijada* en ella.

Y ello sucede, de acuerdo con Hegel, en la *palabra*, a través de la palabra, a través de la verbalmente fijada 'determinación'. Solamente en la forma de la imagen fijada verbalmente se encuentra preservada en la memoria la representación precedente sensorio-inmediata de una cosa - o una cosa como es dada a la intuición.

Por tanto la *dialéctica* como unificación de dos determinaciones, contradictoriamente opuestas, en la representación *de una y la misma cosa* es presentada para la consciencia (se torna presente, se torna un *hecho*) sólo gracias a la palabra, gracias al *nombre*. La 'cosa' se encuentra a sí misma en contradicción consigo misma sólo en su *ser verbal*, en la narración, en la existencia terminológicamente fijada.

En la percepción sensible la 'cosa' no experimenta ningún tal encuentro consigo misma; los opuestos aquí no coexisten, sino que se reemplazan recíprocamente, ellos no pueden ser observados simultáneamente - es un lado o el otro. O noche o día. O un árbol, o una casa, o un cerdo, o una salchicha. O una persona viviente o una persona muerta.

Pero esto es cierto para la consciencia que no advierte el acto de transición, el acto de transformación de una en la otra, en su opuesto. A en B (i.e. en No-A). Era A, y devino B (No-A). ¿Dónde está la 'contradicción'?

La noche no es día, es un no-día. Una persona viva no es una persona muerta. Pero además del 'día' y la 'noche' hay también el atardecer, la mañana, la madrugada y el anochecer - aquel momento, aquel punto donde los opuestos claramente fijados inmediatamente 'fluyen' uno en el otro, transitan uno en el otro, y, habiendo 'coincidido' uno con el otro, desaparecen uno en el otro. El momento cuando lo no-vivo se torna en lo vivo y, en la dirección opuesta, cuando lo vivo deviene muerto. El momento cuando algo *desaparece*, pero simultáneamente algo (su opuesto) *aparece*, y esta aparición y desaparición es *uno y el mismo* proceso, no dos procesos 'diferentes'.

Es precisamente este el momento cuando dos imágenes claramente fijadas (y recíprocamente opuestas) convergen en uno y el mismo punto en el espacio - en una y la

³¹ Hegel 1844, p. 545 (subrayado de Ilyenkov) 'Erst wenn man die Sache versteht, was nach dem Lernen kommt, seht man über ihr'.

misma imagen, en un 'objeto de la consciencia'. Es este mismísimo momento el que es imposible de comprender tanto para el animal bien entrenado (recordemos los experimentos de Ivan Pavlov) como para los seres humanos que en este aspecto son iguales a los animales, en tanto ambos están acostumbrados a reacciones absolutamente inequívocas frente a 'uno y el mismo' objeto o - y aquí la diferencia es perfectamente irrelevante - a uno y el mismo signo, símbolo, palabra, término o determinación.

La cognición empírica - no dialéctica - nos da, como su conclusión final, dos 'descripciones' que son, en relación recíproca, 'no-contradictorias' - el estado de la cosa al comienzo y el estado de la cosa al final, el *estado de una y la misma* 'cosa'. Pero en el acto de transición (y en su 'descripción') estas dos, por lo demás, 'no contradictorias descripciones' necesariamente se enfrentan recíprocamente y cada una es tan 'correcta' como la opuesta. El atardecer es tanto 'día' como 'noche'.

Es por ello que cualquier *transición* resulta ser una piedra con la que tropieza cualquier mente no dialécticamente versada. En esta transición hay una colisión, una contradicción entre dos 'descripciones' opuestas, dos abstracciones 'razonables' (i.e. estricta e inequívocamente fijadas).

No hay tal colisión mientras las dos cosas sean fijadas y conocidas simplemente cómo dos objetos 'diferentes' que existan uno al lado del otro, indiferentes, dos 'cosas', cómo dos 'objetos' lado a lado, dos 'objetos de determinaciones'. Por tanto el pensamiento está acostumbrado a estrictamente inequívocas 'determinadas' cosas (esto es grano y aquello es pan, esto es día y esto otro noche), fija estas imágenes determinadas con correspondientes palabras 'determinadas' *distintas*, términos que no expresan ninguna conexión de *transición*, ninguna conexión de *transformación*, ninguna conexión *genética* entre tales cosas. Las cosas son determinadas por palabras *diferentes* y son percibidas como siendo cosas *diferentes* - esto es todo.

La 'contradicción' es así expulsada de toda descripción verbal, pero junto con ella desaparece de tal 'descripción' cualquier pista del *vínculo de transición* de una cosa en la otra. Ya que el más alto principio de la 'correcta descripción' (determinación correcta de un término) es aquí el principio que puede ser formulado de la siguiente manera: toda cosa debe ser descrita de tal manera que esta 'descripción' permanezca siendo correcta incluso si todas las otras cosas del mundo no existieran para nada (este principio fue formulado por el padre del 'positivismo lógico', Ludwig Wittgenstein, quién prefería hablar de 'hechos' y no de 'cosas', pero eso no cambia la cuestión). Aquí, en el problema de la 'determinación correcta' de una cosa o un 'hecho', la dialéctica inmediatamente se encuentra a sí misma en un irreconciliable desacuerdo con el pensamiento no-dialéctico (pre-dialéctico, anti-dialéctico).

El pensamiento de Hegel en lo que respecta a este problema es extremadamente simple (incluso si su expresión en los escritos propios de Hegel no es tan transparente): podemos comprender y 'describir' *correctamente* una cosa sólo cuando determinamos, en esta misma cosa (y sus determinaciones verbales) no sólo a su 'ser determinado', sino también a

aquellas características de la cosa debido a las cuales tarde o temprano 'perecerá', esto es, será transformada en 'otra' cosa, en 'su propio otro', en su propio opuesto (como lo vivo se torna en lo muerto y lo muerto en lo vivo).

M.M. Rosental nos provee con un excelente comentario sobre esta idea en la Lógica de Hegel:

El significado real de su dialéctica de lo finito era que cada cosa finita contiene no sólo su propia determinación, i.e. aquella cualidad que la hace *una cosa dada*, sino que también contiene en sí misma su negatividad, que la empuja hacia su propio fin, su propia transición en otra cosa. El mismo hecho de que la cosa tenga determinaciones significa que hay *fronteras* que la separan de otra cosa; en otras palabras, significa que es negada por otras cosas. Pero la negatividad como cualidad de las cosas tiene un significado más profundo: el *otro*, el opuesto de una cosa dada, no es un otro externo, sino que es *su propio otro*.³²

En otras palabras, un día se convierte en noche, y no en una vela o en lluvia...

Si tomamos un 'ejemplo' más serio, una *mercancía*, como una forma de la realidad económica, se 'convierte' en dinero, y no en una máquina, o en el planeta Tierra, o en el Sputnik.

Y si en la determinación teórica de una 'cosa' no encontraras y expresarás *este concreto opuesto* en el cual la concreta cosa *dada*, tarde o temprano, necesariamente se transformará, i.e. aquel opuesto que ya se encontraba 'contenido' en la cosa, entonces no habrás expresado plenamente (no habrás comprendido) su 'ser determinado'. En tanto que no discerniste y no describiste lo que era *importante* en ella - su necesidad interna de transformarse en su *propio* 'otro'.

Entonces si no discerniste aquellas características de la forma 'mercancía' del producto [del trabajo] debido a las cuales esta forma 'da nacimiento' a la forma *monetaria*, entonces no discerniste y no comprendiste plenamente a *ninguna de las dos* - ni a la mercancía, ni al dinero - a ninguna de estas dos cosas obviamente 'distintas'.

Esta 'disposición lógica' hegeliana no contiene ni idealismo ni misticismo; por el contrario, es tan simple que puede parecer autoevidente a cualquiera familiarizado con la ciencia contemporánea. Así la biología entiende muy bien que es imposible entender a la 'vida', a un 'organismo viviente' sin identificar aquellas características por las cuales este organismo *viviente* tarde o temprano *muere*, se transforma en una cosa *no-viviente*. Y, a su vez, no podemos comprender la 'vida' sin ver y comprender aquellas características de la materia 'no-viviente' (condiciones físicas y químicas y requerimientos para el surgimiento de la vida) que por la 'fuerza de la necesidad natural', y no por algún milagro o por casualidad, crearon este estado 'opuesto' - estado viviente - como su propio producto y resultado.

³² Rosental 1974, pp. 49-50 (subrayado de Ilyenkov).

Rosental resume este argumento hegeliano en una forma muy precisa: "La noción de Hegel, escolástica sólo desde un punto de vista superficial, de que la verdadera contradicción dialéctica es la 'diferencia no con algo otro, sino consigo misma', es crucial para comprender el patrón objetivo de la transformación de las cosas, su transición en algo otro".³³

Esto significa que sin comprender la diferencia 'interna', i.e. la diferencia de la mercancía 'consigo misma', la presencia de determinaciones formalmente incompatibles (ya que son 'recíprocamente contradictorias') de la forma mercancía del producto, [sin comprender esto] uno no entiende nada sobre la esencia de la cuestión, sobre la 'esencia' de esta forma, y por lo tanto, más aún, uno no comprende nada sobre el hecho de que 'la mercancía es transformada en dinero' - en su propio otro, en su propio opuesto, incompatible con él sin [que aparezca] una obvia contradicción. El 'dinero' se encuentra ya 'oculto' en la mercancía, no de alguna forma ya-terminada, sino en la forma de irresueltas e irresolubles, dentro de los límites de la forma mercancía, contradicciones, en la forma de la existencia (como 'ser determinado') de dos opuestas determinaciones de una y la misma forma - a saber, la forma mercancía - del producto del trabajo: en la forma de 'valor de cambio' y 'valor de uso'.

Es la misma situación con la 'vida' que puede ser comprendida sólo como un resultado de las cualidades internas de las colisiones del ambiente químico (procesos químicos dirigidos en polos opuestos) que dan nacimiento a la vida, como resultado de procesos químicos que chocan en conflicto, en contradicción. Y no debemos olvidar que *estos mismos* 'conflictos' químicos, habiendo dado 'nacimiento' a la vida, luego (tarde o temprano) la destruyen.

Por tanto, Hegel bellamente define la dialéctica al señalar que "no es la actividad externa del pensamiento subjetivo, sino el *alma misma* del contenido, lo que produce orgánicamente sus ramas y frutas".

A la luz de lo dicho se torna claro cuán carente de fundamento es el punto de vista de que la dialéctica se encuentra inextricablemente conectada con el *idealismo* y no permite una interpretación racional-materialista, i.e. que no puede ser 'combinada' con el materialismo 'sin [caer en] contradicciones'. Esta es una vieja melodía, repetida desde que Marx y Engels no sólo interpretaron materialistamente a la dialéctica de Hegel sino que también demostraron cuánto crece su 'poder heurístico' como resultado de tal interpretación.

Esta vieja melodía tiene un tema central que es tan viejo como la filosofía misma: la 'contradicción' supuestamente puede suceder 'sólo en el pensamiento' y de ningún modo en el 'objeto del pensamiento' - esto es, no puede ser encontrada en el mundo que rodea a la persona pensante.

Esto es supuestamente el típico 'antropomorfismo', la típica 'hipóstasis' de la forma del pensamiento subjetivo, i.e. una inaceptable e ilógica proyección de la forma de la actividad subjetiva en la pantalla del 'mundo de las cosas'.

³³ Ibid (subrayado de Ilyenkov).

Y luego se ofrece el argumento etimológico - la palabra 'contradicción' significa literalmente '*discurso contra discurso*' (en alemán sucede lo mismo - 'Wider-Spruch' - contradicho o contra-discurso).

Pero *¿hablan* las 'cosas?; *¿poseen discurso?*.

Así el simple argumento y hecho 'lingüístico' es dirigido contra la dialéctica, que es mostrada como un obvio antropomorfismo e 'hipóstasis'.

Esta es la aproximación a la 'contradicción' (a la 'negación') encontrada en Sartre, en la hermenéutica de Heidegger, e incluso en algunos 'marxistas' que piensan sobre la dialéctica solamente en su variedad hegeliana y por tanto la interpretan como una natural 'enemiga del materialismo'.

La dialéctica, dicen ellos, puede ser pensada racionalmente sólo como dialéctica de conceptos, ya que la contradicción es posible *sólo entre conceptos* (entre términos estrictamente determinados, ya que por 'concepto' se entiende aquí un 'estrictamente inequívoco'- esto es, no contradictorio - *término*).

Por tanto, dicen ellos, los 'términos que se contradicen recíprocamente' no sólo *pueden* chocar (esto sucede en cualquier disputa), sino que pueden ser también *combinados*, coexistir pacíficamente uno con el otro en una y la misma cabeza, en uno y el mismo ser pensante (o para ser más preciso - 'hablante' o 'expresivo'), pero de ninguna manera en uno y el mismo *objeto* de este pensamiento - una y la misma 'cosa'. Esto no es posible de ninguna forma ya que la cosa no habla, no se expresa a sí misma. Los humanos hablan y se expresan en lugar de las cosas, y mientras esto hacen caen en la 'dialéctica', en la 'contradicción'.

Por tanto, ciertas escuelas burguesas del pensamiento están deseosas de aceptar la dialéctica junto a su principio (categoría) fundamental de la contradicción, pero sólo como dialéctica (contradicción) *en el sistema de términos*, en el lenguaje y en el *discurso expresado* (la Escuela de Frankfurt, la 'hermenéutica', la 'filosofía del lenguaje' y así de seguido).

Pero no en el *objeto* sobre el que *versa el discurso*, [el objeto] sobre el cual trata toda la cuestión.

Ya que la 'dialéctica', al revelar la 'contradicción', destruye así al objeto, la cosa, y por tanto es el enemigo que 'niega' 'todo lo que es finito', el entero mundo de las 'cosas' (esto es, de formaciones 'finitas').

Es sobre estas bases que el filósofo marxista italiano Lucio Colletti arriba a la [conclusión de la] imposibilidad de una dialéctica materialista, al absurdo del mismísimo proyecto de una interpretación materialista de la dialéctica hegeliana y prueba que la dialéctica no puede ser sino [propia] del idealista-objetivo, i.e. el del tipo hegeliano - véase su libro *Il marxismo e Hegel*.

El argumento de Colletti es bastante sencillo: Hegel dirige todos sus esfuerzos a mostrar la *naturaleza contradictoria* de todo lo 'finito' - cosas, fenómenos, estados - y en ello él demuestra la 'naturaleza y valor temporal del *mundo material* en general', para reemplazar a este

endeble y fantasmal mundo con el 'infinito' - el Absoluto como Dios en su versión ilustrada-filosófica.

Por supuesto que formalmente se puede interpretar a Hegel de esta manera - y es sencillo hacerlo ya que el mismo Hegel no era contrario a esta interpretación.

Pero el insistir en esta interpretación significa tomar las *palabras* de Hegel, las *frases* de Hegel, por la absolutamente precisa expresión de la esencia de la dialéctica en general (o, lo que es lo mismo, el rechazar por adelantado cualquier otra interpretación de la dialéctica excepto la del tipo hegeliano ortodoxo).

En realidad la dialéctica en general (liberada de sus limitaciones hegelianas) no prueba la 'endeblez y la fantasmalidad' del *mundo material* como tal (como le parece a Colletti quién comparte con Hegel su principal ilusión), sino que sólo muestra la *temporalidad* (fragilidad, finitud) de *toda* cosa material *dada, todo dado* - finito - estado o formación dentro del *infinito mundo material...*

El sugerir que se dirige contra el 'mundo material en general' es hacer un salto ilógico.

Sin embargo, en lo que refiere a la dialéctica hegeliana ortodoxa (idealista) y su categoría central - la contradicción - Colletti no está completamente equivocado ya que él identifica el problema central, el problema de la distinción entre las versiones idealista y materialista de la dialéctica.

La preocupación de Colletti es comprensible - la dialéctica idealista está cargada con el resultado desagradable de crear en aquellas mentes poseídas por ella la arrogante actitud desdeñosa hacia el mundo de las cosas reales, el mundo de los hechos empíricamente dados, los fenómenos. La versión idealista de la dialéctica de hecho contiene dentro de sí misma esta tendencia ya que el 'mundo externo' es convertido por ella en una especie de colosal reservorio de 'ejemplos' que están allí sólo para 'confirmar' la exactitud de las posiciones dialécticas.

La característica o tendencia interna de la dialéctica idealista que nulifica y desacredita sus formulaciones, de otro modo profundamente correctas, fue identificada por el joven Marx como el 'acrítico positivismo', i.e. tal posición por la cual 'la lógica de la cuestión' (el contenido concreto de los fenómenos bajo consideración) comienza a aparecer como no-esencial (e incluso como completamente irrelevante) para resolver la principal tarea del pensamiento teórico que se ocupa plenamente a sí mismo primero y ante todo de 'la cuestión de la lógica'.

Esta es la misma perversión del pensamiento que Lenin llamó 'transformación de la dialéctica en una suma de ejemplos', perversión indudablemente conectada con una comprensión y 'aplicación' idealista de la dialéctica. Esta perversión se encuentra muchas veces no sólo en Hegel mismo, sino también en los trabajos de algunos marxistas (incluso tan famosos como Plejanov, Stalin y Mao Tse-Tung).

También aparece allí y cuando las verdades dialécticas generales (en sí mismas perfectamente indiscutibles) alcanzan un rol auto-suficiente, el rol de terminantes (finales) *conclusiones* de toda cognición, el rol de fórmulas absolutas. En este caso el rol del mundo

empírico - el mundo externo - es reducido al indeseable papel de 'confirmar' el estatus indisputable de tales fórmulas.

Así el agua hirviendo en una pava, la enfermedad producto de una sobredosis de medicamentos, la explosión de una bomba atómica como resultado de la fisión de la 'masa crítica' y otros hechos similares son convertidos en 'ejemplos' que confirman la fórmula para la 'transformación de cambios cuantitativos en cualitativos'. *En y por sí mismos* estos hechos-ejemplos ya no le interesan a nadie que piense de esta manera; su rol se reduce exclusivamente a ser una 'confirmación' de la fórmula dialéctica general; ellos son pensados exclusivamente desde la perspectiva de que en ellos (y en todo lo demás) se encuentra la regularidad dialéctica general, la transformación de categorías...

Esta - en esencia puramente formal - *imposición* de la fórmula (confirmable) general en el hecho particular (confirmante) no contiene a primera vista nada objetable o dañino. Más aún, puede ser considerada 'útil' como una herramienta didáctica que explica e ilustra la 'ley general' a través de una ocasión particular - un método que, como señaló Lenin, es utilizado 'con fines de divulgación'.

Si, como un método escolar de 'popularización' de las verdades dialécticas quizás puede ser útil, pero no más que para eso. Si este 'método' es aceptado como una explicación de la esencia de la dialéctica, como un método de *enseñar la dialéctica*, inmediatamente se convierte en un método que mutila al pensamiento y que lleva a la formación no sólo de una mente no-dialéctica, sino directamente a la formación de una mente anti-dialéctica.

Se oculta en él (asumido por él y por tanto activamente cultivado por él) una *comprensión en extremo anti-dialéctica* de la relación entre lo universal (ley) y lo *individual*, '*particular*', y *singular*. En otras palabras, es la comprensión anti-dialéctica de este '*universal*' en el cuál uno comienza a ver solamente el *esquema general-abstracto* que expresa lo que es 'lo mismo' en la pava hirviendo y en la Revolución Francesa, o en el hecho de la 'fatiga mental' y el 'fin de la paciencia de uno'. Tanto aquí como allí, uno ve *una y la misma* 'transformación de la cantidad en calidad', *uno y el mismo esquema* que permanece el mismo independientemente del hecho específico en el cual es 'expresado' o 'encarnado'. Y en tal comprensión no hay ya ni una pista de comprensión *dialéctica* de lo '*universal*' y su *transformación* en (su conexión con) lo individual, lo singular.

'¿Pero qué tiene que ver el idealismo con esto? - el lector puede preguntarse. ¿No encontramos la misma perversión en el pensamiento de un materialista?. ¿No es el caso de que los libros de texto populares sobre *materialismo* dialéctico son también construidos utilizando el mismo método?. ¿Primero, ellos formulan la ley 'dialéctica' - universal -, y luego ofrecen 'ejemplos' explicativos de esta ley de la ciencia natural, la historia de la humanidad y la historia de la ciencia (pensamiento científico, cognición) [no hacen precisamente esto acaso]?. ¿Qué tiene ello de malo?. ¿Por qué este método produce e inculca una dialéctica *sin materialismo*, i.e. un más o menos caricaturizado semejante de la dialéctica de Hegel?. Colletti teme este mismísimo problema - las fórmulas generales y principios de la dialéctica (incluyendo a la

'contradicción') pueden ser fácilmente convertidas en esquemas apriorísticos en las cerradas esferas de los cuales el pensamiento teórico moraría sin ningún acceso al estudio del mundo externo. Este es un temor razonable.

El siglo veinte conoce muchos casos de tales 'abusos' de las fórmulas de la dialéctica.

Uno de los casos más típicos, que puede permitirnos observar más de cerca el mecanismo de esta perversión, es el caso de las innovaciones 'teóricas' de Mao Tse-Tung y sus discípulos. Aquí encontramos exactamente tal *aplicación formal* de la tesis de la contradicción a circunstancias políticas perfectamente concretas, y como resultado de esta aplicación estas situaciones (ellas mismas creadas por la política maoísta) comienzan aparecer como otra 'confirmación' de tal ley universal, como otra de sus - de la ley universal - realizaciones y 'encarnaciones'.

Y esto se hace usando un método bastante sencillo. Tenemos la fórmula general de la ley, fórmula que es en y por sí misma perfectamente correcta (y, permítasenos agregar entre paréntesis, ya formulada por Hegel). De acuerdo con esta fórmula todo desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento se logra por el curso del surgimiento de *diferencias internas*, luego agudizadas hasta el nivel de la *contradicción* interna que es resuelta en la lucha. Esta fórmula es convertida luego en la 'premisa mayor de la proposición', de acuerdo a la cuál desde el mismo principio el movimiento Comunista internacional *unido*, actuando de acuerdo con el esquema universal, debe agudizar los desacuerdos y las 'contradicciones' en su medio, debe '*dividirse*' en oposiciones que luego entran en conflicto recíproco, en lucha por la supervivencia...

Así la fórmula de 'uno se divide en dos' - en y por sí misma perfectamente correcta - se convierte en una *frase* en el nombre de la cual las políticas esquemáticas 'dialéctico-filosóficas' de los maoístas son justificadas.

De acuerdo con tal lógica, uno podría sostener que ya que la fórmula de Einstein, $e=mc^2$, es correcta y [ya que] la aniquilación de Hiroshima en 1945 efectivamente ocurrió de acuerdo a las leyes de la naturaleza y a las leyes universales de la física contemporánea, entonces esto fue algo 'correcto'.

La lógica es allí la misma - la explosión nuclear en Hiroshima ciertamente 'confirmó', por una parte, la verdad de la fórmula de Einstein y, por la otra, indudablemente demostró que este 'caso particular' tuvo lugar en total acuerdo con los requerimientos de la fórmula universal.

¿Pero puede la fórmula $e=mc^2$ ser tomada como un apoyo teórico y una 'justificación' a la tragedia en Hiroshima?. Obviamente no. La bomba no tuvo que ser arrojada - ninguna ley de la relatividad habría sido 'violada' si ese hubiera sido el caso.

Sería igualmente ridículo concluir - a partir de la explosión de Hiroshima - que la fórmula $e=mc^2$ no es correcta, i.e. no posee el carácter y significación universal, y que teóricamente respalda la destrucción de la civilización y la vida en la Tierra. La teoría de la

relatividad no puede, por supuesto, hacerse responsable del militarismo americano cuyas acciones no son dirigidas por las leyes de la física, aún si tales acciones no violan estas leyes...

Lo mismo sucede con las leyes de la dialéctica cuando son entendidas como fórmulas universales-abstractas de acuerdo a las cuales todo proceso de la *naturaleza*, la *sociedad* y el *pensamiento* tiene lugar. El agua hirviendo en la pava, el crecimiento de las semillas, la liberación de los países africanos de las cadenas del colonialismo, e incluso la venta de sandías en las ciudades - todos estos procesos, por supuesto, tienen, nos guste o no, un carácter *dialéctico* y pueden ser formalmente 'subsumidos' bajo las formas universales de la 'dialéctica en general', y así ser 'justificados' por estas fórmulas.

No hay nada sorprendente en esto, ya que la "dialéctica no es más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y el desarrollo de la naturaleza, la sociedad humana y el pensamiento".³⁴

Cuando Engels formula la definición de la *dialéctica en general* que acabamos de citar, clarifica específicamente que [ésta definición] es relativa a cualquier forma histórica de la dialéctica, sea la forma antigua, la hegeliana o la científico-materialista.

No hay ninguna indicación en esta *definición general* de las características especiales de la teoría *materialista* de la dialéctica, porque se trata de la definición de la dialéctica en general.

Y quienes toman esta definición como la definición fundamental de la dialéctica *materialista* de Marx, Engels y Lenin demuestran que no ven la real diferencia (la real oposición) entre las versiones hegeliana y marxista-leninista de esta ciencia.

Hegel también claramente comprendió que las leyes dialécticas gobiernan igualmente *todo* cambio - en el pensamiento humano subjetivo y en el sensorialmente percibido, externo, mundo; estas leyes expresan formas universales en el marco de las cuales existe y cambia no sólo el *mundo de la consciencia humana*, sino también el mundo de las *cosas fuera de la consciencia*, fuera del 'pensar subjetivo'.

Es esencialmente la diferencia entre la dialéctica de Hegel y la dialéctica de Kant y Fichte, su versión idealista subjetiva.

Es por ello que para Hegel, las leyes de la dialéctica no caracterizan *específicamente* (i.e. en sus características particulares) ni al mundo de las cosas sensorialmente percibidas, ni al proceso de su cognición por los humanos.

La 'específica' dialéctica de la *cognición* es así descrita en su sistema no en la *Lógica*, sino en la *Fenomenología del Espíritu*; la especial dialéctica de los eventos de la naturaleza es añadida luego en la forma de la filosofía de la naturaleza.

La lógica (o la dialéctica en general, en su forma general) es comprendida y explorada en su doctrina como la ciencia de *el pensamiento de Dios en su 'existencia pre-mundana'*, como la ciencia de las formas de la actividad que crea *tanto al mundo externo como al pensamiento humano*

³⁴ Engels 1939, p. 160.

y por tanto que caracteriza abstractamente a ambas - el 'mundo pensable' y el humano 'pensar que lo piensa'.

Así la lógica describe sólo aquellas formas y leyes en el marco de las cuales se mueve (y cambia) tanto el *mundo de las cosas* como el *mundo de las ideas humanas* sobre el mundo de las cosas. Las leyes y las formas lógicas no expresan la 'naturaleza específica' ni del espíritu ni de la naturaleza - es por ello que la *Lógica* que presenta a la dialéctica en su forma general, es definida por Hegel como la "exposición de Dios tal como es él en su eterna esencia antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito".³⁵

La *dialéctica específica del espíritu* tal como se expresa a sí mismo en un ser humano, en la historia humana, no nos la ofrece la *Lógica*, sino la *Filosofía del Espíritu* (la tercera parte del sistema) en la misma forma que la especial *dialéctica de la naturaleza* constituye la segunda parte del sistema - *Filosofía de la Naturaleza, o Naturphilosophie*.

Las leyes y formas del desarrollo dialéctico en su *forma general*, 'como tal', purificadas de las especificidades de su expresión en la historia humana y en la naturaleza, son presentadas en la *Ciencia de la Lógica* y solamente en ella.

Y si el mismo Hegel llama dialéctica (lógica) a la representación de 'Dios' en su existencia pre-mundana, entonces ello significa que el *contenido real de la dialéctica* (ya que no hay Dios) es en realidad precisamente las *formas y leyes universales* que rigen tanto el *mundo externo* como el *pensamiento humano*. Y estas no son leyes y formas específicas del pensamiento humano ('finito') que son consideradas en la *Fenomenología* y en la *Filosofía del Espíritu*.

El punto es de principio importante para comprender tanto las peculiaridades de la dialéctica de Hegel como su diferencia de la dialéctica materialista de Marx, Engels y Lenin.

Esta diferencia no consiste en que la dialéctica materialista tenga por objeto las formas y leyes *universales* del cambio tanto del mundo externo ('ser') como del pensamiento, y la dialéctica hegeliana sólo las del 'pensamiento'.

En este aspecto *no* hay diferencia entre los dos tipos. Y ver diferencia donde no hay ninguna significa ser incapaz de ver el punto en donde esta diferencia (y oposición) realmente se halla. Frecuentemente sucede a comentaristas de Hegel - ellos confunden las *frases* de Hegel sobre la dialéctica con la esencia real de su dialéctica y así comparten con él todas las ilusiones concernientes a ella.

El idealismo de la dialéctica hegeliana no se encuentra en el hecho de que Hegel supuestamente sólo se ocupó del 'pensamiento' y por tanto entendió la filosofía en general como puro 'pensar sobre el pensar'.

Respectivamente, el materialismo en la comprensión de la dialéctica no consiste en el hecho de que aquí no hablamos sobre la 'dialéctica del pensamiento' y en cambio [sólo tratamos] la dialéctica de procesos *científico-naturales* y *socio-históricos*.

³⁵ Hegel 2010, p. 29.

En ese aspecto, la dialéctica de Hegel es *absolutamente* igual a la dialéctica materialista - en ambas el objeto son las leyes universales que gobiernan, en igual medida, en el pensamiento *humano* y en el mundo de los procesos *científico-naturales* y *sociales* (tanto en el pensar y en el 'ser', i.e. naturaleza más sociedad).

La lógica de Hegel es la presentación de estas *leyes generales* del cambio (tanto en la naturaleza como en la sociedad). Ambos reinos constituyen su contenido *real* (más allá de sus pronunciamientos sobre 'Dios').

El 'Dios' de Hegel - y sus contemporáneos ya habían comprendido esto perfectamente bien - no es otra cosa que el pensamiento *humano deificado* o, lo que es lo mismo, los esquemas universales del desarrollo de la 'auto-consciencia' del humano ('finito') *espíritu* (i.e. el desarrollo de la ciencia, el arte, el derecho y la tecnología).

Entonces, en realidad, Hegel deduce este esquema del más escrupuloso análisis de las colisiones del desarrollo de la cultura espiritual y práctica (i.e. 'moral') de la *humanidad* en consideración retrospectiva, por el espíritu humano, de *su propia historia* - historia de la filosofía, de las ciencias, la historia del desarrollo individual de los seres pensantes, la historia del estado y las formaciones legales (e incluso de los sistemas económicos de relaciones entre humanos - entre 'espíritus finitos', como lo pone Hegel).

Así, en realidad, su *Lógica* es la presentación del esquema universal en cuyos marcos ocurrió y ocurre el *desarrollo de la ciencia, la tecnología y la moralidad* (y la 'moralidad' incluye en Hegel no sólo a la *moral* abstracta, sino también a toda la colección de relaciones reales entre humanos, comenzando por los asuntos cotidianos y concluyendo en el estado, el derecho y las formas económicas de tales relaciones).

Estas leyes que guían el desarrollo de la ciencia, la tecnología y la moralidad son las designadas por Hegel como 'divinas', y su *Lógica* (su presentación) como la 'presentación de Dios en su existencia pre-mundana', o la presentación del super-humano, 'puro', absoluto pensar, pensar como tal, 'pensamiento existente-en-y-por-sí-mismo'.

Como resultado, las leyes y formas del desarrollo del real pensamiento humano son presentadas en su sistema dos veces: primero en la *Fenomenología* (y en la *Filosofía del Espíritu*), y por segunda vez en la *Ciencia de la Lógica*.

¿Cuál es la diferencia, entonces, entre estas dos presentaciones de *uno y el mismo* (¡verdaderamente!) objeto: de las formas y leyes del desarrollo histórico del pensamiento humano?.

El mismo Hegel da la siguiente respuesta: La *Fenomenología del Espíritu* presenta la experiencia histórica de la consciencia (pensamiento), la articulación de aquellas formas y leyes que guían el desarrollo de la consciencia humana, tanto individual como colectiva, sobre el mundo externo y sobre sí misma, formas y leyes específicas del pensamiento humano que crean el mundo de la cultura (la ciencia, el arte, la religión, la moral). En la *Ciencia de la Lógica*, no obstante, el tema es exclusivamente aquellas formas y leyes que rigen tanto el

desarrollo de la consciencia humana y el del 'mundo externo', el mundo de las 'cosas en sí mismas', i.e. las formas y leyes del pensar absoluto, 'divino'. En otras palabras, en la *Ciencia de la Lógica* se nos ofrecen las formas y leyes del *pensamiento humano* que comprende su naturaleza 'absoluta', 'divina', formas y leyes de la actividad que crea y reproduce el mundo externo, y por tanto estas formas y leyes son impresas en el mundo externo como *formas de las cosas*, son observadas como formas de la razón universal, o 'Dios' 'fossilizado' en las cosas.

Entonces todo el misterio de la dialéctica idealista de Hegel se encuentra concentrado en la comprensión del *pensamiento humano* y su relación con el mundo externo, con los fenómenos científico-naturales y socio-históricos.

El idealismo de la dialéctica de Hegel se encuentra, como es bien conocido, en la *deificación* del real pensamiento humano, [deificación] en la que este real pensamiento humano es falsamente presentado como una fuerza cósmica que únicamente es 'expresada' en el ser humano, y no como una capacidad activa de ese mismo ser humano.

La fortaleza de Hegel consiste en que él 'deifica' al real *pensamiento humano*, a formas y leyes lógicas reales, descubiertas por este pensamiento en el estudio de la historia de la ciencia, la tecnología y la moralidad, formas y leyes dentro de las cuales el pensamiento humano tiene lugar.

La debilidad de Hegel (el idealismo) consiste en que él *deifica* este real pensamiento humano, i.e. él lo presente como una fuerza y capacidad de algún otro, no humano, ser - 'sujeto absoluto' o 'Dios'.

Todo el problema, entonces, se reduce a la pregunta de: ¿qué es exactamente lo que fuerza a Hegel a 'deificar' al pensamiento humano, a presentar este pensamiento (sus formas y leyes) como el proceso que ocurre (o ocurrió) *externamente e independientemente* de los seres humanos (o incluso *antes* de los seres humanos). Indudablemente, en la raíz de esta ilusión se encuentra nuevamente la perfectamente real, pero mal comprendida (por Hegel), peculiar característica del pensamiento *humano*, las formas y leyes de su surgimiento y desarrollo.

Permítasenos, entonces, observar más detenidamente a esta concepción hegeliana con el fin de discernir en ella aquellas *características reales* del pensamiento humano que sirvieron como fundamento para su distorsión idealista en la *Lógica*.

Procedamos de la asunción de que la gente no apela a 'Dios' - al 'origen divino' - cuando la vida es buena, i.e. ellos hacen tal cosa [sólo] cuando no pueden explicar los hechos reales y las dificultades 'naturalmente' encontradas en estos hechos, o basadas en estos hechos, sin apelar a fuerzas sobrenaturales.

(Entre paréntesis, notemos que Hegel mismo comprendió perfectamente bien que el concepto de 'Dios' en la historia de la cognición siempre jugó el rol de 'válvula de escape por la que se ventilan todas las contradicciones irresueltas', el rol de 'salvador' de las indestructibles dificultades humanas...).

Y si Hegel designa las leyes y formas dialécticas del pensamiento humano, halladas por él en la historia de la ciencia, la tecnología y la moralidad, como 'divinas', entonces podríamos

ver nosotros en esta designación sólo un reconocimiento expresado diplomáticamente (usando el lenguaje de la época) de su incapacidad para responder claramente la directa pregunta: ¿de dónde vienen estas formas y leyes - lógicas - de la cognición humana (del pensamiento subjetivo) y cómo y por qué ellas emergen y se forman en él?. Y ¿por qué estas y no otras formas lógicas?.

Este es el problema central de la lógica como ciencia también hoy día. Es precisamente esta pregunta cardinal la que el idealismo objetivo deja sin respuesta. Para ser más preciso, la falta de una respuesta a esta pregunta, presentada como la respuesta misma, constituye la esencia del idealismo objetivo. La respuesta de Hegel es la siguiente: las formas y leyes lógicas, descubiertas en el desarrollo histórico del pensamiento *humano*, son formas y leyes *divinas*, i.e. ellas no dependen de un ser humano o de la humanidad como tal, ellas no son dominadas por la actividad humana, son esquemas 'absolutos', 'incondicionados' (i.e. ellas no dependen de nada 'otro' que ellas mismas, no son condicionadas por nada). La esencia de este giro argumental no consiste en el hecho de que Hegel adscriba al 'pensamiento' al 'Dios' tradicional que es creado en la imagen y semejanza del ser humano, sino simplemente en que él toma al *real pensante ser humano* y proclama que es un Dios al ponerlo en el trono del Dios Cristiano. La filosofía de Hegel es la deificación de la *ciencia*, una actividad intelectual realizada por la gente en común como un cierto proceso y acto colectivo.

A la primera mirada, no hay nada vergonzoso o dañino en la deificación de tal verdaderamente preciosa capacidad humana como el pensamiento científico; es ciertamente mejor que la deificación del poder monárquico o la deificación de la sabiduría mística del clero.

No obstante, es precisamente esta deificación del Intelecto, la Razón y la Ciencia ([deificación] que constituye la esencia del idealismo de Hegel) lo que revela la artera naturaleza de toda 'deificación' como tal, i.e. de toda presentación de capacidades humanas reales como capacidades de algún otro-que-humano [no-humano] ser hipotético.

El problema es que toda 'deificación' de los reales poderes y capacidades humanas en realidad lleva siempre a la correspondiente deificación de su *existencia determinada*, a la transformación de esta condición en el objeto de veneración, el objeto de *acrítica* afirmación. Los poderes y capacidades determinadas - históricamente establecidas y por tanto históricamente contingentes - de los seres humanos inevitablemente comienzan a ser presentadas sólo desde su lado 'positivo', sólo desde la perspectiva de sus 'aspectos positivos', 'logros', y 'éxitos', mientras que todo los relacionados 'lados negativos' comienzan a aparecer como detalles más o menos accidentales y no esenciales, sólo como 'imperfecciones' desafortunadas, 'defectos individuales' que no merecen ninguna real atención ni lugar en la presentación del objeto deificado.

La deificación siempre consiste en una tal abstracción (generalización) de todo lo que constituye el lado '*negativo*' del fenómeno bajo consideración, y por tanto de tales *contradicción*

internas que tarde o temprano destruirán al objeto deificado (i.e. el nivel determinado de su desarrollo, su madurez histórica).

Cualquier deificación, por lo tanto, siempre e inevitablemente se convierte en una traición a la dialéctica, ciega frente a aquellas contradicciones reales que constituyen el 'resorte' de su subsiguiente desarrollo, el 'motor' de su movimiento que lleva al estado actual de las cosas más allá de sus límites (y así desarrolla la ilusión de su 'divinidad').

Aquí no debemos perder de vista una característica importante de tal uso (aplicación) de la dialéctica en su forma ortodoxa hegeliana. A saber, es capaz de 'deificar' no sólo a aquello que es firmemente establecido y ha adquirido la durabilidad del prejuicio. En otras palabras, un hegeliano no necesariamente tiene que ser un conservador o un reaccionario. Por el contrario, él puede ser un *archi-revolucionario* - y tal *deificación* de la rebeldía ultra-izquierdista puede coexistir con todos los cánones formales de la dialéctica *idealista* y la apología del estado prusiano. Basta con recordar los trabajos teóricos de Herbert Marcuse o algún otro representante de la 'dialéctica negativa' que incondicionalmente asumen las posiciones de la 'nueva izquierda'.

Así los principios lógicos de la dialéctica hegeliana (idealista) no determinan la necesidad de su uso *conservador-defensivo*. La falsedad de los principios hegelianos yace más profundamente, a saber en la falta general del vínculo *necesario* entre la lógica y cierta (o cualquier) 'aplicación'; la falsedad yace en la extrema naturaleza *formal* del principio.

Esto es exactamente por qué, poco después de la muerte de su creador, la dialéctica de Hegel ya era utilizada como un arma por partidos contrarios en sus posiciones políticas y legales - hegelianos de derecha y de 'izquierda'. Más aún, y aquí tenemos la contundente lección de Moses Hess, la dialéctica de Hegel era capaz de ser dirigida contra todo lo sacrosanto de la consciencia burguesa - contra el concepto de *propiedad privada* en general, y a favor de la *negación* de la propiedad privada, i.e. a favor del comunismo (el mismo movimiento que había sido intentado, de forma menos elegante y menos diestra, por Proudhon en su *Filosofía de la Miseria*).

Históricamente ha sucedido de tal manera que las principales profundas deficiencias de la dialéctica (lógica) de Hegel fueron expuestas cuanto esta dialéctica fue 'aplicada' a la solución del problema que no tenía carácter lógico-filosófico alguno - el problema de la propiedad y privada y su *negación*, i.e. el *comunismo*. Aquí se reveló que el pensamiento teórico que usa la lógica de Hegel como su arma se encuentra en la posición del asno de Buridán en cuanto encuentra, en medio de la vida, un verdadero problema dialéctico, una contradicción en toda su agudeza antinómica. Sucedió que frente a tal problema la lógica de Hegel era incapaz de orientar el pensamiento hacia una decisión inequívoca. Para ser más preciso, sus principios permitían justificaciones igualmente buenas ('lógicas') tanto para la tesis sobre la 'racionalidad absoluta' de la propiedad privada como para la tesis sobre la necesidad de su liquidación, de su 'negación'. La doctrina comunista fue 'deducida' por Moses Hess como una 'negación dialéctica de la propiedad privada' de acuerdo con las reglas de la lógica de Hegel,

siguiendo las reglas de la etiqueta lógica y usando todo el arsenal terminológico y fraseológico del lenguaje de la *Ciencia de la Lógica*.

Y sucedió que la dialéctica (lógica) de Hegel permitía plenamente tal uso, que las categorías de Hegel de la 'razón absoluta' podrían ser aplicadas igualmente bien a ambos procesos que eran irreconciliables en la realidad, y por tanto podía 'justificar' igualmente bien a uno y al otro.

¿En qué lado del conflicto se para la 'razón absoluta', el genuino pensamiento dialéctico, la ciencia?.

La 'Razón' de Hegel es muda en lo que a esto respecta, demostrando que dentro de sí misma, 'en-y-por-sí-misma', no contiene un criterio que pueda permitirle a uno resolver, *incluso teóricamente*, ninguna real aguda contradicción.

Todo lo que le queda hacer a esta 'Razón' en esta situación es esperar pasivamente hasta que la contradicción (la propiedad privada y su negación, el comunismo) 'se resuelva a sí misma'.

Entonces - retrospectivamente - esta 'Razón' resolvería el problema brillante y dialécticamente confirmando así la verdad del ejemplo de Hegel de la lechuza de Minerva, que sólo vuela al atardecer, cuando el proceso real ya ha concluido y la tarea se reduce a brindarle, retrospectivamente, una aprobación lógico-filosófica.

No obstante, durante el momento más intenso de la lucha, ¿puede la 'Razón' de Hegel (i.e. el pensamiento teórico *deificado*) no determinar de qué lado está?. ¿[puede no determinar]Cuál lado tiene la 'Razón', y cual lado tiene Sinrazón, ilogicidad, anti-dialecticidad?. Esto significa que en sí misma es incapaz de distinguir - sin referencia a factores y consideraciones externos a la lógica - entre sí misma (racional) y su propio opuesto, la inercia de la ignorancia... Esto también significa que la 'Razón' sólo retrospectivamente decide en cuál de los dos lados en mortal combate será 'encarnada', 'corporizada' y 'objetivada'.

En otras palabras, la 'Razón' de Hegel puede resolver el problema sólo cuando su ayuda ya no es requerida, cuando el problema ya fue resuelto sin su ayuda...

O, para ponerlo aún en otros términos, el pensamiento que imaginaba ser un Dios, un Demiurgo de los eventos reales, 'Natura naturans' ('naturaleza creativa'), resultó ser nada más que el registrador pasivo de los eventos ya sucedido devino; devino más parecido al pequeño burócrata en la cancillería divina más que al Creador mismo...

Si la 'Razón' en la historia está efectivamente condenada a jugar este, y sólo este, rol, entonces es imposible, [es] 'irracional', confiar en su ayuda durante los momentos más decisivos del proceso histórico.

Y significa que la 'Razón' (pensamiento teórico), realmente participante en la historia e incluso sutilmente influyente en su curso, tiene 'dentro de sí' algún criterio que le permita hacer la elección entre soluciones alternativas, entre opuestos que se encuentran en irreconciliable conflicto.

Y es este criterio que en la presentación que hace Hegel de la razón permaneció no-identificado, no-reconocido. Pero esto significaba que la lógica de Hegel, que proveía al pensamiento científico con un método de descubrimiento y fijación de contradicciones en el desarrollo de la realidad, resultaba ser un mal ayudante cuando se planteaba el problema del camino y el método para resolver las contradicciones existentes y claramente definidas por el pensamiento

En este punto las recomendaciones de Hegel se tornaban confusas y ambiguas; peor aún, en ciertos puntos estas recomendaciones comenzaban a orientar al pensamiento no hacia la búsqueda de la solución radical, sino en la dirección contraria: a la 'reconciliación' puramente formal entre las contradicciones existentes en el seno de alguna 'más elevada', aún no hallada en ellas, 'verdad'.

Es exactamente aquí que encontramos el *idealismo* de la dialéctica y la lógica de Hegel.

"A pesar de la naturaleza revolucionaria de su tratamiento de las contradicciones, Hegel desarrolló en menor medida todos aquellos de sus aspectos que se encontraban relacionados al momento de la resolución de las contradicciones", observa justamente M.M. Rosental.³⁶

Esto, por supuesto, no significa que el esquema de Hegel, que se orienta hacia la búsqueda de la 'mediación' de las contradicciones como parte de un más alto escalón del desarrollo dentro del cual son 'reconciliadas', contenga en sí mismo el defecto del idealismo de Hegel y que por tanto debe ser reemplazado por la fórmula que requiere que los opuestos siempre sean llevados a la más aguda 'contradicción', hasta el punto donde no hay 'reconciliación' posible y que el problema se resuelva sólo a través de la 'lucha' - y lucha hasta la aniquilación, lucha 'hasta la victoria final', que termina sólo con la 'muerte', el hundimiento de uno de los 'opponentes', uno de los 'lados de la contradicción'.

Tal corrección no ayudaría a llevar al pensamiento fuera del callejón sin salida de la dialéctica idealista y hacia los amplios espacios del materialismo - solamente significaría el simple reemplazo de un esquema 'absoluto' por otro, formalmente opuesto pero aún igual de 'absoluto' y de 'divino'.

Significaría un simple 'invertir' a Hegel que en esencia cambiaría muy poco - si tan sólo por la razón de que en el esquematismo de Hegel de la 'resolución de la contradicción' la segunda opción (la lucha 'irreconciliable') no se excluye, incluso si el mismo Hegel la pensó 'no recomendable', y siempre prefirió el camino de la 'mediación' y la 'reconciliación'. Pero lo 'recomendable' y lo 'preferible' no son categorías de la lógica; simplemente expresan inclinaciones personales. Y la opción para 'resolver la contradicción' que el 'espíritu del mundo' (i.e. el pensamiento humano deificado) escoja en este caso no depende de las preferencias de esta o aquella persona. Es por ello que aquellos cuya mente fue educada por la lógica de Hegel no sólo pueden devenir conservadores, sino también ultra-revolucionarios que

³⁶ Rosental 1974, p. 52.

permanecen siendo completos *idealistas* en su comprensión de la esencia de la dialéctica hasta el final. Basta con señalar el ejemplo de Mijail Bakunin. Entonces no es suficiente cambiar el énfasis de la 'reconciliación' a la 'lucha' para transformar la dialéctica de Hegel en dialéctica materialista. Tal cambio de 'énfasis' deja a la dialéctica enteramente hegeliana ya que la deificación de la 'lucha a muerte' no es mejor o más racional que la deificación de la 'reconciliación' y la 'mediación'.

La 'revolución' y la 'lucha irreconciliable', si son tornadas en ídolos, en un nuevo dios, en un nuevo 'absoluto', no prometen nada bueno a la gente. El pensamiento de la 'nueva izquierda' y de sus teóricos (incluido Mao Tse-Tung, transformado por ellos en una deidad) claramente demuestra esta circunstancia. El idealismo fue y permanece siendo *deificación*, y la *deificación* (de cualquier cosa y cualquier persona) es la esencia del idealismo.

Y la perversión idealista de la dialéctica (i.e. la versión de Hegel de la dialéctica) es nada más que 'deificación' del *real pensamiento humano que se desarrolló al nivel de la ciencia* o, lo que es lo mismo, es la arrogancia del *pensamiento científico* que se considera un creador, un todopoderoso (porque [se considera] infalible) Demiurgo, un autor de toda la civilización humana, un líder y maestro del pueblo en su desarrollo histórico.

Esta ilusión, característica no sólo de Hegel sino también de todos los profesionales del trabajo mental (científico-teórico), condiciona todas las otras ilusiones, incluso las distorsiones puramente formales de la real dialéctica en el sistema de Hegel, i.e. sus distorsiones *idealistas*.

Esta es la razón por qué la real crítica constructiva superadora de la forma hegeliana de la dialéctica pudo tener lugar históricamente sólo junto a la decisiva *superación del idealismo en la comprensión de la historia de la humanidad*, sólo junto con la transición decisiva hacia las vías de su comprensión materialista.

La dialéctica materialista y la comprensión materialista de la *historia* no son dos doctrina diferentes o dos teorías diferentes (si fueran tales, ellas podrían haber sido creadas y presentadas cada una independientemente de la otra, y la verdad de una no presupondría necesariamente la verdad de la otra), sino dos aspectos inextricablemente conectados de *una y la misma* doctrina, aspectos de la comprensión de *uno y el mismo* objeto.

Es este punto decisivo que muchos revisionistas no ven en la teoría de Marx y Engels. Empezando por Eduard Bernstein, ellos quisieron conservar la 'comprensión materialista de la historia', pero intentaron 'purificarla' de todo rastro de la 'dialéctica de Hegel' y, primero y ante todo, de la 'contradicción' - de aquella categoría que, de acuerdo a su punto de vista, no puede por principio ser interpretada materialistamente y por tanto debe ser excluida del 'pensamiento científico'.

En lo que respecta a lo que debe y no debe ser incluido en el 'pensamiento científico' estos teóricos decidieron basarse en las ideas de los manuales positivistas y neo-positivistas; y todos estos 'manuales' siempre tomaron y aún toman como un axioma indudable que no puede ser ni siquiera discutido la noción de que el ideal del pensamiento científico siempre fue y es hallado en su naturaleza 'no-contradictoria', y la 'contradicción' es siempre y en todo

lugar un síntoma y una indicación de la *imperfeción* del pensamiento científico, su inadecuación vis-à-vis este 'ideal'.

Los revisionistas argumentaban que la dialéctica es 'anti-científica' apelando al hecho de que la ciencia (en realidad, sólo su peculiar comprensión de la ciencia) siempre busca construir una teoría 'no contradictoria' y por tanto no puede tolerar a las 'contradicciones'. Pero el malvado Hegel - y los crédulos Marx y Engels - intentaron presentar la 'contradicción' como una legítima forma *lógica* del pensamiento científico y por tanto no vieron nada dañino en ella; ellos incluso convocaron a la reconciliación con el hecho de la existencia de las 'contradicciones lógicas' como parte de la teoría, parte de la 'ciencia'.

Esta posición es muy claramente presentada por un escritor 'marxista', Adam Schaff:

Si la aceptamos [aquí él habla sobre la lógica formal con su principio de 'prohibición contra la contradicción' - nota de E.I.], entonces es completamente imposible reconciliar esta posición con la aceptación de la contradicción lógica que inevitablemente fluye de la aceptación de la idea de las contradicciones objetivas que se encuentra en el movimiento material. O la lógica formal está equivocada, o la proposición sobre la objetiva contradictoriedad del movimiento está equivocada. Ninguna frase 'dialéctica' ni acusación de revisionismo nos salvará de la necesidad de la solución real a este problema. La verdad científica está por sobre todo lo demás...³⁷

Todo esto es acompañado, por supuesto, con los reproches estereotípicos dirigidos a Engels quién, supuestamente, habría copiado 'acríticamente' de Hegel la discusión del cuerpo que se mueve y que 'está y no está a la vez en un lugar dado...'. La dialéctica de Hegel, así, supuestamente orienta al pensamiento hacia tales afirmaciones 'incorrectas' e 'impropias', les confiere la más alta - lógica-dialéctica - aprobación y así las 'justifica' forzando al pensamiento a 'reconciliarse' con ellas. La ciencia - y Adam Schaff habla en nombre de la ciencia y la verdad científica - no puede bajo ninguna circunstancia acodar con tales afirmaciones...

Es obvio que la tesis sobre la naturaleza anti-científica 'congénita' de la dialéctica es sólo la otra cara de la tesis sobre la naturaleza anti-dialéctica innata de la 'ciencia'. No es difícil mostrar, no obstante, que con la palabra 'ciencia' aquí nos referimos no a la real ciencia como un sistema en desarrollo histórico del conocimiento del ser humano sobre él mismo y el mundo, sino sólo sobre algún 'sistema de signos', sistema de 'términos' y 'proposiciones', construido de acuerdo con un número de reglas previamente deducidas, entre las cuales encontramos, por supuesto, la regla de la 'prohibición de la contradicción'.

Por supuesto, si aceptamos este entendimiento de la 'ciencia' y la 'verdad científica', entonces cualquier insinuación sobre la dialéctica o sobre el desarrollo dialéctico a través de las contradicciones, queda totalmente fuera de lugar.

³⁷ Cf. Schaff 1957. (Ilyenkov no ofrece el número de página de esta cita).

Pero ya que Hegel (y por tanto, la interpretación materialista de su lógica) basó sus observaciones en una comprensión de la ciencia enteramente diferente, es decir *del pensamiento que alcanzó el nivel de la ciencia*, entonces la pregunta sobre las determinaciones formales del pensamiento pueden ser satisfactoriamente resueltas sólo sobre la base de una clara solución a la pregunta sobre el rol y función del pensamiento en el desarrollo de la entera cultura humana, sobre el rol y función del pensamiento en la historia de la humanidad, sobre el lugar de la 'Razón' en la historia.

Y aquí el materialismo se enfrenta al idealismo en una forma directa y clara, sin ninguna confusión de detalles o de vaguedades.

El idealismo se encuentra a sí mismo en este punto en una situación más bien incómoda. A saber, si el pensamiento comienza a considerarse a sí mismo divino, creador de la historia, entonces se ve forzado a asumir responsabilidad no sólo por los 'éxitos y conquistas', indudablemente logrados por personas pensantes, sino también por todas su derrotas, todas las fallas e inadecuaciones - por todos los resultados de la actividad humana que difícilmente son 'racionales'.

En este caso, como ingeniosamente lo notó Herbert Marcuse, el pensamiento, o la 'Razón', puede ser, o incluso debe ser, definido por términos tales como esclavitud, Inquisición, trabajo infantil, campos de concentración, cámaras de gas, y la preparación para la guerra nuclear.

Naturalmente, al poner al pensamiento (la ciencia) en el trono del Dios anterior, el idealismo se ve forzado a poner en este Dios [el pensamiento] toda la responsabilidad por Auschwitz, Hiroshima, la contaminación en los océanos, el aire y el agua debido a los desechos industriales, y por todos aquellos eventos que amenazan con convertirse en una catástrofe para el pensamiento mismo, de hecho, si no hubiera pensamiento científico, no habría tales problemas. Entonces llegamos a una suerte de posición neo-rousseauiana.

El idealismo puede hallar una solución a esta fatal situación sólo por un camino: uniendo todos estos problemas en la categoría de 'costos necesarios de operación' y darle alguna designación diplomática tales como 'aspecto negativo de los positivo', los lados negativos de los éxitos y conquistas.

Por ahora resulta posible ignorar este 'aspecto negativo' como alguna 'adicción' secundaria, incluso si fuera, desafortunadamente, necesaria. Y la dialéctica de Hegel lleva, en general, a tal actitud hacia lo 'negativo'.

Pero tal era la conclusión no porque fuera dialéctica, sino porque era una dialéctica *idealista* - dialéctica conectada con la falsa arrogancia de la ciencia (del pensamiento científico y del pensamiento en general), con su auto-deificación.

Y el problema no cambia cardinalmente si el énfasis se hace en lo 'negativo', mientras que los 'éxitos y conquistas' son ignoradas como hacen hoy los distantes descendientes de Hegel, tales como Adorno y Marcuse. Tal cambio del énfasis no hace a la dialéctica más materialista.

La dialéctica aquí comienza a parecerse a la astucia de Mefistófeles, como la caja de herramientas diabólica para la destrucción de toda esperanza humana, y los momentos 'positivos', i.e. los éxitos conquistados por su utilización, comienzan a aparecer como el gusano en el anzuelo, como una engañosa carnada; la gente, como truchas muerde esta carnada y se encuentra a sí misma en el plato de sopa del diablo.... En este cambio del énfasis de la dialéctica 'positiva' a la 'negativa' sólo cambia su tonalidad - de mayor-optimista a la tonalidad 'trágica' - y eso es todo - permanece siendo un insidioso y sabio poder sobrenatural y sobrehumano que reina sobre la gente en vez de ser una herramienta de su poder [de la gente] sobre el 'mundo externo' con sus extrañas ('alienadas') imágenes (entre las cuales encontramos aún la espeluznante energía del átomo, monstruos de la tecnología moderna, el estado, y así de seguido).

Y nada hay que se le pueda hacer: el diablo es Dios, sólo que con un signo negativo. Él es la misma 'autoridad' sobrehumana, sólo que con las intenciones opuestas... Él es la irresistible e incognoscible fuerza 'objetiva' que se halla 'encarnada' en la gente pensante, transformándola en sus 'herramientas parlantes', en sus esclavos, que ingenuamente piensan que persiguen sus propios fines e intereses mientras que, en realidad, están místicamente realizando los comandos de la fuerza cósmica, 'externa' y 'ajena', de la dialéctica, poder irresistible de las inexorablemente trágicas contradicciones.

La dialéctica idealista inevitablemente adquiere las características de Dios o del diablo - el encantador de la especie humana - y como método de pensamiento se torna ya sea en un 'positivismo acrítico', como sucede en Hegel y en sus fieles seguidores entre los 'hegelianos de derecha', o se convierte en un super-crítico negativismo de la vieja y la nueva 'izquierda'. Estos son dos igualmente 'naturales' hipóstasis del idealismo en la comprensión y aplicación de la dialéctica, en la comprensión y aplicación del poder del pensamiento que falsamente se representa a sí mismo *su propia función y rol en la historia*, en el desarrollo de las relaciones sociales entre la gente y sus relaciones con la naturaleza.

Por tanto la transición, de las vías de la dialéctica idealista y la ilusión que surge de ella hacia el camino de la comprensión científico materialista y su aplicación, presupone, primero y ante todo, el decisivo despejar todo rastro de idealismo, i.e. de la 'deificación' del real objeto de la dialéctica: el pensamiento que alcanzó el nivel de la *ciencia*.

Si, el idealismo filosófico, a diferencia del idealismo primitivo-religioso, deifica al pensamiento *científico*. O para ponerlo en otras palabras y más precisamente: en la forma del idealismo filosófico todo tipo de pensamiento *científico* se deifica a sí mismo, se adscribe un tal rol y función en la historia de la humanidad, en el desarrollo de la fuerza productiva de la especie humana, [un rol] que en realidad no lo pertenece. Comienza a imaginarse a sí mismo como el *creador* de la civilización humana cuando en realidad siempre fue y continua siendo, en el mejor de los casos, sólo un *ayudante*.

Es un sabio y poderoso ayudante, si la clase académica correctamente comprende su rol real en el desarrollo de la entera cultura humana y realmente juega este rol real.

Es un 'ayudante' - entre comillas - en aquellos casos donde su trabajo comienza a ser guiado por la *falsa* auto-consciencia, i.e. falsa consciencia de su propio rol y función. En tales casos el pensamiento científico, mientras que *formalmente* permanece 'científico', se torna en un cómplice de hechos más bien turbios y de esquemas que, en realidad, están dirigidos contra el progreso, y por tanto contra el pensamiento científico, contra sus propios reales 'intereses'. En tales casos se encuentra a sí mismo en su falso rol, no sólo en el rol de un 'cómplice', sino en el rol del principal '*perpetrador*', del principal *criminal*, único responsable por Hiroshima, las cámaras de gas, el espionaje de los teléfonos, y otras fechorías. ¿Y por qué no?. La tecnología para todas esas cosas fue desarrollada sobre la base de la ciencia, y sin 'científicos' no podrían haber sido hechas...

No obstante, los reales culpables permanecen en las sombras, ya que promueven la ilusión de la clase académica, cuando esta clase sirve a sus propósitos, con el fin de culparlos en el momento en que el esquema - en esencia no-científico o incluso anti-científico - llega a su fracaso estrepitoso y alguien debe ser tenido por responsable de este fracaso.

¿Y quién será señalado como responsable si la '*ciencia*' ya se imaginó a si misma como siendo el *creador*, el *autor* de todas las cosas cuando sólo fue el *co-autor*, y ni siquiera el principal?. ¿Quién será tenido por responsable si el verdadero autor principal anuncia que él siempre ha seguido a la ciencia y sus recomendaciones y, por tanto, no es culpable si la *ciencia* lo ha decepcionado?.

Tal es la realidad de la ilusión idealista de la *ciencia* sobre su propio estatus, su propio rol y función. Si te imaginas a vos mismo ser un Dios, entonces se responsable por *todo*. Y no trates de echar la culpa en los 'ejecutores poco educados' de tus prescripciones - ellos actuaron como vos les enseñaste a actuar. Si vos les enseñas mal, es tu culpa y no la de alguien más.

Paga por tus propia ilusiones sobre vos mismo, por tu *idealismo*, y por confiar en el idealismo en la comprensión de tu propio rol y función.

Otra solución es decir adiós a esta ilusión idealista (ilusión que es muy buena para la autoestima de la ciencia durante el período de los 'éxitos y las conquistas' y muy mala para ella cuando es revelado 'el lado negativo', i.e. cuando vemos las no intencionadas consecuencias de sus recomendaciones), adquirir una sobria 'auto-consciencia' - una comprensión objetiva del rol real, la posibilidades reales del pensamiento y por tanto de los límites reales de la 'fuerza de la ciencia' y su 'poder conceptual'.

Primero y ante todo esto significa que la ciencia (y especialmente las ciencias *específicas* tales como la física o la filosofía, la matemática o la química) no es, después de todo, *ni omnipotente ni omnisciente*; y por tanto no tiene derecho a los títulos, ya depuestos, de un Dios. Uno no debe poner un nuevo Dios en el lugar del viejo y darle los mismos atributos de 'omnisciencia' y 'omnipotencia'. Dejar de considerarse a uno mismo un Dios simplemente significa ser un poco más humilde y admitir que la *ciencia* (el pensamiento científico), deificada por la filosofía idealista, no es en realidad el creador y autor de todo lo que sucede,

sino sólo un *educado revisor-consejero* asignado al real 'creador de la historia': el *ser humano* comprendido como el 'conjunto de todas las relaciones sociales', como el real 'conjunto' histórico-concreto de todo lo realmente existente, i.e. realmente creando vida, individuos.

Cuando Hegel deifica al pensar y al concepto, ello simplemente significa que él provee una expresión filosófico-escolástica para una ilusión que siempre fue y aún es abrigada por los *profesionales del trabajo mental* (en nuestra época, científico). Hegel comparte con ellos esta antigua ilusión que consiste en creer que el 'pensamiento' hizo a los seres humanos lo que son, que un ser humano es un 'ser pensante', o, en otras palabras, que es precisamente en el *pensamiento* que encontramos la característica específicamente humana que lo distingue del resto del mundo orgánico e inorgánico.

De acuerdo con tal 'antropología', un ser humano se hizo humano en el momento en que empezó a 'pensar', i.e. cuando adquirió 'auto-consciencia'. Así resulta ser que el *resto* de los 'poderes y capacidades de un ser humano' así como sus productos, no son otra cosa que más o menos distantes *resultados de esta capacidad para de 'pensar', consecuencias del pensar* como un 'poder' primario y fundamental, que en algún momento despertó en el ser humano y ahora actúa en él.

Los productos - las consecuencias - los resultados del pensamiento son aquí todo, desde un hacha o un cuchillo de piedra, y la capacidad humana de tallar un hacha o un cuchillo de la piedra en bruto, los ídolos, templos (así como la capacidad de erigirlos), las instituciones del estado, las máquinas - todo desde la primitiva costura de equipamiento hasta las líneas automáticas, el sincrofasotrón, las reglas gramáticas y los calzoncillos de nylon - todo hasta llegar a los cohetes espaciales y los satélites.

Todo esto es comprendido (y teóricamente definido) como la totalidad de las 'encarnaciones externa del poder del pensamiento', como 'pensamiento objetivado', como 'concepto realizado' (o 'idea' -la diferencia aquí es puramente terminológica).

Una estatua es la intención del escultor 'encarnada' en el mármol. Una máquina es el plan mental del ingeniero-diseñador 'realizado' con la madera, el metal o el plástico. Las instituciones del Estado son la 'idea realizada' de un líder político, un 'legislador' del estatus de Licurgo o Solón, y así de seguido.

La actividad de aquellas personas que, dada la división del trabajo que tuvo lugar antes e independientemente de ellas, se ocupan de la especial labor mental, trabajan con su 'cabeza', *creando planes, proyectos e ideas, y llevándolas al punto de su 'encarnación', en los materiales naturales, [encarnación que es] realizada con las manos de otras personas* - esta es la realidad, el 'modelo', del cual el idealismo siempre copia su imagen de Dios, del pensamiento divino, del concepto divino, de la idea divina, del espíritu absoluto.

Es bastante obvio que mientras más clara e inequívoca es la diferencia entre el trabajo mental y el físico (físico en el más amplio sentido de la palabra) y mientras más claramente el trabajo mental es separado en una esfera especial de la división del trabajo, concentrándose en la *casta de profesionales del 'pensamiento'*, más sólido y profundo se torna el suelo para [el

crecimiento de] las ilusiones idealistas que estos curas-profesionales del pensamiento crean sobre la importancia de su propia labor, su rol y función, su significación y origen...

El sistema hegeliano es el último, el más desarrollado y abarcador sistema de la 'auto-consciencia' de estos profesionales del pensamiento (profesionales del trabajo 'mental', 'teorético'), y comparte con ellos todas las ilusiones que inevitablemente emergen en esta clase social.

Y primero y principalmente la ilusión de que los humanos 'piensan primero' (logran un acto teórico), y sólo luego transitan a la 'realización práctica' en madera, bronce, piedra, barro o cualquier otro material natural, creativamente 'encarnando' en él ideas, imágenes y planes pensados por el 'espíritu', y así - más y más - transformando la Tierra en el material para su 'encarnación externa', en la esfera del 'pensamiento realizado', en una *noosfera*.

El tipo de pensamiento que Hegel tiene en mente es, por supuesto, no el pensamiento de un *ser humano individual*, no el *acto mental* que tiene lugar en el cráneo de un individuo, en los secretos espacios de la materia gris del cerebro. Si por 'pensamiento' uno entiende sólo eso, entonces uno nunca será capaz de comprender el genuino significado de los textos de Hegel, y por supuesto uno nunca será capaz de *comprenderlos* crítica y materialistamente.

Con el término 'pensamiento' Hegel siempre y en todos lados quiere decir aquella *capacidad universal* (o 'poder') que ocurre *sin ninguna mediación* y por tanto es objetivamente dada al lógico profesional como el objeto de su atención - no sólo y no tanto dentro de la cabeza de un individuo, sino en el espacio que engloba a *millones* de 'cabezas', conectadas en una red de comunicaciones como en una sola, por así decir, cabeza 'colectiva' - la 'razón colectiva' de la humanidad.

Por 'pensamiento' entendemos, entonces, no los procesos individuales-mentales de ordenamiento de tales 'unidades' mentales como la sensación, la experiencia, la representación o la imagen, sino *un real proceso de producción de conocimiento como un tesoro colectivo* de la humanidad, presentándose a sí mismo a un individuo particular y su psique en la forma de ciencia, tecnología o moralidad.

Permítasenos recordar nuevamente que 'moralidad' en el léxico de Hegel significa no sólo un 'código ético' abstracto, sino también la totalidad de todas las reales relaciones entre humanos, incluyendo las económicas, políticas, jurídicas y formas cotidianas de tales relaciones, i.e. el entero sistema de 'comunicaciones' que conecta a los humanos en grupos, clases, naciones y, finalmente, en la 'humanidad', en la 'especie humana'.

El 'pensamiento', realizado en la forma de ciencia, tecnología y moralidad, es diferente de un individuo particular y su mente; tiene una *especial realidad objetiva*- sus procesos y sus resultados no dependen del individuo y su voluntad y consciencia, bastante por el contrario, define la voluntad y la consciencia del individuo, el método y el carácter de sus acciones individuales.

La 'Idea Absoluta' de Hegel no es nada más que la etiqueta detrás de la cual *encontramos la real cultura espiritual de la humanidad*, descrita en su división interna; y el

'pensamiento absoluto' es esta misma cultura en su desarrollo, en el proceso de su producción y reproducción. ¿Pero por qué es este objeto enteramente real - el real pensamiento humano - descrito por Hegel como 'pensamiento absoluto', como 'Dios en su existencia pre-natural'?. ¿De dónde sale esta ilusión?. Sería de una gran ingenuidad explicar este hecho refiriendo a las simpatías de Hegel hacia la religión o su deseo de vestir su concepto claramente anti-religioso, un concepto que pone la ciencia por sobre la religión, con el traje más apropiado para sus contemporáneos, en la forma aceptable para la censura. Si esta última consideración jugó un rol, entonces por lejos no era la razón principal. Por supuesto, Hegel quería ser más 'accesible' a sus lectores, educados en las condiciones de la visión del mundo oficial, y es por ello que ilustró su concepto usando imágenes bíblicas, incluso si él señalaba que estas eran sólo 'imágenes', sólo 'metáforas'. No obstante, cuando él lo hacía, admitía que en las imágenes religiosas hay algún 'núcleo racional' - una expresión metafórica de sus propias ideas, que la religión no es un puro engaño e ignorancia.

De esta manera, reemplazando la religión con la ciencia, él proveyó a la religión con una 'justificación científica'. En Hegel, la ciencia superó a la religión de acuerdo con todas las reglas de la lógica, i.e. simultáneamente la 'enterró' y la 'preservó' en sí misma, tomando su 'núcleo racional'.

¿Pero cuál era ese 'núcleo racional'?

Hegel comprendió suficientemente bien que las imágenes de los 'dioses' siempre fueron y continúan siendo no otra cosa que peculiares *proyecciones* en las cuales el ser humano describe y llega a comprender sólo sus propios 'poderes' y 'capacidades' - únicamente que ahora dadas en la forma de un poder 'externo', la forma de poderes y capacidades de un ser 'externo' a él, dibujado en el espacio externo por los poderes de su imaginación, dándole la forma de un poderoso y sabio hombre viejo con una barba, un mostacho, brazos y piernas y otros atributos por el estilo. Tal versión - católica - de 'Dios' ya había sido rechazada por Hegel en su juventud en tanto protestante, luterano, prefiriendo ver en las parábolas del Evangelio sólo la verdad moral - y no la histórico-factual.

Él vio el real 'poder' y 'verdad' de la religión en el poder y verdad de aquellas tradiciones *morales* que fueron propuestas por gente real, en el nombre de 'dioses' imaginarios, aquellas 'normas objetivas' de coexistencia que fueron en realidad establecidas por la gente que tuvo el *pensamiento*, la capacidad creativa de inventar tales reglas, de formular y establecerlas como leyes universales y obligatorias.

Hegel, en otras palabras, entendió perfectamente bien que en el nombre de Dios los seres humanos siempre se han adorado *a sí mismos*, o más precisamente, a su propia auto-consciencia - este verdaderamente divino poder y fuerza de la historia.

Él fue leído de esta manera al menos por todos los lectores inteligentes, y Hegel nunca objetó tal comprensión; tenemos a testigos lo suficientemente confiables a estos efectos, desde Heinrich Heine.

Pero Hegel (como Ludwig Feuerbach más tarde) explicó el mismo hecho de la 'proyección' de este 'poder' en la pantalla de los cielos como el hecho de la 'alienación', *teniendo lugar sólo en la imaginación*, como una sombra que la persona pensante proyecta en la pantalla del 'espacio externo'. Es el fenómeno de la imaginación y nada más.

El ser humano 'imagina' a Dios y luego actúa de acuerdo con los imaginados (¡por él mismo!) mandamientos de este imaginado (¡nuevamente por él!) ser 'externo'. En realidad - desde afuera - nadie lo está forzando a realizar este truco de la imaginación. Es sólo el poder de la imaginación que dibuja estas imágenes externas. Los dioses son naturales y necesarios productos del poder de la imaginación, ya que la especial función de la imaginación consiste precisamente en que proyecta los 'estados internos del sujeto' fuera de él, dándoles la forma de una pintura, la forma de una imagen, la forma de una estatúa, la forma de una 'cosa' externa como tal.

Esto es absolutamente correcto - la luz estimula la retina, las percepciones visuales son transformadas precisamente por el poder de la imaginación en la *imagen de una cosa externa*. Sin este poder no seríamos capaces de ver *cosas* en el espacio externo, sino que sólo experimentaríamos estimulaciones ópticas dentro de nuestra cabeza, dentro del ojo. Este es un hecho confiable, probado por la psicología y la psicofisiología.

Y la explicación puramente psicológica del fenómeno de la 'deificación' por el ser humano de sus propios 'poderes' (capacidades) que yace en el fundamento de la concepción hegeliano-feuerbachiana de la 'alienación' es, así parece, absolutamente incuestionable. Es poco probable que podamos agregar mucho a esta explicación ahora, 150 años más tarde.

Pero incluso la más completa explicación 'psicológica' de la religión, y el fenómeno de la 'deificación' por los seres humanos de sus propios 'poderes activos' (i.e. creativos) y *capacidades*, deja en la sombra el problema más importante.

¿Por qué el *pensamiento* continúa apareciendo como un Dios incluso después de que el misterio de 'Dios' fue descubierto en la 'auto-consciencia alienada del humano' y la palabra 'Dios' devino nada más que un pseudónimo de *la persona pensante* (y este fue el descubrimiento de la Filosofía Clásica alemana desde Kant hasta Hegel y Feuerbach)?. Parece ser un absolutamente impersonal, sobre-personal, objetivo 'poder' que no obedece a la voluntad y a la consciencia de los individuales seres humanos, quienes sólo pueden 'atarse' (su voluntad y consciencia) a él [a este poder], transformarlo en su 'poder' individual, desarrollar en sí mismos la capacidad para actuar de acuerdo a los dictados de este objetivo 'poder del pensamiento objetivo' - 'Razón' - que actúa fuera e independientemente de ellos [de los seres humanos].

Solamente debemos pensar sobre las características del pensamiento 'objetivo' ('deificado') listadas más arriba, y podremos discernir en él fácilmente la auto-comprensión de la *ciencia* en desarrollo histórico.

Si, la ciencia se encuentra de hecho opuesta al individuo, con su consciencia y voluntad, como un especial 'objeto de asimilación'. La ciencia no es otra cosa que una

'colectiva' (i.e. enteramente impersonal y supra-personal) *razón de la humanidad* en el nombre de la cual los 'científicos', sus 'representantes' autorizados, hablan y escriben; ellos la adoran tan profundamente como los sacerdotes egipcios adoraban a Amón o a Ra o como el Papa adora la autoridad de los autores de la Biblia.

La ciencia es la experiencia de la cognición acumulada por la *humanidad*, y no una fabricación o invención de la consciencia y voluntad de este o aquel científico, ya sea Newton o Pavlov, Maxwell o Darwin. Es un tesoro universal, y no individual, de la especie humana; no es menos 'objetivo', i.e. existente fuera e independientemente de la consciencia individual, que los lingotes, los utensilios de cocina o los palacios.

Más aún, la ciencia se encuentra 'objetivada' no sólo en libros, no sólo en términos o fórmulas y diseños, no sólo en la forma de institutos y academias, sino también en la construcción de reales máquinas y líneas automáticas, en las amenazantes armas de los ejércitos y otros órganos del poder estatal e incluso en la estructura judicial del estado real. En esta forma la ciencia es el poder objetivado del conocimiento, pensamiento realizado [que], realmente, y no sólo en la imaginación o gracias a la imaginación, se enfrenta y se coloca sobre el individuo con su voluntad y consciencia como el 'poder' frente al cual el 'pensamiento de un individuo' (o el pensamiento en su capacidad mental-individual) realmente tiene, no sólo en la afiebrada imaginación de los idealista, una evanescente pequeña magnitud.

De esta forma el pensamiento, mientras permanece siendo el pensamiento de *seres humanos*, i.e. de individuos en su real actividad comunal, enfrenta y se coloca sobre ellos como un 'poder' y 'autoridad' *especial* que fue separado de ellos. Y esta 'autoridad' dicta sus leyes al pensamiento de cada individuo, leyes que el individuo debe considerar con mucha más atención que a cualquiera de sus individuales caprichos y deseos, ideas y 'especulaciones'. Estas leyes son las leyes de la lógica.

Las leyes del desarrollo histórico del conocimiento son las leyes que el proceso individual-mental obedece de buena o de mala gana, ya sea que los 'sujetos' singulares de estos procesos, individuos científicos-humanos, lo quieran o no...

Son estas leyes, y no las leyes de la actividad subjetiva-mental de individuos específicos, sobre las que Hegel escribe en su lógica.

Por supuesto, la actividad mental de un individuo siempre tiene lugar dentro de las fronteras de estas leyes, es guiado por estas leyes; pero son primero articuladas sólo y precisamente como las leyes del desarrollo histórico de la ciencia, la tecnología y la moralidad, y sólo luego son más o menos conocidas por los individuos (en la forma de lógica) y se tornan 'leyes aplicadas' conscientemente de la actividad mental - las leyes del *pensamiento como una de las capacidades mentales de una persona específica*.

Más aún, el pensamiento de un individuo sólo se vuelve propiedad universal (y reconocido como tal), en primer lugar, cuando aborda alguna necesidad urgente en la ciencia, i.e. resuelve este o aquel problema científico, esta o aquella contradicción en el sistema de las ideas científicas y, en segundo lugar, cuando hace esto usando los medios 'comprendidos' por

otros individuos, i.e. expresa su solución en las formas universalmente reconocidas e inteligibles y usa el lenguaje universalmente aceptado de esta ciencia.

En otras palabras, el pensamiento subjetivo de un individuo deviene el hecho del desarrollo científico sólo en tanto es expresado en la forma que es enteramente 'impersonal', 'objetiva' y 'universal', en la forma creada antes de este individuo, independientemente de él e impuesta a él desde 'fuera'.

Así, la ilusión inherente en Hegel como representante del idealismo, la ilusión que torna una capacidad *humana* ('pensar') en un poder 'objetivo' (externo e independiente de un ser humano dado), tiene una base real en el hecho de que todas las 'formas', sin excepción, dentro de los límites de las cuales el pensamiento de una persona individual tiene lugar, *son impuestos* en él desde 'fuera', desde el desarrollo precedente de la cultura.

Y esta ilusión se asienta en la consciencia porque la ciencia, habiéndose transformado en una esfera separada en la división colectiva del trabajo, en realidad se 'aliena' de la mayoría de individuos y en esta forma - 'alienada' - se opone a esta mayoría como una especial fuerza *social* y no como *la capacidad propia de esta mayoría* [de personas].

Hegel describe al pensamiento en esta forma - alienada - de su desarrollo; y esta forma se torna una profesión para un círculo más o menos estrecho de personas y así alcanza sus 'etapas más elevadas' de su desarrollo sólo como el 'poder' real de muy pocos.

La 'capacidad' de pensar, i.e. de *desarrollar* cierto conocimiento en cualquier área profesionalmente aislada (sea la mecánica cuántica o la jurisprudencia), es realizada por científicos profesionales, y el resto de nosotros ve esta capacidad como algún poder *externo e incluso extraño*, como el poder y autoridad que pertenece a 'otros' quienes nos dominan en nombre de la ciencia y quienes nos dicen cómo entender esta o aquella cuestión.

Siempre permaneciendo el producto *universal* del desarrollo humano, la ciencia (el pensamiento científico) no sólo es representado, sino que en realidad se torna un producto *especial*, un producto de la esfera especial en la división del trabajo social, y mientras más complejas y enredadas se tornen sus relaciones con las otras esferas de la producción, más fácilmente sus representantes son persuadidos por la ilusión del 'auto-desarrollo de la ciencia', el 'auto-desarrollo del concepto', como de la forma de la cognición científica, el pensamiento y el conocimiento.

La Ciencia de la Lógica de Hegel³⁸

Comprender la lógica de Hegel significa no solamente aferrar el significado directo de sus principales posiciones, i.e. hacer una especie de traducción entre líneas de su texto al lenguaje más accesible de la vida contemporánea. Aquél es únicamente la mitad del desafío. Lo que es más importante y más difícil es discernir en los giros peculiares del lenguaje hegeliano al real objeto tratado en él. Significa comprender a Hegel críticamente - restablecer para uno mismo la imagen del original en base a la peculiarmente distorsionada presentación de Hegel. Aprender a leer a Hegel materialistamente, como Lenin lo leyó y nos recomendó que lo leyéramos, significa aprender a comparar críticamente la presentación de Hegel del objeto con el objeto mismo, a la vez que se registran las diferencias entre la copia y el original en cada paso del proceso.

Esta tarea sería bastante simple si el lector tuviera frente a sí dos objetos prefabricados para [realizar] tal comparación - la copia y el original. Pero en este caso el estudio de la lógica de Hegel habría sido superfluo y tendría interés únicamente para los historiadores de la filosofía. No revelaría al lector nada nuevo en el objeto, y en la presentación hegeliana uno descubriría, naturalmente, sólo las 'distorsiones' - sólo las discrepancias con lo que está siendo presentado, sólo la idiosincrasia de un idealista. De hecho, es ridículo desperdiciar el tiempo estudiando el objeto usando la imagen distorsionada si tenemos frente a nuestros ojos el objeto mismo o, al menos, a su retrato exacto y realísticamente dibujado, purificado de toda distorsión subjetiva...

Desafortunadamente, o afortunadamente para la ciencia, la cuestión no es tan sencilla.

Primero y ante todo, tenemos la pregunta: ¿con qué debemos comparar y contrastar las construcciones teóricas de la *Ciencia de la Lógica*, esta 'copia distorsionada'? ¿Con el original, las genuinas formas y leyes del desarrollo del pensamiento científico? ¿Con el proceso del pensamiento que procede en estricto acuerdo con los requerimientos de la genuina Lógica científica?.

Pero esto es posible únicamente si el lector ya tiene tal pensamiento, [sí ya] tiene la cultura desarrollada del pensamiento lógico, y por tanto no necesita ni mejorarlo ni estudiar su teoría. Tal lector tendría efectivamente derecho a mirar 'sobre el hombro' a Hegel, y no nos atreveríamos recomendar que tal lector pierda su tiempo leyendo la *Ciencia de la Lógica*. Asumiendo que tal lector existe, sólo nos podemos quejar de que no haya bendecido aún a la

³⁸ Texto publicado en una colección titulada *Evald Ilyenkov's Philosophy Revisited*, en el año 2000 (nunca fue publicado en vida del autor). De acuerdo con Alexei Novokhatko (curador del archivo de Ilyenkov), este texto tenía como finalidad ser la introducción de una nueva traducción (al ruso) de la Lógica de Hegel, finalidad que quedó trunca por haber sido introducida por otro filósofo soviético (Mark Rosental). Traducido del inglés (versión de Evgeni V. Pavlov) por M.S. . (N. del T.).

humanidad con su propio manual de lógica, en todos los aspectos más perfecto que el de Hegel, y [nos podemos quejar] de que no haya hecho aún el estudio de este último libro tan innecesario para todos como lo es para él.

Un lector con tal arrogancia no es una quimera de nuestra imaginación. Él existe y tiene muchos seguidores. Entre aquellos seguidores encontramos filósofos neopositivistas que seriamente piensan que la 'lógica de la ciencia', la 'lógica del conocimiento científico contemporáneo' - exacta y no-distorsionada descripción de los esquemas lógicos del pensamiento científico - está en su posesión. Basados en esta idea, los neo-positivistas piensan que familiarizarse con la lógica de Hegel es innecesario e incluso dañino. Comenzamos a dudar de la robustez de sus pretensiones cuando vemos que todos sus trabajos neopositivistas sobre lógica tomados juntos eran, y aún son, incapaces de detener a la poderosa influencia en el pensamiento científico real que el legado teórico de Hegel y que su tradición en la ciencia lógica tuvo y aún continua teniendo. Desde otro punto de vista, el análisis de los trabajos de los neopositivistas muestra que su pretenciosa 'lógica de la ciencia' no es otra cosa que una pedante y acrítica descripción de aquellos rutinarios esquemas lógicos que por un largo tiempo se han utilizado por todos los representantes de la ciencia matemática natural. Y es por ello que la 'lógica de la ciencia' no puede enseñarles realmente nada nuevo. Simplemente les muestra, como en un espejo, lo que ya conocen perfectamente bien: sus propias ideas conscientes sobre la lógica de su pensamiento, sobre los esquemas de su trabajo.

Y en qué medida estos tradicionales esquemas lógicos, aplicados a propósito en la ciencia matemática natural, se correlacionan con la real lógica del desarrollo del pensamiento científico contemporáneo - esta pregunta es simplemente nunca planteada por la lógica neopositivista. Tal lógica 'describe' - y lo hace de manera enteramente acrítica - aquello que es, y en esta actitud acrítica hacia la 'ciencia contemporánea' ella ve su propia virtud.

No obstante la única seria pregunta lógica que, una y otra vez, se presenta a los teóricos de las áreas concretas de la cognición científica consiste precisamente en el análisis crítico de las formas lógicas determinadas desde el punto de vista de su correlación con las reales necesidades del desarrollo de la ciencia, la lógica real del desarrollo del conocimiento científico contemporáneo. Y en esta cuestión la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, más allá de todos sus vicios idealistas, puede contribuir a la ciencia contemporánea infinitamente más que la pretenciosa 'lógica de la ciencia'. Puede contribuir precisamente a la comprensión de las formas y leyes reales del desarrollo de la cognición científico-teórica contemporánea [leyes] que autoritariamente rigen el pensamiento de los científicos a menudo yendo contra su propia consciencia lógica determinada, contra sus objetivos lógicos conscientemente adoptados.

Debemos concluir que la genuina Lógica de la ciencia contemporánea no nos es ofrecida inmediatamente, debe aún ser identificada, comprendida y luego transformada en un conjunto de herramientas conscientemente aplicado para el trabajo con conceptos, en un método lógico para resolver aquellos problemas de la ciencia contemporánea que no ceden a

los rutinarios métodos lógicos presentados por los neopositivistas como los únicos métodos legítimos, los únicos científicos.

Pero si este es el caso, entonces el estudio crítico de la *Ciencia de la Lógica* no puede ser reducido a la simple comparación entre sus posiciones con la lógica que es *conscientemente* utilizada por los contemporáneos científicos naturales que consideran a esta última como impecable e indudable. No debemos pensar que Hegel está en lo correcto sólo donde sus puntos de vista acuerdan con las ideas lógicas de los científicos contemporáneos, y que se equivoca en los casos en los que desacuerda con ellos.

Bajo un escrutinio más detenido, puede resultar que la situación es exactamente la opuesta. Puede ser que es precisamente en estos puntos de desacuerdo donde la lógica de Hegel está más cerca de la verdad que las ideas lógicas de los actuales teóricos, [puede resultar] que aquí él actúa en nombre de la lógica que no se encuentra en la ciencia natural contemporánea, lógica que la ciencia contemporánea necesita y esta necesidad no puede ser satisfecha por los métodos lógicos tradicionales.

Si tenemos todo esto en mente, entonces la tarea de todo lector de la *Ciencia de la Lógica* es en esencia una tarea de investigación. La dificultad de esta tarea consiste en que a la presentación de Hegel del objeto, que en este caso es el pensamiento, debemos compararla críticamente no con su prefabricado y ya conocido prototipo, sino con un objeto cuyos contornos sólo emergerán por primera vez en el mismísimo proceso de superación crítica de las construcciones de Hegel.

El lector se encuentra a sí mismo en la situación similar a la del prisionero de la cueva platónica - él sólo ve las sombras proyectadas por las figuras invisibles a él, y debe reconstruir para sí mismo las imágenes de estas figuras que aún le son invisibles. Y el pensamiento en la realidad es invisible.

El lector puede reconstruir para sí mismo el prototipo, dado en la lógica de Hegel en una cadena de 'sombras' que se reemplazan recíprocamente, cada una distorsionando el original en su propia peculiar manera, [únicamente] si él claramente comprende la estructura de aquellas ópticas que usa Hegel para observar al objeto de su estudio. Estas ópticas distorsionadoras, aunque a la vez amplificadoras (el sistema de principios fundamentales de la lógica de Hegel), le permitió a Hegel ver, aunque sea en una manera dialécticamente invertida, la *dialéctica* del pensamiento, esa lógica que permanece invisible al ojo filosóficamente desnudo, al simple 'sentido común'.

Sobre todo, es importante comprender qué *real objeto* estudia y describe Hegel en su *Ciencia de la Lógica* para así lograr establecer una distancia crítica vis-à-vis con la presentación de Hegel de aquel. Este objeto es el *pensamiento*: "Que el pensamiento es el objeto de la lógica, es algo en lo que todos estamos de acuerdo", subraya Hegel en *La Enciclopedia Lógica*.³⁹Más

³⁹ Hegel 1991a, p. 47.

aún y de manera bastante lógica, la lógica como ciencia es definida como 'pensar sobre el pensar', 'pensamiento pensándose a sí mismo'.

No hay aún nada específicamente hegeliano o específicamente idealista en esta definición y en el concepto expresada en ella. Es muy sencillamente la idea tradicional sobre el objeto de la lógica como ciencia tomado en su precisa y categórica expresión. En lógica el objeto del pensamiento científico resulta ser el pensamiento mismo, mientras que en toda otra ciencia es pensamiento sobre otra cosa, ya sean las estrellas o los minerales, los eventos históricos o la organización corporal del ser humano con un cerebro, un hígado, un corazón y otros órganos. Cuando Hegel define la lógica como 'pensar sobre pensamiento', él muestra bastante precisamente su diferencia singular respecto a toda otra ciencia.

No obstante, esta definición plantea inmediatamente la siguiente pregunta y requiere que elaboremos una respuesta precisa: entonces, *¿qué es el pensamiento?*

Obviamente, responde Hegel (y debemos acordar con él), la única respuesta satisfactoria a *esta* pregunta se encuentra en la misma presentación de la 'esencia de la cuestión', i.e. la concreta y detallada teoría, la ciencia del pensamiento mismo, la 'ciencia de la lógica', y no simplemente en otra 'definición'.

(Compárese esto con lo que Engels escribe: "Nuestra definición de vida es naturalmente muy inadecuada, en tanto que, lejos de incluir *todos* los fenómenos de la vida, debe ser limitado a aquellos que son los más comunes y simples. Desde un punto de vista científico toda definición es de poco valor. Para obtener un conocimiento exhaustivo de lo que es la vida, deberíamos recorrer todas las formas en las que aparece, desde la más baja a la más alta".⁴⁰ Y además: "Las definiciones no importan para la ciencia porque siempre resultan ser insuficientes. La única definición real es el desarrollo de la cosa misma, y esto ya no es una definición"⁴¹).

De todas maneras, en lógica, como en cualquier otra ciencia, debemos primero y ante todo designar preliminarmente y delinear las fronteras más generales del objeto del subsiguiente estudio, i.e. debemos indicar el área de hechos que recibirá atención en la ciencia dada. De otra forma no tendremos un criterio claro para seleccionar hechos, y el rol de tal criterio será dado a la arbitrariedad que presta atención sólo a aquellos hechos que 'confirman' sus generalizaciones e ignora el resto de los hechos que son incómodos para ella, [los ignora] porque supuestamente son irrelevantes para la cuestión, para la competencia de esta ciencia dada. Y Hegel nos ofrece una tal exposición *preliminar* sin esconder del lector ([la diferencia de] como hacen muchos autores de libros sobre lógica) exactamente qué quiere decir con la palabra 'pensamiento'.

Este punto es extremadamente importante y todo lo demás depende de su correcta comprensión. Sin haber desentrañado esta cuestión, no hay razón ni siquiera para comenzar

⁴⁰ Engels 1939, p. 96.

⁴¹ Engels 1975, p. 578.

a leer la *Ciencia de la Lógica*, ya que sin tal comprensión el libro será mal entendido. No es accidental que las principales objeciones a Hegel, tanto justas como injustas, se dirijan a este área. Los neopositivistas, por ejemplo, a coro reprochan a Hegel por supuestamente 'expandir' el objeto de la lógica de manera inaceptable, al incluir la gran masa de cosas que no puede, en el común y estricto sentido, ser llamada 'pensamiento'.

Primero y ante todo Hegel incluye la entera esfera de conceptos que tradicionalmente son adscriptos a la 'metafísica', a la 'ontología', es decir, a la ciencia de las 'cosas en sí mismas', el entero sistema de *categorías* - definiciones universales de la realidad hallada fuera de la consciencia humana, fuera del 'pensamiento subjetivo' entendido como la facultad mental de un ser humano, sólo como una de sus facultades mentales.

Si por 'pensamiento' uno quiere decir esta facultad mental de un ser humano, la actividad mental que tiene lugar dentro de la cabeza humana y conocida a todos como el *razonar consciente*, como 'reflexión', entonces el reproche de los neopositivistas a Hegel debe ser considerado ciertamente justo.

Por 'pensamiento' Hegel entiende otra cosa, algo más serio y, a primera vista, misterioso, incluso místico, cuando él habla de 'pensamiento' que tiene lugar en algún lado fuera e independientemente de un ser humano [cualquiera], cuando él habla del 'pensamiento como tal', del 'puro pensamiento', y cuando él considera al objeto de la Lógica siendo precisamente este - 'absoluto' - pensamiento sobrehumano. La lógica, de acuerdo a sus definiciones, debe ser comprendida como la "exposición de Dios tal como es en su eterna esencia antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito".⁴²

Esta definición - y otras por el estilo - puede confundir al lector y desorientarlo inicialmente. Por supuesto, el 'pensamiento' como alguna fuerza sobrenatural que crea de sí misma a la naturaleza y a la historia, incluso a los seres humanos mismos con su consciencia, no existe en ningún lado en el universo. ¿Pero entonces, es la Lógica de Hegel una presentación de un objeto inexistente, un artificial, puramente fantástico, objeto?.

¿Qué haremos en este caso?. ¿Cómo resolveríamos el problema del re-pensamiento crítico de las construcciones hegelianas?. ¿Con qué objeto real podemos comparar y contrastar la serie de estas definiciones teóricas para distinguir en ellas lo verdadero de lo falso?.

¿Con el pensamiento real de un ser humano?. Pero Hegel respondería que a su *Ciencia de la Lógica* ello no le concierne y que si el común pensamiento empírico humano no se ve similar al pensamiento que él describe, entonces esto no es un argumento contra su Lógica, puesto que la última presenta a un objeto *diferente*. La crítica de cualquier teoría sólo tiene sentido si esta teoría es comparada con el objeto que es presentado en ella y no con otra cosa. De otra manera la crítica erra el objetivo. Después de todo, uno no puede, por ejemplo, refutar la tabla de multiplicar señalando el hecho obvio que en la realidad empírica las cosas

⁴² Hegel 2010, p. 29.

no son como las presenta: dos gotas de agua 'multiplicadas' por dos gotas de agua no nos dan cuatro; a veces nos dan una, a veces siete, o a veces 25, dependiendo de circunstancias aleatorias [respecto] de tales cálculos. Lo mismo sucede con la lógica. No podemos comparar la Lógica con los actos factuales de pensamiento que tienen lugar en las cabezas humanas por la sencilla razón de que los seres humanos piensan, una y otra vez, de manera bastante *ilógica*. Y a menudo [los humanos] son ilógicos en una manera elemental, así que no necesitamos traer a cuento la lógica de orden superior que Hegel tenía en mente.

Por tanto, cuando señalas a un lógico que el real pensamiento humano no sucede de la misma manera a como es retratado en su teoría, él puede, de manera bastante razonable, replicar: 'Bueno, tanto peor para el pensamiento humano real'. No es la teoría que se debe adaptar a la realidad empírica, sino que el pensamiento real debe ser hecho lógico, debe ser llevado a la armonía con los principios lógicos.

No obstante, hay aquí una dificultad fundamental para la lógica como ciencia. Si los principios lógicos pueden ser comparados sólo con el pensamiento 'lógico', entonces no hay oportunidad para verificar si estos principios mismos son *correctos*.

Es obvio que ellos siempre acordarán con el pensamiento que por adelantado es hecho para coincidir con ellos y es elaborado en total acuerdo con sus prescripciones. Pero esto significaría solamente que los principios lógicos concuerdan sólo consigo mismos, con su propia 'encarnación' en los actos empíricos del pensamiento.

La teoría se encuentra aquí a sí misma en una situación más bien incómoda. Conviene en considerar sólo a los hechos que por adelantado la confirman, y al resto de los hechos principalmente los ignora como irrelevantes para su objeto. Cualquier hecho 'contradictorio' que 'refute' sus posiciones ([cualquier] hecho del pensamiento 'ilógico' que no 'acuerde con los requerimientos de la lógica') puede ser desestimado sobre la base de que 'no pertenece al objeto de la lógica', y es por tanto irrelevante como un ejemplo crítico dirigido contra sus posiciones, sus axiomas y postulados... La lógica considera sólo al pensamiento lógicamente impecable, y el pensamiento 'lógicamente incorrecto' no es un argumento contra sus esquemas. Pero por 'lógicamente impecable' sólo quiere decir el tipo de pensamiento que confirma su propias ideas sobre el pensamiento, aquel que servil y acríticamente sigue sus mandos, y cualquier desviación de sus reglas es juzgada como estando fuera de las fronteras de su objeto y por tanto sólo como 'errores' que deben ser 'corregidos'.

En cualquier otra ciencia tal afirmación causaría desconcierto. ¿Qué clase de teoría anunciaría por adelantado que sólo tomará en cuenta aquellos hechos que la confirman y no considerará a los hechos que la contradigan, incluso si hubiera un millón o un billón de ellos?. Pero esa es precisamente la posición tradicional de la lógica, dada por sentado por sus partidarios... Y es esta posición la que hace tal lógica, por un lado, absolutamente no-autocrítica, y por el otro, incapaz de cualquier desarrollo. Como el mítico Narciso, ve en el pensamiento real sólo a sí misma, sólo el reflejo de sus propios postulados y recomendaciones, sólo tales actos del pensamiento que se realizan de acuerdo con sus reglas,

y todo el resto de la riqueza del pensamiento en desarrollo es declarada como la consecuencia de la interferencia de factores 'extraños', 'extra-lógicos' y 'no-lógicos', [como la] intuición, el interés pragmático, accidentes puramente psicológicos, las emociones, asociaciones, pasiones políticas, circunstancias empíricas, y así de seguido.

Es esta posición la que nos ofrece la famosa ilusión kantiana según la cual la 'lógica' como teoría formó su carácter mucho tiempo atrás, y no sólo no desarrolla sus posiciones, sino que es incapaz, por su propia naturaleza, de ello.

Esta ilusión, como Hegel comprendió muy bien, se torna absolutamente inevitable si el objeto de la lógica como ciencia son exclusivamente las formas y reglas del *pensamiento consciente*, o el pensamiento entendido como una de las facultades mentales de un ser humano, una de varias otras facultades mentales que se encuentran en cualquier individuo humano. "Cuando hablamos del 'pensamiento', al principio aparece como una actividad subjetiva, una facultad entre muchas otras, p. ej. la memoria, la representación, la voluntad, y otras similares".⁴³ Pero tal aproximación inmediatamente parece lógica dentro de las fronteras del estudio de la consciencia individual, de las reglas que un individuo pensante adquiere desde su propia experiencia personal y que por tanto se le aparecen como algo dado y auto-evidente, algo 'propio de él'.

"El pensamiento considerado en esta perspectiva, en lo que respecta a sus leyes, es lo que usualmente constituye el contenido de la lógica".⁴⁴ Así la lógica que procede desde tal comprensión del pensamiento sólo clarifica, trae a la consciencia, las reglas que cada individuo ya usa dentro de la lógica, y si estudiamos tal lógica, entonces continuaremos pensando de la misma manera que lo hacíamos antes de comenzar, únicamente "quizás más metódicamente, pero poco cambio".⁴⁵ Es perfectamente natural, afirma Hegel, que en tanto la lógica considere al pensamiento sólo como una facultad mental del individuo y discierna las reglas que esta facultad sigue en su experiencia individual, no pueda darnos nada más que sólo eso. En este caso, la lógica "no ofrecería nada que no podríamos haber hecho igualmente bien sin estudiar lógica. De hecho, la lógica tradicional no hizo más que eso".⁴⁶

El destino histórico de esta ciencia se encuentra ligado con tal comprensión, justificada pero limitada, del pensamiento como el objeto de la lógica, y como célebremente dijo Kant: no ha cambiado significativamente desde la época de Aristóteles. La escolástica medieval "no amplió el material, sino que únicamente lo desarrollo más aún", y "el trabajo sobre lógica que se ha hecho en los tiempos modernos ha consistido principalmente en la simple omisión de muchas determinaciones lógicas elaboradas por Aristóteles y los

⁴³ Hegel 1991a, p.51.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Hegel 1991a, p. 47.

⁴⁶ Hegel 1991a, p. 47-8.

Escolásticos, por un lado, y en rellenar la lógica con un montón de material psicológico, por el otro".⁴⁷

Esta es una repetición casi literal de las palabras de Kant de la *Crítica de la Razón Pura*; es una afirmación sobre un hecho histórico absolutamente indisputable. Sin embargo, en contraste con Kant, Hegel llega a la conclusión opuesta: "Si la lógica no ha sufrido ningún cambio desde Aristóteles - y, de hecho, juzgando por los últimos compendios de lógica, los cambios usuales consisten mayormente sólo en omisiones - entonces seguramente la conclusión que debe ser sacada es que es más necesaria que nunca una reelaboración total".⁴⁸

Y Hegel comienza su 'reelaboración total' con la mismísima noción de *pensamiento*. En lógica no podemos entender al pensamiento como una de las capacidades mentales de un humano individual, como la actividad que tiene lugar dentro del cráneo. Tal comprensión es justa y aceptable en psicología, pero si se la lleva a la lógica sin ninguna corrección, se torna falsa, demasiado estrecha. La consecuencia más inmediata de tal comprensión es el prejuicio de acuerdo al cual el 'pensamiento' es tomado como el 'razonar' conscientemente realizado y nada más, así el pensamiento aparece frente a quién lo estudia en la forma de 'discurso interno' que puede ser, por supuesto, expresado externamente en la forma de discurso hablado 'externo', así como en la forma de discurso gráficamente fijado, en la forma de escritura. La entera vieja lógica, comenzando con Aristóteles, entendía la cuestión de esta manera. Para ella el 'pensamiento' era algo como 'discurso mudo', y el lenguaje hablado era pensamiento, por así decir, 'en voz alta'.

No es accidental entonces que los tratados lógicos tomarán la forma de diálogos y monólogos, del proceso de expresión verbal del pensamiento subjetivo, y este pensamiento era considerado sólo en su 'ser' verbal, sólo en la forma de oraciones y cadenas de oraciones ('juicios'). Entonces la vieja lógica nunca podía distinguir claramente al 'objeto' del juicio lógico [respecto] del 'sujeto' [de tal juicio] como parte de la oración, al 'predicado' lógico [respecto] del 'predicado' gramatical, al 'concepto' del 'término' y así de seguido.

Podemos notar al pasar que todas las escuelas lógicas, sin excepción, que han omitido a la crítica de Hegel de la vieja lógica, aún comparten este antiguo prejuicio como si nada hubiera pasado. Los neopositivistas adhieren a este prejuicio de la manera más sincera al identificar directamente al 'pensamiento' con la 'actividad del lenguaje', y a la 'lógica' con el 'análisis del lenguaje'. Lo más cómico de todo es la auto-presunción con la cual este arcaico prejuicio ingenuo es presentado por ellos como el más reciente descubrimiento del pensamiento lógico del siglo veinte, como el principio de la presentación científica de la lógica, finalmente revelado al mundo, como el axioma de la 'lógica de la ciencia'. Para los neopositivistas, la idea de Hegel de que el objeto de la lógica como la ciencia es el 'pensamiento puro', y no las formas de su expresión verbal, aparece como un 'extraño misticismo'. ¿Cómo es posible estudiar al 'pensamiento' aparte de las formas de su

⁴⁷ Hegel 1991a, p. 51-2.

⁴⁸ Hegel 2010, p. 31.

manifestación?. Este desconcierto puede, a primera vista, parecer justificado - es un desconcierto del sobrio teórico pensante que quiere estudiar los fenómenos factualmente observables del 'pensamiento' y no al 'pensamiento como tal', o al pensamiento como 'pura actividad', actividad que no se muestra a sí misma en ninguna cosa u objeto...

No obstante, en este caso particular el pensamiento de Hegel es mucho más sobrio que el de todos los neopositivistas tomados juntos.

¿Quién dijo que el lenguaje (discurso) es la *única* forma factual-empírica en la cual el pensamiento humano se expresa a sí mismo?. ¿No se encuentra también el ser humano a sí mismo como un ser *pensante* en sus acciones, en el curso de la formación real de su ambiente, en el hacer cosas?. ¿Actúa como un ser pensante únicamente en el acto de hablar?. Esta pregunta es, quizás, puramente retórica.

El pensamiento sobre el que habla Hegel se manifiesta a sí mismo en las *obras* humanas de manera no menos obvia que en las palabras humanas, que en las cadenas de términos, que en los enlaces de frases que destellan frente a los ojos del lógico neopositivista. Más aún, una persona descubre al genuino método de su pensar en las obras reales de manera más adecuada que en las narrativas sobre aquellas obras.

¿Quién no sabe que podemos juzgar a una persona, y la forma de pensar de esta persona, mucho mejor si observamos lo que hace más que lo que dice sobre sí mismo?. ¿No está claro que las cadenas de acciones revelan la genuina lógica de su pensamiento más plena y verdaderamente que las cadenas de signos-términos?. ¿No tenemos dichos tales como 'El lenguaje le es dado al hombre para que pueda ocultar sus pensamientos' y 'El pensamiento expresado en el discurso es una mentira?'. No hablamos del engaño intencional de otro ser humano, sobre el ocultamiento consciente de la verdad como el 'genuino estado de las cosas', sino sobre un perfectamente sincero y 'honesto' auto-engaño.

Pero si este es el caso, entonces las *acciones* de un ser humano y, por tanto, los resultados de esas acciones, las 'cosas' que son creadas por él, no sólo pueden sino que deben ser consideradas como actos de 'objetivación' de su pensamiento, de sus intenciones, de sus planes, de sus fines conscientes.

En lógica, en la ciencia del pensamiento, no es menos importante tomar en consideración la diferencia entre las palabras y las obras, el yuxtaponer obra y palabras, que en la vida real. Es esta simple consideración que Hegel plantea contra todas las tradiciones precedentes de lógica que, en el espíritu de un escolásticamente interpretado Aristóteles, entendían por 'pensamiento' casi exclusivamente al 'discurso mudo' oral o gráficamente fijado, y por tanto hacían juicios sobre el 'pensamiento' primero y ante todo basados en los hechos de su 'explicación' verbal. Hegel, por el contrario, demanda desde el mismo principio que se estudie al 'pensamiento' en todas sus formas de manifestación, su 'realización', y primero que todo en las obras humanas, en acciones, en actos de creación de cosas y eventos. El pensamiento se manifiesta a sí mismo, a su poder, a su energía activa, no sólo en el habla, sino también en el entero grandioso proceso de la creación de la cultura, el entero cuerpo de

la civilización humana, el entero 'cuerpo humano no-orgánico', incluyendo herramientas y estatuas, talleres y templos, factorías y cancillerías, organizaciones políticas y sistemas legales: todo.

Así Hegel introduce directamente la *práctica* - la actividad humana sensorio-objetiva - en la lógica, en la ciencia del pensamiento, realizando un colosal paso adelante en la comprensión del pensamiento y su ciencia. Indudablemente, en Hegel la práctica sirve como un vínculo en el análisis del proceso de cognición, y de hecho como la transición a la verdad objetiva ('absoluta', de acuerdo a Hegel). Marx, en consecuencia, se coloca claramente junto a Hegel al introducir el criterio de la práctica en la teoría del conocimiento: ver *Tesis sobre Feuerbach*.

Es precisamente sobre esta base que Hegel conquistó el derecho de considerar como parte de la lógica - como parte de la ciencia del pensamiento - a las determinaciones objetivas de cosas localizadas fuera de la consciencia, fuera del estado mental de un individual ser humano, y en su completa independencia de este estado mental, de esta consciencia. No hay nada 'místico' o 'idealista', por ahora, en esta posición; estamos hablando sobre las formas ('determinaciones') de cosas creadas por la actividad del pensamiento del ser humano. En otras palabras, estamos hablando sobre las formas de su pensamiento, 'encarnado' en material natural, [formas] 'dadas' a él [material natural] por la actividad humana. Así una casa desde este punto de vista aparece como la intención de su arquitecto encarnada en piedra, una máquina como el pensamiento de su ingeniero corporizado en el metal, y así de seguido, y en el entero colosal cuerpo objetivo de la civilización: como 'pensamiento en su ser-otro', en su 'encarnación' sensorio-objetiva. De este modo, la entera historia humana es considerada como el proceso de 'manifestación externa' del poder del pensamiento, la energía del pensamiento, como el proceso de realización de ideas, conceptos, representaciones, planes, intenciones y fines del ser humano, como el proceso de 'objetivación de la lógica', de estos esquemas que obedece la actividad humana orientada a finalidades.

La comprensión y el cuidadoso análisis de este aspecto de la actividad humana, su 'lado activo', como lo llama Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*, no es aún 'idealismo'. Este aspecto real puede ser comprendido sin ningún misticismo. Más aún, es específicamente en lógica que el análisis de este aspecto constituyó un aspecto decisivo en la dirección del materialismo real - 'inteligente' -, en la dirección de comprender el hecho que todas las 'formas lógicas' sin excepción son formas universales del desarrollo de la realidad externa al pensamiento, reflejadas en la consciencia humana y probadas durante la milenaria práctica. Considerando al 'pensamiento' no sólo en su manifestación verbal, sino en el proceso de su 'objetivación', de su 'reificación' en el material natural, en piedra y en bronce, en madera y metal, etc. - en las estructuras de la organización social (en la forma del estado y en los sistemas de relaciones económicas entre individuos), Hegel no abandona las fronteras del *pensamiento*, las fronteras del objeto de la lógica en tanto ciencia especial. Él simplemente introduce en el campo de visión de la lógica aquella fase real del proceso de desarrollo del

pensamiento sin la cual la lógica no podría y no puede convertirse en una ciencia real, en la ciencia del pensamiento en el exacto y concreto significado de esta palabra.

Al introducir en la lógica a la *práctica*, y con ella a todas las formas de las cosas que son 'incluidas' en lo concerniente a la naturaleza, y luego al interpretar estas formas de las cosas fuera de la consciencia como 'formas del pensamiento en su ser-otro', en su 'encarnación' sensorio-objetiva, Hegel no deja de ser un *lógico* en el más estricto y más preciso sentido de la palabra.

Si a Hegel debe reprochársele algo, entonces ello no es el haber introducido en la lógica material ajeno a ella y haber abandonado las fronteras establecidas de la ciencia del pensamiento. Desde el punto de vista del materialismo consistente, a Hegel se le debe reprochar exactamente lo contrario, en tanto el permanece un 'puro' lógico incluso cuando el punto de vista de la lógica ya no es suficiente. El problema de Hegel es que la 'cuestión de la lógica' lo consume tanto que deja de ver detrás de ella a la 'lógica de la cuestión'.

Esta peculiar ceguera profesional del lógico se revela a sí misma primero y ante todo en el hecho de que la práctica, i.e. la real actividad humana sensorio-objetiva, es considerada aquí sólo como un 'criterio de la verdad', sólo como un campo de pruebas para el 'pensamiento', para el trabajo espiritual-teórico que tiene lugar antes e independientemente de ella [de la práctica], o más precisamente, [como un campo de pruebas] para el resultado de este trabajo.

Por tanto la práctica es considerada abstractamente, o sea, es presentada sólo desde aquél aspecto, sólo en aquellas características, que de hecho debe al 'pensamiento', i.e. sólo como el acto de realización de alguna intención, plan, idea, concepto, éste o aquél fin fijado por adelantado, y no es considerada 'como tal', en su genuina determinación, sin ninguna dependencia respecto del pensamiento. De acuerdo con esto, todos los resultados de la actividad humana práctica, las cosas creadas por el trabajo humano y los eventos históricos con sus consecuencias son también tomados en consideración sólo en tanto son algún u otro 'pensamiento' 'objetivado' en ellos. En la comprensión del proceso histórico como un todo, este punto de vista, evidentemente, representa el más puro ('absoluto') idealismo. No obstante, en relación a la lógica, a la ciencia del pensamiento, este punto de vista no sólo se justifica; es también el único razonable.

De hecho, ¿podemos reprocharle al *lógico* que él abstraiga de todo lo que no tiene nada que ver con el objeto de su estudio especial, y que a cualquier otro hecho él lo tome en consideración sólo en tanto pueda ser comprendido como la consecuencia, como la forma de manifestación de *su objeto*, el objeto de *su ciencia*: el pensamiento?.

Reprochar al lógico profesional que la 'cuestión de la lógica' le interese más que la *lógica de la cuestión* (i.e. la lógica de cualquier otra área concreta de la actividad humana) es tan ridículo como amonestar al químico por su excesiva atención al 'objeto de la química'. Las famosas palabras de Marx, dirigidas a Hegel, tienen un significado completamente distinto.

El problema con el profesionalismo estrecho no se encuentra en su estricta limitación del pensamiento por las fronteras del objeto de su ciencia. El problema se encuentra en su inhabilidad para ver claramente los límites de la competencia de su ciencia, la inhabilidad vinculada a la abstracta limitación de la perspectiva de las cosas. Mientras el químico se preocupe con el 'objeto de la química', i.e. mientras él observe a la entera rica diversidad del mundo exclusivamente desde el punto de vista abstracto-químico, piense sobre cualquier cosa en el universo, ya sea petróleo o la Madonna Sixtina, usando sólo los conceptos de su ciencia, nadie, por supuesto, va a reprocharle que no se interese por los problemas de la economía política o la estética. Pero tan pronto como comienza a imaginarse que en los conceptos de su disciplina especial se encuentra el más profundo, el más íntimo misterio del objeto de cualquier otra ciencia, inmediatamente su profesionalismo revela su lado negativo. En este caso él comienza a imaginar que, por ejemplo, la biología es sólo una descripción superficial-fenomenológica del fenómeno cuyo verdadero misterio únicamente él, el químico, es capaz de explicar, porque él comprende el campo particular de su ciencia: la química.⁴⁹ Como castigo para tal arrogancia, él inmediatamente es apuñalado en la espalda por el físico para quién toda su química no es más que la manifestación superficial de las profundas estructuras 'sub-atómicas'. Y de ambos se burla el matemático para quién la biología, la química y la física no son más que 'casos particulares' de la manifestación de los esquemas universales de la conjunción y disyunción de los 'elementos en general' dentro de las 'estructuras en general'.

La insidiosa ilusión es tan característica para Hegel como lo es para cualquier típico lógico-profesional. Como *lógico* él está absolutamente en lo correcto cuando considera tanto la 'proposición' como la 'obra' exclusivamente desde el punto de vista de los esquemas del pensamiento expresados en ellos, y únicamente desde aquel punto de vista. Él está en lo correcto cuando la lógica de cualquier obra le interesa sólo en tanto la actividad del pensamiento en general se revele en ella. Desde este punto de vista él únicamente ve aquellas formas, esquemas, leyes y reglas que permanecen invariables en el pensamiento de Newton como en el de Robespierre, en el de Kant como en el de Julio César. Las 'especificidades' del pensamiento de estas personas, naturalmente, no pueden interesarle en tanto lógico. Es precisamente de ello [de aquellas especificidades] que todo lógico, precisamente porque él es un lógico, se ve obligado a abstraer para observar a su objeto como el objeto de su ciencia especial.

El misticismo de la lógica hegeliana, y también su insidiosa peculiaridad, que Marx bautizó 'positivismo acrítico', comienza donde el punto de vista especial del lógico es aceptado y presentado como el único punto de vista científico desde cuyas alturas, supuestamente, podemos ver la verdad 'final', más profunda, más íntima, más oculta, más importante que pudiera presentarse a cualquier ser humano y a la humanidad toda...

⁴⁹ El texto en inglés dice 'biochemistry' (bioquímica). Considero que es una errata debido a su falta de congruencia con el párrafo (N. del T.).

Como lógico, Hegel está en lo cierto cuando él considera cualquier fenómeno en el desarrollo de la cultura humana como un acto de 'manifestación' del poder del pensamiento, y por tanto cuando él interpreta al desarrollo de la ciencia, la tecnología y la 'moralidad' (en la manera en que Hegel la entiende, incluyendo a la totalidad de las relaciones sociales entre los seres humanos - desde las morales hasta las económicas) como el proceso, en el cual la capacidad de pensar se manifiesta a sí misma, i.e. como el proceso de *manifestación* de esta capacidad y nada más.

Pero en cuanto añadimos a este punto de vista (aceptable y natural en lógica) apenas una pequeña afirmación de que en estas especiales abstracciones lógicas se encuentra expresada *la mismísima esencia del fenómeno* del cual estas abstracciones son extraídas, esta verdad se torna inmediatamente en falsedad. Se daría la misma falsedad si en los resultados exactos del análisis químico de los colores de la Madonna Sixtina el químico dijera haber encontrado la única interpretación científica de aquella 'síntesis' única de elementos químicos.

Sucede lo mismo con la lógica. Las abstracciones que expresan (describen) perfecta y exactamente las formas y los esquemas de la actividad del pensamiento lógico, en todas las formas de su realización 'concreta' - en la física y en la política, en la tecnología y en la teología, en el arte y en la actividad económica, son inmediatamente y directamente tomadas por los esquemas del proceso que *crea* a la entera diversidad de la cultura humana en la cual ellas [estas abstracciones] fueron descubiertas.

Todo el misticismo de la concepción de Hegel del pensamiento se encuentra en este punto singular. Considerando la diversidad de formas de la cultura humana como el resultado de la 'manifestación' de la capacidad humana activa de pensar, esto es, como el material en el cual él, en tanto lógico, descubre los esquemas 'apareciendo objetivamente' del pensamiento realizado en ellos, él pierde cualquier oportunidad para responder la pregunta: ¿de dónde sale exactamente esta capacidad única, con todos sus esquemas y reglas?.

Al elevar al 'pensamiento' al nivel de un poder divino y una energía inmanente que impulsa a los humanos a la creatividad histórica, Hegel sencillamente presenta a la ausencia de una respuesta a esta razonable pregunta como la única respuesta posible.

El pensamiento, de acuerdo a Hegel, no se *origina* en un ser humano, sino que sólo es *despertado* en él, habiendo sido antes de este despertar una especie de poder activo durmiente, sin consciencia ni autoconsciencia, pero real. En un ser humano este 'pensamiento' se *despierta*, adquiere consciencia de sí mismo, i.e. 'auto-consciencia', hace de sí mismo el objeto de su propia actividad, aparece como el 'pensar sobre el pensamiento', y en ello, supuestamente, se encuentra su 'genuina naturaleza', su 'rostro verdadero'.

Pero este 'pensamiento' no puede mirarse directa e inmediatamente a sí mismo, ya que es invisible, inaudible y en general imposible de sentir. Para echar un vistazo a sí mismo el pensamiento requiere un espejo en el cual pueda verse como desde fuera de él, como algo 'otro'. Este 'espejo' es el mundo de las cosas creadas por él, la totalidad de sus propias

'manifestaciones' - en la forma verbal, en la forma de herramientas, en la forma de formaciones político-estatales, en la forma de estatuas, libros y otras creaciones del 'espíritu pensante'. Mientras crea esta rica diversidad de cosas de la cultura humana, el 'espíritu pensante' que habita en un ser humano desde el mismo comienzo, crea 'fuera de sí' y 'frente a sí mismo' aquel mismísimo espejo en el cual luego se observará a sí mismo por vez primera, al principio, por supuesto, no comprendiendo que en el espejo de las cosas y eventos ve sus propias imágenes y nada más.

En toda esta imagen místico-fantástica que transforma al real pensamiento de reales seres humanos en el proceso de 'manifestación' de algún esquema omnipotente, y plenamente objetivo, diferente y absolutamente independiente de su voluntad, deseos y necesidades, de su conciencia y autoconciencia [de los humanos], no es difícil discernir las muy reales características de su mundano prototipo, el pensamiento del cual Hegel copia su retrato de 'Dios'.

Esto no es 'pensamiento en general' ni 'pensamiento como tal', como el mismo Hegel pensaba. Es de hecho el pensamiento del lógico profesional con todos sus aspectos característicos y peculiaridades, tomadas por y presentadas como las características universales del pensamiento en general, como la expresión de la 'naturaleza del pensamiento como tal'. Si tomamos todo esto en consideración, entonces todas las misteriosas deificaciones del 'pensamiento' que nos ofrece Hegel, resultan ser no sólo comprensibles sino que también frecuentemente banales y auto-evidentes.

Es él, el lógico, quién realiza el trabajo que consiste exclusivamente en 'pensar sobre el pensamiento'; la lógica como ciencia es el mismísimo 'pensar que piensa sobre sí mismo'.

Su tarea es pensar detenidamente al mismísimo proceso del pensamiento, ofrecer a la conciencia de los seres humanos aquellos esquemas, leyes y reglas dentro de cuyos límites su propio pensamiento tiene lugar, incluso si no son conscientes de estos esquemas y reglas, y aún así los obedecen bajo la autoritaria presión de la totalidad de circunstancias dentro de las cuales ellos 'piensan' y actúan porque ellos actúan precisamente como seres *pensantes*.

Es él, el lógico, quién considera y describe no su propio pensamiento como su facultad mental individual, como la actividad mental que tiene lugar en su cabeza individual, sino como aquellos esquemas enteramente impersonales que claramente se articulan a sí mismos en el proceso de la vida orientada por finalidades de cualquier ser humano (de todos los humanos), si esta vida es considerada 'retrospectivamente' y sin ninguna referencia a lo que él mismo ha pensado, [sin ninguna referencia] a aquello que él mismo consideró como parte de sus propias acciones (i.e. aquello que él mismo articuló en su propia conciencia en clara forma verbal).

Es él, el lógico *ex professo* (el lógico profesional) quien realiza en su propia persona la 'autoconciencia' del 'pensamiento' que ocurre no al nivel de un individuo específico, sino únicamente al nivel del colectivo de individuos más o menos desarrollado, conectado en un gran todo por los lazos del lenguaje, las costumbres, la moral y las normas que regulan su

relación con las 'cosas'; en su persona se realiza la 'autoconsciencia' de este mismísimo 'pensamiento' que se encuentra a sí mismo primero y ante todo no tanto en monólogos silenciosos, sino en diálogos dramáticamente agudos y en los resultados de tales diálogos, en las conclusiones comunes [extraídas] de las lecciones [producto] de los conflictos entre los 'individuos pensantes', en las 'reglas' que ellos fijan como obligatorias para todos, en las formas de ocio y trabajo, moral y derecho, en las leyes de la ciencia y en los mandamientos de la religión, y así de seguido.

Él, el lógico profesional, en sí mismo representa el proceso de comprensión de aquellas formas, esquemas y leyes dentro de cuyas fronteras *este* pensamiento - colectivamente conquistado - tiene lugar. El pensamiento que se realiza *a sí mismo* no sólo en monólogos y diálogos, sino también en las conscientes acciones orientadas por fines, en la formación de cosas y en el transcurso de eventos históricos, en suma, en el proceso de producción del cuerpo objetivo de la civilización, el 'cuerpo humano inorgánico'. El pensamiento que es objeto de estudio se presenta a sí mismo a la lógica no en la imagen de un proceso psicológico que tiene lugar en el cráneo de un individuo separado, sino como un proceso histórico-mundial de desarrollo de la ciencia, la tecnología y la moralidad. Las formas y leyes de desarrollo de este *proceso* (en el curso del cual un individuo, con su mente, realmente juega el subordinado papel de ejecutante, o incluso de instrumento de ejecución, de tareas, problemas y necesidades que emergen fuera e independientemente de él) constituyen para el lógico-teórico una cuestión de estudio tan objetiva como las leyes del movimiento de los planetas, las estrellas y las galaxias para el astrónomo.

Las formas y leyes del pensamiento comprendidas de esta manera, como un proceso histórico-natural que tiene lugar no dentro de una cabeza singular, sino únicamente dentro de millones de cabezas conectadas por una red de comunicaciones en una sola cabeza, en un ser 'pensante' que está en constante diálogo 'consigo mismo' - estas formas y leyes son el tema objetivo de la Lógica en su sentido hegeliano. Este real objeto es el prototipo del 'Dios' hegeliano: el Concepto objetivo, la Idea Absoluta.

Detrás de estas etiquetas místicas se encuentra siempre escondido el real pensamiento *humano* como aparece delante del ojo teórico abstracto del lógico profesional, i.e. exclusivamente en sus características universales, purificado de todo lo 'particular'. Y esta fraseología en la cual el objeto real es disfrazado en la *Ciencia de la Lógica* puede ser totalmente decodificada racionalmente en general y en sus detalles particulares. Pero sólo bajo una condición: esta decodificación o re-codificación debe ser hecha desde el punto de vista materialista en el *mismo objeto*, el pensamiento en la interpretación descripta anteriormente, y no en el sentido de la palabra que nos ofrece la psicología o, por ejemplo, la 'lógica de la ciencia' neopositivista.

Si por 'pensamiento' uno entiende otra cosa, por ejemplo, una facultad mental-subjetiva y una actividad que tiene lugar en la cabeza de uno, y por tanto algo fijado en la forma e imagen del 'discurso mudo', del 'monólogo mudo', en la forma y la imagen de la

'proposición' y la cadena de tales 'proposiciones', entonces, si uno compara tal comprensión del 'pensamiento' con la Lógica de Hegel, uno tomará a esta última como un puro y absoluto delirio místico, una descripción de un 'objeto inexistente', un objeto inventado y nada más.

Sí, no obstante, comparamos la presentación de Hegel con el objeto que se ofrece en ella: con el pensamiento que ha sido realizado y aún se realiza en la forma de la Ciencia y la Tecnología, en la forma de acciones y obras reales de un ser humano ('ser pensante', 'sujeto') que transforma con finalidades tanto la naturaleza externa como la naturaleza de su propio cuerpo, entonces en los enroscados giros del discurso de Hegel descubrimos repentinamente el significado, mucho más mundano y profundo que en cualquier pseudo-razonable 'lógica de la ciencia'.

Sin embargo, al mismo tiempo descubrimos también las 'brechas' que se abren en la presentación que hace Hegel de este real objeto, el pensamiento, y que Hegel se vio forzado a cubrir con giros de frase innecesariamente complicados, y a menudo incluso con la ayuda de trucos lingüísticos y con intraducibles juegos de palabras alemanas que causaron tanto sufrimiento a los traductores de la *Ciencia de la Lógica*.

El problema es que el idealismo, i.e. la idea de que el 'pensamiento' es una capacidad universal que únicamente se 'despierta' en un ser humano cuando alcanza la autoconsciencia, y que, estrictamente hablando, no *emerge* sobre la base de las condiciones que existen fuera e independientemente de él [ser humano concreto], lleva a un número de problemas absolutamente insolubles dentro de la lógica misma. Y a estos problemas irresueltos - irresolubles por principio sobre la base del idealismo - Hegel se vio forzado a 'resolverlos' con medios puramente lingüísticos, i.e. simplemente evitándolos con la ayuda de ingeniosos, pero frecuentemente carentes de sentido, giros de frase.

Permítasenos observar más detenidamente esta comprensión del pensamiento. Claramente, Hegel da un paso adelante en la comprensión del pensamiento, un paso de colosal importancia, cuando él establece que este 'pensamiento' tiene lugar no únicamente en la forma de 'palabras' y 'cadenas de palabras' ('proposiciones' y 'silogismos'), sino también en la forma de 'obras', en la forma de acciones humanas y actos de trabajo humano, actividad humana que forma directamente al material natural. De acuerdo con este punto de vista, las 'formas del pensamiento' como formas lógicas son comprendidas como formas universales de cualquier actividad humana orientada a finalidades, independientemente del material en el cual se 'encarne' (palabras o cosas).

Una categoría lógica (un concepto lógico) es una abstracción que engloba dos formas particulares de expresión del 'pensamiento en general' (palabras y cosas), y por tanto, naturalmente, ignora las 'peculiaridades específicas' de ambas formas, si ellas son consideradas separadamente. Esta es la razón porque la 'esencia de las palabras y de las cosas', la forma interna del movimiento de unas y otras, es expresada en ella [en la lógica], y no sólo la esencia de las 'cosas' o únicamente la esencia de 'palabras'. En el 'logos' - en la 'razón' -

encontramos expresadas en su aspecto lógico (y no en su aspecto psicológico-fenomenológico) ambas 'Sage und Sache' - 'habla y objeto', o, mejor, 'historia y vida actual [real]'.⁵⁰

A propósito, aquí tenemos un ejemplo muy característico del juego de palabras de Hegel, un juego que subraya el parentesco genérico entre las nociones expresadas en estas palabras. 'Sage': decir, hablar, épica - de la que obtenemos 'Saga' - leyenda sobre hazañas, *cuento de hadas*; 'Sache': palabra capciosa que significa no tanto una cosa singular sensorialmente perceptible, sino más bien la 'esencia del tema', el 'estado de la cuestión, la 'esencia del problema', condiciones factuales de los eventos (o cosas), todo lo que es y fue en la realidad, la 'historia'.

La palabra rusa 'cosa'⁵¹ corresponde literalmente a la palabra alemana 'das Ding'. Esta etimología es utilizada en la *Ciencia de la Lógica* para expresar el matiz muy importante del pensamiento que en la traducción de Lenin y en la interpretación - materialista - de Lenin aparece como sigue: "Con esta introducción del contenido en la consideración lógica, el objeto se convierte no en la Dinge, sino en die Sache, der Begriff der Dinge. No cosas, sino las leyes de su movimiento, materialistamente".⁵²

No obstante, mientras da un paso adelante de colosal importancia en la comprensión de las 'formas lógicas' del pensamiento, Hegel se detiene a medio camino e incluso da media vuelta y retrocede en cuanto se enfrenta a la pregunta acerca de la relación entre estas 'formas externas' del pensamiento, formas objetivas sensorialmente percibidas de la 'encarnación' de la actividad del espíritu (pensamiento), su 'ser determinado' o 'existencia', en la cual él - el espíritu pensante de un ser humano - se torna el objeto de *su propio* examen.

Negándose a considerar la *palabra* (discurso, lenguaje, 'dicho') como la *única* forma del 'ser determinado del espíritu', Hegel no obstante continúa considerándola como su forma privilegiada, más adecuada a su esencia, en la cual el pensamiento se contrasta a sí mismo consigo mismo para discernirse a sí mismo como algo 'otro', como algo que es diferente de él, para así mirarse a sí mismo como si estuviera por fuera.

'En el principio era la Palabra'. En relación al pensamiento humano (espíritu pensante de un ser humano), Hegel mantiene inmutada esta tesis del Evangelio de Juan, aceptándola como algo autoevidente y usándola como principio fundante (axioma) de toda la

⁵⁰ Cf. Hegel 1983, p. 90: "(Considera) al Logos, la razón, la esencia de la cosa y del discurso, del objeto (Sache) y el habla (Sage), la categoría - (respecto a todo esto,) el hombre habla a la cosa como lo suyo. Y este es el ser del objeto. El espíritu relaciona a sí mismo consigo mismo: le dice al burro, 'Vos sos una entidad interna (subjetiva), y ese Interno soy Yo; tu ser es un sonido que yo he arbitrariamente inventado'. El sonido 'burro', es en todo diferente de la entidad sensorial. En tanto la vemos, y también la sentimos o la escuchamos, somos aquella entidad misma, inmediatamente una con ella y plenos [de ella]. Volviendo como un nombre, no obstante, es algo espiritual, en todo diferente". [En esta nota las palabras entre paréntesis fueron agregadas o por Ilyenkov o por el traductor en inglés, el original no lo aclara. N. del T.]

⁵¹ En la traducción inglesa: 'Thing'. Tanto en inglés (thing) como en español (cosa) la correspondencia establecida por Ilyenkov con la alemana (das Ding) se mantiene (N. del T.).

⁵² Lenin 1976, p 94. (Dinge: cosa, Begriff der Dinge: concepto de la cosa. N. del T.).

subsiguiente construcción, o para ser más preciso, 'reconstrucción' del desarrollo del espíritu pensante hacia la autoconsciencia, hacia el autoconocimiento.

El espíritu pensante de un ser humano despierta por primera vez (i.e. se pone a sí mismo frente 'al resto') precisamente en la Palabra, a través de la Palabra - como una capacidad de 'nombrar', y por tanto el espíritu es primero formado originariamente como el 'reino de los nombres' y etiquetas. La *palabra* aparece como lo *primero*, tanto en esencia como en tiempo, 'la realidad objetiva del pensamiento', como la forma original e *inmediata* del 'ser para sí del espíritu'. Esta forma es la forma en la cual el 'espíritu pensante', mientras se pone frente a sí, permanece siendo 'en sí mismo'.

En otras palabras, un 'espíritu finito' ('pensamiento individual') hace de sí mismo el objeto de otro 'espíritu finito' similar en la Palabra y a través de la Palabra. Habiendo emergido del 'espíritu' como un particular sonido articulado, la Palabra, al ser 'escuchada', vuelve hacia el 'espíritu', hacia el estado de un 'espíritu pensante' de otro ser humano. Las vibraciones del aire (forma audible) resultan ser, en este esquema, puras mediadoras entre dos condiciones del espíritu, el método de la relación del espíritu con el espíritu, o, usando el lenguaje hegeliano, del *espíritu consigo mismo*.

La palabra (discurso) aparece aquí como la primera herramienta de la encarnación externa del pensamiento que el espíritu pensante crea 'de sí mismo' para convertirse en el objeto para sí mismo (en la forma de otro espíritu pensante).

Las herramientas reales de trabajo como un hacha de piedra o un cincel, un rastrillo o un arado comienzan a aparecer en esta construcción como algunas secundarias - derivadas - herramientas del mismo proceso de 'objetivación', el proceso de 'mediación' del pensamiento consigo mismo, como la sensorialmente objetiva metamorfosis del pensamiento.

Este esquema, más claramente delineado en la *Jena Realphilosophie* [Filosofía Real de Jena], es sostenido tanto en la *Fenomenología del Espíritu* como en la *Ciencia de la Lógica*. Consiste en que el 'espíritu pensante' (o simplemente el pensamiento) se despierta en un ser humano primariamente en la forma de un 'poder nombrador' ('Namengebende Kraft'), y sólo luego, tras haberse conocido a sí mismo en la palabra, comienza a crear las herramientas de trabajo, casas, ciudades, máquinas, templos y otros atributos de la cultura material.

Así, en la palabra y en el discurso Hegel ve aquella forma de 'ser determinado' del espíritu pensante en la cual él revela su poder creativo-productivo (capacidad) antes que en cualquier otra cosa - antes e independientemente de la formación real de la naturaleza a través del trabajo. El trabajo simplemente realiza lo que el 'espíritu pensante' descubre en sí mismo en el curso de [su] *hablar en voz alta*, en el curso de su diálogo consigo mismo. Pero en esta aproximación el 'diálogo' resulta ser sólo un monólogo del espíritu pensante, sólo una manera de su 'manifestación'.

En la *Fenomenología del Espíritu* toda la historia, entonces, comienza con el análisis de la contradicción que emerge entre el 'pensamiento' que se expresa a sí mismo y lo que se encuentra contenido en él, en las palabras 'aquí' y 'ahora' - y el resto de su contenido que no

es aún expresado en estas palabras. La Ciencia de la Lógica asume este esquema y comienza con la misma presuposición, no claramente expresada: el pensamiento se conoció y se conoce a sí mismo primariamente en la palabra y a través de la palabra.. No es accidental entonces que la realización final de toda la historia 'fenomenológica' y 'lógica' del espíritu pensante, su retorno a su punto original, [a su] absolutamente precisa y purificada imagen del 'espíritu pensante' tenga lugar, naturalmente, en la forma de la palabra impresa: en el tratado sobre lógica...

Toda la grandiosa concepción de la historia de la 'alienación' ('objetivación') de la energía creativa del pensamiento y su 'apropiación reversa' de los frutos de su propio trabajo ('des-objetivación'), comienza con la palabra y concluye su ciclo en la palabra, es exactamente la historia cuyo contorno es presentado en la *Ciencia de la Lógica*.

La clave de esta concepción no es muy compleja: el fundamento de todo el complejo contorno es la misma antigua noción de acuerdo a la cual una persona *primero piensa* y sólo luego realmente *actúa* en el mundo. De aquí sigue el resto: el mundo - el obrar - la cosa (creada por el obrar) - la palabra nuevamente (esta vez como narración verbalmente fijada del obrar). Y, más aún, hay un nuevo ciclo de acuerdo al mismo contorno pero sobre el nuevo fundamento gracias al cual todo el movimiento adquiere la forma no de un 'círculo', sino de una espiral, un ciclo de ciclos, un 'círculo de círculos', donde cada uno, no obstante, comienza y termina en el mismo punto, en la palabra.

El 'núcleo racional' - y al mismo tiempo el momento misticador de este esquema - se observa mejor en una analogía (aunque se trata de algo más que una 'analogía') con aquellas metamorfosis que la economía política discernió en el análisis de la circulación mercancía-dinero. El patrón de esta se expresa, como es bien sabido, en la fórmula: M - D - M. La Mercancía (M) aquí toma la posición tanto del 'comienzo' como del 'fin' del ciclo, y el Dinero (D), el [lugar] de su 'vínculo mediador', de la 'metamorfosis de la mercancía'. Pero en el punto definitivo del movimiento cíclico infinitivamente cerrándose sobre sí mismo M - D - M - D - M - D el dinero deja de ser un simple 'mediador' - el medio de la circulación de las mercancías - y repentinamente adquiere una misteriosa capacidad de 'auto-crecimiento'. Esquemáticamente, en la fórmula, este fenómeno se expresa en la forma exacta como la siguiente: D - M - D'. La mercancía, el verdadero punto de partida de este entero proceso como un todo, toma el rol del dinero, i.e. el rol del mediador y el medio, la metamorfosis pasajera del dinero; el dinero se 'encarna' en la mercancía para realizar el acto de 'auto-valorización'. El dinero que adquirió esta cualidad misteriosa es *Capital*, y en la forma de capital, el Valor "por virtud de ser valor, ha adquirido la habilidad mágica de añadirse valor a sí mismo" - "repentinamente se muestra como una sustancia semoviente que atraviesa un proceso propio, y para el cual las mercancías y el dinero son ambos meras formas".⁵³ En la fórmula D - M - D' el valor aparece como un 'sujeto automático', como una 'sustancia-sujeto'

⁵³ Marx 1977, pp. 255-6

del movimiento cíclico que continuamente retorna a su punto de origen.⁵⁴ "...El valor es aquí el sujeto de un proceso en el cual, asumiendo constantemente la forma ya sea de dinero o de mercancías, cambia su propia magnitud, arroja una plusvalía de sí mismo considerado como el valor original, y así se valoriza a sí mismo independientemente" y esto tiene lugar "en la realidad".⁵⁵

En la *Ciencia de la Lógica* Hegel describe absolutamente la misma situación, sólo que no en relación al 'valor', sino que respecto al *conocimiento* ('concepto', sistema de conceptos, 'verdad'). Efectivamente a él le concierne el proceso de acumulación de conocimiento, ya que el 'concepto' es la acumulación de conocimiento; es, por así decir, el 'capital constante' del pensamiento que en la ciencia aparece siempre como la *terminológicamente fijada* 'riqueza de conocimiento', o 'concepto' en su *forma verbal*.

Y así tenemos la noción perfectamente análoga a la noción de valor como la 'sustancia auto-creciente', como la 'sustancia-sujeto', para la cual las mercancías y el dinero no son otra cosa que metamorfosis pasajeras, adquiriendo pasajera y descartando pasajera sus 'formas' del 'ser determinado'.

Imagínese ahora un economista que se encuentre intentando explicar teóricamente el enigma del 'auto-acrecentamiento del valor', tomando como punto de partida de su explicación al Dinero, y no a la Mercancía.

En este caso tendríamos el equivalente absolutamente exacto de la concepción hegeliana del desarrollo del pensamiento. Desde el mismo comienzo Hegel describe al 'pensamiento' (conocimiento pensante, 'concepto') en su forma verbal de 'encarnación', su 'ser determinado', como la Palabra conscientemente pronunciada. Mientras que las cosas reales creadas por el ser humano pensante (herramientas de trabajo y consumo) en este esquema aparecen inevitablemente como algo secundario, derivado, como la 'forma de encarnación' de este mismo 'pensamiento', que primero 'se formó a sí mismo' como la Palabra...

El 'concepto', para el cual la palabra y la cosa (creados por seres humanos) resultan ser 'formas de encarnación', 'metamorfosis' efímeramente pasajeras, [el concepto] en tal explicación es definido como un 'sujeto automáticamente activo', como 'sujeto-sustancia', como 'sustancia en auto-desarrollo (= sujeto de sus propios cambios)'.

Este esquema, es fácil verlo, no es para nada un delirio afiebrado ni una fabricación de un idealista. Es simplemente una descripción acrítica del proceso real de producción y acumulación de conocimiento ('concepto', 'sistema de conceptos') similar a la teoría económico-política que toma como su punto de partida al hecho [económico], descrito con precisión, pero no teóricamente explicado. Es el hecho de que el Dinero, apareciendo como la 'forma del movimiento del capital', como el punto de partida original y el fin de todo el

⁵⁴ Marx 1977, p. 255.

⁵⁵ *Ibid.*

movimiento cíclico del proceso que retorna a 'sí mismo', revela la capacidad místico-enigmática de auto-valorización, 'auto-desarrollo'.

En este caso debemos atribuir necesariamente al valor ya 'encarnado' en dinero, en alguna suma monetaria, 'inmanentemente contenido en ella', [debemos atribuir a este valor] capacidad para auto-desarrollarse...

El hecho, dejado sin explicación, es transformado en un hecho místico-enigmático. Se atribuye a este hecho, como una capacidad que 'inmanentemente le pertenece', una cualidad que no le pertenece; [que] es propia de un proceso completamente diferente que se *expresa* ('se refleja a sí mismo') en su forma.

Marx, habiendo resuelto el misterio de la 'auto-valorización del valor' en *El Capital*, el misterio de la producción y acumulación de plusvalía, emplea, no por un capricho o por coquetería, sino de manera intencional y consciente, toda la arriba mencionada terminología hegeliana, la concepción hegeliana del pensamiento, el 'concepto'.

La ilusión idealista, creada por el lógico Hegel, tiene exactamente la misma naturaleza que las ilusiones prácticamente necesarias ('prácticamente verdaderas') en la esfera donde habita toda la consciencia de un ser humano forzado dentro de un proceso que es incomprensible para él y que avanza independientemente de su consciencia y voluntad, el proceso de producción y acumulación de plusvalía, el proceso de 'auto-valorización del valor'. El esquema lógico y socio-histórico del surgimiento de estas ilusiones es objetivamente y subjetivamente el mismo.

Para el capitalista la definida suma de dinero, el definido valor en una *necesaria* forma *monetaria*, es el punto de partida de toda su actividad en tanto capitalista (y por tanto es un prerrequisito y una condición sine qua non de su actividad) como 'capital personificado', y por tanto es la finalidad formal de su actividad específica, su vida como capitalista profesional. De dónde haya salido esta suma de dinero con sus propiedades mágicas no le interesa especialmente a él. Es 'none of his business' [no es asunto suyo]. Él, como 'capital personificado', debe transformar esta suma monetaria en mercancías de cierto tipo para, habiendo modificado y vendido estas mercancías, retornar la suma monetaria con un plus, con una 'ganancia'.

Lo mismo sucede con el lógico profesional, con el hombre que representa en su propia persona al 'Conocimiento personificado', a la 'Ciencia personificada', al 'Concepto personificado'. Para él, para su profesión, el Conocimiento acumulado por la humanidad, no personalmente por él, y sólo en esas estrictamente fijadas palabras-signos, en la forma del 'lenguaje de la ciencia', aparece simultáneamente como un *punto de partida* y como una *finalidad* de su trabajo especializado. Su participación profesional en el proceso de producción y acumulación de Conocimiento ('determinaciones del Concepto') consiste en añadir *nuevas* determinaciones al Concepto original (al conocimiento recibido como parte de su educación).

La práctica, no obstante, como el proceso de producción de 'cosas', teniendo lugar fuera e independientemente de él, y las 'cosas' producidas por ella, le interesan a él principalmente como el proceso de 'reificación' y prueba de sus cálculos teóricos, de sus recomendaciones, como el proceso de 'encarnación del Concepto', como 'fase del proceso lógico'.

Este teórico inevitablemente observa a la 'práctica' de la misma manera que el dramaturgo mira a la obra representada en base a su texto: él está naturalmente interesado en cuán precisa y completamente su intención, su idea, se 'encarne' en ella, en que correcciones deben hacerse en su texto para que su intención encuentre una 'encarnación' más adecuada en el escenario.

Ya que el Concepto (o el sistema de conceptos, en minúscula) juega el rol de punto de partida para el teórico, tanto como el de finalidad de su actividad, él inevitablemente mira a todo el proceso desde su propio punto de vista como el proceso que tiene lugar de acuerdo al siguiente esquema: Concepto - proceso de 'reificación' del Concepto - análisis de los resultados de esta 'encarnación' - expresión de los resultados de este análisis nuevamente en el Concepto. El Concepto, habiendo concluido el ciclo de sus transformaciones, nuevamente 'retorna' a 'sí mismo', a la forma original de su 'ser determinado': a la Palabra, a la fórmula, al sistema de determinaciones terminológicamente elaboradas.

Por supuesto, desde este punto de vista especializado el Concepto comienza a aparecer como la 'sustancia auto-desarrollante', como el 'sujeto automáticamente actuante', como la 'sustancia-sujeto de todos sus cambios', de todas sus 'metamorfosis'.

La pregunta sobre el origen del Concepto mismo, surgiendo primero en la imagen de la Palabra y luego en la forma de la Cosa, creada por el Obrar (como actividad consciente y guiada por finalidades que descansa en la Palabra) [esta pregunta] se convierte, desde este punto de vista, primero, insoluble y, segundo, bastante irrelevante. Es tan irrelevante como la pregunta sobre el origen del Valor para el capitalista. Para él - para su actividad vital - la *presencia* del valor es un *prerrequisito* tan 'natural' y 'necesario' como la presencia del aire para cualquier ser viviente.

Él no está especialmente interesado en la pregunta sobre el origen del 'valor', sino únicamente en la pregunta acerca de qué debe hacer él con este 'valor' para poder extraer una 'ganancia', para transformar [a este valor] en 'valor que se auto-valoriza'.

El origen de los prerrequisitos que hacen posible su específica actividad vital, sus específicas formas, reglas y leyes, prerrequisitos que aparecen fuera, antes e independientemente de su propio trabajo, naturalmente no pueden interesarle especialmente. Él se ve forzado a aceptarlos como algo ya fabricado, como algo dado, como algo ya presente, como el *material* para su propia actividad.

El teórico y el profesional de la labor intelectual (espiritual) miran a todo el 'mundo externo' de manera análoga: como al 'material en bruto' o el 'material pre-fabricado' de la producción y la acumulación del Conocimiento, de las 'determinaciones del Concepto'. El

'Concepto' es desde el mismo comienzo aquel 'elemento' por el cual él vive, por el cual respira, al cual él personifica, aquél 'sujeto' en nombre del cual él actúa como plenipotenciario.

De aquí - de la forma real de actividad del lógico profesional - dimanan todas aquellas ilusiones prácticamente necesarias sobre el 'pensamiento' y los 'conceptos', la expresión sistemática de las cuales se encuentra en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel.

Por tanto la manera más fácil de comprender la lógica de Hegel es considerarla como una sistemática pero acrítica descripción de aquellas 'formas de pensamiento' dentro de cuyas fronteras tiene lugar todo el proceso de 'producción del Concepto', i.e. considerarla como una actividad especial del lógico profesional, el profesional del trabajo intelectual para quién el Concepto (sistema de conceptos) es tanto el punto original, su *condición* y *prerrequisito*, como la finalidad, su *resultado final*, del trabajo; y la 'práctica' juega el rol de 'vínculo mediador' entre el comienzo y el resultado, el rol de 'metamorfosis del Concepto', el rol de su 'ser-otro'.

Para ser más precisos, la lógica de Hegel describe aquél sistema de las 'formas objetivas del pensamiento' dentro de cuyas fronteras tiene lugar el proceso de *reproducción ampliada* del Concepto, el proceso de 'acumulación' de determinaciones de los conceptos, el proceso que en sus formas desarrolladas nunca comienza 'desde el mismo principio', sino que tiene lugar como el proceso de 'perfeccionamiento' de los *ya determinados* conceptos, como el proceso de transformación del conocimiento teórico *ya acumulado*, como el proceso de su 'incremento'. El Concepto como tal siempre es *presupuesto* como alguna clase de 'cabeza de playa' para futuras conquistas, en tanto que hablamos sobre la *ampliación* de la esfera de lo conocido - y aquí los conceptos ya dados juegan el más activo papel. Mientras más capital poseamos, más ganancia nos rendirá, incluso si la tasa de tal ganancia tiene la inevitable tendencia a decrecer...

Permítasenos observar más detenidamente la analogía del proceso de reproducción ampliada del Concepto y el proceso de producción y acumulación del plusvalor que, en la superficie, aparece como el proceso de '*auto-valorización del valor*', tomado como su punto de partida. Aquí se encuentra exactamente la misma apariencia: el proceso como un todo aparece como el proceso de 'auto-desarrollo del Concepto' como el proceso de 'auto-valorización de las determinaciones del Concepto'; y las formas dentro de cuyas fronteras este proceso tiene lugar también aparecen como 'naturales' y 'eternas' formas de producción de los productos del trabajo en general.

Si nosotros articulamos las formas específicas de manifestación que el Conocimiento ampliado, 'creciente', adquiere en su ciclo vital, entonces arribamos a la siguiente definición: la Ciencia (conocimiento acumulado) consiste en palabras ('lenguaje de la ciencia'); la Ciencia consiste en cosas (creadas sobre la base del conocimiento, 'la fuerza objetivada del conocimiento').

El conocimiento ('concepto') se convierte aquí en el sujeto de un proceso en el cual él, intercambiando constantemente su forma verbal por su forma objetiva-reificada, cambia su magnitud, su escala, empuja [saca] alguna parte de sí mismo [fuera] de sí mismo como un plus-conocimiento, adicionado al conocimiento original, y así se *auto-desarrolla*. Ya que el movimiento en el cual adjunta a sí mismo nuevo conocimiento es su propio movimiento, y por tanto, su crecimiento es auto-crecimiento, auto-profundización, auto-desarrollo. Ha adquirido una capacidad mágica para crear conocimiento porque él mismo es conocimiento...

De esta manera, aquí se encuentra el proceso de producción y acumulación de plusvalor, las formas reales de este proceso aparecen como las formas de la 'auto-valorización del valor', la *formas lógicas* (las reales formas de producción de conocimiento) comienzan a aparecer como las forma del *auto-desarrollo* de este conocimiento. Así ellas son *mistificadas*.

Y esta mistificación consiste 'simplemente' en que el esquema, expresando perfecta y precisamente los momentos de actividad del teórico profesional, es aceptado y presentado como el esquema del desarrollo del conocimiento en general.

Esta es absolutamente la misma mistificación que en economía política donde la 'mercancía' y el 'dinero' resultan ser 'metamorfosis' que el capital alternativamente sufre para realizar el acto de 'auto-valorización'.

La fórmula del capital (= plusvalor acumulado) - D - M - D' - es yuxtapuesta a la fórmula de la producción e intercambio mercantil simple, donde el Dinero sólo 'media' el intercambio y donde 'desaparece' en el punto final del movimiento, la Mercancía.

Pero la insidia de esta fórmula (D - M - D') se encuentra exactamente en el hecho de que aquí "tanto la mercancía como el dinero funcionan únicamente como diferentes modos de existencia del valor mismo, el dinero como su modo *general* de existencia, la mercancía como su modo particular o, por decir así, disfrazado".⁵⁶

Y si el movimiento del 'valor' es considerado inmediatamente en aquella forma que adquiere en el capital, i.e. en la forma D - M - D' donde el punto de partida es el dinero y la mercancía juega el rol de mediador-medio del acto de 'valorización' de la suma monetaria original, entonces el 'valor' inevitablemente comienza a ser presentado como el *sujeto* de ambas 'formas de su propia aparición' - el dinero y la mercancía, i.e. de alguna misteriosa 'esencia' que nos vemos obligados a asumir como existiendo antes de su 'manifestación' en dinero y mercancías...

En ésta fórmula encontramos implícitamente (vagamente, secretamente) la noción de que tanto la 'mercancía' como el 'dinero' no son más que efímeras 'metamorfosis del valor', ciertas máscaras bajo las cuales aparece [el valor] frente a nosotros, poniéndoselas y sacándoselas para realizar el acto de 'auto-valorización'. La mistificación se encuentra ya en el hecho de que la *mercancía*, tanto como el dinero, son tomadas inmediatamente como las

⁵⁶ Marx 1977, p. 255

'formas de manifestación del valor' cuando la cuestión es exactamente opuesta y el 'valor' mismo originariamente surge, viene a la existencia en la 'forma de la mercancía', en la forma del momento abstracto de esta 'más simple concreción económica'. Exponiendo las mistificaciones relacionadas a las categorías del valor, Marx enfatizaba que su estudio no debía comenzar con el análisis del 'valor', sino con el análisis de la *mercancía*.

Desde el punto de vista lógico esto es por principio importante, porque es precisamente el análisis de la mercancía, la forma mercancía del producto del trabajo, el que revela el misterio del *nacimiento*, del *surgimiento* del 'valor', y, como su resultado, el misterio de su 'manifestación' en dinero, en la forma monetaria.

Si consideramos a la 'mercancía' inmediatamente en el rol que juega en el *movimiento del capital* - en el proceso expresado en la fórmula D - M - D', en el rol de 'vínculo mediador' que concluye el ciclo, el comienzo y el final del cual es el dinero, entonces el misterio del nacimiento del valor es por principio insoluble, permanece siendo un misterio.

Exactamente lo mismo sucede al concepto de 'pensamiento', al 'concepto del concepto' en el esquema hegeliano.

Hegel comienza inmediatamente con la consideración del pensamiento que ya se ha desarrollado al nivel del pensamiento *científico*, a la cognición *científica* - el pensamiento ya transformado en Ciencia; y él considera no el proceso de surgimiento del conocimiento, sino el proceso de su *valorización*, en el curso del cual el conocimiento ya acumulado juega el rol más activo.

Es perfectamente natural que las cosas reales creadas como resultado de la real actividad humana sean consideradas aquí exclusivamente en el rol que juegan dentro de las fronteras de este proceso - el proceso de incremento del conocimiento ya acumulado, de las 'determinaciones del concepto' ya existentes, articuladas en palabras, en el 'lenguaje de la ciencia'.

Hegel articula estos momentos que el proceso del pensamiento en su forma desarrollada realmente atraviesa en su forma desarrollada, en la forma de ciencia como la especial (separada) esfera de la división del trabajo social, y la fórmula que refleja de manera perfectamente precisa la superficie de este proceso es la siguiente: P - O - P' donde la P significa el conocimiento verbalmente articulado (la Palabra), el conocimiento en su forma universal, en la forma del 'lenguaje de la ciencia', en la forma de fórmulas, esquemas, símbolos de todo tipo, modelos, bocetos, y así de seguido.⁵⁷

La Palabra - el lenguaje en sentido amplio - en realidad es la forma universal en la cual el conocimiento *acumulado* aparece sin mediación. Las cosas reales (o eventos), creados por la actividad humana con finalidades, aparecen dentro de los marcos de esta fórmula como el

⁵⁷ No encontramos en el texto el significado para la letra del punto mediador del silogismo (en inglés: W - D - W'). Asumimos que 'D' se refiere a 'Deed' = Obra. (N. del T.).

'vínculo mediador' del proceso, cuyo punto de comienzo y fin es la Palabra, el conocimiento en su forma universal.

La Palabra y la Cosa aparecen entonces como dos formas de 'manifestación', 'realización' del conocimiento, los Conceptos que este 'concepto' atraviesa en su ciclo vital, constantemente 'retornando a sí mismo'.

El cuadro es exactamente el mismo que en la superficie del movimiento del capital, el trabajo acumulado, expresado en la fórmula D - M - D'. En esta fórmula se expresa la cualidad real del 'valor', que aparece en la imagen y forma del capital. Dentro de las fronteras de ésta fórmula (y en realidad expresada en ella) el valor "se encuentra cambiando constantemente de una forma en otra, sin perderse en este movimiento; así se ve transformado en un sujeto automático".⁵⁸

Lo mismo sucede también en Hegel. Su interpretación del 'pensamiento' (el 'concepto') *como el sujeto* que existe fuera, antes e independientemente de la consciencia humana, solamente a primera vista parece alocada, incomprensible y absurda.

En realidad esta noción no es otra cosa que la cualidad real, acriticamente descripta, del pensamiento humano desarrollado al nivel del pensamiento científico, el pensamiento como es realizado en la forma de Ciencia. Porque la Ciencia es pensamiento desarrollado en una esfera especial de la división del trabajo social, aislada en una especial esfera de actividad que *se enfrenta* a todas las otras formas de actividad y, por tanto, a los individuos que las realizan.

En la forma de la Ciencia, en la forma del sistema de 'determinaciones del concepto', el pensamiento realmente, y no solamente en la fantasía de un idealista, se enfrenta al individuo, con su consciencia y voluntad, como algo que existe *fuera* de su consciencia, como algo que fue formado *antes* de su nacimiento, como alguna 'realidad' en desarrollo que es absolutamente *independiente* de su consciencia y voluntad individuales. La realidad que es directamente 'encarnada' en el 'lenguaje de la ciencia', en su terminología, en sus fórmulas y símbolos, y que es entonces también 'encarnada' en las cosas, creadas de acuerdo con sus planes, surgiendo como una *fuerza productiva*. Como la fuerza creativa que primero maduró y se conoció a sí misma en la 'palabra', y que luego surgió del reino de las 'tinieblas'⁵⁹ hacia la esfera que existe fuera e independientemente de ella y que se le enfrena como realidad 'toscamente material'.

Y es este Pensamiento, pensamiento en la forma de la ciencia y la tecnología en desarrollo, como totalmente objetivo (i.e. independiente de la voluntad y consciencia de un individuo, e incluso como el proceso que tiene lugar *fuera* de la consciencia del individuo específico, y no como el proceso mental de pensar que tiene lugar bajo el lóbulo frontal de este individuo) es el real objeto cuya descripción de las formas y leyes de desarrollo es

⁵⁸ Marx 1977, p. 255

⁵⁹ El original en inglés: "Shadows of Ament" ('Sombras de Ament'). No hemos logrado encontrar el significado de "Ament", por tanto preferimos preservar lo mejor posible el significado del pasaje (N. del T.).

ofrecida en la *Ciencia de la Lógica*. Este 'pensamiento' es realizado como un acto completamente anónimo e impersonal a través de toda la historia de la cultura humana, y el 'sujeto' que realiza este acto resulta ser la humanidad en su desarrollo. Por tanto 'las formas lógicas' son las formas del desarrollo de la 'obra' universal, colectivamente realizada, y aquellas [formas lógicas] pueden ser discernidas sólo dentro del marco de *esta obra*.

Un individuo con su 'pensamiento consciente', 'atraído' en este proceso que tiene lugar de manera completamente independiente a su voluntad y consciencia, participa en él sólo en tanto su pensamiento individual contribuya a la obra común, cuyos fines y formas son dados a él desde fuera en el curso de su formación como individuo; sólo la 'contribución' que *corresponda* a los requerimientos del desarrollo 'universal' y por tanto es asimilada por este desarrollo universal, es *aceptada* por él y se transforma en un pequeño detalle - una 'determinación' - del 'espíritu' universal, del Pensamiento humano universal. De otra manera el resultado de este pensamiento individualmente realizado - 'consciente' - es rechazado, no aceptado, o significativamente *corregido* por el 'pensamiento consciente' de otros individuos, a veces más allá de todo reconocimiento [de la forma original de este 'pensamiento' individual].

De esta manera el 'pensamiento universal' se realiza a sí mismo en el 'individuo' al causar dentro de este pensamiento individual - dentro de este 'pensamiento consciente' - completamente inesperadas y extrañas colisiones, disturbios, contradicciones, conflictos, antinomias y forzando así al individuo con su pensamiento individual a buscar una solución hasta que él la encuentra o es desechado por ser inútil al 'desarrollo universal del espíritu' - o el 'desarrollo del espíritu universal', lo que es lo mismo.

Las formas y 'leyes' universales - lógicas - que este desarrollo universal obedece, aunque ninguno de los individuos inmediatamente realizándolo esté al corriente de ello, no pueden ser expresadas en la 'experiencia' de un individuo pensante aislado, en la 'experiencia del pensamiento finito', como lo pone Hegel. Ellas sólo se vuelven visibles en la escala de aquél grandioso ciclo vital que es realizado por el 'espíritu como un todo', y en cuyos ciclos se involucran millones de individuos pensantes, cada 'pensamiento' parcialmente de acuerdo con los requerimientos del 'espíritu universal', y parcialmente en contradicción con él.

El principal defecto que Hegel ve en toda la precedente tradición sobre lógica es primero y ante todo su intento de presentar la imagen del 'pensamiento en general' utilizando la 'experiencia del pensamiento finito', de acuerdo a la imagen ('modelo') del pensamiento realizado individualmente. Aquí encontramos el error principal ya que el Pensamiento en general (que Hegel llama pensamiento 'infinito', 'absoluto') era concebido simplemente como múltiples repeticiones del pensamiento individual ('finito'). Así, sólo las formas y reglas de este 'pensamiento finito', comprendido aquí como un *acto conscientemente realizado*, son elevadas al nivel de formas y leyes 'lógicas' del pensamiento, i.e. únicamente los esquemas que son *detectables* en todo proceso de razonamiento conscientemente realizado como los esquemas que son *aceptados* por igual por todo individuo pensante, como las 'reglas' que todo

individuo tal conoce y reconoce como 'propias', incluso si no siempre encuentra su clara formulación verbal.

Desde que un individuo, con su pensamiento (entendido como actividad conscientemente realizada), es arrastrado en el proceso de desarrollo de la Ciencia y la Tecnología, un proceso que tiene lugar independientemente de su voluntad y consciencia; el curso de su pensamiento siempre es significativamente corregido por el 'pensamiento universal', enfrentándosele inmediatamente como el pensamiento del 'resto de los individuos', y al final obedece a su influencia correctiva.

No obstante, las acciones que el pensamiento individual realiza como *sus propias* acciones, incluso bajo la presión desde 'fuera', desde el lado del pensamiento universal (colectivo), serán realizadas por él sin darse cuenta de que es gobernado por leyes lógicas, las leyes del Pensamiento. Estas leyes y formas del Pensamiento serán realizadas en su mente individual de manera *inconsciente*.

(Inconscientemente no en general, sino que sin consciencia *lógica*, i.e. sin su expresión en las categorías lógicas. Por supuesto, él será consciente de la necesidad de realizar tales acciones de alguna manera. Sólo que él siempre adscribirá tales acciones a su propio pensamiento, acciones que no encajan en el esquematismo de la lógica formal - [las adscribirá] a la influencia en su propio pensamiento de algún otro factor, extra-lógico y no-lógico, a la influencia de la 'reflexión' o la 'intuición', la 'fantasía' o la 'voluntad', los 'deseos' o la 'memoria', y así de seguido, mientras que bajo el disfraz de estos 'factores' se oculta el poder del 'pensamiento en general' sobre su pensamiento individual).

Así arribamos a una situación más bien ridícula, en la cual todas las formas y leyes reales dentro de cuyas fronteras y de acuerdo con las cuales procede todo real pensamiento en su realización, i.e. en la forma de Ciencia, Tecnología y Moralidad, son tomadas y son evaluadas no como formas y leyes del *Pensamiento*, sino como completamente 'externas' en relación a lo necesario en el pensamiento, y por tanto no estudiadas en la lógica como ciencia...

En conexión con esto, Hegel introduce una de sus más importantes distinciones entre el 'pensamiento en sí mismo' (an sich), que constituye el tema, el objeto de estudio, en lógica, y el 'pensamiento para sí mismo' (für sich selbst), i.e. el pensamiento que conoce plenamente los esquemas, principios y leyes dentro de cuyos marcos él mismo es realizado, y realizado de acuerdo con aquellas [leyes, esquemas, etc.], de manera bastante consciente, dándose cuenta claramente de qué hace, como lo hace y por qué lo hace.

Ello significa que el Pensamiento - gracias a la Lógica - debe, en el curso de su acto espontáneo de creación de la Ciencia, la Tecnología y la Moralidad, devenir 'para sí' mientras que antes de la Lógica sólo era 'en sí'.

La lógica, interpretada como 'consciencia' que *este* pensamiento tiene de sí mismo, de 'su pura esencia', por un lado, y como efectivas 'obras' de este pensamiento, por el otro, se revela "como una distinción tan amplia que uno no podría impresionarse, incluso en la

observación más superficial, por la desproporción y el desvalor de la última consciencia cuando se la contrasta con las otras elevaciones del espíritu".⁶⁰

Hegel da a la lógica una tarea: hacer a la consciencia del pensamiento sobre sí misma *idéntica* a su objeto, i.e. a aquellas formas y leyes que, en realidad, a despecho de su consciencia existente (lógica actual), el 'pensamiento en sí mismo' obedece en su desarrollo.

Esto, y no otra cosa, es lo que Hegel quiere significar con el principio de la *identidad de lo subjetivo y lo objetivo*. Esto significa únicamente que en *Lógica* tanto el 'sujeto' como el 'objeto' son *uno y el mismo pensamiento*. Aquí hablamos sobre la correlación de los esquemas del 'pensamiento consciente' con los esquemas de aquel 'pensamiento universal' que ha creado a todo el mundo de la ciencia, la tecnología y la moralidad - sobre la adecuada realización de estos últimos esquemas, y nada más.

Por tanto, cuando Hegel sostiene que en *Lógica* (y sólo en *Lógica* - no debemos olvidar este punto) la "antítesis entre lo subjetivo y lo objetivo (en su sentido usual) desaparece",⁶¹ entonces esto solamente significa que directa e inmediatamente en lógica el tema (objeto) del pensamiento es el mismo pensamiento, y no otra cosa, que la lógica es 'pensamiento que piensa sobre sí mismo', i.e. el 'sujeto' que se hace a sí mismo *objeto* de su propia actividad, o el 'objeto' que adquiere en la lógica consciencia de sus propias acciones, de sus esquemas y 'reglas', y así devine el 'sujeto'. En otras palabras, aquí tomamos 'sujeto' y 'objeto' no en el significado 'usual' de estos términos, sino como conceptos puramente lógicos en el sentido hegeliano de la palabra, *como categorías del pensamiento*, pero pensamiento en su significado [ya] explicado como la capacidad realizada en la forma de la ciencia, la tecnología y la moralidad, y no sólo ni principalmente en la forma del *hablar*, en la forma del 'discurso mudo'.

No es difícil notar que en esta forma escolásticamente disfrazada, Hegel expresa con gran precisión la peculiaridad fundamental de la actividad de la vida humana, la capacidad del ser humano (como ser 'pensante') de mirarse a sí mismo como si 'desde fuera', como 'algo otro', como si se tratara de un especial 'tema en cuestión' ('objeto'), o, en otras palabras, la capacidad de transformar *los esquemas de su propia actividad en el objeto de esta misma actividad*.

Es la misma peculiaridad del ser humano que el joven Marx - en el curso de su crítica a Hegel - describió de la siguiente manera: "El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue a sí de ella. Él [animal] es su actividad vital. El hombre hace de su misma actividad vital el objeto de su voluntad y de su consciencia. Él tiene una consciente actividad vital. No es una determinación con la que inmediatamente se fusione".⁶²

Ya que Hegel considera esta real peculiaridad de la actividad de la vida humana desde la perspectiva del lógico, él la considera únicamente en aquella forma donde ya ha sido

⁶⁰ Hegel 2010, p.31. (el pasaje en inglés es oscuro, por tanto lo traducimos de la manera más literal que nos fue posible. N. del T.).

⁶¹ Hegel 1991a, p.51.

⁶² Marx y Engels 1975, p. 276.

transformada en un esquema del pensamiento, en un esquema 'lógico', en una regla, de acuerdo a la cual un ser humano de manera más o menos consciente construye sus acciones particulares (ya sea en el material del lenguaje o en cualquier otro material).

Las 'cosas' y los 'estados de las cosas' (obras) fuera de la consciencia y la voluntad de un individuo ('Dinge und Sache') son consideradas por él dentro de este esquema exclusivamente como 'momentos', como 'metamorfosis' del pensamiento ('actividad subjetiva'), realizada y en proceso de realización en el material natural, incluyendo el cuerpo orgánico de un ser humano. Por tanto la peculiaridad de la actividad de la vida humana, descrita arriba en palabras de Marx, aparece en su presentación hegeliana como el *esquema del pensamiento*, 'realizado' en un ser humano.

La imagen real de la actividad de la vida humana con sus peculiaridades reales, recibe aquí la presentación inversa, 'de cabeza'.

En realidad un ser humano 'piensa' de acuerdo con este esquema porque tal es su real actividad vital. Hegel, no obstante, dice lo opuesto: la real actividad de la vida humana es tal porque un ser humano *piensa* de acuerdo con cierto esquema. Naturalmente, [aquí] todas las reales determinaciones de la actividad de la vida humana, y a través de ella del 'estado de cosas' fuera de la cabeza humana, son consideradas únicamente en tanto ellas sean 'puestas por el pensamiento', aparezcan como un *resultado* del pensamiento.

Decimos 'naturalmente', porque un lógico que estudia al pensamiento como su especialidad se interesa no en la 'cosa' (o el 'estado de cosas') como tal, como la realidad que existe antes, fuera e independientemente del ser humano con su actividad (este es el objeto de estudio del físico o del biólogo, del economista o del astrónomo, no del lógico), sino en la 'cosa' como aparece a los ojos de la ciencia, i.e. como un resultado de la actividad del ser humano pensante, el 'sujeto', como un *producto* del pensamiento, entendido como actividad que tiene al *concepto* como su producto específico, el concepto como la comprensión de la esencia del asunto.

La actividad del pensamiento es resumida, 'objetivada', en la comprensión de la 'esencia del asunto', y por tanto las 'determinaciones del concepto' aparecen inmediatamente como la determinación de las 'cosas' que son, para el lógico, superadas en el producto de la determinación de la actividad que creó este producto.⁶³

Por tanto, la tesis de Hegel de acuerdo con la cual la distinción entre lo 'subjetivo' y lo 'objetivo', en el significado usual de estas palabras, no se relaciona con la lógica y su peculiar punto de vista, [esta tesis] no es una expresión de la ceguera naif [propia] de un idealista en lo que respecta a esta distinción tan obvia, sino que es una disposición conscientemente adoptada que pone el énfasis únicamente en aquellas formas y leyes de la actividad de un ser pensante que tienen un carácter totalmente objetivo, i.e. que no dependen de la voluntad y

⁶³ (el pasaje en inglés es oscuro, por tanto lo traducimos de la manera más literal que nos fue posible. N. del T.).

consciencia de estos individuos pensantes, incluso si ellas [estas leyes y formas] son realizadas exclusivamente en los actos (acciones) conscientes y voluntarias de estos individuos, en su 'subjetividad'.

Estas son formas y leyes objetivas de la subjetividad misma, los esquemas de su desarrollo que debe obedecer incondicionalmente incluso en el caso de que el sujeto no sea consciente de ello. En este caso ellas [estas formas y leyes] son realizadas fuera e incluso a pesar de la voluntad del sujeto, de sus acciones conscientemente realizadas, fuera de aquellos 'esquemas lógicos', de acuerdo a los cuales él *conscientemente* construye los esquemas de sus acciones.

En otras palabras, Hegel rastrea la dialéctica de lo 'subjetivo' y lo 'objetivo' en aquella forma en la cual es ya expresada (reflejada) dentro del 'sujeto', dentro del mismísimo proceso de pensar, del proceso de desarrollo de conceptos.

Por 'objetivo' él aquí quiere decir no el objeto como tal, sino el objeto como es representado en el concepto, como el concepto ('comprensión') del objeto dado al lógico profesional por la ciencia de su época, por el Pensamiento (con mayúscula).

Es este 'pensamiento', representado en sus resultados, el que es el único 'objeto' para el lógico, el único objeto que él estudia. Y él encuentra en este objeto la obvia diferencia, la obvia discrepancia entre lo que una persona pensante hace de manera *plenamente consciente*, i.e. dándose cuenta de lo que hace y como lo hace, en los conceptos de una 'lógica' conocida para él, y lo que realmente hace, sin darse cuenta, pero adscribiendo la necesidad de tales acciones (acciones que no encajan en los esquemas de la lógica conocida por él) a factores y circunstancias 'extra-lógicas' que sistemáticamente lo fuerzan a 'violar' las reglas e imperativos lógicos conscientemente sostenidos...

Su propio pensamiento, así, refuta las mismas 'reglas' que él considera como las 'leyes del pensamiento', i.e. 'cae en una dialéctica', aquella misma dialéctica que es incondicionalmente prohibida por estas reglas.

Por tanto, esta obvia discrepancia entre la 'lógica' como una totalidad de todas las 'reglas' conscientemente aplicadas del razonar consciente y la Lógica como la genuina - objetiva - ley del desarrollo del pensamiento, no obstante no ser aún plenamente conocida, es explicada por Hegel como la contradicción *dentro del pensamiento*, expresada también dentro del pensamiento consciente, pensamiento de acuerdo con estas 'reglas'. Aquí esta contradicción aparece como una constante, sistemática (i.e. regular) 'violación de las reglas', dictada por la imposibilidad de seguirlas en el pensamiento *real*.

Hegel demuestra este hecho utilizando al pensamiento que produce conceptos sobre sí mismo, i.e. al pensamiento como aparece en la lógica misma, que es realizado como 'lógica'; él señala que estas 'reglas', establecidas por esta lógica, son violadas en el mismísimo movimiento que establece estas reglas... Mientras proclama [para sí] el derecho de autoridad legisladora en el reino del pensamiento, la lógica tradicional actúa más bien como un señor

feudal provinciano que considera estas 'reglas' dictadas para sus vasallos como obligatorias para todos, salvo para sí mismo.

Todas las así llamadas 'leyes lógicas' que deben jugar el rol de reglas de demostración, de condiciones de demostrabilidad del pensamiento, no son demostradas en tal lógica, sino que son simplemente postuladas, presentadas como dogmas que deben ser ciegamente obedecidos sin ningún cuestionamiento de por qué. Tal lógica no justifica a estas reglas, no las 'media', sino que simplemente nos asegura que nuestra 'facultad pensante' fue hecha de esta forma... Esto es especialmente obvio en el caso de la formulación, de la lógica tradicional, de la 'ley de razón suficiente'.

Al establecer esta ley del pensamiento, la lógica formal da a las otras ciencias un mal ejemplo, ya que les solicita que no tomen su contenido como válido en su inmediatez; mientras que, por su parte, postula esta ley del pensamiento sin deducirla y [sin] exhibir su proceso de mediación. Con el mismo derecho que el lógico afirma que nuestra facultad de pensar resulta ser constituida de tal manera que siempre debemos solicitar un motivo [razón], el doctor puede responder que la gente está organizada de tal forma que no puede vivir bajo el agua cuando a él se le pregunta por qué una persona que cae al agua se ahoga.⁶⁴

Por supuesto, la ironía de Hegel aquí se justifica plenamente: la 'ley' que se anuncia como 'ley lógica', i.e. la ley que el pensamiento en general debe obedecer, el pensamiento en cualquier uso particular, es establecida precisamente a través de su evidente violación.

No obstante, Hegel demanda que, sobre todo, la lógica misma debe ser lógica, ya que si la lógica es también una ciencia, también es pensamiento, entonces en el desarrollo de sus propias afirmaciones y conceptos debe primero obedecer todos los requerimientos que formula como universales, como 'lógicos'. Porque ella misma no sigue estas leyes demuestra, a pesar de su voluntad y de sus propias intenciones conscientes, que las reglas formuladas por ella no son universales, i.e. no son lógicas.

Permítasenos ir más allá. Esta lógica demanda que el pensamiento sea 'consistente'. Pero "el defecto fundamental se revela a sí mismo a través de la inconsistencia de unificar lo que, un momento antes, fue declarado como independiente, y por tanto incompatible...".⁶⁵

Por tanto dentro de esta mismísima 'lógica', y dentro del pensamiento que es guiado por los dictados de sus reglas, reina un irremediable pluralismo y una falta de cualquier conexión necesaria entre proposiciones particulares. Está repleta de contradicciones formales, pero prefiere no advertirlas.

Así, proclamando la 'ley de la identidad' y la 'prohibición de las contradicciones en las determinaciones', la 'ley de la no-contradicción', como las más altas y absolutas leyes del pensamiento en general, esta lógica anuncia desde las mismas primeras líneas de su

⁶⁴ Hegel 1991a, p. 189.

⁶⁵ Hegel 1991a, p.105.

presentación que la *lógica es una ciencia*. Pero la fórmula lógica para esta clase de afirmaciones ('Iván es un hombre', 'Buddy es un perro', 'la lógica es una ciencia', y así de seguido) prescribe la identificación directa de determinaciones inmediatamente diferentes, no-idénticas (lo particulares es universal, lo singular es general).

El pensamiento que 'se conoce a sí mismo' en la forma de la lógica formal tradicional *carece de la "simple consciencia* de que, en esta misma ida y vuelta, cada determinación simple es declarada como insatisfactoria; y el defecto consiste en la simple incapacidad para juntar dos pensamientos - y en lo que respecta a la forma hay sólo *dos* pensamientos presentes".⁶⁶

Esta manera de razonar ('pensar'), de acuerdo a la cual todas las cosas en el mundo deben ser consideradas 'desde el punto de vista de la identidad de una con otra', 'y desde el punto de vista de la diferencia de una con otra', 'por una parte, esto; por la otra, aquello', i.e. justo lo opuesto: 'en una relación como una y la misma; en otra relación como-no una y la misma' - esto es lo que constituye la genuina lógica de esta 'lógica'.

Esto es por qué la lógica anterior corresponde, como teoría, a la misma práctica del pensar que es 'lógico' sólo en apariencia, pero en realidad no contiene en sí mismo ninguna necesidad.

Esta lógica (tanto la teoría como la práctica de su 'aplicación') en realidad ('en sí misma') es *exhaustivamente dialéctica* en el propio sentido que ella le reprocha a esta palabra; está repleta de contradicciones irresueltas a la vez que hace como si estas contradicciones no existieran. Constantemente comete acciones que desde el punto de vista de sus propios postulados le son prohibidas, [prohibidas por] sus 'leyes' y 'reglas', pero está práctica no es llevada a una clara consciencia, a la expresión en sus propios principios.

Dentro de la teoría de la lógica esta dialéctica se expresa ya en el hecho de que las así llamadas 'leyes absolutas del pensamiento', o más precisamente, la 'serie de proposiciones que son fijadas como leyes absolutas del pensamiento', resultan ser "examinadas más de cerca, recíprocamente opuestas: ellas se contradicen entre sí y se superan mutuamente".⁶⁷

Es fácil notar que Hegel dispara una crítica a la lógica tradicional - del pensamiento que corresponde a esta lógica - usando aquel método 'inmanente' que constituye uno de sus principales logros en su *Lógica*. Para ser precisos, él opone a las *afirmaciones* ('leyes' y 'reglas') de esta lógica [formal] no otras afirmaciones, sino un proceso de realización práctica de estas mismas proposiciones propias [de la lógica formal] en el pensamiento real. Él las muestra en su propio reflejo en el espejo de su propia 'consciencia', de sus propios principios fundamentales.

Él no desafía a sus ideas, a su 'concepto del pensamiento', i.e. él acuerda con ella en que el '*pensamiento consciente*' (él único tipo que ella investiga) es realmente tal que actúa de acuerdo con aquellas 'reglas' que se da a sí mismo y por tanto acepta como un 'código', de

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Hegel 2010, p. 356.

acuerdo al cual puede y debe ser juzgado. Hegel muestra, no obstante, que es precisamente esta estricta adhesión a los principios del 'pensamiento consciente' lo que necesariamente, con fuerza inexorable, lo lleva a la negación de aquellos mismos principios, y en ello se encuentra su *propia abstracta naturaleza*, i.e. su deficiencia y su unilateralidad.

Esta es la misma crítica del entendimiento desde el punto de vista del entendimiento mismo que ya había sido esgrimida por Kant en su *Crítica de la Razón Pura*. Esta es la misma crítica que concluye: "la misma naturaleza del pensamiento es la dialéctica, que, como entendimiento, debe caer en lo negativo de sí mismo, en contradicciones...".⁶⁸

Kant mismo ya había llegado a esta conclusión, y si antes de Kant la 'lógica' podía carecer de auto-criticismo sin saberlo, ahora puede preservar sus posiciones únicamente si conscientemente aparta la mirada de los hechos que no le son agradables, únicamente si *rechaza conscientemente al auto-criticismo*.

Hegel ve la principal debilidad de la vieja lógica - puramente formal - en que, apilando contradicción sobre contradicción, intenta ignorar el 'producto' de su propio trabajo, intenta, una y otra vez, hacer como si no hubiera en absoluto 'contradicciones' en ella, que [en realidad] esas son únicamente 'contradicciones en apariencia', 'contradicciones de relaciones diferentes' o 'en tiempos diferentes' (i.e. en páginas diferentes de su propia exposición), y por tanto deja *irresueltas* a estas contradicciones del pensamiento.

Hegel ve el más agudo e importante problema para la lógica como ciencia, planteado por las obras de Kant, Fichte y Schelling, precisamente en que debe encontrar, identificar y mostrar al real pensamiento el método lógico para resolver contradicciones en las cuales este real pensamiento cae precisamente y en tanto es guiado consciente y estrictamente por la lógica tradicional, i.e. [en tanto] tiene una consciencia de sí mismo relativamente correcta pero extremadamente abstracta, tiene una 'auto-consciencia' abstractamente incompleta.

Es precisamente aquí donde encontramos la diferencia efectiva entre la lógica de Hegel y las concepciones lógicas precedentes. Y no se encuentra, como algunos adeptos del estado arcaico pre-hegeliano de la lógica sostienen, en que la lógica anterior, supuestamente, se preocupara por 'liberar' al pensamiento de las 'contradicciones en las determinaciones', mientras que el malvado Hegel decidió legitimar estas contradicciones y darles el estatus de 'forma correcta' de cualquier construcción lógica o reconstrucción de la realidad. Esta explicación de la aproximación de Hegel a la 'contradicción' inspira a muchos, hasta el día de hoy, el deseo de usar todos los medios necesarios para desacreditar la idea de la lógica dialéctica, ya que es [supuestamente] indefendible en el campo teórico.

Mientras tanto, el caso es el opuesto. Hegel está completamente de acuerdo con la lógica precedente en que no debe haber ninguna contradicción 'lógica', en el sentido de contradicciones insolubles, 'no-mediadas' - las antinomias no deben ser parte de ninguna teoría desarrollada (incluyendo a la lógica misma).

⁶⁸ Hegel 1991a, p.35.

En esto él ve el 'núcleo racional' de la infame 'prohibición de la contradicción'. De acuerdo a Hegel, la 'contradicción' sólo debe ser revelada en el pensamiento, no sólo estrictamente articulada en él, sino que también debe encontrar su *solución* lógico-teórica. Más aún, esta solución debe ser alcanzada en el mismo proceso lógico que primero la reveló, en el curso del desarrollo de las determinaciones del concepto, de *la comprensión de la esencia del asunto* en el cual [la contradicción] fue hallada en primer lugar.

Y esto no puede ser realizado por la vía de la trampa sofisticada, o por un patético auto-engaño o auto-sugestión dictada por el deseo de 'demostrar' por todos los medios que no hay contradicciones en el pensamiento, que no puede haber ninguna contradicción tal si este pensamiento es 'correcto' (i.e. hecho de acuerdo con todas las 'reglas' de la lógica formal), entonces sólo hay una 'apariencia de contradicción' producida al mezclar 'diferentes sentidos de los términos', 'diferentes relaciones', etcétera. En síntesis, la lógica precedente siempre intenta interpretar la contradicción encontrada en el pensamiento como un resultado y un indicador del *error*, cometido por este pensamiento 'en el camino', i.e. como un resultado de la *desviación* de las 'reglas', que tuvo lugar durante algún 'razonamiento' precedente.

Tal interpretación del *origen* de las contradicciones en las determinaciones del concepto ya había sido refutada por Kant y el insistir en ella luego de Kant es más bien vergonzoso. Hegel afirma, en pleno acuerdo con Kant, que la 'contradicción' en el pensamiento (como parte de la determinación del concepto) surge no como un resultado del poco cuidado, la inescrupulosidad o la 'equivocación', sino que [surge] precisamente como un inexorable e inevitable resultado del 'correcto' pensar (i.e. pensar que es conscientemente guiado por las así llamadas 'leyes absolutas del pensamiento' - la ley de la identidad y la ley de la prohibición de la contradicción).

No obstante, a diferencia de Kant, Hegel comprende e insiste en que estas contradicciones pueden y deben ser resueltas en el curso del posterior desarrollo *lógico* de la determinación del concepto, en que ellas no pueden ser preservadas eternamente en la forma de antinomias.

Pero - y aquí está el quid del asunto - para que el pensamiento pueda resolver estas antinomias, debe primero comprenderlas clara y distintamente como *antinomias*, como *contradicciones* insolubles, como lógicas o como actuales, y no como simples 'presuntos' [no-verdaderos] problemas.

Esta actitud frente a las contradicciones es precisamente lo que la lógica tradicional no enseña. Y no sólo no la enseña, sino que directamente interfiere con cualquier intento de enseñarla porque interpreta tercamente a estas contradicciones como un resultado de alguna 'violación' previamente cometida de las reglas del 'razonamiento consciente'. Sobre la base de esta - pre-kantiana, 'pre-crítica' - idea, [la lógica tradicional] inventa la técnica más artera para *eliminar* a las contradicciones, para *esconderlas* de la consciencia, para 'maniobrarlas', i.e. para *disfrazarlas* con la ayuda de la más sutil destreza lingüística, con ingeniosidad verbal.

Así convierte al pensar que confía en sus recetas en un pensamiento ciego y no-autocrítico, le enseña a persistir en dogmas, en abstractas proposiciones no-contradictorias, y a evitar los problemas reales que deben ser estudiados científicamente, porque el problema real que no puede ser resuelto por el pensamiento siempre es aquí 'lógicamente' expresado en la forma de una antinomia, en la forma de una insoluble contradicción en las determinaciones del concepto, como una parte de la construcción teórica.

Esto es por qué Hegel describe correctamente a esta lógica formal tradicional como la lógica del *dogmatismo*.

La lógica puramente formal difiere de la lógica de Hegel no en que la primera 'prohíba' las contradicciones y la última 'permita' las contradicciones en las determinaciones de los conceptos, [la diferencia de] como la cuestión fue presentada por los representantes de la tradición lógico formal. La diferencia es que ellas ofrecen recomendaciones opuestas al pensamiento que se encuentra con una contradicción, [recomendaciones] mutuamente excluyentes, en lo que refiere al curso de acción que [el pensamiento] debe seguir para resolver aquella contradicción.

Cuando la vieja lógica - pre-hegeliana - se enfrenta a una contradicción, creada como un resultado inevitable de la rigurosa obediencia a sus propias 'reglas', siempre se 'retira' de ella, *vuelve* sobre sus pasos hacia el curso precedente del 'razonamiento' (i.e. que en realidad se convierte en un análisis lingüístico-pedante de los términos que constituían los pasos previos del 'razonamiento'), y no descansa hasta encontrar en él algún 'error', alguna 'confusión de diferentes significados de las palabras', algún uso de un término 'en diferentes relaciones', y así de seguido - en otras palabras, [busca] alguna 'imprecisión' que supuestamente llevó a la 'contradicción'.

Así la *contradicción* es convertida en un obstáculo insuperable en el progreso *hacia adelante* de tal pensamiento en el posterior *desarrollo* de las determinaciones del concepto, en el estudio teórico posterior de la 'esencia del asunto'. Le prohíbe [al pensamiento] cualquier movimiento posterior hasta que el 'error', que llevó a la contradicción, en el curso precedente del 'razonamiento', es identificado.

Como resultado, tal pensamiento (y tal 'lógica') se ve forzada a salvarse a sí mismo de las contradicciones retirándose más y más atrás - a las más bajas formas de su propio desarrollo: "...el pensamiento desespera por ser capaz de ofrecer, a partir de sus propios recursos, la solución de la contradicción en la que se puso a sí mismo, luego retorna a las soluciones y sosiegos en los cuales el espíritu ha participado en sus otros modos y formas".⁶⁹

Es absolutamente inevitable porque la contradicción no aparece como un resultado del 'error', y el pensamiento no puede encontrar ningún error en el 'razonamiento' precedente (todo fue 'correctamente' hecho) - así que se ve forzado a retirarse más 'atrás' aún, escondiéndose en el 'no-contradictorio confort' de las formas de pensamiento que preceden

⁶⁹ Hegel 1991, p.35.

al 'razonamiento consciente', en el reino de las *más bajas* (en comparación con el pensamiento lógico) formas de consciencia: en el reino de la 'contemplación', 'intuición' y 'representación', en aquellas áreas del espíritu donde no hay 'contradicción', pero esto es únicamente porque no fue aún hallada y revelada en el estricto 'lenguaje de la ciencia'...

(Por supuesto, Hegel nunca negó la utilidad de *chequear* el curso del 'razonamiento' que precede a la aparición de una contradicción, con el propósito de verificar si es que hubo alguna imprecisión formal o alguna falla terminológica. Y suele ser que la 'contradicción' es puramente verbal, puramente pretensa [no real]. El problema con la lógica formal no es que no considera tales contradicciones y no recomienda el camino adecuado para eliminarlas. El problema es que considera únicamente a tales contradicciones y no piensa que existan de ningún otro tipo. Por tanto la lógica puramente formal excluye a la lógica de Hegel, mientras que la lógica de Hegel la incluye con la condición de que su verdad sea adecuada [en su debida medida, en su lugar], así limitando la validez de sus consideraciones y quitándole la importancia *absoluta* que se da a sí misma y a sus reglas...).

La dialéctica, utilizada intencionadamente como un método de desarrollo de las determinaciones del concepto, es la Lógica que incluye el proceso de identificación (como clara detección y estricta expresión en el lenguaje de la ciencia) de las *contradicciones lógicas* (producidas inconscientemente por la 'razón' y contra su voluntad, i.e. producidas por el pensamiento de acuerdo con las reglas de la lógica formal), y el proceso de *su solución concreta* por la vía del desarrollo lógico de las determinaciones del concepto, i.e. como una parte de la más concreta y más profunda comprensión del asunto en la expresión del cual la 'contradicción' fue identificada, en el curso del más alto desarrollo de la ciencia, la tecnología y la 'moral' (por la cual Hegel entiende la totalidad de las relaciones sociales entre los seres humanos), i.e. de la entera actualidad que él llama 'espíritu objetivo'. Este movimiento en el cual el 'pensamiento subjetivo' debe tomar una parte activa resulta ser en la Ciencia *de la Lógica* de Hegel la única manera racional de resolver las contradicciones lógicas que emergen en el 'pensamiento subjetivo' (en el 'razonamiento consciente').

Esta capacidad de la Lógica de Hegel la pone muy por encima de cualquier otra concepción lógica, y su estudio es edificante aún hoy.

Hegel y la Hermenéutica: el problema de la relación entre el lenguaje y el pensamiento en Hegel⁷⁰

La hermenéutica que aquí discutiremos no es la antigua disciplina, desarrollada en los marcos de la filología clásica para sus propósitos especiales, el arte de la traducción e 'interpretación' de las obras de literatura antigua. Hegel, al igual que la filosofía en general, tiene únicamente una relación indirecta con este arte y su peculiar y especial técnica. No obstante, recientemente en las obras dedicadas a la hermenéutica encontramos ciertas pretensiones dirigidas a la solución de los problemas cardinales de la filosofía como ciencia, y en primer lugar al problema del pensamiento y su relación al 'ser verdadero'. El descubrimiento de los misterios del 'ser verdadero' es presentado aquí como un acto de revelación de los 'sentidos' y 'significados' secretos de los fenómenos de la existencia humana, i.e. de las imágenes de la vida del 'espíritu' que adquiere auto-consciencia en el lenguaje y por medio del lenguaje. El lenguaje aparece aquí como 'el verdadero hogar del ser' (Heidegger), y la hermenéutica, como el único medio para descubrir los misterios de este 'hogar'. Así la verdadera filosofía de hoy (y el secreto de la filosofía de las épocas pasadas), se nos dice, es la 'filosofía del lenguaje', i.e. una particular comprensión de la relación entre el lenguaje y el pensamiento.

Y de hecho es un problema serio, y en su luz el tema 'Hegel y la Hermenéutica' adquiere un significado claro y, en esencia, filosófico, y por tanto merece una especial consideración.

Obviamente, ya que el pensamiento es comprendido por Hegel no sólo, y no principalmente, como una de las facultades humanas subjetivo-mentales, sino como el 'poder absoluto' que crea al mundo, desde su punto de vista el pensamiento se realiza a sí mismo y es realizado no sólo en el lenguaje. El entero mundo que rodea a los seres humanos - los ríos, las estrellas, los templos, las guillotinas, las estatuas, y las máquinas - es considerado por Hegel como pensamiento objetivado, [como] intelecto 'fossilizado' en sus propios productos. El lenguaje aparece aquí sólo como una de las formas del pensamiento universalmente objetivado.

Pero también es obvio que cuando hablamos sobre el proceso de auto-cognición, realizado por el pensamiento absoluto en la persona de un ser humano individual, el lenguaje resulta ser aquella forma privilegiada de manifestación externa en los elementos del cual el pensamiento comienza y culmina su trabajo de auto-cognición; es precisamente en y a través del lenguaje que el pensamiento retorna a sí mismo de todos los ciclos de su auto-alienación,

⁷⁰ Texto publicado en *Voprosy filosofii (Problemas de Filosofía)*. Traducido del inglés (versión de Evgeni V. Pavlov) por M.S. . (N. del T.).

nuevamente adquiriendo su propia imagen original, la imagen que tenía antes de su Caída - "antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito".⁷¹

Empíricamente, este 'pensamiento en-sí-y-por-sí existente' se presenta a sí mismo en la forma de la *Ciencia de la Lógica* - en la forma de la obra literaria o, para ser más precisos, en la forma del lector que adecuadamente comprende el texto de este tratado. En el acto de leer el texto de la *Lógica*, un texto que ilustra las formas 'absolutas' del pensamiento, estas 'formas absolutas' - categorías - no son únicamente ilustradas, sino que también *existen* como las vivientes formas activas del trabajo del pensamiento que se comprende a sí mismo, a su 'esencia'. En este acto, el pensamiento 'finito' del lector humano converge con el infinito Pensamiento 'divino' realizándolo inmediatamente. El lector humano aquí no sólo 'conoce' al Dios de Hegel como algo 'otro', como algo que es diferente de él, sino que él es ese mismo Dios.

De esta manera el pensamiento absoluto, o el pensamiento como tal, es realizado y existe (tiene un 'ser determinado') precisamente en tal acto de comprensión e interpretación del texto, que es inmediatamente como *el sistema de los significados de las palabras* que expresan el esquema ideal de creación, su esquema categorial.

En términos históricos, este aspecto de la concepción de Hegel resultó ser bastante persistente. Los motivos que están relacionados con él no son difíciles de encontrar incluso en aquellas escuelas filosóficas que por lo demás son del todo diferentes, tales como la hermenéutica existencialista y el estructuralismo de Levi-Strauss, la 'filosofía lingüística' de Austin y el pedante análisis formal de Wittgenstein y sus seguidores. Todos estos movimientos se caracterizan por su tendencia a discernir las estructuras fundamentales originales del pensamiento en el lenguaje y a través del lenguaje - a través de este o aquel estudio de las explicaciones verbales de la actividad espiritual - ya se trate del 'lenguaje de la ciencia' o las semánticas de los mitos, se trate de obras filosóficas o de la información del 'lenguaje natural'.

Estas circunstancias nos obligan a profundizar en la comprensión de Hegel sobre la relación entre el pensamiento y el lenguaje, comprensión que en los últimos 150 años no ha perdido su relevancia teórica.

Ya que que el mismo Hegel no presentó sistemáticamente su propia comprensión de este problema en ningún lugar en sus escritos, su concepción debe ser reconstruida reuniendo algunas de sus asunciones indirectamente explicadas. No obstante, la imagen que surge es bastante inequívoca. Indudablemente, en este sentido los autores que se aproximan a Hegel desde las posiciones de la hermenéutica y la 'filosofía del lenguaje'⁷² están absolutamente en lo correcto: el lenguaje (en el más amplio sentido de la palabra) es discutido por Hegel de manera indirecta mucho más frecuentemente que directamente.

⁷¹ Hegel 2010, p. 29

⁷² Véase, por ejemplo, Simon 1966 y Gadamer 1971.

Pero también es incuestionable que el lenguaje le interesa a Hegel no en y por sí mismo, sino únicamente como una forma externa de manifestación del pensamiento. Por tanto incluso en las formas del lenguaje, Hegel busca discernir las formas puras del pensamiento, las formas lógicas 'alienadas' en él, y por tanto peculiarmente deformadas por la resistencia específica del material en el cual se encarnan.

La forma lógica no es para Hegel, bajo ninguna circunstancia, una forma del lenguaje (no importa cuán ampliamente se lo entienda [al lenguaje]). Es una forma de alguna realidad que debe ser comprendida en su absoluta independencia del lenguaje: como existiendo (y por tanto, susceptible de ser pensada) antes, fuera e independientemente del lenguaje, y sólo expresando su actualidad en el lenguaje.

El reprochar a Hegel el entender al lenguaje de esta manera, i.e. únicamente como la forma de manifestación exterior del poder del pensamiento, que asume la existencia del pensamiento como una realidad especial existiendo antes y fuera del lenguaje (y por tanto [existiendo] con independencia de él), es más o menos equivalente a reprocharle el preocuparse durante toda su vida con la lógica y no con la lingüística, el dedicar su vida al estudio del pensamiento y no del lenguaje.

Pero es precisamente este el reproche dirigido a Hegel por la 'hermenéutica', de acuerdo a la cual no es el pensamiento el que se hace consciente de sí en y a través del lenguaje, sino que, al contrario, es el lenguaje el que encuentra en la lógica la consciencia de sus propios esquemas abstractos. No son las formas del pensamiento las que se expresan a sí mismas en las formas del lenguaje, sino que, al contrario, es el lenguaje el que encuentra en el 'pensamiento' y en la Lógica la expresión externa, o sea, [la expresión] más o menos distorsionada de uno de sus propios aspectos.

En esta interpretación todas las categorías lógicas, organizadas por Hegel en un orden sistemático, obviamente pierden el significado de ser determinaciones de la realidad que existe fuera del lenguaje (no importa como uno entienda a esta realidad - sea como 'Dios en su existencia pre-natural' o como la realidad material de la naturaleza y los seres humanos) y son entendidas exclusivamente como esquemas estables de expresión del 'ser' en el lenguaje, esto es, como formas del lenguaje y únicamente del lenguaje, erróneamente tomadas por Hegel (y, siguiéndolo a él, por los materialistas) como formas del desarrollo de la 'realidad' que existe fuera e independientemente del lenguaje, del 'ser genuino' que no es representado en estas formas y no es capturado por ellas.

No son, por tanto, las categorías 'lógicas' las que se 'depositan a sí mismas en el lenguaje' (como decía Hegel), sino que, al contrario, son las formas del lenguaje (su orden gramático, sintáctico y semántico) las que alcanzan su expresión y son legitimadas por la cultura bajo el pseudónimo nominal (y confuso) de 'formas lógicas del pensamiento'... En realidad, estas serían supuestamente únicamente formas del lenguaje, 'hipostasiadas' por Hegel y sus descendientes materialistas...

La lógica de Hegel (la dialéctica) es así asimilada por esta comprensión como la presentación perversa-invertida de la 'genuina' relación entre el lenguaje y el pensamiento, entre el pensamiento y la realidad, entre la realidad y el lenguaje. Y así tenemos el slogan de Gadamer: 'devolver a la dialéctica al reino de la hermenéutica', esto es usar a la dialéctica de Hegel como una técnica brillantemente desarrollada para trabajar con el lenguaje y en el lenguaje, como una técnica de 'interpretación significativa' del texto literario, como una caja de herramientas para el trabajo con formaciones verbales, y únicamente con ellas. Desde este punto de vista, cualquier otra comprensión y 'aplicación' de la dialéctica debe ser decididamente rechazada como ilegítima e ilusoria. El 'ser' genuino - la 'alétheia' de Heidegger - es atrapado no por medios lógicos ('dialécticos'), sino en actos de irracionales 'eventos'⁷³, intuiciones inspiradas, etcétera.

Pero debido a que estamos hablando de una comprensión 'científica' de esta elusiva 'alétheia', entonces la última y la más profunda justificación y el misterio de cualquier presentación científico-teorética que puede y debe ser descubierta por la crítica filosófica es el lenguaje y sus 'formas' inmanentes que incluyen nada más que a ellas mismas, que no 'expresan' nada y no pueden ser críticamente correlacionadas con nada que exista fuera de ellas.

Desde este punto de vista, la hermenéutica existencialista ofrece su apoyo a las formas más extremas de expresión del formalismo neopositivista que reduce todo el propósito de la lógica como ciencia al análisis del lenguaje - 'lenguaje de la ciencia' o 'lenguaje natural'.

La hermenéutica, junto con el neopositivismo, arma a quienes se interesen en ella (y hay mucha gente tal) con una técnica que les permite convertir cualquier discusión real sobre problemas reales en una discusión sobre palabras, 'significados' de las palabras utilizadas, y así convertir a cualquier problema real, cualquier contradicción real de la vida real en un problema escolástico-lingüístico, en una contradicción entre varios significados de una y la misma palabra, y así de seguido, y ver la solución de las contradicciones en la invención de nuevas - 'no-contradictorias' - palabras...⁷⁴

La Lógica como la ciencia del pensamiento es, básicamente, liquidada en ambos casos, su material es dividido entre un número de subdivisiones de la lingüística estrechamente especializadas, sólo ligeramente conectadas entre sí, como la gramática, la sintaxis, la semántica, la pragmática y así de seguido.

Y lo que queda, luego de esta ejecución por descuartizamiento, cae en las manos de la intuición irracional o cualquier otra designación que esté de moda.

⁷³ En el original: "Enowning". Refiere, probablemente, a la palabra heideggeriana 'Ereignis' (ocurrencia, suceso, acontecimiento, acaecimiento, evento). (N. del T.).

⁷⁴ El lector puede familiarizarse, con gran detalle, con la versión neopositivista de tal concepción en las obras de I.S. Narskii, dedicadas a la crítica del neopositivismo.

Por supuesto, la diferencia entre los dos métodos de aniquilación de la lógica - la pedantería positivista y la exuberantemente inspirada hermenéutica - existe, y esta diferencia se muestra a sí misma en la interpretación de la lógica de Hegel.

Si los neopositivistas sencillamente le niegan cualquier significación al rol de Hegel en la historia del pensamiento lógico (supuestamente Hegel no tuvo ni tiene nada que ver con la lógica, ya que destruyó las adecuadas fronteras de su objeto al incluir en él al mundo de las cosas y eventos localizados fuera del pensamiento, y por tanto lo que él denominaba 'lógica' era de hecho 'metafísica', y no 'pensamiento'), entonces los hermenéuticos consideran a la lógica de Hegel como la etapa más importante en el desarrollo de la comprensión científica de la lógica y el pensamiento y, por tanto, la etapa preparatoria de su propia interpretación hermenéutica. El genuino heredero de Hegel, desde este punto de vista, resulta ser Martin Heidegger y su escuela.

Se nos dice que Hegel realizó un gran paso adelante al descubrir el real objeto de la lógica como ciencia del intelecto. Él no incluyó ninguna 'cosa' ni ningún 'mundo de las cosas' como parte del objeto de la lógica: a lo largo de toda su vida únicamente estudió las cosas expresadas, sólo las cosas determinadas en las palabras, y a las formas generales de la determinación verbal de las cosas ('determinado' en alemán es 'bestimmt' - determinado por la voz - de 'die Stimme': 'voz').

Por tanto no necesitamos separar a Hegel de la comprensión 'contemporánea' de la lógica ya que [supuestamente] sería más adecuado describirlo como un sofisticado analista del lenguaje, del discurso, del mundo de las palabras y las construcciones verbales. Su *Ciencia de la Lógica* puede ser y debe ser interpretada como el estudio más sofisticado - y también dialéctico - de las formas factuales de expresión del 'ser' en el lenguaje. La 'estructura lógica del mundo' de Hegel no es más que la 'estructura del lenguaje hipostasiada', y basta con eliminar esta 'hipostasis' para ver en Hegel al más grande representante de la 'filosofía del lenguaje', al precursor de la comprensión 'contemporánea' de la lógica y el pensamiento.

A Hegel, incluso, se le brinda el siguiente halago: su análisis de las transiciones de una categoría en la siguiente es más persuasivo y claro allí donde Hegel la busca [a la transición] como [en] un análisis lingüístico, confiando en el estudio de las peripecias⁷⁵ históricas en el sistema de significados de las palabras, y especialmente de las palabras alemanas...

La lógica de Hegel empieza a aparecer así como la lógica específica del pensamiento alemán - pensamiento en lenguaje alemán - y no muy convincente para el pensamiento de las naciones y pueblos no-germanos...

Esto es, por supuesto, parcialmente cierto: Hegel efectivamente recurre a juegos puramente verbales allí donde él es incapaz de 'deducir' una categoría de la otra por cualquier otro medio ('Wesen' - 'la esencia' - es deducida del tiempo pasado del verbo 'sein' - 'ser'; se convierte en 'siendo' con la adición del artículo determinado: 'das Wesen', luego 'Grund' - 'el

⁷⁵ En el original inglés 'collisions'. Elegimos esta traducción, no literal, para sostener el sentido que creemos que la oración tiene (N. del T.).

fundamento' - es deducido del modismo alemán 'Zu Grunde gehen': el perecer y 'hundirse al fondo', 'el llegar al fondo', y así de seguido). En este astuto juego de palabras, la hermenéutica encuentra el elemento 'más persuasivo' en la deducción lógica de las categorías de su lógica. Este es un cumplido cuestionable. Se nos ofrece aquí, como el contenido más valorable de la dialéctica de Hegel, a los juegos verbales intraducibles y puramente lingüísticos que sólo el lector alemán puede apreciar plenamente...

Y la conclusión es obvia: la lógica de Hegel no tuvo, no tiene y no puede tener ninguna significación universal. Debe ser racionalmente interpretada y aceptada únicamente como la específica lógica nacional del pensamiento científico-teorético alemán, presentado como lógica 'universal'.

Y la 'lógica universal' - lógica del 'pensamiento en general' - es una ilusión que se alimentaba de las aspiraciones pan-germanas de Hegel y sus discípulos. Ya que para todos los otros países y naciones no aparece como necesaria, persuasiva y aceptable.

No es difícil comprender que éste halago a Hegel está simultáneamente dirigido, sólo que esta vez como una flecha envenenada, hacia Marx y hacia la lógica de *El Capital*.

El Hegel 'hermeneutizado' se convierte así en un alegato contra la significación universal (internacional) de la teoría en general, de la ciencia en general, del pensamiento en general.

Un ser humano vive en el mundo de las palabras, o más precisamente, en el mundo de los sueños creados por el poder mágico de las palabras, y cada nación sueña en su propio lenguaje. La vida es un sueño, la ciencia es un sueño estructurado por palabras, por el lenguaje. Este sueño no tiene relación con la realidad (con 'alétheia') y únicamente el genio inspirado del tipo del de Martin Heidegger es capaz de establecer algún tipo de conexión entre estos dos mundos, de determinar cual sueño debe ser considerado la presentación alegórica del 'ser-alétheia', y cual sueño no debe serlo...

Entonces el pensamiento que es 'descripto' en la *Lógica* de Hegel es en realidad únicamente actividad verbal regulada por las normas de la conexión de palabras, es un mecanismo de palabras-engranajes que se encuentran recíprocamente conectados pero que no tienen relación con nada fuera del lenguaje, fuera de las palabras.

Por supuesto, Hegel interpretado de esta manera tiene muy poco en común con el genuino y no-interpretado Hegel y su comprensión del pensamiento y la lógica. Debemos admitir, no obstante, que hay algunas razones y fundamentos para tal interpretación que se pueden encontrar en la concepción de Hegel de la relación entre el pensamiento y el lenguaje. La versión hermenéutica de la dialéctica potencialmente se encuentra en él porque Hegel, con todas sus salvedades, efectivamente da a la palabra (discurso y lenguaje) el sentido de una forma privilegiada de 'manifestación' del pensamiento a sí mismo. Hegel le da el rol en la historia - en la historia en general, en la historia de la cultura y en la historia de la cultura lógica en particular - que la palabra efectivamente no tuvo y no puede tener.

Entonces, es importante identificar claramente en la concepción de Hegel - en su propio fundamento, esto es, en la relación entre el pensamiento y el lenguaje, entre el pensamiento y la realidad, entre la realidad y el lenguaje - algunos axiomas que no son directamente formulados por el mismo Hegel, pero que son precondiciones 'auto-evidentes' (para él).

Pero esto se debe hacer no de tal manera que nosotros vayamos a aceptar tales precondiciones (como la dialéctica hermenéutica hace), sino de tal modo que logremos asumir una actitud verdaderamente crítica hacia ellas, para deshacernos de cualquier rastro de fetichismo lingüístico en nuestra comprensión del pensamiento y su relación con el mundo existente fuera del pensamiento, con el mundo de la naturaleza real y la historia real.

Este problema, en otras palabras, es aquél de hacer seriamente un balance crítico de la comprensión de Hegel sobre el pensamiento (y por tanto, de su comprensión del objeto de la lógica como la ciencia del pensamiento) destruyendo algunos axiomas de su concepción que incluso hoy aparecen como auto-evidentes, y no solamente para los hegelianos ortodoxos.

El axioma que ya era claramente expresado en el sistema de Jena y que resultó ser bastante persistente - más aún que el resto del edificio hegeliano construido sobre él - consiste en lo siguiente: la palabra (como lenguaje, como discurso, como proposición) es considerada como la primera - tanto en esencia como en tiempo, lógica e históricamente - forma del ser determinado (manifestación) del espíritu, [en] su orden lógico, en relación a sí mismo. En lo referente a la historia de la encarnación mundana del 'espíritu absoluto', Hegel apoya plenamente la tesis de San Juan: "En el comienzo, fue la Palabra, y la Palabra era con Dios, y la Palabra era Dios...A través de Él todas las cosas fueron hechas; sin Él nada se hizo de aquello que fue hecho".

Es precisamente en la palabra y a través de la palabra que el Dios de Hegel, es decir el pensamiento humano deificado, originariamente despierta a la vida consciente. En la forma de la palabra - en la forma de organizadas vibraciones del aire causadas por el tremor de las cuerdas vocales, de la voz - el 'pensamiento', hasta aquél momento durmiente en los humanos, en las piedras, y en los burros, 'se pone a sí mismo como un objeto', como una 'cosa', como una forma de vibraciones del aire, y a través de él alcanza los oídos de otro ser humano (otro 'espíritu finito'). Como sonido la palabra se 'extingue' en el acto de ser escuchada, tornándose nuevamente en el mismo estado del 'espíritu' del cual este sonido se originó. La palabra - como sonido que tiene significado - nace aquí como un mediador entre dos 'espíritus finitos', que se encuentra entre dos seres pensantes, que conecta dos espíritus en uno. En el idioma de Hegel esta situación es descrita de la siguiente manera: la palabra es el mediador entre espíritu y espíritu, o, lo que es lo mismo, mediador del espíritu consigo mismo...El 'significado' - al principio sin un cuerpo - adquiere el cuerpo del sonido, se 'encarna' en el sonido, y luego, habiendo alcanzado los oídos de otro ser humano, nuevamente se transforma en 'puro significado', en el estado del espíritu.

Así el pensamiento revela su fuerza creativa inicialmente como la fuerza que crea nombres - como 'Namengebende Kraft' (el poder de dar nombre). Aparece al principio como el reino de los nombres, y luego se encuentra en este reino algún claro orden, creado, incluso aunque sea de manera totalmente inconsciente, por la mismísima fuerza creativa que la que creó los 'nombres'. En él se revela al pensamiento (al 'espíritu') su propia innata capacidad original: la capacidad de ordenar. Este orden en el reino de las palabras, creado por el espíritu ('puesto por el pensamiento'), aparece inmediatamente al espíritu como la conexión de los nombres, i.e. como el 'orden gramático del lenguaje'. Así el orden gramático del lenguaje es la primera forma de manifestación - exhibición externa - del orden lógico de la fuerza que creó al lenguaje: la fuerza creativa del pensamiento; y, en la gramática, el pensamiento atrapa su propia original e inmanente naturaleza lógica.

"El estudio de la gramática... constituye el comienzo del entrenamiento lógico",⁷⁶ postula Hegel en su rol de director del gimnasio,⁷⁷ y "este estudio puede ser, consecuentemente, tenido como una instrucción preliminar en la filosofía".⁷⁸

El aprendizaje gramático de un lenguaje *antiguo* ofrece la ventaja de implicar necesariamente una continúa y sostenida actividad de la razón. Hablando nuestra lengua materna, el hábito irreflexivo nos lleva a hablar gramáticamente; pero con un lenguaje antiguo sucede de otra manera y debemos mantener en vista la significación, que el intelecto le ha dado a las partes del discurso, y llamar en nuestra ayuda a las reglas de su combinación. Por tanto una perpetua operación de subsumir lo particular bajo lo general y de especificar lo general debe tener lugar, y es justamente en esto en lo que consiste la actividad de la razón.⁷⁹

Esta comprensión de la relación entre la lógica y la gramática puede ser encontrada en todas las obras de Hegel - permaneció siendo uno de sus axiomas hasta el final. "Las formas del pensamiento son primero expuestas y almacenadas en el *lenguaje humano*", repite él en la *Ciencia de la Lógica*.⁸⁰

Como vemos, la comprensión presentada de la relación entre el pensamiento y el lenguaje yace en la base no sólo de la lógica, sino también de la comprensión de Hegel de la antropogénesis, de la historia y de la esencia del proceso pedagógico. Es el fundamento axiomático universal de todo el grandioso sistema.

Y si lo aceptamos, será difícil, sino imposible, discutir con la interpretación 'hermenéutica' de la filosofía de Hegel. La comprensión del lenguaje como la primera e inmediata forma de manifestación del pensamiento se ensarta como un hilo a través de la

⁷⁶ Hegel 1948, p. 328.

⁷⁷ Gimnasio: en la Alemania de la época, un símil de la educación media contemporánea (N. del T.).

⁷⁸ Hegel 1948, p.329.

⁷⁹ Hegel 1948, p. 329.

⁸⁰ Hegel 2010, p.12.

Fenomenología del Espíritu, la *Filosofía de la Historia*, la *Filosofía del Derecho* y la *Ciencia de la Lógica* - en todos lados el lenguaje constituye el elemento en el cual comienza y termina la historia de la adquisición de la autoconsciencia por el espíritu absoluto (i.e. por el pensamiento humano deificado) - desde los primeros atisbos hasta el final auto-conocimiento en la *Lógica*. Esto es cierto, y por tanto la construcción de Hegel puede ser, sin violentar sería u obviamente a los textos de sus obras, presentada como un prototipo históricamente superado de la contemporánea 'filosofía del lenguaje'.

No obstante, esta interpretación se encuentra conectada con algunas deficiencias significativas en la comprensión del genuino Hegel y con el rechazo de aquellas tendencias de su concepción que llevaron (finalmente, por supuesto) al materialismo, a la comprensión materialista de su dialéctica, de su lógica. Permítasenos observar más detenidamente a su concepción.

Primero que nada, debemos señalar que el lenguaje (discurso) no era, para Hegel, de ninguna manera la única forma de objetivación del pensamiento, la única forma de ser determinado del espíritu, esto es, la 'realidad inmediata del pensamiento'.

Dejemos de lado, por el momento, el hecho de que para Hegel toda la diversidad sensorio-percibida de la creación es 'pensamiento alienado' - el sol, la luna, los océanos y así de seguido. Todo aquello, incluyendo al cuerpo orgánico del ser humano, pertenece a las condiciones 'pre-históricas' del pensamiento y no requiere del pensamiento para su propia existencia.

La cuestión es distinta en lo que refiere a aquellas 'cosas' sensorialmente percibidas que a pesar de que existen fuera de la consciencia humana, son creadas por su actividad intencionada - las pirámides y los templos, las herramientas y las máquinas, las vías férreas y los Sputniks. Y en relación a esta categoría de cosas, Hegel no se equivoca cuando él las define como creaciones de la razón, como razón corporizada en el material natural - en piedra, en madera, en metal - como la 'fuerza reificada del conocimiento y el pensamiento'.

No hay nada de fatalista o de idealista en esta comprensión. Más aún, encontramos aquí las características más fuertemente realistas - materialistas en su tendencia - del pensamiento de Hegel y de la filosofía de Hegel.

Consiste precisamente en que el lenguaje es considerado como la primera pero no la única forma de la 'manifestación externa' de la fuerza del pensamiento. El entero mundo de las cosas, creadas por los humanos para los humanos, el entero cuerpo material de la cultura humana, aparece en su concepción como la manifestación externa del pensamiento humano. Los humanos se descubren a sí mismos como 'seres pensantes' no sólo en el habla, no sólo en la actividad del lenguaje y la oscilación de las cuerdas vocales y las resultantes vibraciones del aire, sino también en la actividad de las manos humanas que forman a la naturaleza externa de acuerdo con los mandatos del entendimiento y la razón.

En el trabajo de la mano, el pensamiento se 'manifiesta a sí mismo' de manera no menos obvia que en las vibraciones del aire producidas por el lenguaje - y este no es un motivo secundario en el pensamiento de Hegel, no es un señalamiento lanzado casualmente.

El brazo y especialmente la *mano* es... algo que es único al ser humano; ni un sólo animal tiene una herramienta tan versátil para la actividad dirigida al exterior. El brazo humano es la *herramienta de las herramientas*, capaz de servir como una expresión de la infinita multitud de manifestaciones de la voluntad.⁸¹

Y aquí de manera aún más elocuente: "Junto al órgano del habla, se encuentra la mano con la cual fundamentalmente un hombre se manifiesta y se actualiza a sí mismo... Podemos decir de la mano que es lo que un hombre hace, ya que en ella, como el órgano activo de su auto-realización, él se encuentra presente como el alma animadora..."⁸²

Se puede afirmar, sin exagerar, que es precisamente a través de esta comprensión del rol de la 'mano' que en la *Fenomenología* y en la *Filosofía del Espíritu* entra algo de aire fresco de la realidad, del pensamiento humano; ya que, independientemente de la importancia de la palabra, el discurso y el lenguaje en la vida humana, y en la vida de la humanidad, la esencia de la cuestión expresada en esta palabra [la 'mano'] es aún más importante y más interesante para la filosofía como ciencia. Esta es la forma en la que un filósofo se distingue de un lingüista, y en la que Hegel es distinto de Carnap y de Gadamer.

Ya en la misma vida cotidiana nos es importante distinguir entre las palabras y las obras: lo que alguien dice sobre sí mismo y lo que alguien hace en realidad. 'Lo que alguien hace' manifiesta su manera real de pensar mucho más plena y adecuadamente que lo que alguien dice, habla o cuenta sobre ella.

...Los hombres razonables prestan atención no a la palabra sino a la cosa (Sache) misma, no obstante esto no nos da permiso para describir una cosa en términos inapropiados a ella. Ya que esto es, al mismo tiempo, incompetencia y engaño, el presumir y pretender que uno meramente no posee la palabra adecuada, y el esconderse a uno mismo que en realidad se ha fallado en atrapar la cosa misma, i.e. el concepto. Si uno tuviera el concepto, entonces uno también tendría la palabra adecuada.⁸³

Cualquier materialista acordaría, con clara consciencia, con la afirmación de Hegel. No obstante, no se ajusta muy bien a la interpretación 'hermenéutica' de Hegel. El siguiente pasaje tampoco encaja con esta interpretación: "La persona puede ser conocida en mucho menor grado por su apariencia externa que por sus *acciones*. El *lenguaje* mismo está destinado tanto a esconder como a revelar los pensamientos humanos".⁸⁴

⁸¹ Hegel 1986, p. 194.

⁸² Hegel 1977, p. 189.

⁸³ Hegel 1977, p. 198.

⁸⁴ Hegel 1986, p. 192.

'Lo que una persona hace' - el sistema de sus acciones, sus obras - manifiesta todo lo que oculta tanto de sí mismo como de los demás. En este sentido, la 'mano' (ya que representa 'lo que una persona hace') es más sincera que el órgano del discurso, la lengua - y sin su ayuda el pensamiento humano nunca hubiera adquirido no sólo la 'absoluta', sino ni siquiera una relativamente correcta 'autoconsciencia'.

Por tanto, el acto práctico, o el pensamiento en la forma de la Voluntad, es incluido en la concepción de la lógica de Hegel no sólo como la realización puramente externa de los mandatos de la razón, esto es, de anteriores actos teóricos del espíritu, sino que también como un peculiar filtro que deja pasar sólo aquello que es objetivo tanto en los actos teóricos como en las palabras que los expresan. Lo puramente subjetivo se atasca en este filtro como basura, incluyendo a la basura verbal.

En el idioma hegeliano suena así: el acto práctico, y únicamente él, revela el verdadero significado de las palabras, el significado escondido del acto puramente teórico que lo precede. Así, la guillotina de Robespierre 'reveló' el verdadero significado de las hermosas frases de Rousseau, significado oculto para el mismo Rousseau...

Sólo cuando tomamos esto en consideración podemos comprender por qué para Hegel las formas del lenguaje, no importa cuán ampliamente esta noción del lenguaje sea entendida, no pueden ser las formas reales del pensamiento (formas lógicas reales). El pensamiento real y no el imaginario es aquella actividad actual de la persona pensante que se realiza no sólo en las palabras, sino que también en las obras. Esta es la razón por la cual la forma lógica - 'Logos' - es la "esencia de la cosa y del discurso, del objeto (Sache) y del habla (Sage), la categoría".⁸⁵

La forma lógica - la forma del pensamiento - es por tanto realizada igualmente bien en la forma de la palabra (en la forma de un sonido articulado, del discurso) y en la forma de la cosa en el sentido más directo y toscamente material de esta palabra, o para ser más precisos, en la forma del sistema de cosas que constituyen el cuerpo material de la cultura - el 'cuerpo humano no-orgánico', la naturaleza humanizada.

Indudablemente, aquí es donde encontramos la tendencia materialista de la concepción hegeliana. Las cosas son incluidas por Hegel en el proceso lógico como su momento, como su metamorfosis, como su componente dependiente ('puesto' y finito) y parte del proceso, como algo que emerge y desaparece en él, en su flujo; y la práctica es comprendida aquí como el criterio de la verdad.

Es en esto que encontramos, a pesar de las limitaciones idealistas, la envergadura y la majestuosidad de la lógica de Hegel como ciencia que estudia las formas y leyes de la producción y reproducción de cosas por la actividad de un ser pensante, incluyendo tales 'cosas' como las palabras.

⁸⁵ Hegel 1983, p. 90.

Es precisamente aquí, en la comprensión del pensamiento como la actividad que se realiza a sí misma igualmente bien en las palabras y en las cosas (y no sólo en las palabras), que encontramos el embrión de una más amplia - materialista - comprensión del mundo, comprensión tanto de la realidad y del pensamiento mismo.

Es comprensible que los 'hermenéuticos' presten poca atención a este punto y sólo lo traten superficialmente y sin demasiado interés, y por tanto sin penetrar en las profundidades de la dialéctica de Hegel, y especialmente en la comprensión de Hegel de la historia.

Es fácil demostrar que únicamente la lectura materialista de los pasajes complicados de Hegel revelaría no sólo un muy 'mundano' contenido, sino también uno muy profundo, indetectable con cualquier otra aproximación o apareciendo únicamente como un apilamiento artificial de palabras hegelianas y giros de frase.

De acuerdo a Hegel, las 'cosas' (los 'objetos') son incluidos en el proceso lógico precisamente a través de la actividad de la mano que realiza en ellos esta o aquella intención, este o aquel 'pensamiento'. Así este pensamiento se 'objetiva' en el material y el material se 'des-objetiva', esto es, pierde su forma natural y adquiere en cambio la nueva forma que es 'puesta' por el pensamiento, convirtiéndose de esta manera en un 'pensamiento alienado'. Aquí surge la 'polémica' relación más compleja entre lo 'universalmente activo' y la resistencia de la 'particularidad' del inflexible material, entre la universalidad viva y la 'muerta' (abstracta), etcétera, porque la acción activa causa una contra-acción, la pasividad se convierte en actividad, y así de seguido, 'uno mismo' se convierte en lo 'otro', y lo 'otro' en 'uno mismo'.

El que Hegel haya visto en la actividad de la mano esta situación - dialéctica - para nada trivial constituye una de sus más profundas observaciones. Para expresar este trabajo verdaderamente complejo y contradictorio, él requirió del sistema de conceptos y 'palabras apropiadas' igualmente complejo y dialéctico.

La más grande conquista de Hegel fue la incorporación de la práctica (la transformación del material natural por la actividad de la mano) en el proceso lógico, interpretando esta práctica como una fase⁸⁶ del proceso lógico, y más aún como aquella fase que 'supera' la unilateralidad de la relación puramente teórica entre el ser pensante y el mundo, y que aparece como el criterio de la verdad puramente teórica, esto es, de la verdad en su expresión verbal.

Debido a esto, el pensamiento aparece en su concepción como un proceso oscilante [en recíproco devenir], como la serie de ciclos de la actividad 'teórica' y 'práctica', donde cada uno de estos ciclos concluye 'en sí mismo' precisamente en el punto donde comenzó en el ciclo previo, mientras que simultáneamente da impulso al ciclo siguiente; esta es una bien conocida imagen hegeliana de la infinitud: la espiral, el círculo de círculos.

⁸⁶ En el original en inglés 'phrase' (frase). Entendemos que es un errata de la palabra 'phase' (fase), más adecuada para el contexto y el significado del párrafo (N. del T.).

El ciclo del movimiento puramente teórico, encarnado y realizado primero y ante todo en la palabra, al haber retornado al punto de origen, fluye hacia el ciclo de la realización práctica de la verdad 'teórica' allí donde el pensamiento se encarna no en las vibraciones del aire, sino en la transformación formadora del material menos maleable: se encarna en el proceso donde la piedra carente de forma se transforma en un ídolo, en la pared de un templo, en un hacha de piedra (y luego de bronce o hierro), en un arado, en una máquina, y así de seguido, y más allá, en los atributos del aparato estatal, de la economía, etc.

En esta comprensión del pensamiento encontramos fusionadas tanto a la fuerza dialéctica como a la debilidad idealista de la reconstrucción que hace Hegel de la historia de la encarnación mundana de la idea lógica (i.e. de la estructura lógica deificada, por Hegel, de la autoconsciencia humana). Su debilidad se encuentra precisamente en que la consciencia puramente teórica que se objetiva inmediatamente en la palabra como 'Namengebende Kraft' es postulada como la primera forma de manifestación del espíritu pensante que no requiere de la existencia de ninguna precondition externa. Ya que las herramientas de trabajo - el hacha de piedra, el pedernal o el arado - y los productos que son creados con la ayuda de estas herramientas (el pan, la casa, el templo, etc.) aparecen en la concepción de Hegel únicamente como el resultado de una metamorfosis secundaria del 'espíritu pensante', derivada de la palabra.

En otras palabras, en la forma de las herramientas de trabajo, con la ayuda de las cuales la mano inteligente transforma a la naturaleza, se muestra a sí misma (se revela y así se 'aliena' a sí) aquel espíritu pensante (o idea absoluta) que ya se articulaba a sí mismo lo suficientemente bien en la palabra, que ya había 'expuesto en el habla' su propio - pre-hecho, divino - contenido.

Es este orden obviamente invertido (en comparación con la secuencia histórica real de la antropogénesis) - primero la palabra como la 'herramienta' de la mediación entre los espíritus finitos como la mediación del espíritu infinito consigo mismo, y solamente luego la herramienta de trabajo como la herramienta de mediación entre el ya-terminado espíritu y la naturaleza, como la herramienta de espiritualización de la naturaleza - lo que fuerza a Hegel a aceptar la más objetable precondition y axioma de toda su filosofía: la definición del 'puro pensamiento' como 'Dios en su existencia pre-mundana'.

Ya que no hablamos [aquí] sobre el nacimiento o el surgimiento del pensamiento en los humanos o en ningún otro ser pensante, sino que [hablamos] única y exclusivamente sobre las formas de manifestación en ellos de este poder, de esta capacidad activa del pensamiento. Entonces, Hegel se ve forzado a asumirlo como tal, como alguna fuerza cósmica que, hasta el día propicio, se encuentra durmiente en los humanos, las piedras y las estrellas como el esquema 'objetivado' de la actividad del espíritu como tal.

Se le impone a Hegel esta conclusión precisamente porque él considera al lenguaje (die Sprache) como el punto de partida de la historia de la encarnación 'mundana' del

pensamiento, y [considera] a la actividad sensorio-objetiva de la vida humana, y al mundo de las 'cosas' creadas y recreadas por los humanos, como metamorfosis secundarias y derivadas de este mismo pensamiento, sólo que ahora mediado por el lenguaje y las categorías lógicas que fueron discernidas en el lenguaje.

Ya que el proceso, en el cual se origina el pensamiento humano real, surge (y no simplemente se 'manifiesta a sí mismo'), Hegel lo comprende por adelantado como la consecuencia del pensamiento ya despertado (ya consciente de sí en el lenguaje), en el sistema de conceptos de Hegel es imposible ni siquiera plantear (mucho menos responder) la pregunta acerca del origen del surgimiento de este 'poder', i.e. de esta capacidad activa humana.

Cuando Hegel le confiere al pensamiento el título de 'Dios' - más aún, de 'Dios en su existencia pre-mundana' - debemos comprender esto simplemente como un gesto diplomático que utiliza el lenguaje de su época; él no puede ofrecernos ninguna explicación razonable del misterio del nacimiento y surgimiento del pensamiento con su orden lógico. Y no puede ofrecernos tal cosa precisamente porque él ya ha interpretado a la actividad vital sensorio-objetiva, esta verdadera causa del pensamiento, como el efecto del pensamiento.

Aquí la causa, como sucede a menudo con Hegel, es tomada y presentada como el efecto de su propio efecto. Aquí 'el hijo da a luz al padre', y se torna inaceptable e ilegítimo el preguntar sobre la causa del nacimiento del 'hijo'. Este truco lógico es siempre fácil de realizar donde hay procesos cíclicos o espirales que retornan a su propio punto de partida. En estos ciclos, el pensamiento realmente aparece inmediatamente como 'causa sui' (como su propia causa) que retorna periódicamente a 'sí misma' - en la palabra - como a su propia 'realidad inmediata', [retorna] de los ciclos de sus 'enajenaciones' en el material externo, de su 'realidad mediada' (por la actividad de la mano).

Efectivamente, si esta 'realidad inmediata del pensamiento' es la palabra, el discurso, el lenguaje, y las cosas creadas por las manos son la más compleja y 'mediada' realidad del pensamiento, entonces en términos teóricos la cuestión no puede ser presentada de ninguna otra manera.

Ya que en el lenguaje, en la palabra, el pensamiento realmente sólo se expresa a sí mismo, sólo se muestra a sí mismo ('para otro', y así 'para sí mismo'). Como real capacidad activa humana es una capacidad que es más fundamental que una simple capacidad de 'nombrar' y de actuar de acuerdo con 'nombres', más que una 'Namengebende Kraft', y aquí Hegel está absolutamente en lo cierto. El lenguaje es, realmente, el producto del entendimiento.

No obstante, este no parece ser el caso cuando dirigimos nuestra atención al 'trabajo de la mano'. Aquí el pensamiento no 'se muestra a sí mismo', no se 'expresa a sí mismo', sino que surge, se origina, comienza precisamente como la función del sistema 'cerebro-mano' que es dirigido no por el pensamiento, sino por factores enteramente materiales. Es dirigido, por una parte, por la presión de la necesidad en alguna cosa material, y, por la otra, por las

condiciones de la satisfacción de esta necesidad, i.e. por las condiciones de hallazgo o producción de tal cosa (el objeto de la necesidad, al principio necesidad animal y luego necesidad cultural-humana).

Surgiendo como la forma de la real actividad vital objetiva, como la forma del 'trabajo con la mano', el pensamiento no se 'manifiesta a sí mismo' en este trabajo, sino que es inmediatamente este mismísimo trabajo, y es pensamiento en su realidad inmediata. Y luego viene a la palabra, sólo se manifiesta a sí mismo, sólo se revela externamente a sí mismo.

Por tanto hay un sentido racional en la definición de Hegel del lenguaje como el 'producto del entendimiento'. Pero las cosas creadas por la mano humana (objetos del trabajo, medios de trabajo y productos del trabajo) no pueden ser considerados como los 'productos del entendimiento' porque es más probable que el 'entendimiento' sea el producto y la forma de la actividad que crea cosas. Y no a la inversa, como en Hegel.

El hecho de que en la actividad de la mano se da inmediatamente no la 'expresión' del pensamiento sino el pensamiento mismo, el pensamiento como tal, Hegel lo entendió perfectamente bien. La 'expresión' del pensamiento en este caso resulta ser el producto del trabajo de la mano, y no el trabajo mismo.

"Ya que el interior, en tanto que sea en el órgano, es la actividad misma" (del órgano, por supuesto) y por tanto la "boca parlante, la mano que trabaja" "ofrece no solamente una mera expresión de lo interior, sino directamente a lo interior mismo".⁸⁷

Ya que la 'realidad inmediata' de lo interior - esto es, del pensamiento - es la misma actividad del órgano en el momento de su realización y bajo ninguna circunstancia su producto que se ha 'separado a sí mismo' del órgano, se trate de una palabra pronunciada o escrita o de una cosa producida. Es imposible ver al pensamiento en el análisis de la 'constitución del órgano' que lo realiza. En el análisis de la mano, del cráneo y del cerebro el pensamiento sólo se expresa a sí mismo, mientras que permanece siendo algo enteramente 'otro'. Por tanto la intención de comprender al pensamiento a través del estudio de la 'constitución' de los órganos que lo realizan es un ejercicio tan infructuoso como intentar comprender a la música de Mozart observando la construcción del clavicordio en el cual se ejecuta. Esta es una observación que aún es relevante hoy, en la era de la cibernética.

La cuestión es exactamente la contraria; el estudio de las formas de la actividad de las manos (al igual que de las formas de la actividad que es realizada por las cuerdas vocales) es el estudio del pensamiento que es inmediatamente presente en ellas como su aspecto 'interno'.

Partiendo desde esta comprensión es suficiente realizar sólo un pequeño paso para alcanzar las amplias miras del punto de vista materialista sobre el pensamiento y el misterio

⁸⁷ Hegel 1977, p. 187.

de su surgimiento, mientras que cuidadosamente se preservan todas las conquistas reales de la dialéctica de Hegel.

Es suficiente observar la primera e 'inmediata' realidad del pensamiento no en el trabajo de las cuerdas vocales, no en el discurso o en el lenguaje, sino en el trabajo de la mano, en el proceso de transformación y creación del mundo objetivo, para rechazar cualquier necesidad de asumir la supuesta existencia de un 'auto-manifestante' (y, por tanto, ya previamente existente de alguna manera) pensamiento 'absoluto', de una idea lógicamente estructurada.

En el trabajo de la mano el pensamiento se 'manifiesta a sí mismo' al surgir inicialmente como tal, como la real capacidad humana para correlacionar sus acciones activamente con la forma de otro cuerpo (cualquier cuerpo), y no con la forma y la posición de las partes de su propia 'constitución'.

Esta comprensión del pensamiento, formulada por Spinoza e indudablemente conocida para Hegel, constituye una real alternativa a la comprensión de Hegel: su alternativa materialista.

El trabajo de la mano es definido, determinado por las 'formas y posiciones' de otros cuerpos, sus propias determinaciones, y por tanto cualquier determinabilidad de su actividad es puesta desde fuera - por la forma y posición de los cuerpos del mundo externo - mientras que el trabajo de las cuerdas vocales que mueve al elemento absolutamente plástico del aire no se encuentra ligado a nada 'desde fuera'. Hablando bruscamente, al usar el lenguaje uno puede balbucear sobre cualquier cosa y en la forma que uno quiera, pero para realizar efectivamente una cosa la mano debe tomar en consideración a las formas del material externamente dadas para su labor y correlacionar sus acciones con las características objetivas de aquel material, de otra manera se encontrará con su resistencia y se verá forzada a cambiar la forma de sus propias acciones conformándolas a las condiciones y requerimientos de aquellos 'elementos' en los cuales estas acciones son ejecutadas.

De esta manera, la alternativa - 'materialismo o idealismo' - se presenta aquí en un dilema: ¿cuál de las dos formas de la 'manifestación externa' del pensamiento debemos considerar como fundamental?. Ya sea el discurso (dando una determinada forma a las vibraciones del aire) o ya sea la producción de cosas enteramente materiales a través de la actividad de la mano (dando una forma determinada a la piedra, la madera y el metal).

Para Hegel tal forma 'fundamental' (primaria) de la expresión del poder (capacidad) de pensar es la producción de nombres, la articulación de sonidos como la actividad que es plenamente determinada por el ser pensante 'desde el interior', y por tanto la palabra es tomada como el 'vínculo mediador' entre el espíritu de uno y otro espíritu, como la forma de mediación del espíritu consigo mismo. Naturalmente, aquí el 'espíritu' es tomado como el 'elemento activo', en el cual ya existe - antes de su manifestación - la determinación lógica de las acciones formadoras del aire, inherentes en él como el 'instinto lógico del lenguaje'.

La cosa creada por la mano, no obstante, ya sea un hacha, un pedernal o un arado, es considerada por Hegel a imagen y semejanza (de acuerdo con el 'modelo') de la palabra, también únicamente como el 'vinculo mediador' que vincula 'espíritu y espíritu' o vincula 'al espíritu consigo mismo'. El espíritu también aquí permanece siendo el comienzo (y el fin) ya puesto del proceso - el punto absoluto de partida y retorno. Es primero alienado en las palabras y las cosas, y luego retorna a sí mismo, al puro elemento de los 'significados' de las palabras y de las cosas, desechando el barro de lo natural, del material sensorialmente percibido de su encarnación, de su objetivación y alineación.

Por tanto, el único estado en el cual el espíritu alcanza la completa 'superación de la alienación', para Hegel, es el estado en el que flota en el elemento de los 'puros significados' (ya sea el significado de las palabras o de las cosas), y en el acto de comprender, en el acto del puro conocimiento, de las 'encarnaciones' externas en las palabras y las cosas.

Toda esta ingeniosa construcción se desmorona en el momento en que la real actividad material de la mano, realizada inmediatamente en el material natural, se convierte en la forma primaria fundamental e inmediata de la expresión de la 'fuerza del pensamiento', donde el pensamiento es 'consigo mismo', en su verdadero elemento.

Entonces es precisamente en el lenguaje, en la palabra, que debemos ver la 'expresión externa' y la 'alienación' de esta fuerza original y comprender a la producción de palabras a imagen y semejanza de la producción de cosas - de acuerdo con el 'modelo' de la real actividad productiva de los seres humanos, y al acto de 'superación de la alienación' lo vemos en la esfera de la producción de cosas - herramientas de trabajo y sus productos.

Y solamente luego encontramos a la 'ciencia positiva' que realmente resuelve el misterio de la 'alienación' y muestra el camino para 'superarla' y eliminarla no en la lingüística, la sintaxis o la semántica, sino en la economía política. Este es el camino de la crítica del 'hegelianismo vulgar' que Marx escogió desde el mismo principio, y es a través de este camino que el marxismo desarrolla y expresa en el lenguaje a la realidad natural y social, y a las leyes de su movimiento.

El problema del Ideal en filosofía⁸⁸

Parte uno

El problema del ideal es complejo y multilateral. Primero que nada, naturalmente, se encuentra la pregunta acerca del lugar que ocupa el concepto de lo ideal en la teoría del reflejo, la pregunta acerca de cómo puede ser interpretado desde el punto de vista de esta teoría. De hecho, la teoría del reflejo sostiene que sólo el conocimiento que refleja lo que existe en la realidad es correcto y verdadero. Pero en lo ideal se expresa no lo que es sino lo que *debe* ser o lo que una persona *desea* ver. ¿Puede uno interpretar lo deseado o lo obligatorio desde el punto de vista de la teoría del reflejo? En otras palabras, ¿es posible que lo ideal sea 'verdadero'?

La filosofía descubrió este problema hace mucho tiempo y ha intentado resolverlo durante un tiempo igualmente largo. Los materialistas de épocas previas se enfrentaron a este dilema en tanto luchaban contra las doctrinas clerical-idealistas, contra el ideal religioso; y ellos intentaron solucionarlo de acuerdo con la teoría de la reflexión, por un lado, y con los requisitos de la vida real, por el otro. Hasta Marx y Engels lo ideal aparecía a los filósofos como un producto del auto-desarrollo de la autoconciencia humana, de la evolución de sus principios morales, estéticos y científicos. Desde el punto de vista de los pensadores del período pre-marxista, el problema se presentaba de la siguiente manera:

La iglesia siempre intentó persuadir a la gente de que el más alto objetivo y destino del ser humano en la tierra es el de prepararse a sí mismo para la vida más allá de la muerte, para la vida eterna en el paraíso celestial. Para alcanzar este máximo objetivo, se suponía que los humanos debían actuar de una forma dada. Como medio y camino para llegar a este ideal eterno, la iglesia ofrecía la obediencia al destino y a los poderes existentes, la humillación de la carne y sus deseos, el rechazo de la 'mundana' felicidad y otros 'pecaminosos placeres'. El ideal de un ser humano aquí era el de un monje asceta, y la imagen de este ideal, hecha poética por la fantasía humana, era la del 'salvador' crucificado. El camino de este ideal era el camino de Gólgota [el calvario], del sufrimiento redentor, de la auto-humillación, de la auto-flagelación, que aliviaba al espíritu de la tierra y la suciedad de la existencia mundana... Y durante las muchas centurias de la Edad Media feudal los seres humanos aceptaron este ideal y lo consideraron la única verdadera y posible imagen de la más alta esencia de la vida y el mundo. ¿Por qué?. Porque la imagen del 'salvador' era de hecho el espejo en el cual los seres humanos veían reflejada su propia imagen, exhausta y cubierta por el sudor del sufrimiento y el horror, como quienes 'necesitaban ser salvados'.

⁸⁸ Artículo publicado en dos partes en la revista *Voprosy filosofi* (1962/63). Traducido del inglés (versión de Evgeni V. Pavlov) por M.S. . (N. del T.).

Pero más tarde, a la distancia, apareció sobre Gólgota la luz del hermoso amanecer del Renaissance [Renacimiento]. A la luz del sol matinal, los seres humanos vieron súbitamente lo que la imagen de la crucifixión realmente era - una estructura de madera con un muñeco de cera que olía a polvo e incienso. Sus ojos fueron capaces de contemplar una vez más el mármol rosado del Partenón, la eterna joven belleza de Afrodita y Apolo, a Heracles y el Discóbolo de Mirón, a Prometeo y a Niké de Samotracia. Una vez más ellos comenzaron a abrir las alas de su sueño, las alas de Dédalo y de Ícaro, con el fin de alcanzar el sol, de volar sobre las olas azules del mar Mediterráneo, respirando en su aire fresco, disfrutando el poder de sus pensamientos, sus manos y su sana carne.

La inspirada edad del Renaissance dio lugar a la era de la Ilustración, la era de la justificación racional del hermoso sueño del renacer humano, y esta nueva era formuló sus tesis sobre el ideal, planteó contra el espiritualista ideal medieval su propio, mundano, ideal.

¡No hay dios y no hay paraíso! Sólo hay seres humanos y naturaleza. No hay nada después de la muerte. Por tanto el ideal debe ser encontrado y realizado aquí, en la tierra.

Y los materialistas formularon este nuevo ideal de la siguiente manera: es la mundana expresión, con la sangre corriendo por sus venas, de la vida de cada ser humano. ¡Dejen a todos hacer lo que son capaces de hacer por gracia de la naturaleza, y déjenles disfrutar los frutos de su trabajo!. La naturaleza es el único legislador y la única autoridad, y en su nombre sólo la ciencia, sólo el pensar independiente, que atrapa las leyes de la naturaleza, es capaz de dar a los humanos el ideal, y no la revelación que habla desde el púlpito o desde las páginas de las Escrituras.

Si este ideal no es un sueño ocioso o un deseo impotente, entonces debe expresar y reflejar algo real, sensible y mundano. ¿Qué es [entonces, lo que refleja]?

'Las naturales, o sea dadas por la naturaleza, necesidades del saludable y normal cuerpo humano', respondían los materialistas. El ideal reflejaba las necesidades naturales de la 'naturaleza humana', y por tanto todas las poderosas fuerzas de la Madre Naturaleza estarían de su lado. ¡Estudia la naturaleza, estudia la naturaleza humana, y vas a conquistar el verdadero ideal de un ser humano y del orden societal que corresponde a su naturaleza!. Esta respuesta satisfizo a los materialistas franceses del siglo de la Ilustración, tales como Helvetius, D'Holbach, Diderot y sus seguidores. La respuesta parecía ser exhaustiva a todos sus contemporáneos, oprimidos por la monarquía y la iglesia. Con el fin de satisfacer los 'perversos' y 'antinaturales' placeres de la corte y de la burocracia eclesiástica, la mayoría de la nación había sido privada de sus 'naturales' derechos y de su valor: de su pan y su libertad de hacerse cargo de sus propios cuerpos y vida, e incluso de su libertad de pensamiento... ¡Si tan sólo estos derechos 'naturales' no fueran violados por la corte, por la burocracia y por la iglesia!, ¡que verdadero paraíso nacería en el fértil suelo francés!.

Y este nuevo ideal se transformó en una enérgica fórmula, en una consigna: '¡Liberté, égalité, fraternité! ('¡Libertad, igualdad, fraternidad!'). ¡Deja a todos hacer lo que quieran o lo que puedan en tanto no violen la libertad de sus prójimos seres humanos!. Si esto aún no

sucede, ¡entonces debe suceder!. Y el milagro ocurrió. Los poderosos sonidos de La Marseillaise y los disparos de armas resonaron sobre Francia, los muros de incontables fortalezas cayeron, la horda de curas y burócratas corrió en todas direcciones y el pueblo enarboló la bandera tricolor de la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad. El ideal - ese que debe ser - se volvió más fuerte que las fuerzas existentes, a pesar del hecho de que estas fuerzas existentes se encontraban defendidas por el entero poderío del estado y de la iglesia, por los muros de fortalezas y oficinas, por las bayonetas de soldados y las plumas de 'académicos' oficiales, por las cadenas de los miles de hábitos y tradiciones imperantes durante 1000 años, por la moral, el arte y la jurisprudencia oficial-eclesiástica. Pareció que los derechos naturales del 'humano como tal', de todo ser humano, finalmente se habían impuesto. Pero fueron necesarias las difíciles experiencias que se sucedieron para que la gente entendiera que este no era el caso, que en la neblina rosada de los ideales 'universales' aún se sostenía una batalla de clases feroz, y esta batalla dio a esas abstractas y generales frases su propio significado, para nada universal. Muy pronto esta verdad comenzó a salir a la luz en la forma de ciertos inesperados eventos.

Surgió la pregunta: ¿por qué es imposible realizar plenamente tal claro, hermoso y entendible ideal?. ¿Por qué este ideal humanitario, 'puro como la nieve', camina sobre la tierra sobre pilas de cadáveres cubiertos por el humo de la pólvora?. Y, ¿por qué los camaradas y hermanos de ayer en la lucha por el ideal, se tornaron hoy en mortales enemigos que se envían recíprocamente a la guillotina?. Muchos se satisficieron con la siguiente respuesta: la resistencia del viejo mundo 'pervertido' era demasiado fuerte, la gente estaba demasiado corrompida por los miles de años de esclavitud carnal y espiritual, incluso aquellos que se presentaron a sí mismos y a los demás como héroes prístinos de la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad - Dantón, Robespierre y todos sus amigos.

Y mientras más se desarrollaban los eventos, más insidiosos y más arteros se tornaban. La bandera del ideal, caída de las manos de Robespierre, fue levantada por el Directorio, pero este tampoco logró sostenerla. Así, fue capturada por la artillería del oficial Bonaparte. Él levantó la bandera alto y guió al pueblo hacia el humo de las batallas, pero una hermosa mañana la gente descubrió con asombro que debajo del uniforme del oficial revolucionario se escondía el viejo conocido: el monarca. Ellos descubrieron que habiendo cruzado medio mundo terminaron en el mismo lugar que en 1789 - la corte de Napoleón se encontraba nuevamente plagada de oficiales predatorios, falsos curas, lascivas mujeres, y la gente nuevamente tenía que entregarles hasta su último centavo, su última rodaja de pan y su último hijo.

Pero esto no era todo. El pueblo trabajador de Francia sintió más y más claramente que había sido doblemente engañado. Año tras año el nuevo Señor de la vida [social] - el industrial-capitalista, el banquero y el especulador - se hizo más gordo y más glotón. Este nuevo Señor obtuvo todo lo que podría haber deseado de la revolución - total libertad de acción. Y usó esta libertad para reconstruir la vida del país de acuerdo con su propio ideal, en

la imagen de la revelación de su propio dios, el dios del dinero, el oro, el cobro en efectivo y la ganancia.

¿Cómo sucedió esto?. ¿Acaso el hermoso ideal de la Ilustración no era más que un fantasma, un cuento de hadas, un sueño que no podía ser realizado aquí en la tierra?. ¿Acaso la vida, la práctica y la realidad confirman la verdad de la iglesia?. Así, sobre el suelo de esta desilusión, de este sentimiento de completa desesperanza frente al nuevo mundo que había sido creado por el propio pueblo, como en los viejos tiempos, florecieron los capullos venenosos de la religión, y se oyeron nuevamente los sermones sobre lo inalcanzable de la felicidad mundana.

Sólo algunos tenían suficiente coraje moral e intelectual para no rendirse ante la cruz del arrepentimiento, sólo unos pocos fueron capaces de mantenerse fieles a la ciencia y al ideal que esta ciencia formulaba. Henri de Saint-Simon y Charles Fourier vivieron y pensaron en este tiempo, mientras eran asaltados por desdeñosos señalamientos de bien-comidos filisteos y de los 'razonables' apologistas de la realidad. Pero permaneciendo fieles a los principios centrales del pensamiento científico de la Ilustración, estas testarudas y nobles mentes intentaron encontrar, y mostrar a la humanidad, el camino fuera de la crisis moral e intelectual.

Las conclusiones a que arribaron estos herederos de la filosofía progresista de Francia, como resultado del análisis de las circunstancias, coincidieron con los hallazgos del inglés Robert Owen. Si la ciencia, y no la iglesia, está en lo correcto, si la Razón y la Justicia no son palabras vacías, entonces la única salvación para la humanidad de la amenaza de la degradación física y moral es el socialismo. La humanidad se encontraba obligada por la historia a escoger entre dos alternativas: o la completa dominación de la ignorancia religiosa, el barbarismo mental y moral bajo la opresión del Becerro de Oro, o el florecimiento de las capacidades mentales y físicas de todo ser humano bajo las condiciones de la propiedad comunal de los medios de producción, sobre la base de una correcta y racional administración de las cuestiones societales. No había tercera opción. La Libertad, la Igualdad y la Fraternidad sólo son reales en combinación con el trabajo racionalmente organizado de toda la gente que voluntariamente se una en un armonioso colectivo.

Fourier y Saint-Simon desinteresadamente promovieron su ideal apelando a la 'razón' y al sentido de 'justicia' de sus contemporáneos. Pero sus brillantes ideas no atraieron mucha gente durante su tiempo. Su voz no alcanzó los oídos del pueblo, y el público 'ilustrado' sólo tenía para con las utopías de Saint-Simon y Fourier la irritación y el ridículo. La tragedia de los socialistas utópicos era la típica tragedia de los héroes que llegan a este mundo demasiado pronto. No es coincidencia que los ideales de Saint-Simon y Fourier fueran rápidamente transformados en caricaturas por sus discípulos y seguidores; ellas [las caricaturas de los seguidores de los socialistas utópicos] comenzaron a parecerse a los ideales de la Cristiandad, y las organizaciones de Saint-Simonianos y Fourieristas se transformaron en sectas religiosas.

Pero la vida del ideal de la Ilustración no había acabado aún. Obligado a mudarse de la tierra Francesa al nublado cielo de la filosofía alemana, recuperó su aliento en las más altas regiones de la especulación y luego volvió a la tierra, pero ahora con otro aspecto.

Mientras los franceses estaban ocupados con sus cosas los alemanes los observaban atentamente, y filosofaban. Ellos inmediatamente hicieron propio el ideal francés - libertad, igualdad, fraternidad, y unidad de la nación - ¿qué otra cosa podría ser mejor y más deseable?. En lo que respecta al ideal, o sea al objetivo final, los alemanes estaban de acuerdo con los franceses. Pero los medios que eran utilizados en París... no fueron del agrado de los alemanes y por tanto no encontraron el coraje para imitarlos. El secreto aquí es bastante simple.

La burguesía alemana sencillamente no tenía suficiente fuerza para pelear por sus intereses y derechos. Pero tomó su propia impotencia por una virtud, como una expresión de la genuina 'decencia' y 'moralidad' alemana. Y esta actitud influyó fuertemente en el pensamiento de sus ideólogos, sus filósofos teóricos.

En la Universidad de Königsberg el viejo Kant se encontraba pensando sobre la situación con la pura sistematicidad germana. Él también admiraba el ideal francés. Y tampoco acordaba con los medios utilizados en París. Y no sólo por sus creencias humanistas, no sólo por su rechazo a la guillotina, la sangre y la lucha del hombre contra el hombre. Él tenía buenas razones para disentir. El curso de los mismos acontecimientos prueba, pensaba Kant, que los medios revolucionarios 'contradicen' el mismísimo fin del ideal y por tanto no pueden ser utilizados para alcanzar este objetivo. Uno no puede establecer la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad por la fuerza, cortando cabezas y disparando cañones. La 'usurpación' del poder por un pequeño círculo de personas también contradice el principio de igualdad, incluso si se llaman a sí mismos 'gobierno revolucionario', la expresión de la voluntad del pueblo. Esto destruye la propia 'libertad' en nombre de la cuál todo se hace.

No obstante, el propio Kant no articuló estos pensamientos con plena claridad y concreción de expresión. Él prefirió utilizar terminología abstracta y académica. Pero esto [la expresión clara y concreta de las conclusiones de los pensamientos de Kant] fue rápidamente realizado por sus talentosos discípulos: Fichte, Schelling, y luego Hegel. Las expresiones usadas más arriba son casi afirmaciones literales de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel (de los capítulos 'La lucha de la Ilustración con la Superstición' y 'Libertad absoluta y Terror').

El problema, pensaba Kant, era que los filósofos franceses entendieron incorrectamente a la 'naturaleza humana'. Ellos estaban absolutamente en lo cierto al considerar al ser humano como un *fin en sí mismo* y no como un medio para algo o alguien que existiera por fuera de los seres humanos. Los seres humanos no deben ser entendidos como 'herramientas' de algún Dios externo que se sienta en el cielo. Pero los materialistas cometieron un error cuando reemplazaron la autoridad de Dios padre por la de la madre Naturaleza. Es una necedad el reemplazar un ídolo por otro. La naturaleza no puede darle a nadie un fin para la actividad de su vida, precisamente porque ella en y por sí no tiene

ningún fin. Actúa de acuerdo con la ciega necesidad. Y si hacemos nuestro ideal el satisfacer las 'apetencias naturales', entonces los seres humanos serán sencillamente esclavos de sus impulsos y necesidades orgánicas, esclavos e instrumentos de la ciega necesidad de la naturaleza. Y esto no es más noble que ser esclavos de Dios. La diferencia sería únicamente el nombre del 'Señor externo'. De ambas maneras los seres humanos se convierten en esclavos de las circunstancias 'externas' que los rodean, e inmediatamente - esclavos e instrumentos de otros seres humanos, en sus 'medios'.

Por tanto el ideal no puede ser deducido del estudio de la 'naturaleza', y es ridículo el suplantar la autoridad del Papa Romano por la autoridad del científico natural. Los físicos, anatomistas y fisiólogos pueden decirnos tanto sobre la 'verdadera naturaleza humana' como cualquier cura provinciano. Es imposible deducir la idea de la 'finalidad' de la actividad de la vida humana de la física, de la anatomía o de la fisiología.

Los seres humanos, continúa Kant, sólo son 'libres' cuando actúan de acuerdo con los fines que ellos se establecieron para sí mismos y a partir de su libre auto-determinación. Entonces, y sólo entonces, ellos son humanos y no algún instrumento pasivo de circunstancias externas o de la voluntad de otros seres humanos. Pero entonces ¿qué es la 'libertad'?. Es acción de acuerdo con la necesidad *universal*, esto es acción a despecho de la presión de las circunstancias empíricas inmediatas. Sin ella, no hay libertad ni diferencia entre los humanos y los animales. Los animales sólo se molestan por la satisfacción de sus necesidades orgánicas, de su auto-preservación; los intereses y 'fines' de la especie sólo son realizados aquí como un 'efecto colateral' no-intencionado e inesperado de la ciega necesidad. Los seres humanos son diferentes de los animales precisamente por qué son capaces de realizar la necesidad de la perfección de su propia especie - humana - conscientemente (i.e. 'libremente'). Y por ello deben reprimir constantemente a los animales que hay en sí mismos, i.e. reprimir su egoísmo, e incluso actuar contra los intereses de sí mismos. Así actuó Sócrates y Giordano Bruno, quienes murieron voluntariamente sin traicionar a su ideal, su mejor 'yo'. Sólo tales personas pueden ser orgullosamente llamadas Humanos, con mayúsculas. Un individuo que sólo se preocupa por su propia persona no porta legítimamente este nombre.

Y el ideal de Kant se basa en el auto-perfeccionamiento moral e intelectual del género humano. Él repensó el ideal de la Ilustración desde esta perspectiva. Cuando cada ser humano en la tierra (aunque quizás primero sólo en Alemania) entienda que somos todos hermanos y hermanas, iguales entre nosotros y libres en relación con nuestros actos y pensamientos, entonces será el triunfo universal del ideal de la Ilustración sin la ayuda de cañones, guillotinas o comités de salud pública. Y no antes que esto ocurra.

No podemos negar que las intenciones de Kant fueron nobles. Pero, de todas formas...

¿Auto-perfeccionamiento moral?, ¿no predicó esto la iglesia por mil años ya?. ¿La misma iglesia que contribuyó a la decadencia moral, al transformar a los seres humanos en un ascético y humilde ganado para los opresores seculares y espirituales, en esclavos para

dioses celestiales y terrenales! Sí, pero eso significa únicamente, pensaba Kant, que la iglesia pervirtió el verdadero significado - el significado moral - de sus propias enseñanzas. Debe ser corregido y reformado; la causa de Martín Lutero debe ser llevada más allá. Entonces la misma iglesia anunciará desde los púlpitos el mensaje del ideal de 'libertad, igualdad y fraternidad'. Pero no en esta forma - francesa - (ya que esta forma del ideal puede ser confundida con un llamado a la revolución, a realizar el ideal con la ayuda de la violencia contra nuestro prójimo), sino como el más elevado principio de moralidad, como el postulado moral que puede ser (si uno así lo busca, por supuesto) discernido en la propia Biblia. Después de todo en Mateo 7:12 dice "Entonces has siempre a los demás lo que tu quisieras que te hicieran a ti mismo, puesto que esto manda la Ley y el Profeta".

Esta forma de pensar permitió a Kant 'reconciliar' el ideal de la Ilustración con el ideal de la Cristiandad, el principio de la Constitución de 1793 con el Sermón de la Montaña, y a Robespierre con Cristo. Y nació el universalmente conocido 'imperativo categórico'. "Entonces actúa siempre de tal forma que la máxima de tu voluntad pueda ser tenida como principio de la ley universal".⁸⁹ En su contenido real, era el mismo principio que el que fue usado como pilar de la legislación revolucionaria de 1789-1793, y en su forma un postulado ético-moral en el elevado estilo de los Evangelios. Esta 'forma', por un lado, permitió una propaganda abierta del ideal francés en las condiciones de la completa dominación de la iglesia sobre los corazones y las mentes del pueblo [alemán], y, por el otro, proponía no una revolución sino una reforma en la esfera de la ley del estado como la única vía 'apropiada' de realización del ideal.

Como resultado, fue socavado el impacto político y ateo inmediato de los principios de 'libertad, igualdad y fraternidad'. La consigna que motivó a los parisinos a asaltar la Bastilla había sido ahora exitosamente transformada en un bien intencionado pero - por desgracia - impotente buen consejo, en un principio de la 'buena voluntad'. De esta manera se expresó la mundana debilidad de los sectores democrático-burgueses alemanes respecto a su celestial filosofía, su auto-conciencia teórica.

Y así todo, habiendo arrojado la toga ensangrentada del tiranocida republicano romano y habiéndose calzado la levita del pastor protestante, el ideal de la Ilustración sobrevivió. Entonces, toda la gente progresista de Alemania vio en la *Crítica de la Razón Práctica* el Evangelio de una nueva fe - la fe en el ser humano como el único Dios sobre la tierra. Y así fue entendido Kant por Fichte, Schelling, Holderlin, Hegel, Beethoven y Goethe.

Hegel escribió.

Creo que no hay mejor signo de la época que el hecho de que la humanidad comienza a aparecer a sí misma como digna de respeto. Y demuestra que el halo que rodea la cabeza de opresores y dioses terrenales comienza a disiparse. Ahora los filósofos están validando esta estima y pronto las naciones

⁸⁹ Kant 1996, p. 164.

aprenderán a sentirlo y no sólo demandaran sino que tomarán sus derechos, que hasta ahora habían sido pisoteados. La religión trabajaba junto a la política. Enseñaba lo que el despotismo quería que enseñase: desprecio del género humano, supuestamente incapaz del bien, incapaz de ser algo por sus propios esfuerzos. Con la circulación de la idea de cómo las cosas *deben* ser, la inercia de los moderados que siempre aceptan todo lo *que es* desaparecerá.⁹⁰

Pero pronto los discípulos fueron más allá que el maestro. Fichte, el seguidor de Kant, avaló a la violencia como un medio 'legítimo': no podemos sencillamente esperar hasta que el ideal ético sea aceptado por el último Señor y el último cura. Es suficiente con que sea aceptado por la mayoría de la nación, y la testaruda ortodoxia de la vieja fe puede ser obligada a aceptarlo y a obedecer a la voluntad de la nación. Schelling y Hegel tampoco rechazaron la violencia revolucionaria, sólo a los extremos jacobinos, a los sangrientos horrores de la dictadura de Robespierre. Para el joven Hegel, Napoleón se convirtió en la encarnación terrenal del ideal - 'el espíritu universal que domina el mundo montando a caballo' - el comandante en jefe del ejército revolucionario, el héroe de la Tercera Sinfonía de Beethoven. En otras palabras, los discípulos comenzaron a desarrollar la doctrina de Kant intentando superar sus debilidades e incrementando el poder del ideal. Holderlin, Schiller y Schelling pusieron todas sus esperanzas en el poder del arte; Fichte en la fuerza del ejemplo moral, en el pathos de sus propios discursos a la Nación Alemana. La fría racionalidad de las construcciones kantianas pronto se trasladó a la trastienda como un hito del pasado; los poetas y filósofos adoptaban más y más un tono poético-profético. No obstante, sólo los métodos de propaganda del ideal mejoraron, no el ideal en sí mismo.

Sólo Hegel preservó el respeto por la precisión matemática de las demostraciones kantianas. En su *Fenomenología del Espíritu* él intentó ordenar con precisión y lógica las imágenes de los eventos mundiales, para bosquejar sus esquemas fundamentales y separar lo accidental de lo necesario, la esencia de la cuestión de la corteza, para entender los caminos que recorre el ideal cuando baja a la tierra. El fin estaba ya claro y el pensamiento de Hegel se sumergió en el estudio de las vías y los medios para lograrlo.

¿Auto-perfeccionamiento moral? Pero los eventos mostraron que en las escalas del destino universal, el 'alma bella' no influye mucho, mucho menos que las 'pasiones y la fuerza de las circunstancias, la educación, el ejemplo y los gobiernos', que la contrarrestan [a la acción moralizadora del alma bella]. Aún estaba por verse si los sermones moralizantes transformarían a una mala persona en una buena... El destino del ideal estaría condenado si su única arma fuesen frases hermosas y sermones. Uno tendría que esperar mucho tiempo para descubrir si efectivamente el ideal kantiano muestra ser tan 'fuera-del-mundo' y 'más-allá-de-la-vida' como el ideal de la iglesia. Y esto es lo que sucedió en Kant y Fichte. La absoluta unidad y consenso de la gente de toda la tierra, la completa identidad de sus perspectivas,

⁹⁰ Esta cita es de la carta de Hegel a Schelling del 16 de Abril de 1795. El original se encuentra en Hegel 1952, p. 24. [Nota de Evgeni V. Pavlov]

esperanzas y deseos - todo esto debe llegar; o, para ser preciso, debe estar llegando pero nunca efectivamente llegar, porque el ideal es la infinita *tarea*, la *dirección* del movimiento señalada con el dedo índice del 'imperativo categórico', y nada más que eso.

De esta forma, el ideal siempre está por delante nuestro, no importa cuando avancemos en su dirección. De acuerdo con Kant y Fichte, es absolutamente igual al horizonte - una línea imaginaria donde la pecaminosa tierra toca los cielos de la verdad - se mueve más lejos en la misma medida en la que uno se le aproxima. Y por tanto no podemos ni siquiera imaginar este ideal en alguna perfecta forma 'teorética' o 'práctica'. Podemos sólo conocer la *dirección* hacia la verdad, pero nunca a la verdad misma. Es por ello que el ideal es dado no como la forma de un *resultado* de las acciones, sino como un 'principio regulativo' de esas acciones. La 'más alta perfección' del ser humano aparece, en la forma de una imagen, sólo en el arte, en la imaginación artística de un genio, dice Kant en la *Crítica del Juicio*.

¿No nos recuerda a la 'ortodoxia', al ideal religioso? Tanto en Kant como en la religión el ideal está más allá de nuestro alcance. ¿Es posible que algún viviente y real ser humano que activamente lucha por la felicidad y la justicia aquí en la tierra sea seducido por este ideal?. Un ser humano viviente piensa, con justicia, que pájaro en mano vale más que mil volando.

¿Y cuál es el fundamento del optimismo de Fichte, el más consistente campeón del 'imperativo categórico'? Confiando en el poder triunfador del ideal, él exclama en su discurso 'Sobre la Dignidad Humana': "¡Impedir y frustrar sus planes! Ellos puede que sean demorados, ¿pero qué son miles y miles de años en el almanaque de la humanidad? ¡No más que el placentero sueño de la mañana mientras nos despertamos!"⁹¹

¿En el 'almanaque de la humanidad'?. Puede ser. Pero mientras la humanidad aún disfruta su sueño, decenas de vivientes generaciones serán tomadas por el sueño de la muerte del cual - por desgracia - nunca serán despertadas. Para un ser humano, y no para la 'humanidad', la diferencia entre el sueño de la mañana y el sueño de la muerte es bastante significativa y aquí el tiempo se medie no en 'miles de años', sino en decenas de años... Es por ello que un ser humano viviente no sigue a Fichte.

La ética kantiana tiene sus raíces en la *Crítica de la Razón Pura*, en el sistema de los principios lógicos, postulados y prohibiciones, presentados en aquél compendio como 'reglas' del pensamiento. Pero estas reglas mismas ¿están en lo correcto?. ¿Por qué yo, una persona pensante, debo aceptarlas 'a priori', antes e independientemente de la experiencia del pensar real, aceptarlas como una 'revelación'?.

Siguiendo la lógica revolucionaria de las cosas, Hegel se percató de la necesidad de una revolución en la lógica como ciencia. Esta revolución, a pesar de que era la única que los alemanes podrían haber realizado, dio resultados que no eran menos valiosos para la 'perfección del género humano' que todas las victorias de Napoleón: la dialéctica como lógica y teoría de la cognición; esto es, nos dio aquella forma de pensamiento con la ayuda de la

⁹¹ Fichte 1988, p. 85.

cual el problema del ideal fue finalmente resuelto, aunque la solución no la operaría el mismo Hegel.

En la lógica de Kant también hay una especie de 'imperativo categórico', un más alto primer principio del pensamiento teórico - la prohibición de la contradicción lógica - la absoluta, formal a priori condición de la verdad. Kant presentó el ideal del pensamiento teórico en la forma de este 'imperativo categórico'. Y este ideal consistió en la completa y absoluta *no-contradictoria naturaleza del conocimiento*, o sea, en la completa *identidad* de las ideas científicas de toda la gente sobre la tierra en lo que respecta al mundo, la existencia en sí misma, fuera de la conciencia humana y la experiencia, en lo que respecta a las 'cosas en sí mismas', la '*esencia*' de las cosas, independiente de las condiciones contingentes de lugar y tiempo en el contexto de las cuales son dadas a la intuición humana.

Kant entendió perfectamente bien que la ley de la identidad (que en su forma negativa es la prohibición de la contradicción) es imposible de deducir como una 'regla' que es seguida por el pensamiento real, por la real historia del desarrollo del conocimiento. El efectivo desarrollo del conocimiento (y Kant basó su argumento en esto mismo) revela exactamente lo contrario: muestra la futilidad de cualquier intento de sobrepasar de una vez y para siempre toda contradicción lógica que surja dentro del conocimiento. Toda vez que algún teórico piensa que finalmente ha construido una teoría que abarca con sus principios a la totalidad de la infinita diversidad de material empírico en su propio campo, o sea, cuando él piensa que ha logrado atrapar la 'cosa en sí', la falsedad de esta opinión es revelada por el surgimiento de antinomias que aparecen en su teoría.

Kant interpretó el surgimiento de las contradicciones lógicas en el conocimiento como un indicador de la eterna incompletitud de la experiencia, y por tanto de cualquier teoría que inconscientemente confíe en la experiencia, pero que asegure conocer 'la cosa en sí', que asegure atrapar las leyes universales de la realidad misma, que no dependen de ninguna otra experiencia y que por tanto no pueden ser refutadas por ella. De acuerdo con la teoría del conocimiento de Kant, la ciencia está por siempre condenada a este desacuerdo antinómico. Esto significa que sobre cualquier 'cosa en sí' (sobre cualquier objeto de estudio de cualquier ciencia) siempre hay - al menos en el caso límite - dos posibles y mutuamente excluyentes teorías, cada una de las cuales es 'correcta' desde el punto de vista de la lógica y desde el punto de vista de la experiencia.

Por tanto el ideal del pensamiento teórico - la no-contradictoria identidad de la síntesis completa de toda la información empírica-experimental - puede únicamente ser formulado en la forma de un postulado a priori, en la forma de una demanda que nunca fue ni será plenamente realizada en la ciencia real. La prohibición de la contradicción en la unidad (síntesis) teórica de la información de la experiencia juega el papel que el 'imperativo categórico' de la ética desempeña en la esfera de la moralidad. Este designio 'natural' y fatal de la razón de 'comprender lo incomprensible', el ideal que no puede ser realizado en el

conocimiento, es la ilusión dialéctica que atrae a la razón y que finalmente siempre se le escabulle.

Por tanto, de acuerdo con la lógica de Kant, la prohibición de la contradicción aparece como un postulado a priori, como el deber eterno, y la presencia de la contradicción - como la eterna, empíricamente evidente, imperfección del conocimiento en desarrollo. ¿Por qué entonces, pregunta Hegel, debe ser tomado este deber irrealizable como el más alto e inviolable canon y ley del pensamiento, y debe ser considerada una tal ilusión, una ficción, la forma real y la ley del pensamiento en desarrollo, aunque fuera una ilusión 'necesaria'?. ¿No es más racional pensar exactamente lo contrario?, ¿por qué no llamar a estas cosas por su nombre real?, ¿por qué no llamar la ley real del desarrollo histórico del conocimiento y la moralidad - la contradicción dialéctica - la ley del pensamiento, y despojar a la prohibición de la contradicción de su estatus?. Al presentar tal ficción como el 'más alto principio de la razón', como el más alto principio formal de la verdad a priori, Kant comete el mismo pecado en lógica que ya fue descrito en su ética.

Entonces, Hegel destruyó a estos dos primeros postulados de la filosofía kantiana - el '*imperativo categórico*' y la '*prohibición de la contradicción lógica*' - a través de los argumentos que brinda la historia del conocimiento y la moralidad. (La moralidad se entiende aquí en su sentido amplio. En Hegel incluye (1) el derecho abstracto, (2) la moral, (3) las relaciones morales cotidianas como la familia, la sociedad civil, el Estado; véase *Ludwig Feuerbach* de Engels). La historia muestra persuasivamente, pensaba Hegel, que ni la 'prohibición de la contradicción' ni el 'imperativo categórico' eran el ideal en persecución del cual la gente había construido la civilización y la cultura. Era exactamente lo contrario; la cultura se desarrolló gracias a las contradicciones internas que emergieron entre las tesis científicas y entre los seres humanos, a través de su lucha. La contradicción dialéctica en el mismo corazón de la cuestión, dentro de ella, es la fuerza activa que da lugar al progreso del género humano, y no algún 'ideal' que eternamente se encuentra 'por delante nuestro' y que existe por fuera de la actividad.

La contradicción dialéctica (la colisión entre dos tesis que a la vez se implican y rechazan mutuamente) es, de acuerdo a Hegel, realmente la más alta ley del desarrollo del pensamiento, pensamiento que crea la cultura. Y la obediencia a esta ley es la más alta 'perfección' del pensamiento. Por tanto el camino 'correcto' del desarrollo de la esfera moral es también la contradicción y la lucha entre los seres humanos. Otra cuestión es que la forma de esta confrontación se torna, de una época a otra, cada vez más humana y que esta lucha no siempre debe tornarse en una sangrienta riña de cuchillos...

Así, el ideal de Hegel, visible en los resultados de la *Fenomenología del Espíritu*, ya presenta una apariencia diversa comparado a la versión de Kant. El ideal no es la imagen del 'estado del mundo' que sólo debe venir a la existencia como resultado del progreso infinito. El ideal es este mismo movimiento hacia adelante considerado desde el punto de vista de sus contornos y leyes universales que lentamente, de etapa histórica en etapa histórica, se vuelven

perceptibles en la trama caótica de eventos y opiniones. El ideal es el eterno renovarse del mundo espiritual que 'supera' cada uno de los estados que conquista.

El ideal no puede ser hallado en la serena y carente de toda contradicción identidad absoluta o unidad de la conciencia y la voluntad de todos los infinitos individuos. Tal ideal es la muerte del espíritu, no su vida. En cada presente estado del conocimiento y de la moralidad conquistado, el pensamiento descubre una contradicción, la lleva a su pico antinómico y la resuelve a través del establecimiento de un nuevo, siguiente, más elevado estado del espíritu y su mundo. Por lo tanto, todo estado presente es la etapa de realización del más alto, universal ideal del género humano.

Este ideal es real aquí en la tierra, en la actividad de los seres humanos.

Hegel, por tanto, ayudó a la filosofía a romper con la idea de que el ideal es una ilusión que eternamente llama a los seres humanos con su belleza, pero que a su vez eternamente los engaña, mostrando ser la antípoda de lo 'existente' en general. El ideal, o sea la imagen de la más alta perfección, es perfectamente alcanzable a los seres humanos. Pero, ¿dónde y cómo?.

En el pensamiento, respondió Hegel. En la comprensión filosófico-teorético de la 'esencia del asunto' y finalmente en la Lógica, la quintaesencia del comprender. En las alturas de la lógica dialéctica, los seres humanos son iguales a Dios - a ese 'absoluto mundo del espíritu' que previamente se realizó a sí mismo espontánea y tortuosamente en la forma de la Razón colectiva de las millones de personas que fueron creando la historia. El misterio del ideal resulta ser la Idea, el retrato absolutamente preciso dibujado en la Lógica, en el pensar sobre el pensar. El Ideal es la idea en su encarnación 'externa'; visible y sensible, en su existencia sensible-objetiva.

En el proceso de la 'encarnación externa' de la idea, en las colisiones dialécticas de este proceso, Hegel intenta encontrar la solución al problema del ideal. Y esto [que sigue a continuación] es lo que sucede como resultado.

El pensamiento teórico, cuyo ideal presentó Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, es siempre dialéctico. Todo lo dicho más arriba es relevante también en relación al pensamiento - sólo el pensamiento puro está siempre repleto de interna inquietud, avanza y se eleva; en sí maduran, una y otra vez, contradicciones inmanentes que se precipitan hacia su resolución.

Pero el 'puro pensar' existe solamente en la *Ciencia de la Lógica*, únicamente en la abstracción del filósofo-teorético, en su actividad profesional. No obstante, además de la lógica filosófica, el 'espíritu absoluto' también crea la historia universal. Y aquí el 'espíritu pensante' se encuentra con materia inflexible, inamovible e inquebrantable, con la cual el creativo espíritu pensante debe lidiar, si no quiere permanecer siendo un mero soñador incurable o un hermoso charlatán.

El incansable espíritu-trabajador crea la historia universal usando a los seres humanos como las herramientas de su propia encarnación en lo natural material, en lo externo. Esta creación, en la presentación hegeliana, es muy similar al trabajo del escultor que moldea su

propio retrato en la arcilla. Habiendo terminado el trabajo, el artista se da cuenta de que su intención inicial fue sólo parcialmente exitosa y que la 'imagen externa' se parece a él sólo en algunos aspectos y no en otros. Comparando el producto final de su actividad con sí mismo, el escultor se da cuenta de que en el proceso de creación él mismo ha cambiado, haciéndose más perfecto que antes y que, por tanto, el retrato ahora necesita perfeccionarse, necesita corregirse. Y nuevamente, manos a la obra, nuestro escultor algunas veces se limita a realizar pequeñas correcciones, otras destruye despiadadamente aquello que ha creado en vistas de recrear algo mejor a partir de los restos. El espíritu-creador (el absoluto, el espíritu 'universal') hace lo mismo de época en época, creando su imagen externa para que sea más y más parecida a sí mismo, llevando a la ciencia y a la moral a un mayor acuerdo con los requerimientos del 'puro pensar' de la Lógica de la Razón.

Pero - ¡que desgracia! - no importa lo mucho que el espíritu pensante lo intente, no importa cuánto se desarrollen sus habilidades, la materia permanece siendo material. Y por tanto el autorretrato del espíritu-escultor, ejecutado en el material corpóreo-natural del Estado, el arte, el sistema de las ciencias particulares, la industria, etcétera no puede jamás convertirse en la absoluta imagen de su creador. El ideal (esto es, el puro pensar dialéctico) siempre se deforma, en su expresión natural material, de acuerdo con los requerimientos de este material, y el producto de la actividad creativa del espíritu siempre termina siendo un compromiso del ideal con la materia muerta.

Desde este punto de vista, la cultura creada como resultado de muchas centurias aparece como el 'ideal encarnado', o como el ideal modificado por las limitaciones naturales (y por tanto insuperables) de aquel material en el cual se encarna. Por ejemplo, en la forma de la única posible expresión, en las condiciones humanas-terrenales, moral-legal del ideal, Hegel legitimó la estructura económica contemporánea de la sociedad civil (léase: burguesa) y, más aún, su correspondiente superestructura legal y política, principalmente la monarquía constitucional británica y el imperio Napoleónico. Él luego interpretó a la monarquía prusiana como la modificación natural de la idea en las peculiaridades nacionales del espíritu alemán, i.e. también como el ideal...

Este giro en el pensamiento no era para nada el resultado de una traición personal a los principios revolucionarios de la dialéctica. Era, más bien, la conclusión natural que se desprende de su idealismo dialéctico. Su dialéctica no podía producir otro resultado sin rechazar la noción de que la historia universal es creada por la pura razón que desarrolla sus imágenes gracias al poder de sus propias contradicciones inmanentes.

Hegel consideró al arte como la más alta forma sensible-objetiva de encarnación [del ideal] y por tanto el problema del ideal estaba conectado, en su concepción, a la estética. El arte, según Hegel, tiene una ventaja sobre cualquier otro método de expresión externa de la idea en tanto que es libre de elegir el material con el cual el pensamiento absoluto desea ejecutar su autorretrato. En la vida real, en la actividad económica, política y legal, los seres humanos se encuentran limitados por las condiciones dadas por el carácter material de su

actividad. En el arte las cosas son distintas. Si alguien siente que es incapaz de encarnar su intención ideal en granito, lo abandona y comienza a trabajar con mármol, y si el mármol resulta no ser lo suficientemente maleable, abandona su cincel y toma una brocha y algo de pintura; si las posibilidades de la pintura se agotan, abandona las formas espaciales y entra al elemento del sonido, el reino de la música y la poesía. Estas son las líneas generales de la imagen que da Hegel sobre la evolución de las formas y tipos de arte.

El significado de este esquema es bastante transparente. Los seres humanos, mientras intentan encarnar su idea en el material sensible-natural, se mueven hacia materiales más y más maleables y plásticos, buscan tal 'materia' que pueda encarnar el espíritu más plena y fácilmente. Primero, granito y, al final, aire que vibra en resonancia con los más sofisticados movimientos del 'alma' y el 'espíritu'.

Una vez que el espíritu es reflejado en el espejo del arte en toda su diversidad poética, puede examinarse atentamente a sí mismo, usando los ojos y el cerebro del filósofo-lógico, en su expresión 'externa' y observar su propio esqueleto lógico, el esquema lógico de su propia imagen, 'alienado' en la música, la poesía, y así de seguido. En este nivel de autoconocimiento el pensamiento lógico del espíritu absoluto no está ya interesado en la completitud de la imagen humana, y el ser humano vivo es visto de la misma forma, usando una alegoría contemporánea, que en una máquina de rayos-X. Los penetrantes rayos de la reflexión, la cognición racional, destruyen la carne viva del ideal y descubren que era sólo la cáscara 'externa' y finita de la idea absoluta, esto es, del 'puro pensar'. Esta es la época actual, nota Hegel no sin cierta tristeza, la etapa presente del desarrollo del espíritu hacia su autoconocimiento. El ser humano debe entender que el espíritu absoluto ya ha hecho uso de su cuerpo, su carne, su cerebro y sus manos con el fin de 'objetivarse' a sí mismo en la forma de la historia universal. Ahora le queda una sola tarea: dar un vistazo puramente teórico a su imagen alienada, discerniendo en ella los contornos abstractos de la Idea, el esquema dialéctico de las categorías lógicas.

La época presente es en general poco hospitalaria para el arte, para el florecimiento del 'alma bella', insiste Hegel. El artista, como el resto de la gente, está infectado con el fuerte sonido de la reflexión del pensamiento que lo rodea y es incapaz de la visión inmediata del mundo, tanto como un adulto es incapaz de mirar al mundo a través de los inocentes ojos de un niño. La alegre infancia de la humanidad - el reino clásico del alma bella - se ha ido para nunca volver. Por tanto lo que la gente llama el 'ideal' no se encuentra en el 'futuro' sino en la dirección opuesta, en el irrevocable pasado de la humanidad.

El ser humano contemporáneo puede revivir esta inocente y bella etapa de su desarrollo espiritual sólo en museos, sólo en sus días libres del duro y gris servicio al espíritu absoluto. En la vida real se debe ser un profesor de lógica o un burgomaestre o un zapatero o un empresario y se deben realizar obedientemente las funciones que son asignadas por la idea absoluta. La individualidad comprensiva y armoniosamente desarrollada es en el mundo

de hoy, con su división del trabajo - ¡qué pena! - imposible. En su ser práctico sensible-objetivo, cada ser humano debe ser a partir de hoy un limitado cretino profesional.

Y solamente leyendo los libros de lógica dialéctica y en la contemplación de las obras maestras del arte puede él [, el humano contemporáneo,] remontarse a las alturas del espíritu absoluto, ser y sentirse a sí mismo como igual a los dioses...

Así el problema del ideal es exiliado por Hegel enteramente al reino de la estética, al reino de la filosofía del 'arte bella', ya que, de acuerdo con su teoría, el ideal puede ser realizado y observado sólo en el arte, sólo en el reino de la fantasía objetivada, pero nunca en la vida, en el ser sensible-objetivo de los vivientes seres humanos. La actualidad real es prosaica y hostil a la belleza poética del ideal - Hegel entendió perfectamente bien que el ideal no puede divorciarse de la belleza, y que la belleza no puede divorciarse del desarrollo libre, armónicamente comprensivo de la individualidad humana, [individualidad] que no es compatible con la prosa y el cinismo del modo de vida burgués. Y a pesar de la agudeza genial y la sagacidad de su mente, Hegel no pudo ver la salida a este modo de vida. Después de todo, esta salida no existía en su tiempo y Hegel sentía una profunda y justificada desconfianza hacia las utopías, del tipo que fueren.

Como resultado, las condiciones que garantizan el desarrollo armonioso y comprensivo de un individuo en la forma 'contemporánea' del mundo (y más aún en la que le siguió), de acuerdo con la concepción de Hegel, era ya imposible. Tales condiciones sólo eran pensables en la etapa temprana de la cultura universal - en el marco del orden democrático clásico de la ciudad-estado - y estas condiciones nunca volverán, nunca renacerán. Soñar que algún día estas condiciones retornarán es caer en un 'Romanticismo reaccionario' e interponerse en la vía del progreso. La comunidad democráticamente organizada del pueblo no es ya posible debido a los 'grandes espacios' de los estados modernos y de la gran escala de su existencia temporal. La democracia, que garantiza el pleno desarrollo de cada individuo sólo es posible en pequeños espacios y durante períodos mucho más breves de tiempo. Esto se logró en Atenas, pero ese es un tiempo pasado y nunca será restituido. Y la era dorada del arte desapareció para siempre junto a ella [la democracia ateniense clásica]. En los tiempos modernos, de acuerdo con la lógica de Hegel, el orden del 'ideal' es la estructura jerárquico-burocrática en la que descansa el Estado, como en su propio fundamento 'natural', en el sistema de las relaciones económicas de la 'sociedad civil', i.e. en la organización capitalista de la economía... Este es el único orden que corresponde al 'más alto ideal de moralidad'.

Por tanto, el resultado final de la 'revolución' de Hegel en la comprensión del ideal es la idealización y la deificación de toda la basura empírica-actual; es la esclavitud bajo el disfraz de estar sirviendo al ideal. Pero la historia de la 'encarnación mundana' del ideal, afortunadamente, no había terminado aquí. El traje del profesor de la Universidad de Berlín era un poco más ancho que la capa de monje de Kant, pero aún, de alguna manera, era demasiado estrecho para el ideal. Y esto no era un accidente. Fue cortado y hecho a la

medida en el mismo taller, y lo que es más importante, fue cosido con el mismo hilo - el blanco hilo del idealismo - y por tanto amenazaba con romperse en sus costuras al primer giro brusco en el ajetreo de la calle de la historia. El traje era lo suficientemente bueno para ser usado en las clases sobre la naturaleza del ideal. Pero no era adecuado para el combate por el Ideal. Aquí era necesaria una chaqueta más confiable.

Y fue encontrada ni bien el público democrático revolucionario comenzó a levantar su cabeza, ni bien los eventos llamaron a la dialéctica, hasta entonces escondida en las sombrías aulas de las universidades, a la vida, a la lucha, a las barricadas, a las páginas de las revistas y diarios políticos. Aquí el ideal encontró nueva vida. Pero hablaremos de esto en el siguiente ensayo.

Parte dos

El problema del ideal, como hemos visto, había logrado un alto grado de desarrollo ya a principios del siglo diecinueve. Incluso parecía haber alcanzado su resolución. Pero tan pronto como el suelo comenzó a temblar producto del inminente terremoto de la revolución contra las 'catedrales góticas' de las monarquías europeas, las paredes de las construcciones filosófico-teoréticas construidas, en apariencia, con gran maestría, nuevamente comenzaron a mostrar las grietas y agujeros de los nuevos problemas [que se ponían a la orden del día]. A través de estas grietas comenzaba a soplar cada vez más intensamente, hacia el interior de los auditorios y los corredores de las universidades oficiales - estos templos de la sabiduría oficial -, el aire fresco de las calles, introduciendo en los monótonos discursos profesoriales los ecos de furiosas discusiones de partido, los ecos de las casi olvidadas melodías y estados de ánimo de la revolución de 1789, sus consignas heroicas y optimistas, sus esperanzas e ideales. Todos aquellos que no encontraban suficiente oxígeno en la sofocante atmósfera de la 'moralidad' burocrático-cristiana, en el aire viciado de los cuarteles y cancillerías Prusianas o rusas, ávidamente respiraron este nuevo aire fresco. Todos aquellos que aún tenían sed de acción, sintieron agudamente la necesidad de cambios radicales, expectantes de la tormenta salvadora, que ya era visible en el horizonte.

La ráfaga de fresco viento entró también en los tranquilos aposentos de la Razón Hegeliana, recordando a la gente que, además del cerebro - ese templo del Concepto - tienen también pulmones que no pueden llenarse con el aire enrarecido de las elevadas regiones de la especulación, que tienen un corazón que late para llenar al cerebro de sangre, que tienen las manos capaces de muchas cosas. 'Los seres humanos actuales deben proponerse otro ideal a sí mismos. Nuestro ideal no es algún ser castrado, incorpóreo y abstracto. Nuestro ideal son los seres humanos completos, actuales, comprensivos, plenos y educados...' - proclamó Ludwig Feuerbach, expresando el ánimo de su tiempo. ¡Los seres humanos en lugar de Dios, el absoluto y el concepto - este es el principio de la filosofía del futuro, el principio de la inminente revolución en la esfera política, en la esfera moral, en la esfera lógica, y en la esfera

del arte!. 'Éramos todos optimistas e inmediatamente nos convertimos todos en feuerbachianos', recordaba Friedrich Engels muchos años más tarde. Si leemos *La Sagrada Familia*, podemos imaginarnos fácilmente con qué entusiasmo Marx saludó este nuevo punto de vista y qué poderosa influencia tuvo en él, a pesar de todos los señalamientos críticos.

El pensamiento de Feuerbach era simple. Ni Dios, ni el Concepto Absoluto, ni el Estado, ni la Iglesia crean a los Seres Humanos (como parece ser en la conciencia filosófico-religiosa), al contrario, con el poder de sus cerebros y de sus manos, los seres humanos crearon a los dioses (celestiales y mundanos), a la jerarquía religioso-burocrática, a la mutua subordinación de conceptos e ideas, así como crean al pan y a las estatuas, a las fábricas y a los edificios de las universidades. Debemos aceptar directa y claramente este hecho y derivar las conclusiones apropiadas basándonos en él. Principalmente, no necesitamos hacer fetiches e ídolos de nuestras propias creaciones. Debemos entender la relación real entre los seres humanos y el mundo que los rodea. Y sólo entonces, habiendo comprendido aquella realidad, podemos arribar al verdadero ideal.

Pero ¿qué es esta realidad?, ¿es sencillamente lo que podemos ver inmediatamente a nuestro alrededor?. En sus vidas la gente rinde culto a todo tipo de ídolos, y no sólo les rinde culto, sino que se esclaviza a ellos, les ofrece en sacrificio su propia vida y felicidad, e incluso la vida y felicidad de aquellos que le son queridos. Uno sirve al oro y le reza a él; otro, al Concepto Absoluto o al Viejo Testamento, a Yahveh o a Alá, o a un simple pedazo de madera, decorado con plumas y conchas marinas. Resulta que los seres humanos primero crean al Estado o al Concepto y luego, por alguna razón, comienzan a rendirle culto como si fueran Dios Todopoderoso, como si existieran por fuera de ellos y le fueran seres ajenos, incluso hostiles. Este fenómeno se hizo conocido en filosofía como 'alienación'. Tomándolo en consideración, Feuerbach decidió que lo 'existente' (en oposición a lo 'ideal' o a lo que 'debe existir') es el producto de la necesidad humana, el producto de su falta de educación filosófica. Sólo debemos disipar estas ilusiones y lo 'existente' desaparecerá como mero humo. Los seres humanos se sentirán como los reyes de la naturaleza, como los señores de la tierra y cesarán su adoración de ídolos artificiales. Por tanto, los filósofos deben detener su trabajo sobre los detalles y las sutilezas de los sistemas teóricos, y dedicarse a la propaganda de la comprensión filosófica de la 'real esencia de los seres humanos', ya clarificada y descubierta por la filosofía, dirigir sus esfuerzos a la aguda crítica de lo 'existente'. Debemos medir lo 'existente' en la medida de la 'esencia del ser humano', debemos mostrar la sinrazón de este 'existente'.

En otras palabras, Feuerbach básicamente repetía lo que los materialistas franceses del siglo dieciocho sostenían. Y el joven Marx comenzó con la misma idea. Él también pensaba que la filosofía ya había realizado todo, que ya había creado la imagen completa de la 'realidad' en oposición a 'aquello que existe', y la contradicción entre una y la otra aparece en el mundo como la oposición de la Razón de la filosofía y la Sinrazón de la realidad empírica. La filosofía simplemente debe 'salir del reino de las sombras' y 'dirigirse contra la realidad que

existe fuera de ella' para hacer corresponder esta realidad al plan madurado en las mentes de los filósofos. Es necesario transformar 'la filosofía en actualidad', y 'hacer a la actualidad filosófica'. En este gran acto de la 'secularización de la filosofía' el joven Marx vio la esencia y el significado de la próxima revolución. La teoría debe capturar la conciencia de las masas y ser transformada en una fuerza moral y, luego, 'material' que pueda aplastar la realidad 'irracional' y 'no-filosófica'.

¿Pero no era este un simple retorno a la concepción de Kant, ya destruida por los argumentos de Hegel?. No, no lo era. Aquí tenemos una serie de nuevos momentos por principio, que tomaron en cuenta las agudas objeciones de Hegel. Marx, como Hegel, entendía a la 'moralidad' en el sentido más amplio. Ella contenía, como vimos en el primer ensayo, no sólo (y no principalmente) los fenómenos de la mente personal del individuo, sino a la entera totalidad de condiciones que de hecho determinan las vías de las relaciones entre seres humanos, incluyendo la organización político-legal de la sociedad (o sea, el Estado) e incluso la organización de la vida económica de la gente - la estructura de la 'sociedad civil'. Por tanto, para el joven Marx la discrepancia entre la 'esencia humana' y la 'existencia' de individuos específicos desde el mismo comienzo no aparece únicamente como la diferencia (no-coincidencia) entre el concepto abstracto-general y la abigarrada diversidad de la realidad dada sensorialmente. El real asunto sólo podía ser la discrepancia *dentro* de la propia realidad, *dentro* de la diversidad dada sensorialmente, incluso si esa realidad sólo es interpretada como un producto del 'pensamiento' (no de individuos aislados sino de todas las generaciones precedentes que como tales 'objetivizaron', en la forma de las normas existentes, sus ideas acerca de ellos mismos y del mundo). Y por 'esencia humana' era entendida la cultura humana universal en toda su concreta diversidad de formas. Consecuentemente, la contradicción entre 'la esencia humana' (expresada en la filosofía) y la 'existencia' fue articulada por el joven Marx no como la contradicción entre el concepto del 'humano en general' y el estado de cosas actual, sino como la contradicción de la realidad misma, la contradicción entre la cultura humana universal y su expresión en individuos específicos.

Que toda la riqueza de la cultura material y espiritual fue la creación de los seres humanos y en ese sentido les pertenece a ellos, es su 'propiedad' (y no la de Dios o la del 'concepto'), estaba claro y podía ser considerado como un hecho obvio establecido por la filosofía. Pero de aquí se seguía que nunca existió ningún problema de 'alienación y re-apropiación' para el Ser Humano, con mayúsculas (esto es, para toda la humanidad). La humanidad real nunca dio su riqueza a algún ser sobrenatural porque tal ser nunca existió en el mundo. Y si la humanidad pensaba que el verdadero creador y señor de la cultura humana no era un ser humano sino otro ser, entonces esto sólo podía haber sucedido en la imaginación, en un simple giro en la conciencia, como un acto puramente teórico.

No obstante, cuando se trata del ser humano con minúsculas, o sea de cada ser humano individual, la cuestión es diferente. El individuo poseía sólo una microscópica pequeña parte de la cultura humana-social, y realizaba en sí sólo una minúscula parte de la

genuina 'esencia'. Y cuando la 'esencia humana' se aplicaba a cualquier individuo específico en toda su magnitud, resultaba ser que este individuo era extremadamente pobre, miserable y desnudo. Y así todo el mundo era pobre, en su propia manera: uno - en relación con el dinero, otro - en relación con el conocimiento, un tercero - en relación con la fuerza física y la salud, un cuarto - en relación con los derechos políticos, y así de seguido.

De esta manera, el problema filosófico abstracto de la discrepancia entre la 'esencia' y la 'existencia' de los seres humanos, inspeccionado más de cerca, resultó ser el problema de la distribución de la riqueza material y espiritual entre individuos concretos y, más aún - el problema de la distribución de la *actividad* entre ellos y, finalmente, el problema de la distribución de la propiedad en la sociedad. "La división del trabajo", escribió Marx, 'y la propiedad privada son, después de todo, expresiones idénticas: en uno la misma cosa se afirma con referencia a la actividad como en el otro se afirma con referencia al producto de la actividad'.⁹² Pero ya que el problema de la diferencia entre el Ser Humano y un ser humano se entendía de esta manera, su solución sólo podía ser encontrada despojándose de los prejuicios del idealismo, en el agudo giro hacia el materialismo en la comprensión de la actividad humana, esto es, en la comprensión de la historia de la sociedad. Por otra parte, la solución al problema también requería despojarse de la comprensión de la propiedad privada como la única forma natural y racional de apropiación personal de la riqueza material y espiritual, como la única forma de participación humana en la cultura humana universal. En breve, cualquier ulterior desarrollo del pensamiento científico era imposible sin la transición a las posiciones del materialismo en filosofía y a las posiciones del comunismo en la esfera social.

Al comienzo de su biografía teórica, Marx rechazó tanto el materialismo como el comunismo. Los aceptó únicamente cuando estuvo convencido de que era posible solucionar los más agudos y dialécticamente complicados problemas de la modernidad - tanto teóricos como político-prácticos - solamente en base a aquellos.

El camino del desarrollo de Marx hacia el comunismo no tiene nada que ver con esa leyenda que luego fue difundida por los neo-kantianos y que aún circula.

De acuerdo a aquella leyenda Marx ya desde su juventud, esto es, antes de cualquier estudio teórico de la realidad, hizo propio el hermoso pero - ¡que desgracia! - imposible y utópico sueño de la felicidad universal y sólo después comenzó a estudiar al mundo 'teóricamente' a través del prisma de este ideal aceptado a priori, intentando encontrar las fuerzas y los medios de su realización. Y por tanto, siguiendo el principio de 'encontrarás sólo aquello que estás buscando', él dirigió su atención al proletariado, depositando toda su esperanza en él como la fuerza que capaz de ser llevada por la misma ilusión, el mismo ideal irrealizable y aceptado a priori. Supuestamente Marx se habría hecho comunista sólo porque

⁹² Marx y Engels 1976, p. 46

los ideales de los utopistas, hallados en el proletariado inglés y francés, mejor se ajustaban a sus ideales personales.

Sin embargo, la historia real de la transformación de Marx de demócrata revolucionario en comunista, de ideólogo de la burguesía radical en teórico del movimiento proletario, de idealista hegeliano en materialista, fue muy distinta. Marx nunca se aproximó a la consideración de la realidad desde el punto de vista de algún ideal aceptado a priori. Él estudió primero las reales contradicciones de la vida, intentando discernir cómo la realidad misma intenta resolver estas contradicciones en su propio movimiento. En otras palabras, Marx primero y ante todo dirigía su atención a descubrir qué 'ideales' nacían del desarrollo de la realidad misma, que 'ideales' existentes expresaban correctamente las necesidades del progreso social humano, y cuales pertenecían a la lista de utopías irrealizables por no corresponder a ninguna necesidad real. Y a pesar de que él entendía [en su juventud] la 'realidad' en su manera hegeliana, esto es, él pensaba que las genuinamente universales necesidades humanas nacían en la esfera del pensamiento, en la esfera de la cultura humana espiritual-teorética, en general el punto de vista de Marx incluso en aquella época no tenía nada en común con lo que los neo-kantianos tratan de presentar en la actualidad.

Marx tomó noticia tempranamente de las ideas utópicas y fue crítico de ellas. "La *Rheinische Zeitung* [Gaceta Renana], que no puede ni siquiera conceder *realidad teorética* a las ideas comunistas en su forma actual, y mucho menos puede desear o considerar posible su *realización práctica*, someterá a estas ideas a una exhaustiva crítica", escribió Marx en el nombre de los editores de la *Rheinische Zeitung*.⁹³ No obstante, antes de que ello sucediera, los mismísimos criterios y principios en la base de los cuales Marx iba a juzgar los ideales e ideas comunistas fueron invertidos en su propia comprensión. Resultó que esas ideas no podían ser juzgadas con las leyes dictadas en nombre del Espíritu del Mundo, puesto que se fundaban en incuestionables hechos. Resultó que el mismo 'espíritu del mundo' debía ser juzgado de acuerdo con las leyes de la Realidad, y sería acusado de renuencia a corresponder a ella. Por otro lado, el comunismo fue absuelto por esa misma corte, más allá de su joven inmadurez y su ingenuidad lógico-teórica. Eran precisamente estas ideas comunistas, que se esparcían entre los trabajadores en aquel momento, las que dirigieron la atención del joven Marx hacia el problema del rol de los 'intereses materiales' en el desarrollo del proceso histórico. Estas ideas demandaban atención porque en los eventos que se vislumbraban en el horizonte la clase trabajadora prometía actuar como una de las más numerosas y combativas unidades del ejército demócrata revolucionario, y un demócrata revolucionario temía que esta unidad podría 'echar a perder las cosas' si en el curso de la revolución intentara realizar sus 'sueños utópicos' sobre la distribución de la propiedad, que destruiría con sus esfuerzos la unidad de las fuerzas del progreso y, entonces, serviría a los intereses de la reacción.

⁹³ Marx 1967, p. 134

El comunismo puso sobre la mesa el problema de la 'propiedad', el problema de la distribución de los frutos de la civilización entre los individuos; y consideraba al programa de cambios políticos y legales sólo como un medio de la revolución en las relaciones de propiedad, como un tema secundario y derivado. Tal interpretación no podía ser hecha consistente con la conciencia teórica del idealista-hegeliano, incluso del tipo más 'izquierdista', ya que, de acuerdo con la comprensión de Hegel, la esfera de las relaciones económicas se constituye (o se debe constituir) en relación a los intereses del Espíritu. Pero las teorías comunistas dieron vuelta, como una media, este esquema. Es aquí que encontramos el problema real que, cuando fue hallado, hizo que el joven Marx sintiera la necesidad de observar más cuidadosa y atentamente a la relación entre el desarrollo espiritual (moral-teórico) de la humanidad y el desarrollo de relaciones de propiedad, materiales, entre seres humanos.

Más tarde Marx recordó:

Mi investigación me llevó a la conclusión de que ni las relaciones legales ni las formas políticas podían ser comprendidas por sí mismas o en la base del así llamado desarrollo universal de la conciencia humana, sino que al contrario se originan en las condiciones materiales de la vida, la totalidad de las cuales Hegel, siguiendo el ejemplo de los pensadores ingleses y franceses del siglo XVIII, agrupó bajo el término 'sociedad civil'; de que la anatomía de esta sociedad civil, no obstante, debe ser buscada en la economía política.⁹⁴

Esto era materialismo en la comprensión del proceso histórico. Es precisamente siguiendo este camino - el camino del análisis científico objetivo y sobrio de la situación en la esfera de la 'sociedad civil' - que Marx llegó a la conclusión de que en la forma de las 'utopías' comunistas encontraban su expresión en la conciencia del pueblo la real necesidad que emergía de dentro de la 'sociedad civil'; él se persuadió de que no estaba tratando con otra 'cruzada de caballeros' del ideal, enamorados con sueños de 'felicidad universal', sino con el real movimiento de masas traído a la existencia por las condiciones del desarrollo de la industria mecanizada. "El comunismo es para nosotros no un *estado de cosas* que debe ser establecido, un *ideal* al cual la realidad tenga que ajustarse. Llamamos comunismo al *real* movimiento que abole el presente estado de cosas. Las condiciones de este movimiento resultan de las premisas actualmente en existencia"⁹⁵

Las ideas del socialismo y el comunismo utópico, por lo tanto, no fueron simplemente rechazadas sino críticamente reevaluadas y su núcleo racional fue adoptado, y por tanto entraron en la historia como fuentes teóricas del comunismo científico.

Gracias a Hegel, el joven Marx desde el mismo comienzo adquirió una sobria desconfianza a cualquier 'ideal' que no resista la crítica desde el punto de vista de la Lógica (esto es desde el punto de vista de la 'realidad', puesto que la lógica aquí era entendida como

⁹⁴ Marx 1970, p 20.

⁹⁵ Marx y Engels 1976, p. 49.

el cuadro de la realidad absolutamente preciso). Por tanto, él inmediatamente inició un análisis de las contradicciones factuales del contemporáneo desarrollo social. Es cierto, al principio estas contradicciones fueron expresadas por Marx en las categorías abstractas-filosóficas de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel y de *La Esencia del Cristianismo* de Feuerbach, en los conceptos de 'alienación' y 're apropiación', 'esencia humana' y 'fuerzas esenciales', 'reificación' y 'de-reificación', y así de seguido. No obstante, estos complejos términos no eran para nada (como algunos piensan) meramente parte de algún juego verbal. Estas categorías compendaban la mejor experiencia del estudio del problema; y por tanto los hechos reales, expresados en estas categorías, se situaban inmediatamente en el contexto histórico y teórico general; ellas rebelaron los perfiles que hubieran permanecido de otra forma en la oscuridad, en la niebla de los prejuicios, inaccesible al simple 'sentido común'. Esta aproximación filosófica le dio a Marx la oportunidad de atrapar e identificar, primero y ante todo, los contornos universales e importantes por principio de la realidad que se desarrollaba a través de sus contradicciones internas y por tanto le permitió observar desde el punto de vista correcto los detalles que eran invisibles para aquellos que carecían de la perspectiva filosófica, aquellos que no podían ver el bosque detrás de los árboles. Sin la re-evaluación materialista de las categorías de la dialéctica hegeliana, el comunismo no podría haber sido transformado de utopía en ciencia.

Fue la filosofía la que ayudó a Marx a formular claramente la idea de que es el ser humano el único 'sujeto' del proceso histórico, y que el trabajo humano (esto es la actividad sensorio-objetiva que transforma la naturaleza de acuerdo con las necesidades humanas) es la única 'sustancia' de todos los 'modos', de todas las imágenes 'particulares' de la cultura humana.

A la luz de esta comprensión se volvió claro que la así llamada 'esencia humana' que aparece a cualquier individuo particular como un ideal, como una medida de su perfección o imperfección, era de hecho el producto de la actividad laboriosa, cooperativa y colectiva, de muchas generaciones, y no la creación de Dios, el Espíritu o la naturaleza. "Esta suma de fuerzas productivas, fondos de capital y formas sociales de intercambio, que todo individuo y toda generación encuentra en la existencia como algo dado, es la base real de lo que los filósofos han concebido como 'sustancia' y 'esencia del hombre', y lo que han deificado y atacado", leemos en *La ideología alemana*.⁹⁶ Y en sus 'Tesis sobre Feuerbach', Marx escribió: "Pero la esencia del hombre no es una abstracción inherente a cada individuo singular. En realidad es el conjunto de las relaciones sociales".⁹⁷

Por lo tanto, la expresión filosófica de la discrepancia entre la 'esencia humana' y la 'existencia' de individuos separados revelaba en su forma general la contradicción que emergía en el sistema de la división del trabajo entre la gente, dentro de la 'totalidad de relaciones sociales'. Y cuando esta 'esencia humana' fue despojada de sus vestimentas

⁹⁶ Marx y Engels 1976, p. 54.

⁹⁷ Marx y Engels 1976, p. 4.

religiosas y filosófico-especulativas , el pensamiento encontró su tarea en su verdadera escala: analizar esta 'esencia' en toda su desnudez, de forma absolutamente independiente de todas las anteriores existentes ilusiones. De esta manera el problema del ideal se presentaba bajo una luz completamente nueva: en la luz del análisis de la división de la actividad entre individuos en el proceso de producción comunal, social-humano, de su vida material y espiritual.

La filosofía, como ya vimos, fijó claramente en sus propias categorías el hecho de que el sistema, históricamente establecido, de división del trabajo (y por tanto, de división de la propiedad) entre los seres humanos (la 'esencia humana') transformaba necesariamente a cada individuo separado en un ser profesionalmente limitado, en una 'persona privada'. Como resultado, cada persona crea con su propio trabajo sólo una muy pequeña parte, un fragmento de cultura humana y sólo llega a poseer esta pequeña pieza. Y el resto de la riqueza de la civilización permanece 'ajena' a él, permanece como algo que existe fuera de él y que se le enfrenta como una fuerza 'ajena' (y, dentro de ciertas circunstancias, incluso 'hostil'). Respecto a la verdadera naturaleza de esta fuerza, la presión de la cual experimenta continuamente, el ser humano tiene las opiniones más peculiares: la llama 'Dios', o lo 'absoluto', o el 'orden moral del mundo', o 'destino'.

Al mismo tiempo - y este hecho fue señalado simultáneamente por la economía política y por la filosofía - la división del trabajo se torna más y más subdividida, y cada individuo separado obtiene una porción más y más pequeña de la total riqueza de la cultura, se torna más impotente frente a las fuerzas colectivas de la humanidad. Esto significa que la espontánea fuerza colectiva de todos crece a expensas de las fuerzas activas de cada individuo. O, para usar la expresión filosófica, la medida de la 'alienación' humana crece junto con el crecimiento de aquel mundo de riquezas que ella misma [la humanidad] produce y reproduce con su propio trabajo.

Habiendo comprendido este aspecto del desarrollo de la 'sociedad civil', Hegel inclinó su cabeza frente a él como frente a una necesidad dictada por las leyes del Espíritu del Mundo, de la Lógica de la creación. La completa historia precedente de la cultura se dirigía a esta conclusión. Y mientras la filosofía adhiriera a una comprensión idealista de la historia, no podía objetar nada a la concepción de Hegel. El 'espíritu del mundo' fue cortado a la medida de la cultura humana real, incluso a pesar de que él tomó esta cultura como su propia - y por tanto 'racional' - creación. Era imposible tanto plantear como resolver el problema sobre la base del idealismo.

Pero, con el materialismo como fundamento, el problema apareció en una luz distinta. Aquí la tesis de la 'alienación' se transformó en la fórmula sobre la presencia de una creciente contradicción en la 'sociedad civil' consigo misma. En esta fórmula estaba algebraica-genéricamente expresado el hecho de que las condiciones en las cuales todo 'individuo privado' se encuentra a sí mismo en estado de permanente 'guerra de todos contra todos' son auto-destructivas, se encuentran divididas en belicosas esferas de la división del

trabajo que combaten entre sí pero que, a la vez, están conectadas con la otra con la misma soga, con el mismo fatídico enlace. Tal 'sociedad civil' no tiene ningún recurso para contrarrestar su situación, y por tanto la tensión de la contradicción entre el carácter 'parcial' y colectivo-humano de la actividad de cada individuo separado crece ilimitadamente. Por lo tanto, se sigue la conclusión de que algún buen día esta tensión llegaría a su punto crítico y explotaría en la tormenta de la revolución. Esta es precisamente la conclusión que Marx formuló.

La división del trabajo que causa esta situación antagónicamente contradictoria no durará para siempre. Tiene sus límites y estallará por dentro de sí misma. Puesto que aquí el mecanismo de las relaciones económicas actúa con inexorable fuerza y es completamente independiente de la 'razón' y la 'moralidad'. Por tanto, ni limitaciones morales ni las más racionales ideas, ni medidas burocrático-policiales inhibirán el proceso de auto destrucción de la 'sociedad civil'. Lo único que el 'espíritu' puede hacer en esta situación es ayudar a los seres humanos, presionados por la contradicción, a encontrar el camino menos doloroso, más rápido y racional de resolución de la situación, el camino fuera de los límites de la división del trabajo (propiedad) que es 'natural' para la sociedad actual. Y es precisamente en el proletariado, en la clase de trabajadores asalariados, que Marx vio aquellos que eran, más que cualquier otro, presionados por la 'alienación' - aquél lado de la contradicción donde la carga de energía revolucionaria inevitablemente reúne su fuerza. Y en las ideas de los utópicos él discernió el despertar de la 'auto-conciencia' de aquella clase; a pesar de que aún era ingenuo e impreciso en términos lógicos, era profundamente verdadero en sus líneas generales y coincidía en las cosas más importantes con el curso objetivo de los eventos. Se pensó entonces que la resolución de todas las colisiones era posible sólo sobre la base del comunismo.

Pero este comunismo aún necesitaba una justificación teórica apropiada, aún debía devenir científico en el adecuado sentido de la palabra. Nuevamente el camino hacia la solución de este problema fue sugerido por la filosofía. Como resultado final, mostró que la respuesta a la pregunta sobre hacia dónde va y cómo es el desarrollo de las relaciones sociales debe ser buscada en la economía política. Sólo el análisis económico político es capaz de discernir los contornos del futuro que son absolutamente independientes de cualquier ideal, esto es, en otras palabras, invariables en relación a estos ideales. Este es el motivo por el que Marx se sumergió en el estudio económico político, apartándose temporalmente de los problemas específicamente filosóficos. Estos problemas habían sido ya clarificados en su forma abstracta-general, pero su solución plena y concretamente presentada sólo podía ser alcanzada luego del análisis económico político y sólo en base a este.

Uno de estos problemas era el problema del 'ideal'. No fue superado. Sólo fue planteado en su lugar adecuado y en sus adecuadas relaciones con los otros problemas. En base al estudio realizado en *El Capital* fue lograda la resolución concreta, materialista y también dialéctica de este problema.

Analizando la anarquía de la organización de la producción social de la vida humana, material y espiritual, orientada por la propiedad privada, Marx señaló que hay una correlación entre esta organización y determinado tipo de personalidad humana. Y la característica dominante de este tipo es el cretinismo profesional. Y ahora veremos por qué.

Por un lado, la división mercantil-capitalista de las esferas de la actividad (propiedad) tiende a fraccionar más y más el trabajo entre la gente, y consecuentemente a sus capacidades activas (esto que la filosofía solía llamar 'potencias esenciales del ser humano'). Y la cuestión no se limita a la estratificación de la sociedad en dos clases principales - la burguesía y el proletariado. La división de la actividad y de las correspondientes capacidades va más allá, más profunda y más ampliamente, dividiendo al colectivo humano en más y más fragmentos: ahora no sólo se divide el trabajo intelectual del trabajo manual, sino que cada esfera de trabajo manual e intelectual se torna más y más estrecha, más especializada, más separada, más cerrada.

Por otra parte, el sistema de la división del trabajo como un todo se relaciona con cada individuo concreto como un gigante y monstruoso mecanismo que succiona de él el máximo de su energía activa. Este mecanismo succiona insaciablemente trabajo vivo, transformándolo en trabajo 'muerto', en el 'cuerpo objetivado' de la civilización. La riqueza objetivada, 'reificada' aparece aquí como el fin del proceso entero, y el viviente ser humano (el sujeto del trabajo), sólo como una 'herramienta', como un peculiar 'producto prefabricado' y como un 'medio' de la producción y reproducción de esta riqueza. El sistema de producción se encuentra organizado de este modo; fue formado de tal manera que todos sus órganos y mecanismos se adaptaron a la máxima 'eficacia' de explotación del ser humano, de sus capacidades activas. Uno de los más poderosos mecanismos de esta explotación es la infame 'competencia' (aquella que la filosofía, en cierto momento, solía llamar 'la guerra de todos contra todos').

Por lo tanto, la 'gran máquina' de la producción capitalista adapta a cada viviente ser humano a sus propios requerimientos, lo transforma en un 'detalle particular de una máquina particular', en un 'pequeño tornillo', y luego fuerza a este 'tornillo' a trabajar hasta que se agota completamente, hasta que pierde toda su fuerza. Pero esta no es la única miseria de la realidad burguesa. La gigantesca máquina de la producción capitalista es en cada una de sus partes racional al máximo. Algunas de sus secciones separadas están hechas en la mejor forma posible y con gran precisión encastran con sus secciones vecinas, pero sólo con sus secciones vecinas. En su totalidad, las secciones, las uniones y los niveles de esta 'gran máquina' están conectadas entre sí bastante mal, bastante toscamente y de ninguna forma 'racionalmente'. El motivo de esto es que su estructura general no es el resultado de una actividad mentada y consciente, sino el resultado de las ciegas y elementales fuerzas del mercado. Todos los perfectos detalles de la 'gran máquina' se encuentran conectados por los poco confiables y místicamente enredados sogas e hilos de las relaciones dinerario-mercantiles. Y estos hilos están entrelazados y jalados en diferentes direcciones,

frecuentemente rompiéndose debido a la extrema presión. Es por ello que la máquina funciona irregularmente, espasmódicamente, a las sacudidas y tropezones. Algunas secciones rotan afiebradamente mientras otras se oxidan en la inacción. Algunas secciones se rompen por la presión, otras por el óxido. Y frecuentemente si alguna pieza grande e importante se rompe, entonces chillando y rechinando toda la 'gran máquina' se detiene.

Como resultado, una parte significativa de la riqueza creada por la implacable explotación del viviente ser humano se echa a perder y resulta ser una prenda que el mercado impone a aquellos que no son capaces de organizar el trabajo del entero mecanismo productivo sobre la base de un plan racional.

Este derroche colosal de actividad humana tiene lugar en las crisis, en el retraso [¿retraso socioeconómico?], en las guerras, en la creación de cosas inútiles y muchas veces perjudiciales - en la creación de ametralladoras y bombas atómicas, 'ciencias del conocimiento' idealistas, dibujitos animados [de mala calidad] y cámaras de gas, pinturas 'abstractas' y drogas ilegales que dañan tanto al alma como al cuerpo, tanto la razón como la voluntad de cualquier ser humano viviente, que, en definitiva, arruinan vidas humanas.

Las dos caras de la realidad burguesa - la transformación de los seres humanos en 'tornillos' estrechamente profesionales y el funcionamiento extremadamente ineficiente de la máquina productiva entera - son inseparables. Una no puede ser eliminada sin la eliminación de la otra. Uno no puede sencillamente rehacer los viejos detalles y convertirlos en un nuevo esquema racional, porque todos los detalles, incluyendo los 'tornillos vivientes', se encuentran adaptados exclusivamente a su función, dentro de la 'gran máquina' del capitalismo. Aquí debemos re-hacer a los propios 'tornillos'. Esto fue demostrado convincentemente por los fundadores del marxismo.

Si el mecanismo de la organización mercantil-capitalista de la producción de la vida material y espiritual no puede garantizar el funcionamiento racional de las fuerzas productivas, entonces, obviamente, debe ser reemplazado por otra cosa sin necesidad de esperar a que se rompa por sí mismo definitivamente. Tal nuevo mecanismo sólo puede ser la producción comunista que trabaja de acuerdo a planes racionales, rítmica y eficientemente. Pero en este caso los requerimientos para los seres humanos son también distintos. En el nuevo sistema de producción ellos no pueden seguir siendo simples 'tornillos' de la máquina. Si los seres humanos permanecen siendo 'tornillos', entonces naturalmente se plantea de forma inmediata la necesidad de contar con una herramienta que ponga estos tornillos en su lugar y los ajuste y, finalmente, surge la necesidad de un sabio mecánico que sepa cómo aplicar las herramientas necesarias sobre los vivientes seres humanos. Por lo tanto, cualquier transformación comunista de las relaciones sociales es inconcebible sin el decisivo cambio de la vieja forma de división del trabajo entre los seres humanos, de la vieja forma de división las capacidades activas, roles y funciones en el proceso de producción social, material tanto como espiritual.

En efecto, el cretinismo profesional es una consecuencia y una condición del método mercantil-capitalista de división del trabajo, de la división de la propiedad. Un payaso que entretiene a los espectadores en el circo se encuentra obligado a perfeccionar sus habilidades día y noche sin ningún descanso, puesto que de otro modo él no sobreviviría a la competencia con los otros payasos, quizás más trabajadores que él, y tendría que cambiar su sombrero de payaso por el uniforme del conserje del circo. Y si logra sostener su rol de payaso, él será para toda su vida *solamente* un payaso. No tendrá ni el tiempo ni la fuerza para ninguna otra cosa. En la sociedad capitalista lo mismo sucede a un banquero o a un mayordomo, a un ingeniero o a un matemático. El método capitalista de división del trabajo no conoce y no tolera ninguna excepción. Por tanto, el cretinismo profesional se convierte no sólo en un hecho de la vida, sino que se convierte en una virtud, una norma, incluso en un peculiar ideal, en un principio para la formación individual, principio que la gente busca seguir con el fin de evitar terminar en el fondo de la sociedad, de evitar transformarse en fuerza de trabajo simple, no calificada. Pero el proletariado no tiene nada que perder en tal sociedad, excepto sus cadenas.

Y es por ello que se presenta como el poder social básico en las transformaciones de las relaciones de propiedad, del sistema de la división del trabajo. Liberándose a sí mismo (y a la sociedad toda) de las cadenas del método de división del trabajo orientado por la propiedad privada, el proletariado inevitablemente destruye la entera pirámide de relaciones entre los seres humanos, construida por el capitalismo. El cretinismo profesional es la propiedad privada de capacidades específicas. Como un tipo de propiedad privada de la riqueza social-humana, debe perecer y perece sólo junto a la misma propiedad privada [como tal].

Pero entonces, ¿qué es creado en su lugar? El individuo pleno y armoniosamente desarrollado. Al principio, antes del cambio revolucionario, aparece como el nuevo ideal comunista; luego, en cuanto comienza la construcción del comunismo, como un hecho. Y sucede no porque el cretino profesional sea una cosa estética y moralmente repulsiva. Si ese fuera el caso entonces el desarrollo humano pleno y armonioso correría siempre el riesgo de permanecer siendo un mero sueño, un 'ideal' estético-moral en el sentido que Kant y Fichte le daban a esta palabra, yuxtapuesto al factor económico de la 'rentabilidad y la eficiencia' de la concentración de todas las fuerzas y capacidades de un individuo en una estrecha parcela. No obstante, la cuestión aquí no tiene nada que ver con la estética o la moral. La cuestión consiste en que la comunidad de la gente profesionalmente limitada es orgánicamente incapaz de resolver la tarea que la economía forzosamente le plantea a la humanidad - a saber: aquella de establecer el control inmediatamente social, planificado y centralizado de las fuerzas productivas a gran escala. Es precisamente esta fuerza lo que obliga a cada ser humano a romper la cáscara de su profesión 'privada' y a participar activamente en aquella área de actividad que bajo la división burguesa del trabajo también pertenece a la 'propiedad privada', - i.e. una profesión para un estrecho círculo de personas -, la [actividad] política.

La primera señal de tal inclusión es el ejemplo de la revolución socialista realizada por las masas y para las masas. La liberación de las cadenas de la propiedad privada es posible únicamente como resultado del trabajo consciente, histórico y creativo de millones de trabajadores, y no puede ser de otra forma. En el proceso de construcción del socialismo y el comunismo, la gente se transforma a sí misma en la misma medida en que transforma las circunstancias que la rodean. Y este cambio comienza con las masas que se encontraban anteriormente 'fuera' de la política, en tanto se transforman en aquellos que hacen política, y en mayor grado en cuanto que el proceso continúa.

Podemos sumar una circunstancia importante más a esta descripción. La transformación de las fuerzas productivas en propiedad común (que pertenece a todo el pueblo) no es de ninguna manera un [mero] acto jurídico-formal, porque la 'propiedad' no es solamente una categoría jurídica. La socialización de la propiedad de los medios de producción es al mismo tiempo la socialización de la actividad, del trabajo de planificación y administración de las fuerzas productivas. La producción socializada a la escala y el alcance contemporáneo es tal 'objeto', tal 'cuestión', que no puede ser totalmente abarcada por una persona, por un cerebro individual de un ser humano particular, incluso si fuera un genio; ni siquiera puede ser abarcada por la razón colectiva de una institución entera, separada de todo el resto [del pueblo/de la humanidad] por decenas de oficinas y dependencias burocráticas, incluso si estuviera equipada con el sistema de cálculo electrónico más perfecto. Es por ello que Marx, Engels y Lenin insistieron en que luego de la revolución socialista todos deberían involucrarse en la administración de la producción social. Cada ayudante de cocina debe aprender a dirigir el Estado, como Lenin aforísticamente lo planteo, causando la risa irónica de los especialistas burgueses, aquellos muy profesionales cretinos que pensaban que la política era una profesión especial que requería de especiales habilidades, 'innatos' talentos y otras cualidades por el estilo. Y así todo fue Lenin quién señaló el único curso de acción posible.

Por supuesto, el comunismo convoca a toda ayudante de cocinera a administrar el estado no para que lo haga de en su particular manera, en base a aquellas habilidades que adquirió entre utensilios de cocina. Una ayudante de cocina que de forma real, y no meramente formal, participa de la administración de las tareas comunes del país deja de ser una ayudante de cocina. Ese es el quid de la cuestión. Y si desde el mismo comienzo de la revolución socialista, la política deja de ser solamente una 'profesión' y se convierte en una ocupación de todo miembro activo de la sociedad, entonces este proceso afectará a sectores más y más amplios de la actividad. Uno no se puede detener en la política ya que la actividad económica está conectada con la [teoría de la] economía política, demandando así el conocimiento y la comprensión de *El Capital* de Marx y de los trabajos teóricos de Lenin. Pero es imposible entenderlos si uno no tiene cierto nivel general de cultura. Y aquí debemos incluir cultura mental tanto matemática, como cultura lógico-filosófica. Ya que "Es imposible entender completamente a *El Capital* de Marx, y especialmente su primer capítulo,

sin haber estudiado meticulosamente y comprendido la *Lógica de Hegel completa*".⁹⁸Y es imposible entender Hegel sin una educación histórica general, sin el conocimiento de la literatura, el arte, y la historia del arte!. De otra forma nada se obtendría. Todos los elementos se encuentran conectados en una cadena. Uno o jala todos los elementos de ella, o uno pierde completamente todo. En un extremo de la cadena se encuentra la política, en el otro las matemáticas, la ciencia en general, la filosofía y el arte. Y únicamente alguien que puede entender todo esto puede convertirse en un verdadero, y no formal, director de todas las contemporáneas fuerzas productivas.

El ideal comunista de Humanidad emergió de esta necesidad y no de alguna preocupación estética o ética. O un individuo se convierte en amo de toda la cultura que ha creado [la humanidad], o permanece siendo un esclavo, encadenado a la carretilla de su estrecha profesión. Si los seres humanos no son capaces de resolver este problema, entonces no serán capaces de resolver el problema de la organización racional de la planificación y el control del desarrollo de la producción y de la sociedad en general. Estas son dos caras del mismo problema.

La completa solución del problema no asume de ninguna manera, como algunos enemigos del comunismo y del marxismo a veces dicen, que cada individuo debe convertirse en algún genio universal que hace un poquito de todo y nada en particular. De ninguna manera. Asume otra cosa: la creación, para todos sin excepción, de reales condiciones equitativas para el desarrollo de sus habilidades en cualquier dirección. Tales condiciones que le permitirían a todos alcanzar, sin ningún obstáculo en el proceso general de su educación, el pico de la cultura humana, alcanzar el límite entre lo que ya fue logrado y lo que aún no, entre lo que es ya conocido y lo que está por conocerse, y entonces libremente elegir que sección en la lucha frente a la naturaleza él quiere concentrar sus esfuerzos personales: en la física o en la tecnología, en la poesía o en la medicina.

Como vemos, esta 'concentración' de potencias y capacidades de un individuo en una dada dirección permanece incluso en el comunismo. Pero aquí el individuo comprensivamente desarrollado que concentra sus potencialidades en algún área estrecha también entiende a sus vecinos de la izquierda y la derecha y conscientemente coordina sus esfuerzos con los de los demás, mientras que bajo el capitalismo un profesional de mente estrecha que desde niño fue discapacitado [en los otros ámbitos de la vida humana] y que sólo ve la realidad desde la perspectiva de su propio quehacer, tiene de uno y otro lado vecinos que son como él, especialistas semi-ciegos.

No es difícil adivinar qué comunidad será más exitosa en avanzar más lejos durante el mismo período de tiempo. La comunidad que se asemeja a una conversación sobre música y pintura entre un músico ciego y un pintor sordo, o la comunidad donde los compañeros de conversación son igualmente buenos para ver y para escuchar, incluso si uno de ellos se

⁹⁸ Lenin 1976, p. 180.

concentra en la música mientras que el otro dedica más de su tiempo a la pintura. Dos individuos como tales perfectamente se entenderán recíprocamente en cualquier conversación y continuarán enriqueciéndose mutuamente. Dos estrechos especialistas luego de largas disputas e infructíferos intentos por entenderse, se convierten en enemigos.

Más aún, la comunidad que consista de, por ejemplo, un músico ciego, un pintor sordo y un matemático ciego y sordo, inevitablemente requerirá de la mediación de un intérprete que, aunque no sepa nada de música, pintura o matemáticas, 'mediará' sus relaciones, administrará sus interacciones. Aquí tenemos algo así como el 'modelo' más simple posible del sistema mercantil-capitalista de división del trabajo. El rol del 'mediador' lo desempeña [en la vida real] el 'político profesional' quién, él mismo, como el resto de cretinos profesionales, es esclavo y herramienta de las fuerzas ciegas y elementales del Mercado. Y ellos necesitarán de un trabajador que les dé de comer a los cuatro.

Por otro lado, incluso el más simple modelo de producción organizado de forma comunista sólo puede ser construido a partir de individuos comprensivamente desarrollados. Tales individuos estarían verdaderamente en posesión de la entera riqueza material y espiritual anteriormente creada y por tanto serían capaces de concentrar toda su fuerza, toda su razón y voluntad comunal-humana, y no sólo su potencialidad estrechamente profesional, en esta o aquella sección de la lucha frente a la naturaleza sin necesidad de ningún mediador especial. No hay nada sobrenatural o utópico en este ideal de humanidad. Es sólo la imagen del individuo que es persistentemente requerido por las condiciones de desarrollo de la producción moderna y que corresponde a estas condiciones.

El comunismo, como Marx y Engels decían en los tiempos del albor del movimiento comunista, no es un 'ideal' al cuál la realidad actual debe corresponder, sino que es el movimiento real que resuelve las presentes contradicciones contemporáneas del desarrollo de la producción. Y por tanto el verdadero ideal comunista no es una atractiva representación de un futuro distante, sino la consigna oportuna para la lucha de hoy, un potente principio para la transformación del mundo de acuerdo con los intereses de la humanidad. Esta tesis aún sostiene su profunda verdad. El comunismo atrajo las mentes y corazones de millones de personas no por seductoras promesas de un gran futuro, sino que las convocó en primer lugar y ante todo al proveer una realizable salida de las contradicciones, basada en un análisis sobrio e implacable de estas mismas contradicciones, la presión de las cuales es sentida por todo viviente ser humano. El poder y la atracción del comunismo consiste en el hecho de que sus ideales se reducen a hechos, o, en otras palabras, de que son [los ideales] deducido de los hechos. "Si los ideales no se basan en hechos...no serán más que piadosos deseos, sin posibilidad de ser aceptados por las masas y, por tanto, de ser realizados", enfatizaba Lenin.⁹⁹

⁹⁹ Lenin 1960, p. 417.

El ideal, si aparece en esta forma precisa, es un gran poder. Ayuda a la gente a elegir, entre un gran número de confusos caminos hacia el futuro, la senda más directa y corta, incluso si esta no es siempre la más sencilla. Pero tal es la 'naturaleza humana', creada por los miles de años de trabajo: el que los individuos conquisten la felicidad y la libertad sólo en el curso de la lucha, en el curso de la superación de las dificultades.

'¿Cuál es tu idea de felicidad?' - cierta vez preguntó alguien a Marx. 'Luchar', fue su concisa respuesta. Por supuesto, no es la lucha por la lucha misma. La lucha es ante todo trabajo que supera la obstinada resistencia del material natural. La lucha es la actividad revolucionaria que barre todo los obstáculos 'artificiales', i.e. creados por la sociedad. "...Superar obstáculos es en sí mismo una expresión activa de la libertad", escribió Marx en uno de sus borradores de *El Capital*, "auto-realización, objetivación del sujeto, y por tanto verdadera libertad que actúa en el trabajo".¹⁰⁰

El trabajo, como lo demostró Marx, pertenece a la categoría de las necesidades más 'naturales' de cualquier ser humano. Un individuo en estado normal de salud, fuerza y habilidad tiene el más natural deseo de su realización activa. Todo el mundo en algún punto experimenta este 'escozor' por tener algo que hacer. Todo el mundo sabe lo verdaderamente cansadora que es la inactividad.

Pero sólo una porción normal de trabajo puede brindar felicidad a los humanos y esta porción es siempre individualmente específica. En tanto que la salud, la fuerza, la habilidad y la necesidad son individualmente específicas en su realización. El capitalismo transformó el trabajo en una miseria en tanto que lo desfiguró; forzó a los seres humanos a trabajar más allá de su cuota individual, así ya no sienten el 'escozor' por trabajar sino que se encuentran en un estado de miseria. La única manera de transformar la actividad laboriosa en la necesidad primaria y más elevada, y por tanto en [motivo de] felicidad, es permitir el desarrollo comprehensivo del individuo y la reducción del trabajo necesario al mínimo. Esto liberará al individuo y le dará el tiempo para hacer lo que sea que se encuentre en línea con sus habilidades. El ideal del comunismo nos da el camino más directo y adecuado.

No es accidental que en el Programa de construcción del comunismo las palabras 'Trabajo' y 'Felicidad' se encuentren junto a la vieja fórmula de 'Libertad, Igualdad y Fraternidad', así complementándola: "El comunismo realiza una misión histórica al liberar a todos los seres humanos de la inequidad social, de todas las formas de opresión y explotación, de los horrores de la guerra; establece en la tierra la Paz, el Trabajo, la Libertad, la Igualdad, la Fraternidad y la Felicidad de todas las naciones".¹⁰¹

Estas palabras describen en breve el ideal del comunismo. Y este ideal es accesible a cualquier persona puesto que en él se encuentra todo lo que es excelente en lo que la humanidad ha descubierto como el resultado de miles de años de trabajo, lucha y pensamiento... Requiere la presencia de un ser humano que "combina en sí mismo riqueza

¹⁰⁰ Ilyenkov no ofrece una referencia de esta cita.

¹⁰¹ XXII Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética 1961, p. 231.

espiritual, pureza moral y perfección física", ya que sólo tal ser humano es capaz de final y definitivamente establecer en la tierra la paz, la felicidad y la libertad.¹⁰²Y tal ser humano se encuentra naciendo. En el trabajo, en la lucha, en la superación de todas las dificultades...

Desde ya, todo lo dicho hasta aquí no agota la solución del problema del ideal en la filosofía marxista. Y es imposible agotar este tema en un sólo ensayo. Pero buscábamos mostrar el fundamento y el curso de pensamiento que le permitió a Marx, por primera vez en la historia, no sólo plantear en una forma completamente distinta el viejo problema filosófico del ideal, sino también resolverlo en su misma esencia. Y es únicamente descansando en los principios marxistas que sus discípulos y seguidores pudieron elaborar y continúan elaborando el tema desde varios ángulos (y hay muchos tales ángulos), en todas las sutilezas - morales, estéticas, y así de seguido. Entonces, si no hubiera un tal fundamento, creado por Marx, no podríamos ni hablar de construir nada sobre él. Pero este es ya un tema para otro ensayo.

¹⁰² XXII Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética 1961, p. 318.

La concepción de lo abstracto y lo concreto en la lógica dialéctica y en la lógica formal¹⁰³

Los términos 'abstracto' y 'concreto' son utilizados en el discurso cotidiano y en la literatura especializada de manera muy distinta. Así, hablamos de 'hechos concretos' y de 'música concreta', de 'pensamiento abstracto' y sobre 'pintura abstracta', sobre 'verdad concreta' y de 'trabajo abstracto'. En cada caso tal uso de las palabras parece tener su justificación en tal o cual connotación, y el demandar una plena unificación de la utilización de estos términos revelaría una pedantería risible.

Pero si hablamos no sencillamente de las palabras, no únicamente de los términos, sino que también [tratamos] sobre el contenido de las categorías científicas, históricamente conectadas con los términos, entonces la cuestión es bien distinta. Las definiciones de lo abstracto y lo concreto en tanto categorías de la lógica deben ser estables y unívocas dentro de los marcos de esta ciencia, ya que con su ayuda se descubren los más importantes principios del pensamiento científico. La lógica dialéctica expresa en estos términos un número de sus principios fundamentales ('no hay verdad abstracta, la verdad es siempre concreta', la tesis sobre el 'ascenso de lo abstracto a lo concreto', etc.). Por tanto en la lógica dialéctica las categorías de lo abstracto y lo concreto tienen un significado completamente determinado que se encuentra inextricablemente conectado con la comprensión dialéctico-materialista de la verdad, la relación del pensamiento y la realidad, el método de la reproducción teórica de la realidad en el pensamiento, y así de seguido. Y si hablamos no sobre las palabras, sino sobre las categorías de la dialéctica que se encuentran conectadas con estas palabras, entonces cualquier licencia, [cualquier] falta de claridad e inestabilidad (y por tanto, incorrección) en sus definiciones llevaría necesariamente a una comprensión distorsionada de la esencia del asunto. Por tal motivo es importante purificar las categorías de lo abstracto y lo concreto de todo el material extraño que tradicionalmente es, ya sea por costumbre o por error, asociado con ellas en muchos libros a lo largo de cientos de años, a menudo interfiriendo con la correcta comprensión de los principios de la lógica dialéctica.

1. Las categorías de lo abstracto y lo concreto en la lógica formal.

La cuestión de la relación entre lo abstracto y lo concreto en su forma general no es postulada ni resuelta en los marcos de la lógica formal, ya que se trata de una cuestión

¹⁰³ Texto publicado en el volumen *Dialektika i logika: formy myshleniia* (Dialéctica y lógica: formas del pensamiento), en 1962. Traducido del inglés (versión de Evgeni V. Pavlov) y parcialmente cotejado con la traducción de V.A. Carrión (2017) por M.S. (N. del T.).

puramente filosófica, puramente epistemológica¹⁰⁴ que se encuentra fuera de los límites de su competencia. No obstante, allí donde se hable sobre la clasificación de conceptos, o más precisamente, sobre la división de conceptos en 'abstractos' y 'concretos', allí la lógica formal necesariamente asume una comprensión perfectamente definitiva sobre las categorías correspondientes. Esta comprensión es la base para la división y por tanto puede ser revelada en el análisis.

Ya que nuestra literatura educativo-pedagógica sobre lógica formal se orienta a sí misma en sus fundamentos epistemológicos hacia la filosofía dialéctico-materialista, no es ocioso abordar críticamente a la división tradicional de los conceptos en abstractos y concretos y observar cuanto esto se justifica desde el punto de vista dialéctico-materialista sobre el pensamiento y el concepto, y [tampoco es ocioso] el preguntarse si [esta división] debe ser 'corregida', si permanecen en ella los rastros de la tradición incompatible con la filosofía del materialismo dialéctico. De otra forma, puede suceder que junto con la división de los conceptos en abstractos y concretos el estudiante adquiera una comprensión incorrecta de las categorías filosóficas sobre lo abstracto y lo concreto, y esta comprensión incorrecta más tarde devendrá - cuando él [estudiante] trate con la lógica dialéctica - en un obstáculo y llevará a la incomprensión y a la confusión, o incluso a la comprensión distorsionada de los más importantes principios de la dialéctica.

El análisis de la literatura educativo-pedagógica, publicada en los últimos 10 o 15 años, muestra que la mayoría de los autores expresan la comprensión tradicional del tema, aunque con algunas reservas y 'correcciones'. De acuerdo a este punto de vista tradicional, los conceptos (o los pensamientos) se dividen en abstractos y concretos de la siguiente manera:

Llamamos concreto al concepto en el cuál se refleja un determinado objeto realmente existente o una clase de objetos. Llamamos abstracto al concepto en el cual se refleja alguna cualidad de los objetos, mentalmente abstraída de los objetos mismos.¹⁰⁵

El concepto concreto es un tal concepto que se atribuye a los grupos, clases de cosas, objetos, fenómenos... El concepto abstracto es un concepto de las cualidades de objetos y fenómenos, cuando tales cualidades son tomadas como objetos independientes del pensamiento.¹⁰⁶

Llamamos concretos a tales conceptos cuyos objetos realmente existen como cualidades de las cosas del mundo material... Los conceptos abstractos, o abstraídos, son aquellos en los cuales una cosa es considerada

¹⁰⁴ La traducción de V.A. Carrión dice "gnoseológica" (en todas las ocasiones donde E.V. Pavlov traduce "epistemological"). Lamentablemente, no disponemos del original ruso para zanjar la disidencia. (N. del T.).

¹⁰⁵ Kondakov 1954, p.300

¹⁰⁶ Strogovich 1949, p. 87.

no como un todo, sino que únicamente en alguno de sus aspectos, tomado separadamente de la cosa como tal.¹⁰⁷

Los ejemplos utilizados aquí como ilustraciones son en su mayoría del mismo tipo. Bajo la rúbrica de conceptos concretos usualmente hallamos tales conceptos como 'libro', 'Fido el perro', 'árbol', 'avión', 'mercancía', y bajo la rúbrica de abstracto encontramos conceptos tales como 'blancura', 'bravura', 'virtud', 'velocidad', 'valor', etcétera.

De hecho (juzgando por estos ejemplos) la división permanece siendo la misma que en el manual de G.I. Chelpanov. Cualquier corrección realizada de acuerdo a la interpretación de Chelpanov concierne, como norma, no a la división misma sino a su fundamento filosófico-epistemológico ya que en lo que refiere a la filosofía Chelpanov era un típico idealista subjetivo. Aquí ofrecemos su visión sobre la división de los conceptos en abstractos y concretos:

Los términos abstractos son tales términos que sirven para indicar *cualidades* o *propiedades, estados, acciones* de las cosas. Ellos indican cualidades que son consideradas en sí mismas, sin las cosas... Los términos concretos son conceptos de *cosas, objetos, personas, hechos, eventos, estados de consciencia*, si los consideramos como teniendo una existencia determinada...¹⁰⁸

Para Chelpanov es indiferente tratar de términos o de conceptos. Los 'estados de la consciencia' se encuentran en su lista en la misma categoría que los hechos, cosas y eventos. 'El tener una existencia determinada' es para él lo mismo que tener una existencia determinada en la consciencia inmediata de un individuo, i.e. en su intuición, representación o al menos en su imaginación.

Por tanto Chelpanov llama concreto a todo lo que puede ser representado (imaginado) en la forma de una cosa, imagen, singular independientemente existente y [llama] abstracto a aquello que no puede ser imaginado en esta forma, aquello que sólo puede ser pensado.

El verdadero criterio de la división de lo abstracto y lo concreto en Chelpanov resulta ser la habilidad o inhabilidad del individuo para representarse vivamente algo a sí mismo. Tal división es muy poco sólida desde un punto de vista filosófico pero, no obstante, es suficientemente determinada.

Por tanto nuestros autores intentaron corregir la interpretación filosófico-epistemológica de esta clasificación, pero no tocaron el contenido efectivo de los ejemplos, dejando así vulnerable a la clasificación.

Si por 'conceptos concretos' entendemos únicamente a aquellos que corresponden a las cosas del mundo material, entonces obviamente un centauro o Palas Atenea caen dentro de la rúbrica de conceptos abstractos junto con la bravura y la virtud, pero Fido el perro y

¹⁰⁷ Asmus 1947, p.36.

¹⁰⁸ Chelpanov 1946, pp.10-11

Marta la alcaldesa se encuentran entre los concretos junto con el [concepto de] valor, esta cosa 'sensorio-suprasensorial' del mundo material.¹⁰⁹

¿Qué significado tienen tales clasificaciones para el análisis lógico?. La clasificación tradicional es destruida y hecha confusa con esta corrección, ya que se le introduce un elemento por completo extraño. Pero de esta corrección no surge ninguna nueva clasificación. Es imposible considerar exitosos los intentos de algunos autores de oponer a la noción de Chelpanov un nuevo principio ((un nuevo] fundamento) a la división.

N.I. Kondakov, por ejemplo, piensa que la división de los conceptos en abstractos y concretos debe expresar la "distinción de conceptos de acuerdo con su contenido".¹¹⁰

Estos conceptos concretos deben reflejar cosas, y los abstractos cualidades y relaciones de estas cosas. Si la división debe ser completa, entonces, de acuerdo con Kondakov, ni las cualidades ni las relaciones de las cosas deben ser pensadas en un concepto concreto. No obstante, sigue siendo un misterio cómo debe uno pensar en una cosa o una clase [de cosas] de alguna otra manera que pensando sobre sus cualidades y relaciones. Cualquier pensamiento sobre una cosa resulta ser inevitablemente un pensamiento sobre esta o aquella de sus cualidades, porque pensar una cosa significa pensar la totalidad de sus cualidades y relaciones.

Si purificamos al pensamiento sobre una cosa de todos los pensamientos de sus cualidades, entonces no quedaría nada de este pensamiento, excepto el nombre. En otras palabras, la división de acuerdo con el contenido significa lo siguiente: un concepto concreto es un concepto sin contenido; un concepto abstracto es un concepto con algo de contenido, pero con uno muy pobre. De otra manera la división sería incompleta, y por tanto incorrecta.

V.F. Asmus ofrece otra justificación para la división - "la *existencia real* de los objetos de estos conceptos" - pero [esta manera de dividir] no es más exitosa que las anteriores.¹¹¹

¿Cómo se pretende que comprendamos esta justificación?. ¿Significa que los objetos de conceptos concretos realmente existen mientras que los objetos de conceptos abstractos no?. Pero si en la categoría de los conceptos abstractos se incluye no sólo a tales conceptos como la virtud, sino también al valor, el peso, la velocidad, i.e. cosas que existen de manera no menos real que cosas tales como un avión o una casa. Si uno quiere decir que la extensión, el valor o la velocidad en realidad no existen sin una casa, un árbol, un avión y otras cosas singulares, entonces nosotros podríamos responder que estas cosas singulares existen sin extensión, sin peso y sin todos los otros atributos del mundo material únicamente en la cabeza de uno, únicamente en la abstracción subjetiva.

En consecuencia la existencia real no tiene nada que ver aquí ya que no puede ser convertida en el criterio para la división de conceptos en abstractos y concretos. Únicamente

¹⁰⁹ Marta la alcaldesa es el personaje central de la novela de 1802 de Nikolai Karamzin (nota de E.V. Pavlov).

¹¹⁰ Cf. Kondakov 1954, pp.300-1.

¹¹¹ Asmus 1947, p. 36.

crea una falsa impresión de que las cosas singulares son más reales que las leyes generales y las formas de existencia de tales cosas. Este punto de vista no tiene nada en común con la realidad.

Todo esto significa que las correcciones hechas a la distinción de Chelpanov por nuestros autores son en extremo insuficientes y formales; estos autores de manuales de lógica no ofrecieron un análisis crítico-materialista de esta distinción, sino que se detuvieron en correcciones parciales que únicamente confunden a la distinción tradicional, pero que no la corrigen.

Por tanto, debemos hacer un pequeño recorrido por la historia de los conceptos de lo abstracto y lo concreto para clarificar, así, la situación.

2. La historia de los conceptos de lo abstracto y lo concreto.

La definición de concepto abstracto utilizada por Chelpanov se encuentra en su estricta forma en Cristian Wolff. De acuerdo a Wolff "el concepto abstracto es el concepto tal que tiene en su contenido las cualidades, las relaciones y los estados de los objetos, separadas (en la mente de uno) de las cosas" y "representados como un objeto independiente".¹¹²

Pero Wolff no es la fuente original. Él simplemente reproduce el punto de vista que fue formado en los tratados lógicos de los escolásticos medievales. Los escolásticos llamaban abstracto a todos los nombres-conceptos (ellos no distinguían entre nombres y conceptos) que indicaban cualidades y relaciones, mientras que a los nombres de cosas los llamaban concretos.¹¹³

Este uso de la palabra se encontraba originalmente conectado con una sencilla etimología. 'Concreto' en latín significa aquello que está mezclado, empalmado, juntado, compilado; 'abstracto' en latín significa algo retirado, extraído, quitado (o abstraído), desconectado. Nada más hay en estas palabras, en su significado etimológico original. Todo lo demás pertenece a la concepción filosófica que se expresaba con su ayuda.

La oposición entre el realismo y el nominalismo medievales no tiene nada que ver con el significado etimológico inmediato de las palabras 'abstracto' y 'concreto'. Tanto los nominalistas como los realistas igualmente denominaban 'concretas' a las vivamente representadas 'cosas' sensorialmente percibidas, a los objetos individuales, y 'abstractos' a todos los conceptos y nombres que designan o expresan sus 'formas' comunes. La diferencia consistía únicamente en que los nominalistas consideraban a los 'nombres' solamente como designaciones subjetivas de singulares cosas concretas. Mientras que los realistas consideraban a los nombres abstractos como expresiones de las 'formas' eternas e inmutables, como prototipos que existen en la mente de Dios y en correspondencia con los cuales el poder divino crea a las cosas singulares.

¹¹² La definición de Wolff se cita de acuerdo al diccionario de Rudolf Eisler.

¹¹³ Cf. Prantl 1867, p. 363.

El desprecio hacia el mundo de las cosas sensorialmente percibidas, hacia la 'carne', característico de la concepción del mundo cristiana en general, era especialmente claro entre los realistas y se conectaba con el hecho de que lo abstracto - separado de la carne y de la sensoriedad, puramente pensado - era tenido como algo más valioso (tanto en sentido moral como teórico-cognitivo) que lo concreto.

Lo concreto aquí era completamente sinónimo de lo sensorialmente percibido, de lo singular, carnal, mundano y finito ('compuesto' y por tanto condenado a deshacerse y desaparecer). Lo abstracto, por otra parte, era sinónimo de lo eterno, de lo imperecedero, indiviso, divinamente constituido, universal, absoluto, etcétera. Un 'cuerpo redondo' separado desaparece, pero 'la redondez como tal' existe eternamente, como una forma, como una entelequia que crea nuevos cuerpos redondos. Lo concreto es finito, elusivo, fugaz. Lo abstracto permanece, no cambia, constituye la esencia, el esquema invisible de acuerdo al cual el mundo es creado.

Es precisamente esta comprensión escolástica de lo abstracto y lo concreto que se encuentra ligada al antiguo respeto por lo abstracto que Hegel ha ridiculizado tan mordazmente. La filosofía materialista de los siglos dieciséis y diecisiete que comienza, junto con la ciencia natural, a destruir los pilares de la concepción religiosa-escolástica del mundo, también repensaron en esencia a las categorías de lo abstracto y lo concreto.

El significado inmediato de los términos permaneció igual: lo concreto era, como en la doctrina escolástica, fundamentalmente lo singular, las cosas sensorialmente percibidas y sus imágenes vívidas, mientras que lo abstracto eran las formas generales de aquellas cosas, cualidades recurrentes y relaciones regulares entre estas cosas, expresadas en términos, nombres y números. Pero el contenido filosófico-teórico de estas categorías resultó ser exactamente el contrario al contenido escolástico. Lo concreto, dado a un ser humano en la experiencia sensible, se convirtió en la única realidad digna de atención y estudio, mientras que lo abstracto se tornó únicamente en la sombra subjetivo-psicológica de aquella realidad, en su empobrecido esquema mental. Lo abstracto devino sinónimo de la expresión verbal-numérica de la información empírico-sensoria, el signo que describe a lo concreto.

Esta comprensión de la relación entre lo abstracto y lo concreto, característica de los primeros pasos de la ciencia natural y la filosofía materialista, muy rápidamente se encontró a sí misma en desacuerdo con la práctica de la investigación científico natural. La ciencia natural y la filosofía materialista de los siglos dieciséis y diecisiete fueron adquiriendo, de manera cada vez más marcada, una unilateral forma mecanicista. Y ello significaba que únicamente las características espacio-temporales, únicamente las abstractas formas geométricas, eran tenidas como las cualidades y relaciones objetivas de las cosas y los fenómenos. Todo lo demás comenzaba a aparecer como una simple ilusión subjetiva, creada por los órganos de los sentidos de los seres humanos.

En otras palabras, todo lo 'concreto' comenzaba a ser entendido como el producto de la actividad de los órganos de los sentidos, como cierto estado psico-físico¹¹⁴ del sujeto, como la copia subjetivamente coloreada del incoloro, geométrico-abstracto original. Entonces la misión de la cognición también fue equilibrada: para obtener la verdad, era necesario borrar, eliminar de la imagen sensorialmente palpable de las cosas a todos los colores agregados por la sensoriedad y revelar el abstracto geométrico esqueleto, esquema.

Ahora lo concreto era entendido como una ilusión subjetiva, un estado de los órganos de los sentidos, y la cosa fuera de la consciencia fue transformada en algo completamente abstracto.

Entonces este era el cuadro: fuera de la consciencia humana existen únicamente las eternamente inmutables unidades abstractas-geométricas, combinadas de acuerdo con los igualmente eternos e inmutables esquemas abstractos-matemáticos, y lo concreto solamente se encontraba en el sujeto, como una forma de la percepción sensible de los cuerpos abstractos-geométricos. Así tenemos una fórmula: el único camino correcto hacia la verdad es el asenso de lo concreto (como algo ficticio, falso, subjetivo) hacia lo abstracto (como algo que expresa eternos e inmutables esquemas para la construcción de cuerpos).

Por tanto había una fuerte tendencia nominalista en la filosofía de los siglos dieciséis y diecisiete. Todos los conceptos, excepto los matemáticos, eran interpretados simplemente como signos artificialmente creados, como nombres que servían a la necesidad de recordar y de organizar la multitud de información de la experiencia, para ayudar a la comunicación con otros seres humanos, etc.

Los idealistas subjetivos de aquella época, Berkeley y Hume, redujeron el concepto a un nombre, a una etiqueta, a un signo-símbolo convencional, detrás del cual era pueril buscar cualquier contenido excepto la conocida similitud entre los géneros de impresiones sensibles, excepto la 'experiencia común'. Esta tendencia echó raíces especialmente profundas en suelo inglés y aún pervive allí en la forma de las concepciones neopositivistas. La debilidad de esta aproximación, en su forma final característica del idealismo subjetivo, también era típica de muchos materialistas. En este sentido las obras de John Locke eran buenos ejemplos. También lo eran los trabajos de Hobbes y Helvetius. Aquí esta aproximación se encontraba presente como una tendencia que embotaba a la posición materialista básica.

En su forma final, esta concepción llevó a la disolución de las categorías lógicas en categorías psicológicas e incluso lingüístico-gramaticales. Así, acordando con Helvetius, el método de abstracción fue definido directamente como el método de facilitar "fijar en nuestra memoria un gran número de objetos".¹¹⁵ En el 'uso incorrecto de los nombres' Helvetius vio una de las más importantes fuentes del error. Hobbes pensaba de manera análoga: "Por consiguiente, como los hombres deben toda su verdadera ración a la

¹¹⁴ 'Psico-fisiológico', en la traducción de V.A. Carrión (N. del T.).

¹¹⁵ Helvetius 1807, p.6.

comprensión correcta del discurso; entonces también deben sus errores a la incomprensión del mismo".¹¹⁶

Como resultado, si la cognición racional del mundo externo es reducida al puramente cuantitativo, matemático procesamiento de información, al ordenamiento y fijación verbal de imágenes sensibles, entonces, naturalmente, el lugar de la lógica es ocupado, por una parte, por las matemáticas, y por la otra, por la ciencia y las reglas de combinación y diferenciación de términos y proposiciones, por el "uso legítimo de tales palabras que nosotros mismos constituimos", como lo plantea Hobbes cuando él define a la tarea de la lógica.¹¹⁷

Esta reducción nominalista del concepto a la palabra, al término, y del pensamiento a la capacidad de 'uso legítimo de tales palabras que nosotros mismos constituimos' ponía en peligro al mismísimo principio materialista. Ya Locke, el representante clásico y creador de esta concepción, comprendió que el concepto de sustancia era imposible de explicar o justificar como algo que era simplemente 'común en la experiencia', como algo que era un 'universal' inclusivo, una abstracción de cosas singulares. Y Berkeley no por accidente golpeó sobre esta debilidad al tornar a la teoría lockeana de la formación de conceptos contra el materialismo, contra el mismísimo concepto de sustancia. Él declaró que era únicamente un nombre sin contenido. Hume continuó el análisis de Berkeley sobre los conceptos básicos de la filosofía y demostró que incluso la objetividad de un concepto tal como casualidad no podía ser probada y no podía ser verificada con una referencia de que este concepto expresara algo 'común en la experiencia'. La abstracción de las cosas y fenómenos singulares sensorialmente dados, [la abstracción de] lo concreto, puede con igual éxito expresar la consistencia de la estructura psíco-física¹¹⁸ del sujeto que percibió las cosas, y no la consistencia de las cosas en sí mismas.

La estrecha teoría empírica del concepto que lo reduce a la simple abstracción del fenómeno y percepciones singulares fija únicamente la superficie psicológica del proceso de la cognición racional. En esta superficie, el pensamiento aparece como el proceso de abstracción de lo 'igual' de las cosas singulares, como el proceso de ascenso a abstracciones más y más generales y universales. Esta teoría puede servir igualmente bien a concepciones filosóficas opuestas, ya que deja en la sombra al punto más relevante: el problema de la veracidad objetiva de los conceptos universales.

Los materialistas consistentes comprendieron perfectamente bien la debilidad de la concepción nominalista del concepto, su completa incapacidad para oponerse a la especulación y errores idealistas. Spinoza llamó la atención en repetidas ocasiones acerca de que el concepto de sustancia que expresaba el 'origen de la Naturaleza' "no puede ser

¹¹⁶ Hobbes 1839, p.36.

¹¹⁷ Hobbes 1839, p. 531.

¹¹⁸ Psico-fisiológica', en la traducción de V.A. Carrión (N. del T.).

concebido ni en una manera abstracta ni universal, ni tampoco puede tener una extensión más amplia en el intelecto que en la realidad...".¹¹⁹

A través de todo el tratado de Spinoza encontramos la noción de que los simples 'universales', las simples abstracciones de una dada multiplicidad sensible, fijadas en nombres y términos, nos dan únicamente las formas de la cognición confundida que depende de la imaginación. Las 'verdaderas ideas' genuinamente científicas no emergen simplemente de esta manera. El proceso de establecer 'similitudes, diferencias y oposiciones de las cosas' es, de acuerdo a Spinoza, el método de la 'experiencia desordenada', que de ninguna manera es guiada por la razón. "A pesar de su considerable incertidumbre e indefinición, nadie va a percibir de esta manera nada en las cosas naturales excepto a sus accidentes, que nunca son claramente comprendidos a no ser que las esencias sean primero conocidas".¹²⁰

La 'experiencia desordenada' que forma universales es, en primer lugar, nunca terminada. Así, cualquier nuevo hecho que uno se encuentre puede anular la abstracción. En segundo lugar, no contiene dentro de sí ninguna garantía que en lo universal se exprese la verdaderamente universal forma de las cosas y no simplemente alguna ficción subjetiva.

Para esta 'experiencia desordenada' y su justificación filosófica en los conceptos de los empiristas, Spinoza opone el más alto método de cognición que descansa en principios estrictamente verificados, en conceptos que expresan 'la real esencia de las cosas'. Estos ya no son 'universales', no son más abstracciones de la multiplicidad sensorialmente dada. Entonces, ¿cómo ocurren y de dónde salen?.

A menudo, Spinoza es interpretado de la siguiente manera: estas ideas (principios, conceptos universales) se encuentran en el intelecto humano a priori y son reveladas en el acto de la intuición y la auto-reflexión. En esta interpretación, la posición de Spinoza se torna muy similar a la de Leibniz y Kant, y se parece muy poco al materialismo. No obstante, esto no es así, de ninguna manera. El pensamiento del cual habla Spinoza no es el pensamiento de un individuo humano aislado. Este concepto [de Spinoza] se construye no de acuerdo con los estándares de una auto-consciencia individual, sino que se orienta hacia la auto-consciencia de la humanidad, hacia la cultura espiritual-teorética como un todo. La consciencia individual es considerada aquí únicamente en aquella medida en la cual resulta ser la encarnación de este pensamiento [colectivo], i.e. del pensamiento que corresponde a la naturaleza de las cosas. En el intelecto de un individuo aislado las ideas de la razón necesariamente no se encuentran y ni siquiera la más minuciosa auto-reflexión puede hallarlas allí.

Elas [las ideas de la razón] maduran y cristalizan en el intelecto humano de manera gradual, como resultado del incasable trabajo de la razón en su propio mejoramiento hacia la perfección. Estos conceptos no son de ninguna manera evidentes al intelecto que no ha sido desarrollado por tal labor. Simplemente no los posee. Únicamente el desarrollo de la

¹¹⁹ Spinoza 2010, p. 21.

¹²⁰ Spinoza 2010, p. 9.

cognición racional, tomada en su totalidad, produce a estos conceptos. Spinoza afirma categóricamente que esta concepción puede ser establecida a través de una analogía con el proceso de mejoramiento de las herramientas del trabajo material.

El caso es análogo al de las herramientas materiales, donde el mismo tipo de argumento puede ser empleado. Para trabajar el hierro se requiere de un martillo, y para tener un martillo debe ser fabricado. Para este propósito se necesita de otro martillo y de otras herramientas, y nuevamente para obtener aquellas se necesita de otras herramientas, y así hasta el infinito. De esta manera uno puede intentar probar, en vano, que los hombres no tienen el poder de trabajar el hierro.¹²¹

Pero el hecho es que en principio, con las herramientas con las que nacieron, los hombres lograron, a pesar de que haya sido laboriosa e imperfectamente, fabricar algunas cosas muy sencillas; y cuando aquellas fueron creadas, hicieron otras cosas más complejas con menos trabajo y más perfección; y así, avanzando gradualmente de los trabajos más simples a la fabricación de herramientas, y de las herramientas a otros trabajos y otras herramientas, ellos [los humanos] han alcanzado un grado donde pueden hacer cosas muy complejas con poco trabajo. Exactamente de la misma manera el intelecto, con su poder innato, fabrica las herramientas intelectuales para sí mismo con las cuales adquiere otros poderes para otros trabajos intelectuales, y de estos trabajos [obtiene] aún otras herramientas - o capacidad para futuras investigaciones - y así hace un constante progreso hasta que alcanza la cima de la sabiduría.¹²²

Obviamente es muy difícil equiparar a esta concepción con la de Descartes, de acuerdo a la cual las más altas ideas de la intuición se encuentran inmediatamente en el intelecto, o a la de Leibniz en la que estas ideas pueden ser comparadas a algo como una vena en el mármol.¹²³ Estas ideas son innatas, de acuerdo a Spinoza, de una forma completamente distinta, en la forma de los naturales, i.e. dados a los humanos por la naturaleza, talentos intelectuales, en una perfecta analogía con la forma en que una mano es la 'herramienta natural' original.

El carácter innato de las 'herramientas intelectuales' es interpretado por Spinoza en una manera por principio materialista al ser deducido de la organización natural del ser humano, y no [deducido] de 'Dios' en el sentido de Descartes o Leibniz.

Lo que Spinoza no llegó a comprender es que estas originales 'herramientas intelectuales' imperfectas eran los productos del trabajo material y no los productos de la

¹²¹ Spinoza 2010, p.9

¹²² Spinoza 2010, pp. 9-10.

¹²³ 'like a vein in the marble' en el original en inglés. Entendemos que aquí se refiere a las marcas, como líneas o 'venas', que algunos tipos de mármol llevan en sí (N. del T.).

naturaleza. Él los consideraba como los productos de la naturaleza. Y es en esto, y no en otra cosa, donde encontramos la debilidad de su concepción. Pero él comparte esta debilidad incluso con pensadores tales como Feuerbach. Esta falla no puede ser pensada, bajo ninguna circunstancia, como una desviación idealista. Es sencillamente una falla orgánica de la totalidad del viejo materialismo.

Por tanto el racionalismo de Spinoza debe ser claramente distinguido del racionalismo tanto de Descartes como del de Leibniz. Su racionalismo consiste en la afirmación de que la habilidad de pensar es dada a los seres humanos por la naturaleza, y se explica sobre la base de la noción de sustancia, comprendida de manera obviamente materialista.

Cuando Spinoza llama al pensamiento un atributo, él quiere decir únicamente lo siguiente: la esencia de la sustancia no puede ser reducida a la extensión, el pensamiento pertenece a la misma naturaleza que la extensión; tiene la misma cualidad inseparable de la naturaleza (de la sustancia) que la extensión, que la encarnación. No podemos imaginar una separada de la otra.

Es con esta concepción que Spinoza conecta su crítica de los 'universales abstractos' y aquellos métodos que son utilizados para la explicación de la sustancia por los escolásticos, los ocasionistas y los empiristas-nominalistas. El movimiento de la existencia concreta hacia el universal abstracto no es muy estimado por Spinoza. Esta aproximación es incapaz de explicar el problema de la sustancia y siempre sirve como fundamento para construcciones escolásticas, religiosas.

A este camino, que lleva de la existencia concreta al universal vacío, un camino que explica lo concreto a través de su reducción a una abstracción vacía, Spinoza lo considera, adecuadamente, de poco valor para la ciencia.

Así mientras más genéricamente es concebida la existencia, más confusamente se la concibe y más fácilmente puede ser adscripta a cualquier cosa. Por el contrario, mientras más singularmente se conciba la existencia, más claramente se la comprenderá, y menos probable será que la adscribamos (cuando no atendemos al orden de la Naturaleza) a cualquier cosa otra que la cosa misma.¹²⁴

Es claro, sin necesidad de comentarios adicionales, cuanto más cerca se encuentra esta concepción a la verdad que la posición del estrecho empirismo de acuerdo al cual la esencia de la cognición racional de las cosas consiste en el ascenso sistemático a abstracciones más y más generales y vacías, [de acuerdo al cual la cognición racional consiste] en el retirarse de lo concreto y de la esencia específica de las cosas bajo investigación. De acuerdo a Spinoza, este camino lleva no de la confusión a la claridad, sino en la dirección exactamente contraria; nos lleva lejos de la finalidad de la cognición.

¹²⁴ Spinoza 2010, p. 15.

El camino de la cognición racional es exactamente opuesto. Comienza con el principio universal claramente establecido (y de ninguna manera con un universal abstracto) y procede como un proceso de gradual y escrupulosa reconstrucción de la cosa, como un juicio por medio del cual las cualidades particulares de la cosa son deducidas de su causa universal (y finalmente de la sustancia). En la idea verdadera, a diferencia del simple universal abstracto, se debe encontrar una necesidad de acuerdo a la cual debe ser posible explicar todas las cualidades dadas de una cosa. El 'universal', por otra parte, fija a una de las cualidades más o menos accidentales de la cual las otras cualidades no se derivan.

Spinoza explica su concepción utilizando un ejemplo de la geometría concerniente a la definición de la esencia de un círculo. Si decimos que [el círculo] es una figura 'en la cual las líneas dibujadas desde el centro hacia la circunferencia son iguales', entonces es obvio para cualquiera que tal definición no expresa realmente a la esencia del círculo, sino que solamente a una de sus cualidades. Mientras que, de acuerdo con el método correcto de definición, [el círculo] es "una figura descripta por cualquier línea de la cual un extremo se encuentra fijado y el otro es movable".¹²⁵ Esta definición describe el método de creación de la cosa y así nos da la comprensión de su 'causa' inmediata y de esta manera nos da el método para su reconstrucción mental, nos da la oportunidad de comprender sus cualidades restantes, además de la ya mencionada.

Entonces, nosotros debemos comenzar no con el 'universal', sino con el concepto que expresa la real y efectiva causa de la cosa, su esencia concreta. Este es el mismísimo núcleo del método de Spinoza.

Por tanto, mientras nos encontremos sumergidos en la indagación en las cosas reales, nunca se nos permitirá realizar una conclusión a partir de lo que es abstracto, y debemos tener gran cuidado en no mezclar las cosas que son meramente en el intelecto con aquellas cosas que son en la realidad.¹²⁶

No la 'reducción de lo concreto a lo abstracto', no la explicación de lo concreto poniéndolo bajo el universal, sino, al contrario, la deducción de las cualidades particulares de la real-universal causa: este es el único camino que lleva a la verdad. En esta conexión Spinoza distingue dos tipos de ideas generales: *notiones communes* - conceptos que expresan la real causa universal del origen de una cosa -, y los simples universales abstractos que expresan simples similitudes o diferencias de muchas cosas singulares, *notiones generales, universales*. La sustancia pertenece al primer tipo de conceptos, y tales ideas como, por ejemplo, 'existencia en general', al segundo tipo.

El llevar cualquier cosa bajo el 'universal' general de 'existencia' significa no explicar absolutamente nada de aquella. Los escolásticos se preocupaban con este tipo de empresas

¹²⁵ Spinoza 2010, pp. 25, 26.

¹²⁶ Spinoza 2010, p. 25.

infructuosas. Es incluso peor cuando las propiedades de las cosas son deducidas de acuerdo con las reglas formales de la silogística *ex abstractis*, '[deducidas] de lo universal',

Es difícil estudiar y reconstruir en el pensamiento al entero camino del surgimiento de todas las propiedades particulares, específicas de la cosa a partir de una y la misma causa realmente universal, expresada en el intelecto con la ayuda de las *notiones communes*. Tal 'deducción' no es otra cosa que una forma de reconstrucción en el intelecto del real proceso de surgimiento de la cosa en la naturaleza, en la 'sustancia'. Tal deducción es realizada no de acuerdo con las reglas de la silogística, sino de acuerdo con las 'normas de la verdad', las normas del acuerdo, de la unidad de pensamiento y extensión, del intelecto y el mundo externo.

No es necesario mencionar los defectos de la interpretación de Spinoza, ya que son todos bien conocidos: son primero y ante todo la falta de comprensión de la conexión entre el pensamiento y la actividad objetivo-práctica, la teoría y la práctica, la incompreensión de la práctica como el único criterio objetivo de la veracidad de un concepto concreto. Pero desde el aspecto formal del asunto, la concepción de Spinoza es, por supuesto, más profunda y más cercana a la verdad que la de Locke.

Fácilmente podemos ir de la teoría de Locke a aquella de Berkeley y Hume sin hacer ningún cambio sustancial y únicamente modificando la interpretación de sus posiciones. La concepción de Spinoza no puede, por principio, ser interpretada desde este punto de vista. No es accidental que los positivistas modernos la estigmaticen como 'crasa metafísica', mientras que ellos, de vez en cuando, se inclinan cortésmente ante Locke.

En su comprensión de la naturaleza y del contenido formal de los conceptos concretamente universales (como podríamos traducir su término *notiones communes*), como opuestos al simple universal abstracto, Spinoza cada tanto nos ofrece brillantes indicios dialécticos. Por ejemplo, el concepto de 'sustancia', el ejemplo típico y básico de tal concepto, es presentado por Spinoza como una unidad entre dos determinaciones mutuamente excluyentes y, simultáneamente, en recíproca postulación. Entre el pensamiento y la extensión - dos atributos, dos métodos de realización de la sustancia - no hay (y no puede haber) nada *abstractamente general*. En otras palabras, no hay tal atributo abstracto que pueda ser incluido al mismo tiempo en la determinación del pensamiento y en la determinación del mundo externo ('mundo extenso').

Tal atributo sería entonces un 'universal' que es más amplio que la determinación del mundo externo y la determinación del pensamiento. Tal característica no contendría ni a la naturaleza del pensamiento ni a la naturaleza de la extensión. Nada real correspondería a ella fuera del intelecto. La idea de 'Dios', característica de los escolásticos, es exactamente el tipo de idea que es construida a partir de tales 'atributos'.

Tanto las cosas extensas y las cosas pensantes, de acuerdo a Malebranche, están siendo 'intuidas por Dios' como el vínculo mediador común, el atributo común a la extensión y al pensamiento que media ideas y cosas. Pero tal vínculo común (en el sentido

del universal abstracto) entre el pensamiento y la extensión no existe. La única propiedad común entre ellos es su unidad original. El Dios de Spinoza, por tanto, es naturaleza + pensamiento, la unidad de opuestos, la unidad de dos atributos. Pero entonces nada queda de la noción tradicional de Dios. Aquí Dios es únicamente la completa naturaleza extendida como un todo, naturaleza que tiene al pensamiento como un aspecto de su esencia. Únicamente la entera naturaleza como un todo tiene al pensamiento como su atributo, como su propiedad absolutamente necesaria. La parte separada, limitada, del mundo extenso no tiene esta propiedad necesariamente. Por ejemplo, una piedra, como un modo de la sustancia, no 'piensa'. Pero es incluida en la 'sustancia' que piensa, es su modo, su parte y por tanto es capaz de pensar si es incluida en alguna organización que es adecuada al pensamiento, tal como, por ejemplo, si se convierte en parte orgánica del cuerpo humano. (Diderot decodificó la idea central de Spinoza de la siguiente manera: ¿Puede una piedra sentir? Si, puede. Necesitamos molerla, hacer crecer una planta en ella, comer la planta y así transformar la materia de la piedra en materia de un cuerpo que siente).

Pero los atisbos brillantes de Spinoza, consistentes con una concepción materialista del intelecto humano, fueron enterrados en la corriente general de pensamiento metafísico de los siglos diecisiete y dieciocho. La teoría de Locke de la abstracción se aproximaba al nominalismo y por una serie de razones resultó ser más aceptable para las ciencias naturales y sociales de la época. Los núcleos racionales de la dialéctica de Spinoza resurgieron únicamente al final del siglo dieciocho y a principios del diecinueve en la filosofía clásica alemana y, luego, fueron desarrollados sobre una base materialista por Marx y Engels.

Kant, quién intento reconciliar los principios del racionalismo y del empirismo sobre la base de una aproximación subjetivo-idealista a la [cuestión de la] cognición, se vio obligado a concluir que los conceptos no podían ser clasificados de una vez para siempre en dos clases: abstractos y concretos. En lo que respecta a un concepto particular, considerado fuera de su conexión con otros conceptos, fuera de su utilización, como Kant lo plantea, es ridículo preguntar si es abstracto o concreto.

Kant escribe en su lógica:

Así, las expresiones abstracto y concreto se relacionan no con los conceptos en sí mismos - ya que cada concepto es un concepto abstracto - sino únicamente con su utilización. Y este uso pude, a su turno, tener varios grados, de acuerdo a como uno trate un concepto más o menos abstracta o concretamente, i.e. en tanto uno aparta o incluye más o menos determinaciones.¹²⁷

Un concepto, si es un concepto real y no simplemente una etiqueta vacía, un nombre para una cosa singular, siempre expresa algo común, algún género o especie de determinación de una cosa y, por tanto, es siempre abstracto, ya se trate de una sustancia o

¹²⁷ Kant 1992, p. 597.

de un pedazo de tiza, el color blanco o la virtud. Por otra parte, cualquier concepto tal siempre es, de una u otra manera, determinado 'dentro de sí mismo', a través de un número de sus características propias. Mientras más de tales determinaciones-características se ligan a un concepto, más concreto es el concepto de acuerdo a Kant, i.e. más determinado, más rico en determinaciones. Y mientras más concreto es, más plenamente caracteriza a las cosas singulares empíricamente dadas. No obstante, si un concepto es determinado al ser llevado bajo un 'más alto género', por la 'abstracción lógica', entonces es utilizado *in abstracto* y mientras más grande el número de cosas singulares y tipos al cual se relacione, menor el número de determinaciones que se preservan en su composición.

A través del uso abstracto un concepto se acerca a la más alta generalidad, a través del uso concreto, por otro lado, al individuo... A través de conceptos muy abstractos conocemos poco sobre muchas cosas, a través de conceptos muy concretos conocemos mucho de pocas cosas; lo que ganamos por un lado, entonces, lo perdemos por el otro.¹²⁸

El límite de concreción es, entonces, la cosa singular sensorialmente percibida, el fenómeno separado. Pero un concepto nunca alcanza este límite. Por otro lado, el más alto y más abstracto concepto siempre preserva en su composición alguna unidad, alguna síntesis de varias determinaciones que no pueden ser disueltas (por la vía de despojarlo mentalmente de hasta su última determinación) sin perder sentido, sin aniquilar este concepto en tanto tal. Por tanto un cierto grado de concreción pertenece incluso al concepto de más alta generalidad.

Aquí podemos claramente ver la tendencia del empirismo, de la tradición lockeana. No obstante, Kant se vincula a esta tradición a través de una concepción extremadamente racionalista de la naturaleza de la 'síntesis de las determinaciones del concepto'. Esta síntesis - la conexión de determinaciones en la composición del concepto (i.e. la concreción del concepto) - no puede, naturalmente, orientarse sencillamente hacia la múltiple diversidad de fenómenos empíricos sensorialmente dados. Para tener significancia teórica esta síntesis debe apoyarse en otro principio: en la habilidad de combinar las determinaciones a priori, independientemente de cualquier experiencia empírica. Así la 'concreción' del concepto (i.e. aquella unidad en la diversidad, unidad de determinaciones diferentes que tiene una significación universal y necesaria) es explicada y deducida por Kant a partir de la naturaleza de la consciencia humana que, supuestamente, posee a la unidad original: la unidad trascendental de la apercepción. Ésta última es el genuino fundamento de la concreción del concepto. La concreción del concepto no tiene ninguna real relación firme con las cosas 'en sí mismas', con la concreción sensorialmente dada.

Hegel también comenzó con la asunción de que todo concepto es abstracto, si por abstracción nosotros entendemos que el concepto nunca expresa en sus determinaciones la

¹²⁸ Ibid.

entera plenitud de la realidad sensorialmente intuida. En este sentido, Hegel estaba más cerca de Locke que de Mill y del nominalismo medieval. Él comprendió perfectamente bien que las determinaciones del concepto siempre contienen en sí mismas la expresión de algo general - incluso si es únicamente porque el concepto siempre se realiza a sí mismo en la palabra, y la palabra es siempre abstracta, siempre expresa algo general y no puede expresar algo absolutamente singular y único.

Por tanto, todos piensan abstractamente, y mientras más abstractamente uno piense, más pobres en determinaciones son los conceptos que uno utiliza. Pensar abstractamente no es de ninguna manera una virtud, sino, al contrario, una deficiencia. El truco consiste en pensar concretamente, en expresar a través de la abstracción a alguna naturaleza concreta, específica de las cosas, y no a una simple similitud, no lo simplemente común entre cosas distintas.

Hegel entendía por 'concreto' una unidad en la diversidad, una unidad de determinaciones diferentes y opuestas, una expresión mental de una conexión orgánica, y una coherencia de determinaciones abstractas separadas de la cosa como parte de una cosa específica dada.

Hegel entendía por 'abstracto' (al igual que Locke, pero no como Mill y los escolásticos) cualquier generalidad, una similitud expresada en la palabra y en el concepto, una simple identidad de algunas cosas con otras cosas - ya se trate de una casa o del color blanco, del ser humano o del valor, de un perro o de la virtud.

El concepto de una 'casa' aquí no difiere en ningún sentido del concepto de 'amabilidad'. Ambos fijan en sus determinaciones algo común a una entera clase, orden, género o especie de singulares cosas, eventos, estados espirituales, etc. Y si en una palabra, un término, un símbolo o una etiqueta se expresa únicamente aquello, únicamente la similitud abstracta de un número de cosas, eventos o formas de consciencia singulares, entonces esto no constituye aún, de acuerdo a Hegel, un concepto. Esto solamente es una representación general-abstracta, una forma de conocimiento empírico, [una forma] del estadio sensible de la consciencia. El sentido o significación de tal pseudo-concepto siempre resulta ser aquél o aquella representación descriptiva-sensible.

El concepto expresa no sencillamente algo general, sino 'tal general que contiene en sí mismo la riqueza de las particularidades', comprendidas en su unidad. En otras palabras, el concepto verdadero no es únicamente abstracto (y Hegel, por supuesto, no niega esto), sino que también es concreto en el sentido de que sus determinaciones (o lo que la vieja lógica llama sus 'atributos') no son simplemente puestas juntas de acuerdo con las reglas de la gramática y [más bien] son reunidas en un complejo unificado que expresa la unidad de la cosa.

La unidad de determinaciones, su conexión significativa, en la que el contenido del concepto es realmente revelado: eso es lo que la concreción significa para Hegel. Una determinación verbal separada, tomada fuera de contexto, es abstracta y únicamente

abstracta. Pero en el contexto de la reflexión científico-teórica, cualquier determinación abstracta deviene una determinación concreta.

El verdadero significado, el verdadero contenido de cualquier determinación abstracta es revelado en su conexión con otras determinaciones tales, en la unidad concreta de determinaciones abstractas. Por lo tanto la esencia concreta de la cuestión es siempre expresada no en la 'definición' abstracta, sino en la explicación de todas las determinaciones necesarias de la cosa en su unidad.

Este es el por qué, de acuerdo a Hegel, el concepto no existe en la forma de una palabra específica, de un término específico o de un símbolo. Existe únicamente en el proceso de su propia revelación en un juicio, una inferencia que expresa la unidad de determinaciones separadas, y finalmente, existe únicamente en un sistema de juicios e inferencias, únicamente en una teoría completamente desarrollada. Si el concepto es tomado fuera de tal unidad, entonces todo lo que queda es su cáscara verbal, su símbolo lingüístico. El contenido del concepto, su significado, permanece así fuera de él: en una serie de otras determinaciones, ya que tomada por sí misma una palabra sólo es capaz de *señalar* a la cosa, de designarla; puede servir únicamente como un signo, un símbolo, una etiqueta o una señal.

Así, el significado concreto de una determinación verbal particular siempre se encuentra en otra cosa: ya sea en la imagen sensorio-presente o en el sistema desarrollado de determinaciones teóricas que expresa a la esencia de la cuestión, la esencia de la cosa o del evento.

Si la determinación existe únicamente en la cabeza de uno, separada de la imagen sensorialmente intuida, sin ninguna conexión con esta imagen o con el sistema de otras determinaciones, entonces es pensada abstractamente. Obviamente, no hay nada bueno respecto de este tipo de pensamiento. Pensar abstractamente significa simplemente pensar sin considerar las conexiones, pensar alguna cualidad particular de una cosa sin comprender su conexión con otras cualidades, sin comprender el lugar y el rol de aquella cualidad en la realidad.

'¿Quién piensa abstractamente?' - pregunta Hegel, antes de responder: 'Más que una persona educada, una no educada'. El viejo tacaño en el mercado, que considera a todo el mundo exclusivamente desde su punto de vista estrechamente pragmático y que únicamente ve en las personas una potencial víctima de sus engaños, él piensa abstractamente; el oficial-rigorista que ve en sus soldados solamente a potenciales objetos de sus castigos, él piensa abstractamente; el necio que ve en el hombre condenado, marchando a su ejecución, únicamente al asesino y que no ve ninguna otra cualidad, que no se pregunta sobre la historia de su vida y por las razones de sus crímenes, él piensa abstractamente.

Por el contrario, cualquier 'experto en la naturaleza humana' que piensa concretamente no se satisface con ninguna etiqueta abstracta sobre un fenómeno: asesino,

soldado o cliente. Tal 'experto' no ve en estos términos generales-abstractos a la expresión de la esencia de la cuestión, del fenómeno, del ser humano o de los eventos.

El concepto que revela la esencia de la cuestión se muestra únicamente en un sistema, en un grupo de determinaciones que expresan momentos particulares, aspectos, características, cualidades, relaciones de una cosa individual.; y todos estos lados separados se conectan lógicamente, y no de manera simplemente gramática (con la ayuda de las palabras 'y', 'sí', 'entonces,', etc.), en algún complejo formal en el concepto.

El idealismo de la concepción hegeliana de lo abstracto y lo concreto se encuentra en que en él la síntesis de las determinaciones abstractas es comprendida como alguna cualidad original del pensamiento, como algún don dado por Dios, y no como conexiones universales, expresadas en la consciencia, de la sensorialmente objetiva realidad efectiva e independiente de cualquier pensamiento. Lo concreto es entendido como el producto del pensamiento.

Esto es, por supuesto, idealismo, pero un idealismo mucho más 'inteligente' que el idealismo subjetivo de Kant.

La filosofía burguesa del siglo diecinueve, que progresivamente se fue acercando al positivismo, resultó ser incapaz de recordar no sólo los puntos de vista de Spinoza y Hegel, sino incluso aquellos de Kant y Locke. John Stuart Mill es su representante más típico. Mill consideraba incluso a la teoría de Locke sobre la abstracción y su relación con la concreción como un 'abuso' de los conceptos que fueron finalmente y definitivamente, en su opinión, establecidos por el escolasticismo medieval.

He utilizado las palabras 'concreto' y 'abstracto' en el sentido dado a ellas por los escolásticos, quienes, a pesar de las imperfecciones de su filosofía, no tenían rival en lo que respecta a la construcción de lenguaje técnico, y cuyas definiciones, en lógica al menos... rara vez, pienso, han sido alteradas sino para ser arruinadas.

La escuela de Locke, en la opinión de Mill, cometió el pecado imperdonable de transferir el término 'abstracto' a todos los 'nombres generales', i.e. a todos los 'conceptos' que emergen "como un resultado de la abstracción y la generalización".¹²⁹ Así, Mill escribe: "Por *abstracto*, entonces, siempre querré decir, en Lógica propiamente dicha, lo opuesto de lo *concreto*; por un nombre abstracto, el nombre de un atributo; por un nombre concreto, el nombre de un objeto".

Tal 'uso de las palabras' se encuentra estrechamente vinculado, en Mill, con la comprensión subjetivo-idealista de la relación entre el pensamiento y la realidad objetiva de las cosas. A Mill le disgusta Locke puesto que este último considera a todos los conceptos (con la excepción de los nombres individuales) como abstractos sobre el fundamento de que

¹²⁹ Mill 1904, p. 33.

ellos son todos productos de la abstracción de una característica similar, de una forma común a muchas cosas particulares.

De acuerdo con Mill, tal uso de las palabras "deja a una importante clase de palabras, a los nombres de los atributos, sin ninguna compacta y distintiva denominación".¹³⁰ Y por atributos o características Mill entiende tales características generales, cualidades o relaciones entre cosas particulares que no sólo pueden sino que deben ser pensadas abstractamente, i.e. separadamente de las cosas individuales, como objetos especiales.

Por tanto, los conceptos tales como 'casa' o 'fuego', 'persona' o 'silla' no pueden ser pensados de ningún otro modo más que como cualidades generales de cosas individuales. Las palabras 'casa', 'fuego', 'blanco' o 'redondo' siempre describen esta o aquella cosa individual en sus características. Es imposible pensar al 'fuego' como algo que existe a parte de los fuegos individuales. Es imposible pensar lo 'blanco' como algo que existe fuera e independientemente de las cosas individuales. Todas estas cualidades generales existen únicamente como formas generales de cosas individuales, únicamente en lo individual y a través de las cosas individuales. Por tanto pensarlas abstractamente significa pensarlas incorrectamente.

Las cosas cambian respecto de los nombres abstractos, [respecto de las] designaciones de 'atributos'. Los nombres abstractos (o conceptos, lo que para Mill es lo mismo) expresan tales características, cualidades o relaciones generales que no sólo pueden sino que deben ser pensadas independientemente de las cosas individuales como objetos especiales incluso si en la intuición inmediata ellos aparecen tan generales como cualidades de cosas individuales tales como 'blanco,' 'inexpresivo', como 'fuego' y 'caballero'.

Para Mill conceptos tales son 'blancura', 'valentía', 'igualdad', 'similitud', 'cuadratura', 'apariencia', 'valor', etc. Estos también son nombres generales. Pero las cosas que corresponden a estos nombres (o, como dicen en la lógica formal, el contenido de estos conceptos) no debe ser pensado como cualidades generales de cosas particulares. Todas estas características, cualidades o relaciones son supuestamente tomadas erróneamente como 'cualidades generales en las cosas (individuales) mismas'. En realidad estos 'objetos' se encuentran no en las cosas, sino fuera de ellas; solamente existen de manera independiente de las cosas individuales, a pesar de que en el acto de la percepción se fusionen con las cosas y aparezcan, así, como cualidades comunes de cosas individuales.

Pero, ¿dónde existen estos objetos si no es en las cosas individuales?.

En nuestra mente, responde Mill. Estos son o "métodos de la percepción", o "sentimientos, o estados de la consciencia", o "la mentalidad que experimenta aquellas sensaciones", o "las sucesiones y co-existencias, la similitud y disimilitud, entre sentimientos o estados de consciencia".¹³¹

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Mill 1904, p. 65.

Todos estos objetos deben ser pensados abstractamente, i.e. separadamente de las cosas, precisamente porque no son características, cualidades o relaciones de estas cosas. Pensarlos separadamente de las cosas significa pensarlos correctamente.

El principal defecto de esta distinción se encuentra en su requerimiento de que algunos conceptos sean pensados en conexión con cosas individuales (fenómenos), dadas a la intuición, pero que otros conceptos [sean pensados] fuera de esta conexión, como objetos especiales pensados independientemente de cualquier fenómeno individual.

De acuerdo a Mill, por ejemplo, el valor en general, el valor como tal, puede ser pensado abstractamente, i.e. sin analizar ninguna de sus formas de existencia fuera de la cabeza de uno. Esto puede y debe hacerse precisamente porque fuera de la cabeza de uno no existe como una cualidad real de las cosas. Existe únicamente como un método artificial de evaluación o medición, como un principio general de la relación subjetiva entre los seres humanos y el mundo de las cosas, i.e. como una conocida configuración moral. Por tanto no puede ser considerado como una característica que pertenece a las cosas mismas, fuera de la cabeza de uno o de la consciencia propia.

De acuerdo con tal lógica, y Mill es su representante clásico, el valor como tal debe ser, por tanto, considerado únicamente como una idea, únicamente como un fenómeno moral a priori que no depende de las características objetivas de las cosas fuera de la cabeza propia, un fenómeno que se contrapone a las cosas. Como tal, el valor existe únicamente en la auto-consciencia y en el pensamiento abstracto. Por tanto puede ser pensado 'abstractamente', lo que sería la forma correcta de observar al valor.

Nos hemos detenido a considerar el punto de vista de Mill en detalle únicamente porque él representa, de manera más clara y consistente, a la tradición anti-dialéctica en la comprensión de lo abstracto y lo concreto en tanto categorías lógicas. Esta tradición no es únicamente anti-dialéctica, sino que también es en general anti-filosófica. Mill deliberadamente desea no considerar a las ideas que fueron desarrolladas por la filosofía universal durante los últimos siglos. Para él, no sólo Hegel y Kant no existen, sino que incluso los estudios de Locke aparecen como innecesarios sofismas sobre cosas que fueron [según Mill] absoluta y definitivamente establecidas por el escolasticismo medieval. Por tanto, para Mill todo es bastante sencillo. Lo concreto es aquello que es inmediatamente dado en la experiencia personal en la forma de una 'cosa individual', en la forma de una experiencia vivida individual; y el concepto concreto es un símbolo verbal que puede ser utilizado como un nombre para un objeto individual. Aquel símbolo que no puede ser usado como un nombre inmediato para una cosa individual es, entonces, denominado 'abstracto'. Uno puede decir: 'Esta es una mancha roja'. Uno puede decir: 'Esto es la rojez [lo rojo en tanto tal]'. Por tanto, lo primero es concreto, lo segundo abstracto. Y eso es todo.

La misma distinción es preservada en el neopositivismo con una única diferencia: lo abstracto y lo concreto es transformado aquí (junto con todas las otras categorías filosóficas) en categorías lingüísticas y en la cuestión acerca de si ciertos giros de frase que expresan a los

así llamados 'objetos abstractos' son permitidos o prohibidos; todo se reduce a la cuestión de la utilidad y la propiedad [lo que es correcto y válido,] del uso de estos giros de frase en la construcción de 'estructuras lingüísticas'. Por 'abstracto' aquí consistentemente se entiende todo lo que no es dado en una experiencia individual en la forma de una cosa individual y que no puede ser definido 'en términos de aquellos tipos de objetos que son dados en la experiencia', que no puede haber un nombramiento directo de objetos individuales, aquí entendidos idealista-subjetivamente.

Tal uso de los términos 'abstracto' y 'concreto' no tiene nada en común con la terminología filosófica, con la filosofía universal que se ha desarrollado a lo largo de miles de años y que es considerada aquí (ya que se reclama significación filosófica) únicamente como una curiosidad de anticuario.

3. La interpretación de los conceptos de lo abstracto y lo concreto en la lógica dialéctica.

La filosofía marxista-leninista, al desarrollar las mejores y más progresistas tradiciones del pensamiento filosófico universal sobre la base de un consistente materialismo, reveló la dialéctica rica y compleja de la relación entre lo abstracto y lo concreto en el proceso de la cognición teórica.

Es, por supuesto, imposible revelar y explicar en un ensayo todo el contenido de esta dialéctica, porque la solución materialista-dialéctica del problema de lo abstracto y lo concreto se encuentra orgánicamente vinculada a muchos otros problemas lógicos: la cuestión sobre la naturaleza concreta de la verdad, la cuestión de la relación entre lo general, lo particular y lo singular, el problema de la relación entre el pensamiento, reflexión y práctica, etc.¹³²

Aquí vamos a detenernos únicamente en un aspecto del problema: la pregunta acerca de cómo estas categorías aparecen en su aplicación al análisis del concepto, i.e. el punto donde el interés de la lógica dialéctica se intersecan directamente con el interés de la lógica formal. Aquí el investigador se encuentra con una situación conflictiva. Resulta ser que en un número de casos la designación de este o aquel concepto como abstracto o concreto desde el punto de vista de la dialéctica será el exacto opuesto a la designación aceptada en nuestra literatura pedagógica sobre lógica formal.

Debemos, por supuesto, discutir este hecho. Sin pretender haber llegado a la conclusión final, nosotros no obstante consideramos necesario expresar nuestra evaluación de esta situación y ofrecer una solución definitiva que eliminaría la posibilidad de conflicto entre la dialéctica y la lógica formal sobre este punto particular.

¹³² Un intento de presentar la solución materialista-dialéctica de estos problemas en su relación fue abordado en mi monografía *La dialéctica de lo abstracto y lo concreto en El Capital de Marx* (Dialektika abstraktnogo i konkretnogo v 'Kapitale' Marksa).

Lo concreto, si aceptamos la definición de Marx, no es de ninguna manera un sinónimo de la cosa singular dada inmediatamente a la intuición. Es primero y ante todo una unidad en la diversidad, i.e. una multiplicidad objetivamente real de 'cosas' en interacción. Y bajo esta definición universal (lógica) de lo concreto nosotros subsumimos, como es evidente en y por sí mismo, también a aquello que es percibido por el individuo como en la forma de una 'cosa separada', ya que toda cosa aparentemente no-compleja, singular, siempre resulta ser una formación más bien compleja. Si no es el análisis biológico, entonces el químico, sino es el químico, entonces el análisis físico revelará en aquella [cosa] la presencia de partes componentes, el método de su unificación en un todo, las regularidades que gobiernan su surgimiento y desaparición, y así de seguido.

Naturalmente, cualquier concreción comprendida de esta manera no puede ser expresada en el pensamiento con la ayuda únicamente de una determinación o una definición. En el 'pensamiento' (en el concepto) lo concreto puede ser expresado únicamente en un complejo sistema de determinaciones lógicas conectadas, en la forma de una unidad de diversas determinaciones, cada una de las cuales, por supuesto, expresa solamente un lado, un fragmento, una 'pieza' del todo concreto, y en este sentido es abstracta. La concreción, en otras palabras, pertenece no a una determinación aislada, sino a la determinación como una parte de una teoría, como una parte de una síntesis compleja de determinaciones abstractas. Una determinación separada, tomada fuera de su conexión, es abstracta en el más estricto y preciso sentido de la palabra, incluso si se encuentra conectada con detalles o aspectos vívidamente representados del todo concreto. Estrictamente hablando, la determinación tomada fuera de contexto pierde su cualidad de determinación teórica (lógica); es transformada en un simple nombre verbal de una imagen sensorial correspondiente, una representación; deviene la forma verbal de expresión de la representación, y no del concepto - si, por supuesto, nosotros entendemos por concepto no a cualquier palabra que tiene un significado más o menos consensuado.

Si nosotros entonces procedemos a partir de aquella comprensión de lo concreto y lo abstracto que es adoptada (y no por casualidad) en la dialéctica materialista, entonces las características lógicas de los conceptos resultarán ser las opuestas en comparación con aquel punto de vista sobre las definiciones que se encuentran presentes en la literatura sobre lógica formal. Llamaremos abstracto a todos los conceptos en cuyas determinaciones se exprese únicamente a la identidad abstracta de muchas 'cosas' singulares, ya sean ellas 'perros', o la 'valentía', 'libros' o la 'utilidad'.

Por otra parte, aquel concepto que los autores de manuales de lógica formal describen colectivamente como abstracto - el concepto de valor - será el más característico ejemplo de concepto concreto ya que en sus determinaciones se expresa no una simple

identidad abstracta, sino una unidad concretamente universal, una ley que organiza la producción de mercancías.¹³³

De la misma manera sería poco inteligente declarar, de una vez y para siempre, que la 'valentía' es un concepto abstracto: si la [ciencia] ética o la psicología nos ofrecieran una comprensión científica, materialista del objeto designado con esta palabra, entonces las determinaciones de este concepto devendrían perfectamente concretas. En general, la concreción de un concepto es un sinónimo de su verdad, de la correspondencia de sus determinaciones con la determinación concreta del objeto.

Definir un concepto no significa de ninguna manera mostrar qué significado la gente le da a un término correspondiente. Definir un concepto es definir su objeto. Desde el punto de vista del materialismo es una y la misma cosa. Por tanto la única definición correcta es el desarrollo de la esencia del asunto.

Podremos siempre acordar, condicionalmente, sobre el sentido o el significado de un término, pero el contenido de un concepto es una cuestión enteramente distinta. A pesar de que el contenido de un concepto es siempre inmediatamente develado como el 'significado de un término', no es de ninguna manera una y la misma cosa.

Este es un punto extremadamente importante, conectado con el problema de la concreción de un concepto como es comprendido [este problema] por la dialéctica materialista (por la lógica dialéctica). Los neopositivistas, para quienes el problema de la definición de un concepto se reduce a establecer el significado de un término en un sistema de términos, construido de acuerdo con las reglas formales, no se preocupan para nada con el problema de la correspondencia entre la definición y su objeto que existe fuera e independientemente de la consciencia, i.e. [fuera] de su definición. Como resultado, ellos tienen el problema absolutamente insoluble del así llamado 'objeto abstracto'. Bajo esta designación tenemos aquí el significado de un término tal que no puede ser tomado como un nombre para una cosa particular dada a la experiencia sensible inmediata de un individuo. Permítasenos notar que la última, i.e. la imagen sensible de una cosa particular en la consciencia de un individuo, es nuevamente llamado 'objeto concreto' de acuerdo con la larga tradición de extremo empirismo.

Ya que la ciencia real consiste enteramente en definiciones tales que no tienen equivalente inmediato en la experiencia sensorial de un individuo (i.e. tienen como su significado a un 'objeto abstracto'), el problema de la relación entre lo abstracto y lo concreto se transforma en la cuestión de la relación entre el término general y la imagen singular en la consciencia. Así es eliminada como una cuestión de la lógica y suplantada por una cuestión de orden parcialmente psicológico, parcialmente lingüístico. Pero desde esta perspectiva el problema de la veracidad objetiva de cualquier concepto general es imposible de solucionar, porque el mismo planteo de la pregunta excluye por adelantado la posibilidad de

¹³³ Sobre la distinción entre identidad abstracta y concreta, véase el ensayo de N. Karabanov y V. Lektorsky en Kedrov (ed.) 1962.

responderla. La 'lógica' neopositivista se limita a sí misma al estudio de la conexión y la transformación de un concepto en otro concepto (en realidad, de un término en otro término) y asume por adelantado que tal transición del concepto a la cosa no existe ni puede existir fuera de la consciencia (i.e. fuera de la definición y fuera de la viva experiencia sensible). Moviéndose de término en término, esta lógica no puede encontrar en ninguna parte el puente que la lleva no de un término al otro, sino de un término a una cosa, a la 'concreción' en el genuino sentido, y no a la cosa singular, dada al individuo en su viva experiencia inmediata.

El único puente que podemos atravesar del término hacia la cosa, de lo abstracto a lo concreto y de vuelta, para establecer una conexión estrictamente unívoca entre estos dos elementos, es descrito por Marx y Engels ya en *La Ideología Alemana*: es la actividad práctica objetiva, el ser objetivo de las cosas y las personas. Cualquier acto puramente teórico no bastará aquí.

Una de las tareas más difíciles que los filósofos confrontan es el de descender del mundo del pensamiento al mundo real. El *lenguaje* es la actualidad inmediata del pensamiento. Tal como los filósofos le han dado al pensamiento una existencia independiente, también estaban condenados a hacer del lenguaje un reino independiente. Este es el secreto del lenguaje filosófico, en el cual los pensamientos en la forma de palabras tienen su propio contenido.¹³⁴

Marx escribió lo anterior en 1845, casi cien años antes de los novísimos descubrimientos neopositivistas en el reino de la lógica.

Como resultado de tal operación, "el problema de descender del mundo de los pensamientos al mundo real es transformado en el problema de descender del lenguaje a la vida", y es tomado por los filósofos en cuestión como un problema que requiere de una solución verbal, como el problema de la invención de mágicas palabras especiales que, sin dejar de ser palabras, serían más que palabras.¹³⁵

Marx y Engels demostraron brillantemente en *La Ideología Alemana* que este mismísimo problema es imaginario en tanto se encuentra basado en la idea de que el pensamiento y el lenguaje habitan dos reinos separados, organizados de acuerdo con sus propias reglas y leyes immanentes, y que no son formas de expresión de la vida real, del ser objetivo de los humanos y las cosas.

Hemos visto que todo el problema de la transición del pensamiento a la realidad, por consiguiente del lenguaje a la vida, existe únicamente en la ilusión filosófica... Este gran problema...se encontraba destinado, por supuesto, a resultar finalmente en que uno de estos caballeros andantes saliera en búsqueda de una palabra tal que, en tanto

¹³⁴ Marx y Engels 1976, p. 446.

¹³⁵ Marx y Engels 1976, p. 446.

palabra, constituyera la transición en cuestión; la cual, como una palabra, cesara de ser simplemente una palabra, y que, en tanto palabra, de alguna misteriosa manera super-lingüística, señalara desde dentro del lenguaje al verdadero objeto que denota...¹³⁶

Muchos filósofos, incluso al día de hoy, intentan encontrar la transición desde el signo al significado de la misma manera que el caballero andante 'Único' de los hegelianos de izquierda, sin darse cuenta de que el mismo problema que ellos intentan resolver es un pseudo-problema que emerge sobre la base de la idea de que todo el grandioso sistema de 'conceptos abstractos' se sostiene, supuestamente, sobre un fundamento tan débil y elusivo como el de una imagen singular en la percepción de una persona individual, como un 'individuo singular' que es también llamado una 'cosa concreta'.¹³⁷ Todo esto es aún una búsqueda del absoluto. Pero si Hegel buscaba al absoluto en el concepto, los neopositivistas lo buscan en el reino de las palabras, de los signos, conectados de acuerdo con reglas igualmente absolutas.

Marx y Engels, habiendo rechazado decididamente al idealismo en filosofía, vieron en el pensamiento y el lenguaje "únicamente manifestaciones de la vida real", y en las definiciones de los conceptos, determinaciones verbalmente fijadas de la realidad.¹³⁸ Pero aquí la realidad no es más simplemente un océano de cosas 'singulares' de las cuales individuos, igualmente singulares, pescan con redes de abstracciones a esta o aquella determinación abstractamente general; es [más bien,] una concreción en sí misma organizada, i.e. el sistema de relaciones entre seres humanos y la naturaleza organizado de acuerdo con ciertas leyes. Tanto el lenguaje como el pensamiento son la expresión inmediata (la forma de manifestación) de este sistema de humanos y cosas.

Es sobre esta base que Marx y Engels resolvieron el problema del significado objetivo de todas aquellas 'abstracciones' que hasta ahora aparecen a la filosofía idealista (incluyendo a su versión neopositivista) como especiales 'objetos abstractos' que existen independientemente en el lenguaje.

A todas aquellas abstracciones misteriosas que, de acuerdo con la filosofía idealista, existen únicamente en la consciencia, en el pensamiento y el lenguaje, Marx y Engels las interpretaron materialistamente, encontrando a sus objetivos equivalentes factuales en la realidad concreta. Así, el problema de la relación entre lo abstracto y lo concreto cesó de ser un problema de la relación entre la abstracción verbalmente expresada y la cosa singular sensorialmente dada. Aparecía directamente como un problema de la división interna de la realidad concreta en sí misma, como un problema de la relación entre varios momentos discretos de esta realidad.

¹³⁶ Marx y Engels 1976, p. 449.

¹³⁷ El 'Único' es una referencia al capítulo de *La Ideología alemana* "San Max" y su sección primera "El Único y su propiedad". Ver Marx y Engels 1976, pp. 119ff. (Nota de E.V. Pavlov).

¹³⁸ Marx y Engels 1976, p. 447.

La solución hallada por Marx y Engels era aparentemente sencilla: la determinación de los conceptos no es otra cosa que la determinación de diversos momentos de la real concreción, i.e. el sistema de relaciones entre los humanos mismos y entre humanos y cosas, organizado de acuerdo con ciertas leyes. El estudio científico de esta realidad concreta debe ofrecernos las determinaciones 'abstractas' del concepto que expresan su estructura, su organización. Cada determinación abstracta del concepto debe expresar su momento discreto como una parte verdaderamente (objetivamente) identificable de la realidad concreta. Esta solución es a primera vista muy simple, pero [sin embargo] corta el nudo Gordiano de los problemas que la filosofía idealista no había sido capaz de desanudar.

Lo abstracto, desde este punto de vista, no es más sinónimo del puro pensamiento que vive únicamente en la consciencia, bajo el cráneo, en la forma del sentido o significado de una palabra-signo. Marx usa el término correctamente también como una caracterización de la realidad fuera de la consciencia, por ejemplo, para referirse al trabajo humano abstracto¹³⁹ o al individuo humano abstracto¹⁴⁰ - *aislado* -, o cuando escribe que el "oro es el aspecto material de la riqueza abstracta"¹⁴¹, y así de seguido.

Para la lógica y la filosofía que toman a lo abstracto como sinónimo del puro pensamiento y a lo concreto como sinónimo de lo singular y sensorialmente percibido, todas estas expresiones parecerán raras y poco claras. Pero esto es solamente porque con la ayuda de tal lógica es imposible solucionar el problema dialéctico que la realidad concreta de las relaciones mercantiles-capitalistas le ofrece al pensamiento. Para los manuales de lógica tal realidad aparecerá como completamente misteriosa. Aquí, por ejemplo, lo 'abstracto' no tiene el significado de un aspecto o cualidad de lo 'concreto', sino que, al contrario, lo sensorio-concreto tiene el significado de [ser] únicamente una forma de manifestación de lo abstracto-general. En esta inversión, la esencia de la cual pudo ser identificada sólo por Marx, se encuentra toda la dificultad de comprender la forma valor:

Esta inversión por la cual lo concreto-sensible cuenta únicamente como la forma de aparición de lo abstracto general y no, a la inversa, lo abstracto general como propiedad de lo concreto, caracteriza la expresión del valor. Al mismo tiempo, hace difícil su comprensión. Si yo digo: La ley romana y la ley alemana son leyes, esto es obvio. Pero si yo digo: la Ley (Das Recht), esta abstracción (Abstraktum) se realiza a sí misma en la ley romana y en la ley alemana, en estas leyes concretas, la interconexión se torna mística.¹⁴²

Y esta no es únicamente una forma de expresión mistificadora de los hechos en el discurso, en el lenguaje, y tampoco es un giro de frase hegeliano especulativo, sino una

¹³⁹ Marx 1977, p. 150.

¹⁴⁰ Marx y Engels 1976, p. 5.

¹⁴¹ Marx 1970, p. 124.

¹⁴² Marx 1978, p. 140.

expresión verbal perfectamente precisa de la 'inversión' real de los momentos interconectados de la realidad. Aquí no se expresa otra cosa que el hecho real de la universal dependencia recíproca de los distintos elementos separados de la producción social, un hecho que es completamente independiente tanto de la consciencia como de la voluntad humana. Pero para los seres humanos este hecho aparece inevitablemente como algún poder místico de lo 'abstracto' sobre lo 'concreto', i.e. el poder de la ley universal que guía el movimiento de cosas separadas (singulares) y seres humanos, [ley que impera] sobre cada ser humano individual y sobre cada cosa singular.

En este giro 'místico', reminiscente de la forma de expresión de Hegel, se refleja la dialéctica real de la 'cosa' y de las 'relaciones' en cuyo marco esta cosa existe. Pero, y aquí está lo más interesante, el carácter místico de esta expresión emerge como un resultado del uso de los términos 'abstracto' y 'concreto' en la manera en que los utilizan los manuales de lógica.

Efectivamente, si llamamos 'concreto' una determinación de una cosa, y 'abstracto' una determinación de la relación entre cosas tomadas como independientes objetos especiales de pensamiento y definición, entonces tal hecho como el dinero inmediatamente comienza a aparecer como algo extremadamente misterioso. Ya que, objetivamente, sin ninguna de sus respectivas ilusiones, el dinero, "a pesar de constituir un *objeto* físico con propiedades distinguibles, representa una *relación* social de producción".¹⁴³ Esto es por qué los economistas burgueses, como Marx señala, se encuentran continuamente anonadados "cuando el fenómeno que acaban de describir puntillosamente como una cosa, reaparece como una relación social y, un momento después, habiéndolo definido como una relación social, los embroma nuevamente como una cosa".¹⁴⁴

Permítasenos notar que este 'misticismo' no es de ninguna manera algo que pertenezca únicamente a la producción mercantil-capitalista. La dialéctica de las relaciones entre cosas 'particulares'¹⁴⁵ (i.e. un objeto del 'concepto concreto') y aquella 'relación' en cuyos marcos esta cosa es lo que es (i.e. un objeto del 'concepto abstracto') es una relación universal. Aquí encontramos aquel hecho universal objetivo de que en este mundo no hay 'cosas' aisladas que existan fuera de la conexión universal, sino que únicamente hay cosas que existen en el sistema de relaciones mutuas. Y este sistema de cosas que interactúan recíprocamente (esto es lo que Marx define como concreción) es siempre algo que determina, y por tanto es lógicamente previo a, cualquier cosa particular sensorialmente percibida. Gracias a esta dialéctica emerge constantemente aquella situación original en la cual una 'relación' es tomada como una 'cosa', y una 'cosa' como una 'relación'.

En la forma de una cosa particular, sensorialmente percibida, frente a nosotros siempre existe algún sistema de cosas interactuantes, algún sistema regular de sus relaciones

¹⁴³ Marx 1970, p. 35.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ 'Singular' en la traducción de V.A. Carrión (N. del T.).

(i.e. lo 'concreto'), pero existe únicamente en su fragmentaria manifestación singular, i.e. abstractamente. Toda la dificultad del análisis teórico se encuentra en el desafío de no considerar a la 'relación' entre cosas de manera abstracta como a un objeto especial independiente y, por el otro lado, no considerar a la 'cosa' como un objeto especial que existe fuera del sistema de relaciones con otras cosas; el desafío es comprender cada cosa como un elemento, como un momento de algún sistema concreto de cosas interactuantes, como una concreta manifestación singular de un conocido sistema de 'relaciones'.

El giro de frase que presenta a lo 'concreto' como algo subordinado a lo 'abstracto' e incluso como su producto (y es aquí donde encontramos la raíz de toda la mistificación hegeliana del problema de lo universal, particular y lo singular) en realidad no expresa otra cosa que el hecho real de que todo fenómeno singular (cosa, evento, etcétera) siempre nace, existe en su propia determinación, y luego muere en el medio de uno u otro todo concreto, dentro de este o aquel sistema, en desarrollo regular, de cosas singulares. El 'poder' o la acción determinante de la ley (y la realidad de lo universal en la naturaleza y en la sociedad es la ley) en relación con cada cosa singular, el significado determinante del todo en relación con sus partes: eso es lo que es percibido como el poder de lo 'abstracto' sobre lo 'concreto'. Como resultado tenemos una expresión mistificadora.

Marx desenmascaró a esta mistificación al mostrar que la realidad de lo 'concreto' no se encuentra en la forma de una singular cosa aislada, sino en la forma de todo el sistema desarrollado (y en desarrollo) de cosas interactuantes, del todo regularmente organizado, la 'totalidad'. No queda ninguna mistificación en esta comprensión del problema.

Lo concreto (y no lo abstracto), en tanto es tomado realmente en su totalidad, en su desarrollo y su organización regular, es siempre algo primario en relación a lo abstracto (ya se entienda a lo abstracto como un momento separado relativamente aislado de la realidad o como una reflexión mental verbalmente fijada). Al mismo tiempo cualquier concreción existe únicamente a través de sus propios momentos discretos (cosas, relaciones) como sus peculiar combinación, síntesis, unidad.

Esto es por qué en el pensamiento lo concreto solamente se refleja en la forma de la unidad de determinaciones diversas cada una de las cuales precisamente fija uno de los momentos contenidos en esta unidad. La reproducción consistente de lo concreto en el pensamiento, por tanto, es realizada como el proceso de 'ascenso de lo abstracto a lo concreto', i.e. como el proceso de conjunción lógica (síntesis) de determinaciones particulares en una común imagen teórica unificada de la realidad, como el movimiento del pensamiento de lo particular a lo universal.

Y el proceso de identificar determinaciones separadas (particulares) y la conexión recíproca de las determinaciones identificadas no es, de ninguna manera, arbitraria en su secuencia. La determinación general de esta secuencia, como lo demuestran los clásicos del marxismo-leninismo, está dada por el proceso histórico de surgimiento, formación y complejización de aquella esfera concreta de actividad que en un caso dado es reproducida

en el pensamiento. Las determinaciones fundamentales, originales, abstractas-generales del todo, del cual cualquier construcción teórica debe siempre proceder, no se encuentran formadas aquí por una simple abstracción formal de todas las 'particularidades' sin excepción, particularidades que se encuentran en el todo.

Así la original categoría universal del *Capital* - el valor - es definida no a través de abstracciones en las cuales uno encuentre algo común e igualmente característico a las mercancías, moneda, capital, ganancia y renta, sino a través de las determinaciones teóricas más sutiles de una 'particularidad', o sea la mercancía. (Y en estricta abstracción de todas las otras particularidades).

El análisis de la mercancía - la concreción económica más simple - nos ofrece las determinaciones universales (y en este sentido abstractas) relativas a cualquier otra forma 'particular' de relaciones económicas. Esto es por qué la mercancía es aquel tipo de particularidad que al mismo tiempo es la condición universal de existencia de todas las otras particularidades fijadas en las otras categorías. Es una particularidad tal que su naturaleza peculiar se encuentra en que es una formación universal, abstracta, i.e. no-desarrollada, simple, 'celular' que se desarrolla - debido a las fuerzas de las contradicciones inmanentes a ellas - en otra más compleja y desarrollada formación.

La dialéctica de lo abstracto y lo concreto en el concepto expresa aquí perfecta y exactamente a la dialéctica objetiva del desarrollo de relaciones factuales (históricamente determinadas) entre los seres humanos que devienen otras relaciones factuales mediatizadas por cosas. Por tanto el entero movimiento del pensamiento de lo abstracto a lo concreto es, al mismo tiempo, el movimiento perfectamente exacto del pensamiento de acuerdo a los hechos, es la transición desde la consideración de un hecho hacia la consideración de otro hecho, no el movimiento de 'concepto a concepto'.

Los clásicos del marxismo se vieron forzados a subrayar constantemente esta peculiaridad del método de Marx en sus disputas con las interpretaciones kantianas de la lógica de *El Capital*.

Esta peculiaridad se encuentra en el hecho de que en este método "nos encontramos tratando no únicamente con un proceso puramente lógico, sino con un proceso histórico y su reflejo explicativo en el pensamiento, la prosecución de sus conexiones internas".¹⁴⁶

Únicamente sobre la base de esta aproximación puede uno resolver correctamente el problema de la relación entre lo abstracto y lo concreto en el concepto. Todo concepto es abstracto en el sentido de que no atrapa a toda la realidad concreta, sino a uno de sus momentos particulares. Pero todo concepto es también concreto en tanto fija no a las 'características' formales-generales de diversos hechos, sino que precisamente expresa a la determinación concreta del hecho al cual se refiere, [el concepto expresa] a su singularidad gracias a la cual realiza la constitución general de la realidad [que el concepto expresa] y no a

¹⁴⁶ Engels 1959, p. 895.

alguna otra función y rol, [el concepto expresa a la particularidad por la cual aquella realidad] tiene este y no algún otro 'significado'.¹⁴⁷

Por tanto, todo concepto (si es un concepto realmente elaborado y no simplemente una representación general verbalmente fijada) es una abstracción concreta, no importa cuán 'contradictorio' esto suene desde el punto de vista de la vieja lógica.

En él siempre encuentra expresión una 'cosa' (i.e. un hecho empírico-sensorialmente constituido), pero una cosa desde el lado de su 'cualidad' que específicamente le pertenece como un elemento del sistema concreto dado de cosas interactuantes (hechos), y no simplemente como una 'cosa' abstracta que no pertenece a ninguna esfera concreta de la realidad.

La cosa considerada fuera de cualquier sistema concreto de relaciones con otras cosas es también una abstracción: no es diferente a una 'relación' o una 'cualidad' considerada como un objeto especial, separado de otras cosas, [separado] de sus portadores materiales. La posterior elaboración de la comprensión marxista de las categorías de lo abstracto y lo concreto como categorías lógicas (universales) la encontramos en las numerosas obras y fragmentos filosóficos de Lenin, así como en aquellas excursiones a la lógica que él realizó en el curso del análisis de los problemas sociales, económico-políticos y políticos. Pero este es un tema para otro ensayo, para un estudio aparte. Aquí es importante dejar sentada únicamente una cosa. Dondequiera que estas categorías aparecieron, Lenin defendió categóricamente el punto de vista desarrollado por Marx y Engels, subrayando la significación objetiva de las abstracciones teóricas, debatiendo agudamente contra las abstracciones vacías y formales que fijan en forma verbal a similitudes formales arbitrariamente seleccionadas, 'características análogas' de eventos diferentes y no conectados en la realidad. En este sentido, para Lenin lo 'abstracto' era siempre sinónimo con la frase que se encontraba divorciada de la vida, sinónimo con la creación formal de palabras, determinaciones vacías y falsas que no correspondían a ningún hecho definido en la realidad.

Y, por el contrario, Lenin siempre insistió en la tesis de la concreción de la verdad, de la concreción de los conceptos en los cuales la realidad se expresa, en el vínculo continuo entre las palabras y las acciones, ya que únicamente este vínculo puede facilitar la real síntesis razonable de lo abstracto con lo concreto, de lo universal con lo particular y lo singular.

La concepción de Lenin sobre este problema es de gran importancia para la lógica y requiere de un estudio detenido, de generalización y sistematización. No es difícil advertir que aquellos puntos de vista no tienen nada en común con la división metafísica, establecida de una vez para siempre, de los conceptos entre 'abstractos' (como conceptos de cosas o

¹⁴⁷ El pasaje es oscuro en el original en inglés y poco congruente con la traducción de V. A. Carrión. Preferimos, por tanto, intentar aclarar la oración con los agregados entre corchetes, según nuestra propia interpretación. (N. del T.).

hechos separados) y 'concretos' (como vinculados a relaciones y cualidades, consideradas 'separadamente de las cosas', como 'objetos especiales').¹⁴⁸

Lenin consideraba a ambos conceptos como igualmente abstractos, i.e. él no los tenía en gran estima y siempre demandaba que comprendiéramos los hechos y las cosas en su mutua interconexión, en su concreta interacción (i.e. 'en relación'); y él demandaba que toda consideración de las relaciones sociales se haga sobre la base del tratamiento de las 'cosas' más concienzudo y cuidadoso, con hechos estrictamente verificados, y no como un 'tema especial', considerado separadamente de las cosas y de los hechos. En otras palabras, en cada caso Lenin insistía en pensar concretamente, porque para él la concreción, como para Marx, era siempre sinónimo con la significación objetiva, la veracidad de los conceptos, y la abstracción era sinónimo con su vacuidad.

* * *

Sobre la base de todo lo dicho hasta aquí podemos hacer la siguiente conclusión: ni en la lógica dialéctica ni en la formal podemos de una vez y para siempre dividir los conceptos en dos clases - los abstractos y los concretos. Esta división se encuentra conectada con algunas tradiciones de filosofía que están lejos de ser las mejores, aquellas tradiciones contra las cuales no sólo lucharon Lenin y Marx, sino también Hegel y Spinoza, y en general todos aquellos pensadores que comprendieron que un concepto (como una forma de pensamiento) y un término (un símbolo verbal) son dos cosas esencialmente diferentes. Si los términos pudieran ser justificablemente divididos entre los nombres de cosas separadas que son sensorialmente percibidas por el individuo y los nombres de sus cualidades y relaciones 'generales', entonces tal división no tiene significado en lo que a los conceptos refiere. No es una división lógica. No hay sustento para ella en la lógica.

Esta conclusión se ve confirmada por el análisis de la literatura pedagógica sobre lógica formal que ya hemos referenciado. Esta división, dada en la sección sobre la clasificación de conceptos, no juega ningún rol en la subsiguiente presentación del aparato de la lógica formal. Resulta ser de ninguna utilidad ni siquiera para los propios autores. Entonces, ¿por qué deberíamos siquiera molestarnos en hacerla [a la división], especialmente si es simplemente incorrecta desde el punto de vista filosófico?.

¹⁴⁸ *Sic*: aquí se corresponden tanto la traducción de E.V. Pavlov como la de V.A. Carrión. Desde nuestro punto de vista, se presenta en esta oración una errata del autor: los conceptos de 'abstracto' y 'concreto', según su interpretación metafísica, aparecen invertidos. Recordemos que más arriba Ilyenkov dice: "Y por atributos o características *Mill entiende tales características generales, cualidades o relaciones* entre cosas particulares que no sólo pueden sino que deben ser pensadas *abstractamente*, i.e. *separadamente de las cosas individuales, como objetos especiales*". El subrayado es nuestro. (N. del T.).

Lo lógico y lo histórico¹⁴⁹

El problema de la relación entre lo lógico y lo histórico o, como Marx lo formuló, la relación entre el desarrollo científico y el desarrollo real, es uno de los problemas filosóficos relativamente recientes. En la historia de la filosofía hay dos métodos conocidos de plantear y resolver el problema de lo histórico y lo lógico. Nos referimos a la dialéctica idealista alemana, más acabadamente representada por el sistema de Hegel, y a la dialéctica materialista marxista.

La filosofía clásica alemana planteó la cuestión, desde el mismo comienzo, de manera más bien estrecha (en relación con el genuino alcance del problema). Ella veía al desarrollo real y a la historia real como pertenecientes únicamente a la esfera de los fenómenos espirituales. Solamente el espíritu, y no la naturaleza en y por sí misma, era considerado por los representantes de la filosofía clásica alemana como aquella realidad que experimenta la historia en el sentido más estricto del término. La naturaleza se desarrolla solamente en tanto se involucra en el proceso de desarrollo del espíritu, en tanto es transformada en la forma externa del espíritu, en el material donde se encarna el desarrollo histórico del espíritu. El desarrollo de la cultura espiritual de la humanidad es presentado frente al fondo inamovible, congelado en el tiempo, eternamente igual a sí mismo, de la naturaleza material.

El consistente y persistente énfasis en este punto de vista fue plenamente realizado en la concepción de Hegel. Los sistemas científicos, las formas de orden legal y político, los sistemas de normas de moralidad y ética, las etapas del desarrollo del arte y la industria: todo esto es presentado como producto de la actividad de la razón lógica que constituye el centro, el núcleo, la 'esencia' de la existencia humana.

Lo 'lógico', i.e. las leyes y las formas de la actividad del pensamiento, es transformado, a los ojos del idealista, en la primer causa, la más alta ley que regula el desarrollo histórico de la humanidad. Lo 'histórico' como tal es presentado como algo secundario, derivado de lo 'lógico'; es pintado como la expresión externa, la manifestación, la apariencia de lo 'lógico'.

Sumado a lo anterior, la concepción de Hegel también incluye en la órbita de su interpretación a toda la naturaleza fuera de los seres humanos. Es cierto que el desarrollo de la naturaleza tomada como tal no es considerado, por su concepción, en tanto que permanece fuera del rango de visión de Hegel. Pero, tomando en consideración a la actividad humana dirigida a la transformación de la naturaleza, Hegel introduce, de manera idealista, en su comprensión de la naturaleza a la idea del desarrollo, i.e. él toma en consideración al desarrollo del conocimiento sobre la naturaleza. Aquí, como siempre, él descubre una ley lógica que sirve como una ley interna de la naturaleza.

¹⁴⁹ Texto publicado en la colección *Voprosy dialekticheskogo materializma: elementy dialektiki* (Problemas de materialismo dialéctico. Los elementos de la dialéctica) en 1960. Traducido del inglés (versión de Evgeni V. Pavlov) por M.S. . (N. del T.).

No importa de qué hable Hegel, él, en esencia, siempre trata la relación entre la lógica del pensamiento desarrollado y la historia de la formación de aquella lógica. Naturalmente, la historia real es así comprendida de manera en extremo unilateral y abstracta como la serie de etapas que la consciencia humana atraviesa en su acenso hacia la comprensión de la ley de su propio desarrollo, de su propia actividad.

El sistema de formas y categorías de la lógica es transformado así en la causa objetiva del proceso histórico real. Toda la riqueza de los eventos históricos reales es reducida al rol de medio de manifestación de la naturaleza lógica del espíritu absoluto encarnado en el ser humano auto-consciente. La razón lógica se 'aliena' a sí misma externamente en la forma de eventos históricos y, luego, se contempla a sí mismo a través de ellos logrando, así, la auto-cognición. En el curso de esta auto-cognición ella, inconsciente y automáticamente crea la histórica empírica como un producto secundario, como una herramienta con cuya ayuda su auto-cognición es realizada. La empírica realidad objetiva comienza a aparecer como un mero espejo pasivo en el cual se refleja a la evolución de la razón lógica en desarrollo.

Lo 'histórico' resulta ser un reflejo de lo 'lógico', i.e. la relación real es invertida.

Pero no importa cuán mística fuera esta comprensión, en ella se planteó por primera vez la cuestión de la coincidencia dialéctica del desarrollo lógico y el proceso histórico real - cuestión nunca antes planteada por nadie.

En la solución que ofrece Hegel del problema de lo histórico y lo lógico, basado en lo que parecía ser un fundamento completamente erróneo, había un núcleo racional[, núcleo racional que fue] advertido por Lenin.

La lógica del pensamiento desarrollado (y, por tanto, la lógica como teoría) es en realidad el resultado, el compendio y la conclusión de toda la historia del desarrollo práctico y espiritual de la humanidad; es la expresión generalizada de las leyes reales que gobiernan el despliegue de la cultura humana en general.

Pero si el desarrollo de la cultura material y espiritual de la humanidad es en general y completamente gobernado por las mismas leyes universales que cualquier otro proceso, en tanto que es también realizado sobre la base de las leyes de la naturaleza y no puede nunca trascender sus límites, entonces, habiendo encontrado la expresión más general para la ley del desarrollo de la cultura humana, la filosofía encontró las mismísimas leyes que gobiernan el desarrollo de cualquier proceso: natural, social o espiritual.

Así, en la lógica que coincide con la dialéctica objetiva, la filosofía encuentra la expresión de aquella forma universal en la cual se realiza el desarrollo histórico de la naturaleza, el organismo social y de la mismísima capacidad de pensar.

Pero esta forma, dada su absoluta universalidad, resulta ser, en relación con cualquier proceso de desarrollo particular tomado en su existencia separada, esencial y 'naturalmente', algo primario.

Por supuesto, la forma racional del sentido y la significación de la formulación de Hegel de la cuestión de lo lógico y lo histórico surgió únicamente como un resultado de la crítica de la concepción de Hegel desde la posición del materialismo dialéctico.

Al mismo tiempo, en tanto el núcleo racional de la presentación del problema de Hegel fue identificado, su extrema limitación también se hizo evidente.

Marx y Engels formularon la cuestión de forma completamente distinta. Primero y ante todo, el mismísimo problema de la relación entre lo histórico y lo lógico aparece, desde el punto de vista de la dialéctica materiales, como algo más complejo y más multi-dimensional que desde el punto de vista de Hegel. Entre las condiciones del problema, que Hegel esencialmente omitió en su investigación, encontramos un importante y complejo factor. Es el desarrollo histórico de la mismísima realidad objetiva de las cosas que sucede de manera completamente independiente respecto de la consciencia y voluntad humanas.

Hegel identificó abstractamente a la historia de una cosa [dada] con la historia del conocimiento humano sobre esta cosa. Por tanto, para él, todo el problema se reducía esencialmente a la investigación de la conexión regular que existía entre el conocimiento teórico y la historia de surgimiento de aquél conocimiento.

Desde el punto de vista del materialismo dialéctico el problema es mucho más complejo. La cosa misma se desarrolla y experimenta la historia real, y únicamente luego se desarrolla el conocimiento sobre la cosa.

Así, la tarea es comprender esta conexión regular, primero, entre la teoría y la historia de la cosa, y, segundo, entre la teoría y la historia del conocimiento humano, la historia de la teoría.

Aquí inmediatamente encontramos una dificultad más bien específica. El desarrollo científico, el análisis científico de las formas objetivas de existencia de las cosas, como norma, generalmente "asume un curso directamente opuesto a su real desarrollo".¹⁵⁰

La ciencia aparece únicamente cuando el proceso histórico ya ha producido algunos resultados.

Basada en aquellos resultados, la ciencia únicamente de manera gradual alcanza su propio punto de partida real. Reproduce retrospectivamente el desarrollo real, pero ahora en el pensamiento, en el concepto. Así, llegamos a la conclusión de que "el progreso histórico de todas las ciencias lleva únicamente a través de una multitud de movimientos contradictorios al punto de partida real. La ciencia, a diferencia de otros arquitectos, no sólo construye castillos en el aire, sino que puede construir pisos habitables del edificio separados antes de haber colocado los cimientos".¹⁵¹

Naturalmente, surge la pregunta: Si la tarea de la teoría científica es la cognición de la cosa en su desarrollo histórico, entonces ¿no sería mejor si, en este caso, dejamos de lado la historia de lo que ya ha sido conseguido, i.e. la historia del pensamiento humano relativa a

¹⁵⁰ Marx 1977, p. 168.

¹⁵¹ Marx 1970, p. 57.

esta cosa?, ¿no es mejor dirigirnos directamente a los hechos y resolver el problema observándolos?.

Tal conclusión puede parecer natural, de sentido común y materialista.

Pero solamente aparece como tal a primera vista. El problema es que la consideración de los hechos relativos a la historia del origen y desarrollo de la cosa resulta ser imposible sin alguna idea clara acerca de qué es la cosa cuya historia vamos a investigar. De otra forma es imposible decidir si un hecho dado se encuentra relacionado a la historia de la cosa bajo investigación o no, si debemos incluirlo en nuestro estudio o dejarlo de lado. El análisis de las ideas teóricas sobre la cosa, entonces, resulta estar estrechamente conectado con el análisis de los hechos históricos y determina, en un grado considerable, su carácter.

El problema de la relación entre el desarrollo lógico de la teoría y el desarrollo histórico real se presentó directamente a Marx porque "incluso tras la determinación del método, la crítica de la economía política puede ser organizada de dos maneras: histórica o lógicamente".¹⁵²

El problema era que el ajuste de cuentas crítico con las teorías precedentes no era, para Marx, de ninguna manera un ejercicio de importancia secundaria sino que, más bien, era primero y ante todo la única forma posible de realizar el análisis teórico de los hechos empíricos. *El Capital* no fue subtítulo "Crítica de la Economía Política" por accidente.

Marx siempre rechazó aquel punto de vista vulgar-empírico de acuerdo al cual la ciencia puede ser desarrollada 'directamente de los hechos', ignorando todo desarrollo previo de la teoría, de los conceptos y categorías que expresan la esencia de aquellos hechos. Contra esta concepción, Marx siempre propuso su propia manera de considerar al desarrollo de la teoría como un proceso histórico en el curso del cual una nueva teoría - una nueva interpretación 'lógica' de los hechos - puede emerger únicamente en el proceso de asimilación y crítica de las teorías precedentes.

Incluso hasta la teoría más revolucionaria surge del entero desarrollo teórico anterior e incorpora al máximo, a través de la crítica creativa-constructiva, todos los logros reales de este desarrollo al testarlos en la práctica. Lenin enfatizó esta característica del marxismo en muchas ocasiones en su lucha contra el nihilismo del Proletkult vis-à-vis la cultura previamente existente.

En otras palabras, el análisis teórico de los hechos y el ajuste de cuentas crítico con las teorías precedentes son dos lados inseparablemente conectados de cualquier investigación, y uno es absolutamente imposible sin el otro. Por tanto, la pregunta acerca del método de la crítica de las teorías previas era, simultáneamente, la pregunta sobre el método de análisis de los hechos empíricos, sobre el método de desarrollo de la teoría.

En ambos casos, las categorías anteriormente propuestas por la ciencia se sometieron a comparación crítica con los hechos reales, dados en la intuición y la representación, con los

¹⁵² Marx 1977, p. 225.

hechos empíricos, con la nueva práctica. En este sentido no hay ni puede haber ninguna diferencia entre el método 'lógico' y el método 'histórico' de análisis de las categorías y los hechos.

La diferencia se encuentra en lo que sigue. El así llamado 'método histórico' toma una teoría dada y la compara críticamente con los hechos históricos en los cuales se basa. Por ejemplo, si Marx escogía aquel método, entonces él habría comparado a las teorías del valor de Smith y Ricardo con los hechos en los cuales ellos se apoyaron. El 'método lógico' de crítica de la misma teoría, el método escogido por Marx, habría comparado a las categorías de la teoría valor-trabajo con los hechos que eran observados por Marx mismo, con la realidad económica que era contemporánea a él, i.e. en esta aproximación la comparación es entre el hecho¹⁵³ y la práctica observada en la etapa más desarrollada de la historia del capitalismo. Este método de crítica, como lo muestra Engels, tiene un número de ventajas cuando se lo compara con el método 'histórico'.

Primero, los hechos contemporáneos eran mejor conocidos por Marx y, si fuera necesario, podrían ser verificados más detenidamente que los hechos del pasado más o menos distante. Segundo, los hechos contemporáneos mostraban claramente todas las tendencias necesarias del desarrollo capitalista y lo hacían mejor que los hechos conocidos por Smith y Ricardo, teóricamente expresados por ellos.

Todas las leyes y formas de la economía capitalista no claramente distinguibles al final del siglo dieciocho y a principios del diecinueve, adquirieron una forma de expresión mucho más madura y clásicamente inconfundible a mediados del siglo diecinueve. Es suficiente con mencionar a las crisis económicas.

El método 'lógico' nos permite considerar a cada fenómeno económico (cuando tratamos de economía política) precisamente en el punto de su expresión máxima y madura. Es claro que en esta comparación con los hechos del capitalismo desarrollado era mucho más fácil descubrir tanto al 'núcleo racional' de la teoría del valor-trabajo como a la falsedad de sus construcciones teóricas. Adicionalmente, el resultado inmediato de este método de crítica era que proveía a Marx con la comprensión teórica de importantes hechos empíricos y problemas prácticos contemporáneos, mientras que el método 'histórico' únicamente proveería una comprensión de los hechos del tiempo de Smith y Ricardo. La comprensión de problemas contemporáneos tendría que ser, entonces, una adicional tarea especial.

Pero estas ventajas permanecerían poco claras, desde el punto de vista filosófico, si no mostráramos cómo y por qué el análisis 'lógico' (i.e. el análisis que se basa en los hechos que pertenecen a la etapa históricamente superior de desarrollo del objeto, en los resultados de este desarrollo) fue capaz en y por sí mismo de ofrecernos una comprensión de los hechos, histórica en esencia pero lógica en forma, incluso en aquel caso cuando la histórica real que llevó hasta los hechos en cuestión no fuera ella misma estudiada.

¹⁵³ Sic. Consideramos que esta palabra ('hecho') puede tratarse de una errata, donde debería decir "teoría". (N. del T.).

Si hablamos sobre la relación entre la teoría y el proceso histórico real, entonces resulta que principalmente hay dos situaciones. En la primera situación la teoría se desarrolla demasiado rápido como para que la cosa que estudia cambie de manera significativa. Esto es característico de las ciencias naturales: astronomía, física, química, biología, etc.

En la segunda situación la cosa bajo consideración se desarrolla de tal manera que la extensión de su desarrollo es comparable a la extensión del desarrollo de la teoría sobre ella. Las diferentes etapas del desarrollo de la ciencia reflejan las etapas, esencialmente claras, del desarrollo de la cosa, los grandes cambios históricos en su constitución. Esto es característico no únicamente de la ciencia política¹⁵⁴, sino también de todas las otras ciencias sociales: historia, estética, derecho, lógica, epistemología, etc.

En el primer caso la aplicación del método lógico de crítica de las teorías precedentes es, desde el punto de vista de la filosofía, la única opción posible. Teóricos de diferentes siglos tales como Newton, Einstein, Kant, Laplace o Otto Schmidt lidiaron todos con el mismo objeto en la misma etapa de su desarrollo histórico, con un objeto que no cambió para nada. El sistema solar y las leyes de la relación entre el movimiento, el tiempo y el espacio no cambiaron significativamente durante el tiempo transcurrido entre Newton y Kant, Einstein y Schmidt. La constitución del átomo permanece idéntica a como era en los tiempos de Descartes.

Aquí tenemos el caso de la principal correspondencia con la presentación de Hegel de la cuestión de la relación entre lo 'lógico' y lo 'histórico': la cosa bajo investigación no cambia durante un período dado de tiempo mientras que el conocimiento sobre ella se desarrolla. En este caso es entendible y justificable que apliquemos el método lógico de crítica de las teorías creadas decenas, cientos o incluso miles de años atrás. La vieja teoría y sus categorías, habiendo sido comparadas con los hechos observables de hoy, son interpretadas naturalmente como un reflejo incompleto, unilateral, abstracto del objeto. La nueva teoría entonces se presenta en este caso como una expresión teórica más plena y más concreta del mismo objeto. Por tanto, todos los aspectos positivos de la teoría precedente son incluidos en la nueva teoría como su momento abstracto legítimo. Y lo que es rechazado es la noción de que la vieja concepción fuera tan comprehensiva y concreta como aparecía al teórico que la creó.

La vieja teoría (no en su totalidad, sino en aquello que de ella es aceptable, i.e. solamente la verdad relativa hallada en ella) es transformada en uno de los casos particulares de la nueva teoría. Aquí las proposiciones que aparecían, en otro momento, como expresiones 'lógicamente' primarias de la ley universal de la existencia de la cosa, dentro de la nueva teoría resultan ser expresiones derivadas de alguna regularidad más profunda descubierta en la cosa, expresiones abstractas de alguna ley universal-concreta diferente.

¹⁵⁴ Sic. Consideramos que puede tratarse de una errata, donde debería decir "ciencia económico-política". (N. del T.).

Podemos mencionar como ejemplo de tal relación entre la proposición de la vieja y de la nueva teoría al famoso 'principio de correspondencia' descubierto por los físicos contemporáneos.

Las cosas son bastante distintas en el segundo caso. Aquí podemos permitirnos la duda: ¿cometimos un error?, ¿no fuimos injustos en relación con la cosa bajo estudio y con nuestra investigación del pasado si acabamos criticando a la teoría que fue creada decenas, cientos y miles de años atrás, desde el punto de vista de los hechos que estamos observando hoy?.

Pero si observamos más detenidamente, veremos que nos encontramos frente a la misma cosa sólo que en diferentes etapas de su desarrollo histórico, de su maduración histórica y por tanto el segundo caso no solamente puede ser sino que debe ser metódicamente reducido al primer caso más simple. Después de todo, una teoría, i.e. una comprensión lógica y sistemáticamente desarrollada de una cosa, trata exclusivamente con las formas y leyes universales de la cosa, que constituyen en su unidad concreta a su estructura interna. Estas formas y leyes no pueden desaparecer sin a la vez 'romper' a la cosa dada, al objeto concreto y específico.

Por otra parte, aquellas formas y regularidades que aparecen en una etapa del desarrollo histórico de la cosa y que luego desaparecen sin dejar rastro en la siguiente etapa, demuestran, por este mismísimo hecho de su desaparición, que no pertenecen a las condiciones internamente necesarias del ser concreto de la cosa, a las condiciones universales y necesarias de su desarrollo.

Por tanto, la aplicación del método 'lógico' de análisis de los hechos y los conceptos (categorías) está también plenamente justificado en el segundo caso. Y aquí no sólo podemos sino que también debemos someter a crítica a las categorías creadas por la ciencia decenas, cientos o incluso miles de años atrás, desde el punto de vista de su correspondencia con los hechos conocidos al teórico que pertenece a [el tiempo de] la etapa más madura del desarrollo del mismo objeto.

Marx utilizó consciente y sistemáticamente a este principio en el análisis lógico de las teorías de sus predecesores. Esto, por supuesto, no significa que él haya ignorado completamente al método 'histórico' de crítica. Donde era posible, Marx tornaba constantemente a aquél método, discerniendo a las circunstancias históricas en las que algunas de las teorías y categorías que él tomaba en consideración nacían, presentando al trasfondo histórico-concreto de su surgimiento. No obstante, el método 'histórico' jugó siempre para Marx un papel subordinado, sólo el rol secundario, únicamente la función de campo de pruebas. El principal camino de su análisis crítico de los hechos y categorías era siempre el método 'lógico' de crítica. [Esto] Es especialmente claro en *El Capital*. En esta aproximación, el método 'lógico' de análisis abre el camino para la correcta comprensión de la historia, de los hechos pasados; ofrece las genuinas llaves metodológicas para la comprensión del pasado. "La anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono", así

expresó aforísticamente Marx a esta circunstancia.¹⁵⁵ Cualquier 'indicio del nivel más alto' o 'embrión' de este más alto nivel puede ser hallado en el pasado únicamente cuando este nivel 'más alto' mismo es exhaustivamente desentrañado, conocido y revelado. La historia empírica como tal sólo es correctamente comprendida si uno comprende correctamente (i.e. histórico-concretamente) a la 'esencia' de la cosa cuya historia uno quiere estudiar. Y esta 'esencia' puede ser únicamente hallada siguiendo al método 'lógico'. Marx probó la corrección de este método concretamente en *El Capital*.

Como es bien sabido, Marx da la visión de conjunto de la época de la 'acumulación originaria' en el Capítulo XXIV de *El Capital*. Este capítulo es precedido por 23 capítulos dedicados a la investigación 'lógica' de la esencia de las relaciones capitalistas. La respuesta a la pregunta sobre las circunstancias históricas del nacimiento del capital es dada únicamente después de que hemos obtenido una respuesta clara a la pregunta: ¿qué es el capital?. Si vamos en la dirección contraria, no seremos capaces de responder a ninguna de las dos preguntas.

Así, el problema de la relación entre lo 'lógico' y lo 'histórico' se encuentra inmediatamente conectado con el problema de cómo y por qué el análisis 'lógico' (i.e. el análisis de hechos que se vinculan a una etapa más alta, más desarrollada de la maduración histórica del objeto bajo consideración) puede ofrecernos una comprensión histórico-concreta incluso en aquellos casos en donde no se le dé ninguna consideración especial a la historia ('el pasado') que ha sucedido antes que el 'presente'.¹⁵⁶

La clave, entonces, es comprender al 'presente' en su esencia, históricamente. Y para poder hacer tal cosa no necesitamos para nada de sumergirnos en las profundidades de los siglos pasados ni investigar en detalle la historia real que ha antecedido al estado presente. Al contrario, la correcta comprensión del presente revela el misterio del pasado.

Marx anota en sus apuntes preparatorios de *El Capital*:

Para desarrollar las leyes de la economía burguesa, por tanto, no es necesario escribir la historia real de las relaciones de producción. Pero la correcta observación y deducción de estas leyes, como habiendo devenido ellas mismas en la historia, siempre lleva a ecuaciones primarias - como los números empíricos v. gr. en la ciencia natural - que apuntan hacia un pasado que yace detrás de este sistema. Estas indicaciones, junto con una correcta comprensión del presente, también ofrecen entonces la llave de la comprensión del pasado...¹⁵⁷

¹⁵⁵ Marx 1977, p. 211.

¹⁵⁶ No es considerada porque o esta historia es menos conocida que el 'presente' o [porque] no es conocida para nada. Vemos este último caso en, por ejemplo, la cosmogonía que, basada en el estudio del estado contemporáneo de los sistemas del espacio, intenta recrear lógicamente a su surgimiento y desarrollo. histórico

¹⁵⁷ Marx 1993, pp. 460-1.

Engels también logró mucho en este ámbito. Lenin ha basado su inmortal obra *El desarrollo del capitalismo en Rusia* en materiales históricos sobre el capitalismo ruso.

Consecuentemente, el 'momento histórico' se encontró en la mismísima forma del análisis 'lógico'. Más aún, el método 'lógico' de análisis en su interpretación materialista dialéctica era, para Marx, "nada más que el método histórico, sólo que despojado de la forma histórica y de los sucesos contingentes".¹⁵⁸

¿Qué significa esto?. ¿Cuál es el fundamento de esta misteriosa habilidad del 'método lógico de crítica' que provee la comprensión histórica de hechos incluso en aquellos casos donde la 'historia' de su surgimiento y desarrollo no es investigada?. Es evidente que éste método puede descansar únicamente en la real circunstancia de que, de alguna manera y en cierta forma transfigurada, los resultados del proceso histórico contienen o 'preservan' a la historia de su origen. Por tanto, el problema que a primera vista aparece como siendo puramente 'epistemológico', en realidad resulta ser un problema diferente: el problema de la objetiva relación regular entre el proceso real de desarrollo histórico y sus propios resultados.

Más arriba hemos señalado que todos los momentos realmente necesarios (universales) que caracterizan a la cosa en tanto un 'todo' histórico-concreto son preservados en ella a través de la entera duración de su despliegue histórico, así estableciendo la ley de su existencia y desarrollo.

En consecuencia, es necesario explicar en qué forma estas condiciones universales y necesarias del surgimiento y desarrollo histórico de la cosa son preservadas en etapas más elevadas de su despliegue, en qué forma estas condiciones son objetivamente reproducidas en cada momento de su desarrollo, en cada escalón de la maduración histórica del objeto bajo consideración.

Todo proceso histórico concreto de desarrollo real comienza no en un punto vacío o en el éter de la pura razón, sino dentro y sobre la base de precondiciones específicas creadas por el proceso que lo precede en el tiempo. El desarrollo biológico (la historia de la vida) presupone la existencia de condiciones químicas que son completamente independientes de la vida, así como las circunstancias específicas que existen únicamente en algunos cuerpos celestes. La sociedad comienza su historia sobre la base de precondiciones creadas por la naturaleza. Y toda su historia consiste en la recreación y transformación por los seres humanos de estas precondiciones. En términos generales, toda nueva forma de movimiento - más tardía en términos del momento de su aparición y más elevada y más complejamente organizada en términos de su naturaleza - surge sobre la base de formas menos complejas y continua su desarrollo en una constante y muy compleja interrelación con estas formas. Entonces es aquí donde vemos el comienzo de la dialéctica del desarrollo.

El punto importante aquí es que esta nueva forma de desarrollo, históricamente posterior y más compleja, de ninguna manera permanece siendo únicamente el 'resultado',

¹⁵⁸ Marx 1977, p. 225.

únicamente la 'consecuencia' pasiva del proceso de desarrollo precedente. El 'resultado' transforma activamente a las condiciones de las que ha originalmente surgido. Más aún, si esta recientemente surgida forma de desarrollo (ya sea que aparezca en la naturaleza, en la sociedad o el pensamiento) resulta ser el comienzo de la nueva dirección en este desarrollo, el comienzo de la forma de interacción cualitativamente nueva, entonces ella necesariamente transforma a todas las formas de desarrollo que históricamente la preceden en formas externas de su propia realización, en formas secundarias de su propio ser concreto, en 'órganos de su propio cuerpo'.

Cada nueva forma más elevada de desarrollo comienza preservando y reproduciendo con su propio movimiento a todas las condiciones necesarias de su propia existencia, comienza 'sacando' de sí misma todo aquello que fue creado por el desarrollo que la precede. Activamente reproduce a las condiciones necesarias de su propio ser concreto, heredadas del despliegue precedente. El movimiento en este caso asemeja al de la espiral que es característica de cualquier desarrollo progresivo genuinamente dialéctico.

En *El Capital* Marx concretamente y con gran detalle demuestra cómo sucede esto y, al mismo tiempo, descubre una ley dialéctica universal (y por tanto una ley de la lógica). El capital se establece a sí mismo como una nueva, cualitativamente superior, etapa del desarrollo económico al subordinar a su propio movimiento y a sus propios requerimientos, encontrados en su naturaleza específica, a todas aquellas precondiciones necesarias en cuyos marcos [el modo capitalista de producción] originariamente surgió. Comienza a reproducir activamente a todas las condiciones necesarias de su propia existencia. Así, al mismo tiempo, borra en estas condiciones a aquella forma histórica en las que existían antes de él. La fuerza de trabajo como tal, como una capacidad general para trabajar de los seres humanos, pertenece a la serie de precondiciones históricas del surgimiento del capital de la misma manera que la tierra, los minerales, el aire, el sol o las máquinas son tales precondiciones. El capital no reproduce a la fuerza de trabajo como tal. Él reproduce a la fuerza de trabajo en tanto mercancía, i.e. como aquella forma en la cual la fuerza de trabajo funciona como un elemento del capital. La teoría, entonces, refleja esta forma históricamente concreta.

Así, somos capaces de discernir las condiciones históricas concretas de la existencia del capital, de manera opuesta a la simple constatación de las condiciones 'históricas', las 'precondiciones', de su existencia. Lo mismo sucede con la forma mercancía, con el dinero, con el superávit cambiario y con la renta. Como tales, estas formas surgieron antes que el capital, [luego] fueron producidas por el movimiento del capital mismo, y reflejadas en la manera propia del movimiento específico del capital.

Entonces, resulta que todas las condiciones y precondiciones necesarias del surgimiento histórico del capital pueden encontrarse en la superficie del capital desarrollado. Aquí las observamos de modo 'purificado de su forma histórica'. Y aquellas condiciones y precondiciones que no eran condiciones absolutamente necesarias para el nacimiento del capital, a pesar de que existían en todas partes cuando él estaba surgiendo, desaparecieron en

el proceso de desarrollo del capital; ellas se 'disolvieron' en él y no se muestran en las etapas más elevadas de su madurez histórica.

Y esto es por qué el análisis 'lógico' no necesita 'purificar' a la 'lógica de la cosa' de los accidentes puramente históricos así como de la forma de aparición puramente histórica. Tal 'purificación' es realizada por el proceso histórico objetivo mismo. Marx señaló lo siguiente en sus escritos preparatorios de *El Capital*: "Mientras que en el sistema burgués acabado toda relación económica presupone a toda otra en su forma económica burguesa, y todo lo puesto (jedes Gesetzte) es así también una presuposición (Voraussetzung), este es el caso con todo sistema orgánico".¹⁵⁹

Esta observación es interesante en tanto que la ley, de acuerdo a la cual toda condición histórica concreta de la existencia de la cosa aparece simultáneamente como un producto histórico concreto y como una consecuencia condicionada por la existencia de la cosa, es directamente presentada como ley dialéctica universal que aplica a 'todo sistema orgánico'.

El 'sistema orgánico' real (el sistema concreto de fenómenos en interacción) no puede de ninguna manera emerger sin el 'intercambio' dialéctico de las condiciones de existencia de las cosas y sus efectos. Sucede en la naturaleza, en el desarrollo social, y en la historia de la cognición.

El cuerpo proteico original, la célula de la vida, emerge de manera completamente independiente de cualquier proceso biológico como el producto de un proceso químico, y además es un producto extremadamente inestable desde el punto de vista químico. No sabemos suficiente sobre el surgimiento original en la Tierra de esta más simple estructura proteica. Aún hoy la química es incapaz de reproducir artificialmente las condiciones bajo las cuales lo no-viviente necesariamente se transformaría en lo viviente. Pero dentro de todo cuerpo viviente existe una combinación necesaria de tales condiciones en tanto que el propio organismo activamente transforma sustancias que entran en él desde fuera, sin esperar a que el ambiente químico que existe fuera e independientemente de él produzca una molécula de proteína viva. Esta molécula, ésta forma de vida más simple, es creada dentro del organismo utilizando sus propias fuerzas internas. Si este no fuera el caso, si la más simple forma de vida no fuera reproducida como el efecto, como el producto de la vida misma, sino que fuera traída a la vida de la misma manera que sucedió en el alba del desarrollo biológico - fuera del organismo y completamente independiente de él, de manera puramente química - entonces la evolución de la vida nunca se hubiera movido un centímetro. La vida permanecería eternamente siendo el producto secundario y más o menos contingente del proceso químico que, dada su inestabilidad, retornaría constantemente a su propio estado original y nunca evolucionaría hacia formas más elevadas de existencia de los cuerpos proteicos. No obstante, la vida se estableció a sí misma ya que el organismo vivo

¹⁵⁹ Marx 1993. p. 278.

activamente reproducía a las células, porque el proceso químico fue transformado en forma 'secundaria' de realización del proceso viviente.

Los humanos preservan, reproducen y producen todas las condiciones necesarias de su existencia específicamente humana a través del trabajo, i.e. al transformar activamente a las condiciones dadas a ellos por la naturaleza en condiciones que son productos de su propia existencia en la misma medida en que las condiciones naturales son recreadas por los humanos y devienen las genuinas condiciones de su existencia específicamente humana.

Marx describió la dialéctica del surgimiento y desarrollo del capital con gran detalle. El capital surgió en las profundidades de las formaciones pre-capitalistas y dependió de condiciones que no fueron creadas por él. Al comienzo, su existencia plenamente descansaba en, por ejemplo, una serie de siervos que fueron capaces de escapar de los pueblos feudales y trasladarse a las ciudades. En el comienzo, las fuentes de fuerza de trabajo eran diversas.

Los trabajadores eran siervos que escaparon de sus señores feudales, o artesanos arruinados, o vagabundos. Pero cuando ellos entraron en el proceso de producción de plusvalor, ellos se convirtieron en las condiciones del surgimiento del capital. Cuando el capitalismo liberaba a los trabajadores de su cámara de combustión, ellos eran tan libres de propiedad de las condiciones de su propio trabajo como lo eran antes de haber entrado en ella.

Y debido a que el capital fue capaz de reproducir en su desarrollo a la condición de su existencia específica, no creada originalmente por él sino por otros procesos que no dependieron de él, fue capaz de 'pararse en sus propios pies'. Solamente aquí el capital devino independiente de la caridad de las circunstancias que no se encontraban bajo su control, en tanto las subordinó a sí mismo y activamente creó a las condiciones que requería. Este acto constituye el comienzo real de la verdadera historia del capital.

En el desarrollo del pensamiento, el principio teórico recientemente descubierto (el nuevo concepto, la nueva teoría), habiendo emergido sobre la base de todos los desarrollos del conocimiento precedentes, todos los conceptos e ideas previamente desarrollados, tampoco permanece (si este principio es correcto) únicamente el resultado del conocimiento previo, únicamente su conclusión o su efecto.

El nuevo principio teórico, siendo la conclusión final del despliegue teórico precedente, se transforma de hipótesis abstracta en teoría concretamente desarrollada cuando ayuda a lograr una explicación de todos aquellos eventos particulares que eran previamente explicados desde el punto de vista de otros principios. Esta es precisamente la manera en que Lenin interpretó la historia de transformación del materialismo histórico de hipótesis en teoría probada. La nueva teoría, habiendo sido derivada del principio recientemente descubierto, expulsa a la vieja teoría cuando ofrece una nueva explicación concreta de todos aquellos casos 'particulares' que eran explicados por la vieja teoría solamente de manera incompleta y abstracta. Sin esto, el nuevo principio teórico seguirá siendo sólo una hipótesis, y la vieja teoría permanecería incólume. Los seres humanos, como

Hegel notó con agudeza, no se satisfacen cuando en vez del roble se les ofrece la bellota, cuando se les muestra el principio abstracto no elaborado en vez del sistema de hechos concretamente interpretado con su ayuda.¹⁶⁰

En *El Capital* Marx demostró clara y concretamente que solamente desde este punto de vista de la cognición puede ser realizado el genuino, i.e. concreto en su esencia, historicismo de la comprensión de las cosas. El historicismo 'como tal', el historicismo abstracto, es tan viejo como la filosofía misma. Tal 'historicismo' es parte de la comprensión metafísica del mundo.

Hoy día la idea del desarrollo como tal es reconocida por cualquier metafísico, que con entusiasmo hablaría sobre la necesidad de la aproximación 'histórica' al objeto, que con ansias haría referencias a la 'historia' de la cosa y justificaría sus ideas sobre la base de pruebas 'históricas'. Y no es tan fácil, como puede parecer, el distinguir al historicismo genuino - concreto, dialéctico - del 'historicismo' abstracto de los metafísicos.

El punto de vista del historicismo abstracto (pseudo-historicismo) es fácil de adoptar ya que parece ser, a primera vista, un punto de vista natural. Si usted quiere comprender un fenómeno desde un punto de vista histórico, entonces eche un vistazo a la historia de su surgimiento. No obstante, cualquier intento de realizar esto se encontrará con una dificultad que no puede ser resuelta sin la ayuda de la dialéctica. Cualquier realidad histórica concreta tiene a la entera historia infinita del universo como su punto de referencia. Por tanto cualquier intento por comprender un fenómeno 'históricamente', en el sentido de considerar a todo el proceso que de una u otra manera determinó su surgimiento, conducirá inevitablemente a la 'mala infinitud' y no podrá llevar a ningún resultado científico concreto y determinado.

Al ir 'atrás' al pasado, a la historia de un fenómeno, uno debe detenerse en algún lugar para 'comenzar' con algo. El slogan del 'historicismo' abstracto no fija y no puede fijar ninguna limitación a la arbitrariedad subjetiva que aquí está en juego. Pero no termina aquí. El punto de vista del 'historicismo' abstracto inevitablemente, y más allá de los deseos del teórico, conduce a lo que bajo el disfraz de una aproximación 'histórica' resulta el más vulgar anti-historicismo.

Está claro que el proceso de surgimiento y desarrollo de, por ejemplo, el capital no puede ser rastreado a su origen sin disponer de alguna noción, incluso si fuera muy aproximada, de lo que el capital es. Si un teórico piensa que el capital es 'trabajo acumulado como tal', entonces es perfectamente natural que él rastreará al punto de origen histórico del capital en el evento del Neandertal levantando su palo. El palo es, después de todo, una forma de 'trabajo acumulado'. Si el capital es comprendido como dinero que, puesto en circulación, resulta en más dinero, entonces su nacimiento se encontrará en algún punto de la antigua Fenicia o Egipto o en los tiempos de los Faraones. Entonces las leyes histórica del

¹⁶⁰ Véase Hegel 1977, p. 7: "Cuando queremos ver un roble con su tronco masivo y sus extensas ramas y follaje, no nos contentamos con que se nos muestre, en cambio, la bellota". (Nota de E.V. Pavlov).

surgimiento del capital serán confundidas con las leyes de surgimiento de formas económicas completamente distintas (e incluso [con formas] pre-económicas), y el capital mismo así será transformado en una categoría no-histórica, en una relación que si no es 'eterna' entonces, de cualquier manera, será más antigua de lo que en realidad es.

Permítasenos observar detenidamente a esta manera histórica-vulgar de pensar, tomando como ejemplo característico a la así llamada 'acumulación primitiva' como era comprendida por los economistas burgueses y a través de su interpretación por Marx.

Los economistas burgueses de la época de Marx también se veían forzados a considerar 'históricamente' al capital y a acordar con Marx en que el capital no era algo 'eterno' y que ha surgido en algún punto en el tiempo y en algún lugar. Pero, ¿donde y cuando?. El capital 'histórico' emergió, como sucede, a través de la concentración de los medios de producción en las manos de unos pocos. ¿Y cómo sucedió concretamente esto?. De varias maneras.

Aquí se nos presenta la infame 'avaricia', la herencia de los tiempos feudales, las operaciones comerciales exitosas, la estafa e incluso el saqueo. En cualquier caso, el capital surgió históricamente por cualquier medio excepto uno: la apropiación de plusvalor por vía de la explotación del trabajador asalariado.

Los economistas burgueses llegaron a la conclusión 'históricamente justificada', 'lógica', de que el capital, en su origen y, por tanto, de acuerdo con su 'naturaleza histórica' es cualquier cosa menos el producto de la apropiación del plusvalor por el capitalista, cualquier cosa menos el producto de la explotación capitalista. Es el trabajo como tal (apropiado por varios medios y de varias maneras) el que es luego transformado en el trabajo de un trabajador asalariado. Por otra parte, los trabajadores asalariados, surgieron históricamente de los siervos que habían escapado, de los vagabundos, de los artesanos arruinados, y así de seguido, i.e. el trabajador asalariado es el 'producto histórico' de cualquier tipo de circunstancia excepto aquella de la explotación capitalista. Y cuando el capitalista ofrece a un vagabundo la posibilidad de trabajar por un salario en su fábrica en vez de vagar hambriento por las calles, él está, de acuerdo a los economistas burgueses, haciendo un favor al vagabundo.

El capital es presentado como una relación natural y eterna precisamente con la ayuda de tales argumentos 'históricos'. El punto clave es que el proceso de creación de las condiciones históricas para el surgimiento del capital es presentado como la primer etapa de la historia concreta del capital mismo. Los hechos de la historia del capital como fenómeno histórico concreto son remplazados por los hechos de una historia completamente distinta, una historia de todas las formas precedentes de economía que son destruidas con el desarrollo del capital y en cuyas ruinas el capital funda su propia historia concreta. Marx demostró que el desarrollo histórico concreto real del capital emerge únicamente cuando el capital comienza a 'construir su propio cuerpo' a partir del trabajo impago de los trabajadores asalariados.

Originariamente la acumulación de 'riqueza' en las manos de los futuros capitalistas efectivamente puede haber tenido lugar de cualquier manera y por cualquier medio. Pero todas estas maneras y medios de acumulación de ninguna forma pertenecen a la historia del capital. La persona que realizó esta acumulación no era aún un capitalista. El proceso de acumulación se encontró en algún punto por debajo del 'más bajo límite' de la historia del capital en el mismo sentido que la evolución biológica de los ancestros primates de los seres humanos no constituyen la primera (o ninguna otra) etapa de la historia humana, sino únicamente su pre-historia, la historia de maduración de los pre-requisitos históricos del surgimiento de la sociedad humana.

El mismo abordaje anti-dialéctico de los problemas es característico de los socialistas de derecha contemporáneos que toman al proceso de maduración de las precondiciones económicas del socialismo (que tiene lugar, como demostró Marx, dentro del capitalismo) como la 'primera etapa' de la historia del socialismo, como la 'socialización' de los medios de producción. Con la ayuda de este truco 'lógico' los teóricos de este tipo - Karl Renner, George Cole, Karl Kautsky y otros - intentan abolir la tesis de Marx de que únicamente la dictadura revolucionaria del proletariado es capaz de acabar con el desarrollo capitalista y así ayudar a comenzar una fase histórica nueva por principio, el socialismo. Toda la historia del siglo veinte es interpretada por tales teóricos como un proceso unificado de 'socialización como tal' que está teniendo lugar tanto en los EE.UU. como en la URSS. No obstante, si en los EE.UU. este proceso se realiza por los medios 'naturales', en la URSS los métodos y vías de esta 'socialización' son 'artificiales' y 'violentos'. La principal oposición que determina al estado del mundo de hoy - la oposición entre los países socialistas y los países estancados en la etapa previa del desarrollo histórico - es interpretada por estos teóricos como un estado anormal, como un resultado del error subjetivo de los políticos marxista-leninistas, como un producto del 'empedernido dogmatismo'.

Es la misma 'lógica' de acuerdo a la cual nosotros debemos ver en los seres humanos solamente al chimpancé deformado y todas las cualidades específicamente humanas deben ser declaradas como desviaciones insanas y artificiales de la norma natural del chimpancé.

En cierta forma mitigada, la misma lógica participa en la creación de las últimas teorías revisionistas que intentan presentar la cuestión de tal manera que se sugiera que no hay diferencias reales entre el socialismo y el imperialismo. En ambos casos tenemos al estado, el salario y así de seguido. El pensamiento se orienta aquí sobre abstracciones que enfatizan a los 'elementos comunes' de las dos fases del desarrollo histórico, por principio distintas. Como resultado, ni el imperialismo ni el socialismo son correctamente comprendidos. El 'socialismo' de acuerdo a estas teorías, comienza únicamente donde tanto el estado como la planificación estatal desaparecen y 'se extinguen'. Es evidente, no obstante, que en la práctica esta 'extinción' de la planificación estatal llevaría únicamente al retorno del estado que precedió al socialismo, esto es, al reino de la propiedad mercantil-capitalista.

Aquí nuevamente vemos a la misma lógica que toma a las precondiciones históricas por las formas 'naturales' de desarrollo y por tanto se dirige contra las formas actuales de desarrollo histórico como si fueran formas artificiales. Esta lógica es adecuada solamente para el chimpancé que no quiere convertirse en un ser humano y que ve en sus propias formas de vida de chimpancé a un ideal 'natural'. Y esta es la consecuencia y forma inevitable del pseudo-historicismo, el historicismo abstracto.

El historicismo en sentido dialéctico materialista es concreto. Lo obliga a uno a pensar no sobre la historia 'en general', sino sobre la historia concreta de un objeto concreto; requiere que comprendamos la historia no como una afable secuencia evolutiva sino como una serie de estados cambiantes, cualitativamente distintos. Y aquí cada una de las etapas histórico concretas de desarrollo (en la naturaleza, en la sociedad o en el pensamiento) es entendida como una etapa con sus propias regularidades específicas. La historia concreta de cada una de estas etapas tiene su propio 'comienzo' universal objetivamente establecido, cuyo surgimiento significa una ruptura cualitativa en el curso del desarrollo universal, un 'salto', una revolución.

Este nuevo 'comienzo', habiendo surgido únicamente como uno de los productos 'secundarios' de la historia precedente, adquiere el rol de principio universal, dominante y determinante que convierte a todas las precondiciones previamente desplegadas en formas secundarias de su propia realización, parcialmente destruyéndolas sin más, parcialmente arrastrándolas junto a sí mientras que desarrolla en ellas lo que tienen en la forma de tendencias y posibilidades no-desplegadas. El proceso histórico, así, aparece como una secuencia ininterrumpida de transformaciones orgánicas en el curso de la cual lo históricamente precedente es transformado en 'secundario' a partir de su propio producto histórico, [es transformado] en lo 'lógicamente consecuente'. Esta 'inversión' de lo históricamente precedente en lo lógicamente consecuente expresa la real 'inversión' objetiva del rol de ciertos eventos dentro del sistema, históricamente emergente, de fenómenos en interacción. No es, de ninguna manera, un 'método' artificial de investigación lógica, sino [que es] la expresión inmediata de la real dialéctica del desarrollo histórico concreto. La secuencia 'lógica' de las categorías en el sistema de la ciencia expresa la real secuencia del proceso de formación de aquél sistema histórico concreto de fenómenos en interacción que es investigado en un caso dado.

Y el quid de la cuestión es que esta real 'secuencia' objetiva, de acuerdo con la cual tiene lugar la formación de la estructura interna del objeto, no puede ser fácilmente identificada observado a la imagen del proceso histórico, compleja y extremadamente confusa. Es imposible lograrlo sin una aproximación conscientemente dialéctica.

La así llamada secuencia 'natural' de desarrollo de los eventos en el tiempo, i.e. aquella secuencia que podemos observar en la superficie del proceso histórico con un 'ojo' teóricamente 'desnudo', de ninguna manera coincide con la genuina secuencia oculta de aquellos eventos en su 'esencia'. Más aún, el orden de desarrollo de los eventos 'en esencia' a

veces resulta ser el directo opuesto al orden de su desarrollo en el fenómeno. Por ejemplo, la crisis universal de sobre-producción a menudo se revela en la forma de choques y dificultades en los intercambios monetarios, en las operaciones bancarias, y solamente luego abarca al comercio y finalmente se expresa en la sobre-producción de mercancías. Así un observador superficial, para quién la así llamada 'progresión natural' de los eventos en el tiempo aparece como el punto de vista del 'historicismo sobrio', llega a la conclusión de que la 'causa', el punto original y el 'comienzo' de la crisis universal, se encuentra en la esfera de las relaciones monetarias. Como consecuencia, el 'sobrio empirismo' conduce al mismo resultado que el escolasticismo sofisticado y refinado: la verdadera 'causa' de los eventos comienza a aparecer como el efecto de su propio efecto. El empirismo vulgar en general inevitablemente se convierte en el escolasticismo del tipo más puro en cuanto es convertido en el principio de la explicación teórica de los eventos.

Desde el punto de vista del genuino historicismo concreto, la cuestión es exactamente opuesta. Es bastante evidente que la sobre-producción de mercancías tuvo lugar de hecho antes de manifestarse en la forma de la crisis monetaria. Es claro que la crisis monetaria únicamente expresa en su propio lenguaje peculiar lo que ya era un hecho realizado, pero no lo crea [a tal hecho primario]. Aquí podemos ver la expresión 'lógica' del orden del desarrollo de los eventos en el tiempo que se yuxtapone no con el verdadero orden objetivo (incluso si [este] se encuentra oculto a la observación empírica) de su desarrollo, sino con la apariencia superficial, con lo aparente. Esta apariencia es también objetiva; no es una ilusión que aparezca únicamente en la consciencia; es [más bien] la forma superficial de manifestación de la 'esencia' del proceso. Y si esta forma superficial del desarrollo de los eventos históricos es tomada como la forma 'natural' del despliegue histórico de los eventos en el tiempo, si es tomada como el hilo guía de la expresión 'lógica' de la historia, entonces obtendremos como resultado no la coincidencia de lo 'lógico' y lo 'histórico', sino el efecto opuesto.

La expresión 'lógica' de la historia que se conduce por este empobrecido principio necesariamente resulta ser anti-histórica en su esencia. Y, al contrario, el desarrollo 'lógico' de las categorías que a primera vista difieren de la progresión 'histórica' (temporal) resulta ser la correcta expresión objetiva de la historia del objeto. El orden 'lógicamente' determinado del desarrollo de los eventos (fenómenos) revela así por primera vez el misterio del orden histórico efectivo de su desenvolvimiento: coincide con lo 'histórico', comprendido y expresado en su 'esencia'. Adicionalmente, nos ofrece una oportunidad de comprender a la secuencia temporal de los eventos científicamente y no empíricamente, no vulgarmente. Marx formuló categóricamente a este aspecto, que tenía una significación decisiva desde el punto de vista del método del estudio histórico de los hechos:

Sería inconveniente e incorrecto, por tanto, presentar a las categorías económicas sucesivamente en el orden en el cual ellas han jugado el rol dominante en la historia. Por el contrario, su orden de

sucesión está determinado por su mutua relación en la sociedad moderno burguesa y esto es más bien el reverso de lo que aparece como natural en ellas o [el reverso de lo que se presenta] de acuerdo a la secuencia del desarrollo histórico.¹⁶¹

En otras palabras, llegamos al verdadero orden 'histórico' del desarrollo de ciertas formas de existencia del objeto a partir de algunas otras formas, únicamente a través del análisis 'lógico' de la etapa más elevada de maduración de la cosa. El proceso histórico emerge, en sus resultados objetivos, en la forma que revela su 'esencia'. El estudio del 'presente' echa luz en el 'pasado'.

La comprensión teórica del 'presente' (i.e. su exposición 'lógico sistemática') resulta ser la llave de la correspondiente comprensión teórica del pasado. Esta aproximación le permite a uno considerar al proceso histórico ('el pasado') desde el punto de vista de sus resultados objetivos, en sus tendencias estrictamente necesarias, en su regularidad que se abre paso a través de la masa de circunstancias extrañas y externas.

En la investigación 'lógica' de la más alta etapa del desarrollo del objeto, se encuentra revelado, primero y ante todo, el genuino 'comienzo' del proceso que este objeto ha realmente creado. El objetivo 'comienzo' histórico concreto de la historia de la cosa dada aparece aquí como la forma universal y dominante de interacción, como la más simple 'sustancia' de todas las otras formas de existencia de la cosa. Escribiendo sobre el desarrollo socio-económico, Marx apuntó:

En toda formación social se encuentra una rama de producción particular que determina la posición e importancia de todas las otras, y las relaciones que se encuentran en esta rama respectivamente determinan también a las relaciones de todas las otras ramas.¹⁶² Es como si cierta luz de un matiz particular fuera proyectada sobre todo, tiñendo a todos los otros colores y modificando sus características particulares; o como si un especial éter determinara la gravedad específica de todo lo que se encontrara en él.¹⁶³

Esta relación no aplica únicamente a la historia humana. En la naturaleza (tanto como en el pensamiento) el desarrollo dialéctico real tiene lugar de la misma manera y no puede ser de otra forma. En el proceso de despliegue de la vida orgánica también se crea un 'éter especial' que determina a la 'gravedad específica de todo lo que se encuentra en él'. Y este 'éter especial', i.e. el 'comienzo' histórico concreto de la nueva forma más elevada (más

¹⁶¹ Marx 1970, p. 212.

¹⁶² En la traducción inglesa que utiliza E. V. Pavlov aparece la palabra 'Branch' (rama) que, a nuestro juicio, puede confundir el concepto al que Marx refiere. Cómo no disponemos del original alemán, transcribimos aquí el mismo fragmento en la traducción de Javier Pérez Royo (Ed. Crítica, 1977): "En todas las formas de sociedad hay una producción determinada que asigna a todas las demás su rango e influencia, y cuyas circunstancias, por lo tanto, asigna también a todas las demás circunstancias su rango e influencia".

¹⁶³ Marx 1970, p. 212.

compleja en el grado de organización y posterior en términos del tiempo de su surgimiento) de movimiento, no puede ser comprendida como el producto de una plácida evolución de las formas de movimiento históricamente precedentes. Esta nueva forma de movimiento puede ser científicamente comprendida sólo 'a partir de sí misma', y debe ser considerada antes, fuera y completamente independiente de aquellas formas que no sólo la preceden en tiempo sino que también constituyen la precondition histórica de su surgimiento.

La renta como una forma de la economía mercantil-capitalista no puede ser comprendida antes del capital y abstrayendo de él. Uno no puede comprender la esencia de la renta sin comprender al capital incluso a pesar de que la renta surgió antes del capital y en todas partes sirvió como una precondition 'histórica' del surgimiento del capital. Había muchos terratenientes que, habiendo acumulado su renta feudal, comenzaron a utilizarla como capital. Lo mismo sucedió con las ganancias obtenidas en el comercio.

El destino histórico de la renta y las ganancias comerciales puede ser utilizado como punto de ilustración comparado con el destino de la pieza de mármol a partir de la cual un escultor cincela una estatua.

La forma concreta que este pedazo de mármol recibirá no puede ser explicada sobre la base de las cualidades naturales del mármol. Puede ser comprendida (y científicamente explicada) sobre la base de las características del desarrollo artístico, del proceso que comenzó mucho después en el tiempo respecto de la historia natural físico-química de la pieza de mármol.

Por tanto, el orden 'lógico' de desarrollo de las categorías en la ciencia contradice no a la real historia concreta de la cosa, sino únicamente a la apariencia externa del proceso histórico, únicamente a la 'historia en general' abstractamente (i.e. incorrectamente) comprendida y expresada.

En la superficie, el capital industrial - el capital que realmente crea el plusvalor - aparece como el 'producto histórico', como la consecuencia del desarrollo de la ganancia mercantil y la renta. Pero en realidad la esencia de este hecho consiste en el proceso opuesto: el capital industrial subordina a sí mismo a la forma del capital mercantil, la transforma en una forma secundaria de expresión de su propio movimiento, en el producto y consecuencia de su propio ser, en el 'órgano de su propio cuerpo'.

Está claro que el genuino 'comienzo' histórico concreto de la nueva y más elevada forma de desarrollo puede ser discernido más fácilmente en las etapas más tardías de este desarrollo cuando este 'comienzo' ya ha tomado a todas las condiciones y pre-requisitos históricamente precedentes de su propio surgimiento y los ha subordinado a sí mismo, los ha transformado en las formas de su propia expresión.

Es aquí que encontramos a la famosa observación metodológica de Marx según la cual la genuina comprensión histórica de algo puede ser únicamente lograda por la vía del análisis 'lógico' de aquél algo en la etapa más elevada de su desarrollo.

La comprensión lógica concreta del 'presente', i.e. comprensión que es 'lógica' en forma e 'histórica' en esencia, resulta ser la única vía correcta hacia la comprensión histórica concreta del 'pasado' (a la comprensión que es 'histórica' en esencia y en forma). El quid de la cuestión es entonces que nosotros debemos utilizar la aproximación 'histórica' primero y ante todo en relación con el aquí y el ahora, con el presente.

La comprensión no-histórica del presente conduce, de manera absolutamente inevitable, a la correspondiente comprensión no-histórica del pasado, a la representación anti-histórica de la misma historia. La 'historia' resulta ser solamente el medio con la ayuda del cual el 'presente' es descrito como el pináculo del desarrollo, incapaz de ulterior evolución.

La así llamada evolución histórica depende en general del hecho de que la última forma toma a las anteriores como etapas en el desarrollo de sí misma y las concibe siempre de manera unilateral, ya que rara vez y bajo condiciones bastante especiales es una sociedad capaz de adoptar una actitud crítica hacia sí misma...¹⁶⁴

La relación crítico-revolucionaria con el presente es la condición sin la cual la objetiva aproximación histórica al pasado (comprendida tanto como realidad objetiva y como la ciencia de aquella realidad) no puede existir.

La actitud apologético-filistea hacia la situación existente, hacia la etapa presente del desarrollo, se expresa en que esta situación presente es entendida como careciendo de contradicciones, que constituyen los resortes para el posterior desarrollo. La situación existente es transformada en un cierto ideal, y todo el desarrollo precedente comienza a aparecer únicamente como un proceso de aproximación gradual de la realidad hacia este 'ideal'.

Aquí toda etapa del desarrollo anteriormente alcanzada es presentada de manera en extremo unilateral y solamente desde la perspectiva desde la cual puede ser interpretada como un presente no suficientemente formado. Todo lo demás es ignorado como 'no esencial'. Y lo que cuenta como 'no esencial' son precisamente aquellas contradicciones históricas que dieron lugar a esta etapa pasada y que desaparecieron con ella, abriendo paso a otras concretas contradicciones históricas.

Tal 'historicismo' abstracto y, por tanto, falso es característico de toda la ciencia y filosofía burguesas, y corresponde a la esencia de la actitud burguesa hacia el presente, el pasado y el futuro. Esta aproximación dejó su marca incluso en la comprensión de Hegel del problema de la relación entre lo lógico y lo histórico. La realidad contemporánea a Hegel, reducida a la expresión lógica-abstracta (idealizada en la forma de la lógica), aparecía en sus sistema como el fin inmanente de todo el desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento.

¹⁶⁴ Marx 1970, p. 211.

La historia, de acuerdo a Hegel, trata sólo con el pasado, y no con el presente y, por supuesto, tampoco con el futuro. Las categorías que expresan únicamente a las formas histórico-concretas del ser de la realidad burguesa contemporánea a Hegel, tales como 'libertad', 'igualdad', 'derecho', 'valor', 'capital' y así de seguido, son transformadas en categorías supra-históricas, eternas, que supuestamente expresarían al 'genuino' significado oculto de toda la historia precedente.

La historia, comprendida abstracta y unilateralmente, por una parte, y la actitud apologética hacia el aquí y el ahora, por la otra, se complementan recíprocamente.

El pensamiento, así, gira en círculos y no le ofrece a uno una comprensión concreta ni del pasado, ni del presente, ni del futuro.

Marx fue capaz de romper este inexorable círculo, no tanto gracias al poder de su mente teórica, sino que, más bien, sobre todo debido a la actitud crítico-revolucionaria hacia la situación existente.

En la ciencia (en la investigación lógico-teórica) esta actitud crítico-revolucionaria se expresa sobretodo en que el estado presente (de la vida social, de una esfera determinada del ser natural y del desarrollo científico) es tomado como una etapa históricamente transitoria en el camino al estado siguiente, más elevado.

En otras palabras, el pasado es, primero, considerado desde el punto de vista del resultado alcanzado (desde el punto de vista del presente) y, segundo, el presente es considerado sobre todo desde el punto de vista del futuro del que se encuentra preñado.

La imagen del futuro es discernida en el presente en la forma de sus contradicciones inmanentes histórico concretas que asiduamente demandan su propia solución. La única forma de tal solución de las contradicciones del presente es la transición al nuevo estado en el cual estas contradicciones desaparecen y son reemplazadas por otras.

Pero esta aproximación también crea un punto de vista sobre el pasado completamente nuevo. Las épocas del desarrollo históricamente precedentes ya no aparecen más sólo como etapas de maduración del presente, únicamente como pasos en el camino hacia el estado presente. Ahora son concebidas como peculiares etapas históricas que surgieron sobre las ruinas de la etapa que les precedió, que vivieron a través de la era de su juventud, el tiempo de su madurez y, finalmente, la época de su declive, preparando las condiciones y pre-requisitos para el nacimiento de la nueva forma más elevada de desarrollo. Toda etapa de desarrollo histórico (en la naturaleza, la sociedad y el desarrollo del conocimiento) es concebida en sus propias contradicciones inmanentes y regularidades histórico-concretas que nacieron con ella y que desaparecerán con ella. (Esta 'desaparición' puede tener lugar tanto literalmente como por la vía de la transformación de estas etapas previas en formas 'secundarias' del sistema más desarrollado, como en el ejemplo de las regularidades químicas que 'desaparecen' en el desarrollo de la vida).

Es aquí que encontramos a la característica distintiva de la aproximación verdaderamente histórica. En esta forma, el historicismo de la investigación lógica se encuentra plenamente sólo en la dialéctica materialista de Marx, Engels y Lenin.

La llave para comprender el pasado aquí no es solamente el 'presente', sino la comprensión histórica del presente. El estado de cosas contemporáneo, desde el punto de vista del cual uno analiza al pasado histórico, es comprendido sobre todo desde la perspectiva de las tendencias objetivas de su desarrollo. Y estas son siempre expresadas en la forma de contradicciones que maduraron en el curso del desarrollo histórico, contradicciones que demandan su solución práctica y teórica.

El estado de cosas contemporáneo (en la realidad tanto como en la ciencia que constituye su reflejo teórico) ya no es aquí idealizado, como inevitablemente sucede en los trabajos de los historiadores y filósofos burgueses, sino que es considerado como una etapa transitoria del movimiento histórico, como un escalón en la lucha de lo nuevo con lo viejo, del presente con el pasado.

No es difícil notar que tal historicismo se encuentra orgánicamente conectado con el punto de vista de la práctica, con el punto de vista de la transformación revolucionaria del mundo en la dirección que es dictada por el mismo proceso histórico.

Esta característica peculiar del historicismo marxista-leninista es claramente visible en trabajos tales como *El dieciocho brumario* (Marx) y *Dos tácticas de la Social-Democracia en la revolución democrática* o *La bancarrota de la Segunda Internacional* (Lenin). Aquí la historia es escrita en 'activa prosecución', durante el calor del momento, armando a los protagonistas de aquellos eventos con una comprensión del significado de su propia creación histórica.

Destacables documentos históricos de nuestra época, tales como las resoluciones de los congresos del Partido Comunista de la Unión Soviética, también se encuentran permeados de esta aproximación histórico concreta hacia el análisis de nuestro tiempo.

En el discurso de N.S. Khrushchev en el Veintiún Congreso del Partido y en las decisiones vinculadas a ese discurso, el análisis estrictamente científico del estado de cosas existente se encuentra orgánicamente conectado con la exploración de las perspectivas necesarias del posterior desarrollo de los eventos históricos. Estos documentos, nuevamente, demuestran persuasivamente que el comunismo es, sobre todas las cosas, la necesidad históricamente inevitable que determina toda a visión del mundo moderno, la dirección y el carácter de todos los eventos relevantes de nuestro tiempo, y no algún 'ideal ético' como frecuentemente sostienen los críticos burgueses y revisionistas del marxismo-leninismo, quienes acusan a los comunistas de subjetivismo y de 'dogmatismo'.

El quid de la cuestión es que el análisis teórico ('lógico') de los eventos identifica y expresa a la tendencia medular del desarrollo histórico. Así, habilita una evaluación precisa del rol y lugar de los eventos particulares, su importancia en el cuadro general del proceso histórico; le permite a uno ubicar a los retoños de la sociedad futura, distinguir a los eventos genuinamente progresivos y ayudar a su explicación.

La solución al problema de la predicción científica del futuro fue encontrada únicamente sobre la base de la solución dialéctica de la relación entre lo lógico y lo histórico.

Este problema se presenta en la ciencia cuando el pasado es considerado 'retrospectivamente' desde el punto de vista de su resultado: ¿es posible, en el estado original de cosas dado, alguna necesidad que producirá un resultado definido que pueda ser predicho con antelación?.

El pensamiento metafísico no puede dominar este problema. O adopta un punto de vista vulgar-teleológico, o se ve forzado a rechazar junto con la idea de 'causa final' a la mismísima posibilidad de la estricta predicción científica. En realidad, si la historia es reducida a la simple secuencia de eventos causalmente determinados, entonces esta concepción elimina la cuestión sobre la tendencia universal del desarrollo en la dirección de la cual todo el despliegue como tal tiene lugar. El reducir la necesidad a la 'casualidad' metafísicamente comprendida equivale a reducirla a la más pura contingencia.

Así, para un materialista del siglo dieciocho, el hecho de que la materia en el proceso de su propio desarrollo produzca un cerebro es pura contingencia, incluso si estaba casualmente determinada.

Desde el punto de vista de tal comprensión abstracta de la necesidad, no podemos decir que en un estado presente de las cosas dado se encuentra un futuro objetivamente determinado (y por tanto científicamente determinable). La dirección del desarrollo ahora depende completamente de las 'causas eficientes' y de la combinación contingente en la cual ellas ocurren. Y esta dirección no puede ser predicha.

La dialéctica materialista, rechazando a la noción teleológica, nos provee de una explicación racional del hecho de que en cualquier etapa dada del desarrollo (cualquier estado de cosas) se encuentra contenido, como en un 'embrión', el futuro objetivamente determinado y por tanto científicamente determinable.

Las categorías de causa 'eficiente' y causa 'final' son superadas por el materialismo dialéctico en la categoría de 'interacción'. El proceso histórico como un todo comienza a verse no como una plácida secuencia evolutiva de eventos, sino como un proceso en constante 'renacimiento' orgánico de un sistema de eventos en interacción, una 'concreción' [que se metamorfosea] en otra 'concreción', en otro sistema de interacción determinado concreta e históricamente.

Es natural que la forma de interacción que, en consecuencia, se vuelve universal y dominante (aquel mismísimo 'éter especial' que determina 'la gravedad específica de todo lo que se encuentra en él') originariamente surja como parte de un aspecto particular del sistema de fenómenos en interacción histórico-concreto precedente, como uno de sus 'efectos' evidentes.

El proceso ulterior, desde este punto de vista, se constata cómo la transformación de esta forma de interacción de potencialmente dominante, potencialmente universal, en realmente dominante, realmente universal.

Así la predicción científica es reducida al descubrimiento de aquella forma real de interacción que es dominante y universal en su tendencia, incluso si no es aún dominante y universal sino que sólo es un momento subordinado abstracto de la concreción histórica existente.

Pero ya en este punto podemos teóricamente ver hacia dónde conduce el proceso en su tendencia de transformación de la concreción histórica en una real y actual forma universal de interacción; podemos prever teóricamente (en líneas muy generales, por supuesto) la imagen de aquella realidad que vendrá como resultado de este proceso.

Por tanto, viviendo en medio del siglo veinte, sobre la base del análisis teórico de los hechos contemporáneos, podemos elaborar una noción general de la estructura de la futura sociedad comunista, aquella forma histórico-concreta de vida social cuyas leyes podrán ser formuladas cuando el principio de la propiedad común finalmente domine y transforme a todas las esferas de la vida social de acuerdo a sus requerimientos.

La solución dialéctico materialista del problema de la relación entre lo lógico y lo histórico, basada en el reconocimiento de la primacía del desarrollo histórico real sobre el desarrollo lógico-teórico, al mismo tiempo revela toda la complejidad de su relación regular. La coincidencia de lo 'lógico' con lo histórico es por primera vez comprendida sobre la base de la teoría materialista del reflejo y constituye el principio original de la lógica del marxismo-leninismo.

La relación entre la lógica del pensamiento desarrollado (lógica dialéctica) y la historia del pensamiento, y de ambas con la historia real de la naturaleza y la sociedad: este es el problema que coincide con el problema de la estructura de la dialéctica en tanto lógica, como la teoría de la cognición del marxismo-leninismo. Este es el problema de la secuencia de los elementos de la dialéctica en su exposición sistemática. Lo 'lógico' es presentado como la expresión teórica de la realidad del proceso histórico de surgimiento de la actualidad concreta, purificada de la forma histórica y sus contingencias.

Es sobre esta base que nosotros comprendemos la relación entre la teoría de algo y la historia de ese mismo algo. Aquí también observamos la superposición de los dos reinos en el mismo corazón del asunto. La teoría (como la forma de conocimiento lógico sistemática) revela las leyes del desarrollo. La historia como ciencia revela también las leyes del desarrollo; de otra forma no sería una ciencia sino sólo un desordenado apilamiento ecléctico de hechos arbitrariamente escogidos.

La idea de Lenin de la coincidencia de la lógica, la teoría de la cognición y la dialéctica¹⁶⁵

La cuestión acerca de la relación entre la lógica, la teoría de la cognición y la dialéctica ocupó al pensamiento de Lenin a través de todo el curso de sus estudios sobre filosofía. Uno puede decir, sin temor a exageraciones, que este problema permaneció [siendo el] central en todas sus reflexiones específicamente filosóficas: Lenin volvió a él una y otra vez, en cada ocasión formulando su comprensión y solución [de manera] más precisa y categóricamente. Es suficiente con simplemente reproducir las afirmaciones de Lenin que tuvieron una relación directa con este problema, en el orden en el cual fueron hechas, para ver claramente la dirección principal del desarrollo de su pensamiento. Vayamos a ello.

1) "El tema de la lógica. A ser comparado con la 'epistemología' actual".¹⁶⁶

2) "En esta concepción, la lógica coincide con la *teoría del conocimiento* (cognición). Esta es en general una cuestión muy importante".¹⁶⁷

3) "La lógica es la ciencia de la cognición. Es la teoría del conocimiento (cognición)".¹⁶⁸

4) "En general, la introducción a la Sección III ('La Idea') de la Parte II de la *Lógica* ('Lógica Subjetiva') Volumen V, pp. 236-43 y los §§ de la Enciclopedia correspondientes (§§ 213-15) - SON QUIZÁS LA MEJOR EXPOSICIÓN DE LA DIALÉCTICA. Aquí también, la coincidencia, por así decir, de la lógica y la epistemología es ofrecida de manera destacablemente brillante".¹⁶⁹

5) "Si Marx no dejó una '*Lógica*' (con mayúsculas), él sí dejó la *lógica* de *El Capital*, Marx aplicó a una ciencia singular la lógica, la dialéctica y la teoría del conocimiento (cognición) del materialismo (no son necesarias tres palabras: es una y la misma cosa) que ha tomado todo lo valioso que hay en Hegel y lo ha llevado más allá".¹⁷⁰

6) "La dialéctica es la teoría del conocimiento (de Hegel y) del marxismo. Este es el 'aspecto' de la cuestión (no es 'un aspecto' sino la *esencia* de la cuestión) al cual Plejanov, por no hablar ya de otros marxistas, no prestó atención".¹⁷¹

En los pasajes citados más arriba - todos producidos en el curso del re-pensar crítico de las construcciones hegelianas - emergen claramente dos cuestiones. Primero, el tema de la

¹⁶⁵ El artículo (Leninskaya ideya sovpanediya logiki, teorii poznaniya i dialektiki) apareció en una colección llamada *Filosofia i estestvoznanie* (Filosofía y Ciencia Natural) en 1974. Traducido del inglés (versión de Evgeni V. Pavlov) por M.S. . (N. del T.).

¹⁶⁶ Lenin 1976, p. 103.

¹⁶⁷ Lenin 1976, p. 175.

¹⁶⁸ Lenin 1976, p- 182.

¹⁶⁹ Lenin 1976, p. 192.

¹⁷⁰ Lenin 1976, p. 317.

¹⁷¹ Lenin 1976, p. 360.

relación entre la 'lógica' y la 'epistemología' (tesis 1, 2 y 3), y segundo, la comprensión de la dialéctica como la ciencia que trata de hallar la solución científico-teórica a los problemas que son tradicionalmente separados de ella en la forma de la 'lógica' y la 'teoría de la cognición' (tesis 4, 5 y 6). Estos dos temas-problemas, en intersección e internamente conectados, son claramente visibles a través de todo el texto de los 'cuadernos filosóficos'; por supuesto, los pasajes citados solamente representan de manera esquemática al desarrollo de los pensamientos de Lenin, y es muy importante reconstruir aquellas ideas que rellenan las brechas entre las fórmulas-tesis y la línea articulada y continua que lleva al surgimiento de las fórmulas finales (la dialéctica es la lógica y teoría de la cognición del materialismo contemporáneo; no necesitamos tres palabras, ni tres ciencias diferentes - 'ellas son lo mismo'; y este no es un 'aspecto' de la cuestión, sino su esencia).

La reconstrucción de las ideas que le permitieron a Lenin formular su posición tan categóricamente es muy importante porque en nuestra literatura sobre la cuestión no ha sido aún establecida una interpretación uniforme. A la luz de esta situación, es necesario comprender que la proposición concerniente a la identidad de la dialéctica, la lógica y la teoría de la cognición no es un señalamiento accidental, sino una conclusión necesaria que compendia al enorme trabajo crítico que Lenin ha realizado en relación tanto con los puntos de vista clásicos como contemporáneos sobre lógica, teoría del conocimiento y dialéctica.

A pesar de que el objeto inmediato del análisis crítico, documentado en los *Cuadernos Filosóficos*, es primero y ante todo la concepción de Hegel, sería un error ver en ellos únicamente un comentario crítico de las obras de Hegel. Lenin se interesaba, obviamente, no en Hegel como tal, sino en el contenido real de aquel problema que es relevante hasta el día de hoy. En otras palabras, en la forma del análisis crítico de la concepción de Hegel, Lenin consideró a la situación contemporánea de la filosofía, comparó y evaluó los métodos de plantear y resolver sus más importantes problemas. Es perfectamente natural que el problema de la cognición aparezca en primer lugar, o, más precisamente, el problema de la cognición científica alrededor del cual - mientras más lejos de él, más claramente - gira todo el pensamiento filosófico de fines del siglo diecinueve y de principios del siglo veinte. Este es el por qué la primera nota que aborda el tema que nos interesa formula aquella orientación - 'compárese con la 'epistemología' contemporánea' - a cuya luz Lenin leyó las páginas de Hegel dedicadas a la pregunta: ¿cuál es el estatus de la lógica como ciencia?.

Las comillas con las que se rodea a la palabra 'epistemología' no son accidentales aquí. La explicación se encuentra en el hecho de que un número de viejos problemas filosóficos fueron unidos en una nueva ciencia filosófica sólo recientemente (y es irrelevante el que sea presentada como la única forma moderna de filosofía científica o sólo como una de las secciones de la filosofía). La palabra misma - 'epistemología' ('teoría de la cognición') - entró en uso general únicamente al final del siglo diecinueve, precisamente como la designación de una ciencia especial que no había sido señalada como tal en los sistemas clásicos, no sólo como una ciencia especial sino que ni siquiera como una sección especial [de la ciencia]. No

obstante, sería ridículo afirmar que la cognición en general y la cognición científica en particular devinieron el objeto de una especial atención únicamente con el surgimiento de la 'epistemología'.

La constitución de la 'epistemología' como una ciencia especial se encuentra histórica y esencialmente ligada con la amplia difusión del neo-kantismo que en el último tercio del siglo diecinueve devino en una de las más influyentes escuelas del pensamiento filosófico en la Europa burguesa y se convirtió en la escuela oficialmente reconocida de la filosofía profesoral de las universidades - primero en Alemania, luego en todos aquellos lugares desde los cuales los estudiantes iban a las universidades Alemanas a estudiar, con la esperanza de aprender allí una seria filosofía profesional. El neo-kantismo le debe su difusión también a la reputación tradicional de Alemania como la cuna de Kant, Fichte, Schelling y Hegel.

La característica peculiar del neo-kantismo no era, por supuesto, el descubrimiento del problema de la cognición en tanto problema filosófico central, sino la forma específica de plantear el problema que, a pesar de los desacuerdos entre las varias versiones de la escuela, puede ser formulado de la siguiente manera:

La enseñanza sobre aquel conocimiento que determina a las condiciones de posibilidad del conocimiento indubitavelmente existente y, en relación con estas condiciones establecidas, a las limitaciones del conocimiento posible, y más allá del cual se abre el dominio de las opiniones igualmente indemostrables, es llamada 'teoría de la cognición' o 'epistemología'... Por supuesto, la teoría de la cognición puede plantearse a sí misma tareas adicionales, además de la ya mencionada. Pero si quiere ser una ciencia significativa, entonces debe primero que nada lidiar con investigar a la pregunta acerca de la existencia o la no-existencia de los límites del conocimiento...¹⁷²

El neo-kantiano ruso A.I. Vvedensky, quien ofreció esta definición de 'epistemología', formula precisa y claramente la definición de la ciencia que es 'usualmente designada' con este término en la literatura de la escuela neo-kantiana y de todas aquellas escuelas que aparecieron como un resultado de su influencia predominante. Uno puede citar decenas de formulaciones análogas que pertenecen a los clásicos del neo-kantismo - Rickert, Wundt, Cassirer, Windelband, así como de los representantes de sus escuelas 'asociadas' (por ejemplo, Schuppe, Vaihinger, y así de seguido). A pesar de todas las diferencias y matices, la comprensión de la tarea especial de la teoría de la cognición (gracias a la cual la teoría de la cognición es capaz de constituirse como una teoría especial, como una ciencia especial) permanece invariante en sus puntos centrales subrayados por Vvedensky. Esta tarea se encuentra en el establecimiento de las 'fronteras de la cognición' - aquellas frontera que el conocimiento no puede cruzar bajo ninguna condición, más allá del nivel de desarrollo de la

¹⁷² Vvedensky, 1923, p. 23.

capacidades cognitivas de un ser humano y la humanidad, la tecnología de la investigación científica y la tecnología experimental. Las 'fronteras de la cognición' separan la esfera de lo cognoscible por principio de la esfera de lo incognoscible por principio; ellas son puestas no por la naturaleza limitada de la experiencia humana en tiempo y espacio (en tal caso la ampliación de la esfera de la experiencia también ampliaría las 'fronteras' de la cognición y las tornaría en fronteras entre lo conocido y lo aún no conocido, que es en principio conocible), sino exclusivamente por las peculiaridades específicas de la mismísima 'capacidad de conocer', las 'formas' específicas de esta capacidad, i.e. la actividad que procesa a los estados constantemente cambiantes del sujeto en la 'experiencia' [y los convierte] en representaciones fijadas y en el sistema de representaciones conectadas (en 'conceptos') - en 'conocimiento'.

Esta delimitación entre lo 'cognoscible' (inmanente) y lo 'incognoscible' (trascendente) fue histórica y esencialmente el único fundamento para separar a la 'teoría de la cognición' en una ciencia especial, opuesta a la 'metafísica' y a la 'ontología'. Si esta delimitación, realizada en su forma clásica por Kant, es rechazada, entonces cualquier necesidad para separar a la 'epistemología' en una ciencia especial desaparece, desde que ya no hay ningún objeto que pueda estudiar separado de la 'metafísica' (nuevamente tomada en el significado específicamente kantiano de esta palabra).

El mismo A.I. Vvedensky entiende a esta circunstancia muy bien, contactando el nacimiento de la 'epistemología' específicamente con la comprensión kantiana de la 'metafísica' como la 'ciencia del verdadero ser, y por tanto de las cosas trascendentes', i.e. ciencia del ser que es pensado en la forma que asume en sí mismo, independientemente de 'como sea conocido por nosotros o como sea representado por nosotros'. De acuerdo a Kant y a toda la tradición kantiana, la cognición de este tipo es absolutamente imposible y en lo que respecta a las cosas-en-sí-mismas (i.e. al mundo de las cosas que existe fuera de la conciencia e independientemente de ella) la humanidad puede para siempre utilizar únicamente a la fe. La 'metafísica' es imposible como ciencia. O, por el reverso, la 'ciencia' no tiene el derecho de afirmar ningún significado 'metafísico' para sus proposiciones, de reclamar el rol de la 'metafísica'. La ciencia debe humildemente limitarse a sí misma a la descripción del mundo fenoménico, i.e. el mundo como aparece a la conciencia humana en tanto resultado de la refracción de los impulsos externos a través del prisma de los órganos del sentido y de las formas a priori (esquemas) de la actividad del entendimiento.

En otras palabras, la comprensión kantiana de la metafísica presupone que toda la 'ciencia' humana fue, es y siempre será la descripción ordenada y sistematizada de los fenómenos que tienen lugar únicamente en nuestra propia experiencia, y que cualquier afirmación acerca de la 'ciencia' debe ser interpretada como una afirmación sobre, y únicamente sobre, aquello que tiene lugar en la esfera de la experiencia, en la esfera de las ideas y los conceptos. En tanto la ciencia ('el conocimiento') interprete a sus afirmaciones de esta manera, permanece siendo una 'ciencia'; tan pronto como se atreve a afirmar (o negar)

algo acerca del mundo de las 'cosas-en-sí-mismas', inmediatamente deja de ser ciencia y se torna 'metafísica'. Hablamos, por supuesto, no únicamente sobre tales objetos como 'Dios', la 'inmortalidad del alma' o la 'libertad de la voluntad', sino sobre cualquier noción de las ciencias naturales y sociales contemporáneas, ya se trate de un átomo o un electrón, un tipo químico o biológico, el valor o las clases, el capital o una formación socio-económica... Lo mismo aplica a tales conceptos como casualidad y cantidad, regularidad y probabilidad, parte y todo, y así de seguido: aplica a cualquier concepto que forme parte del conocimiento científico. Por tanto la metafísica en la comprensión kantiana no es una ciencia especial y separada que, a diferencia de las ciencias 'particulares', trate solamente con los 'principios del ser' generales y universales. La metafísica es lo mismo que la física, o la química, o la economía política comprendidas como conteniendo conocimiento sobre las 'cosas-en-sí-mismas', conocimiento sobre la realidad fuera de la conciencia humana.

En este sentido los conceptos y leyes de la física no difieren de ninguna manera de los conceptos y leyes de la 'lógica'. Ambos son igualmente formas y leyes de conexiones entre 'fenómenos', i.e. 'cosas' como se nos ofrecen en nuestra propia conciencia, en el curso de su cognición, percepción y comprensión. Las formas y leyes lógicas pueden diferir de las leyes físicas únicamente en el grado de su similitud, únicamente cuantitativamente y bajo ninguna circunstancia [pueden ellas diferir] en el objeto en el estudio del cual son deducidas. Esto es algo que cualquier kantiano consistente comprende y acepta, a diferencia de un 'eclecticista' que interpreta a las 'leyes lógicas' como 'leyes específicas del pensamiento', y las leyes de la física como esquemas generales de conexión entre cosas fuera de la conciencia, fuera del pensamiento.

Cualquier kantiano comprende que las formas y leyes 'lógicas' pueden ser identificadas y formuladas únicamente en el curso del estudio del pensamiento científico real en tanto aquellos esquemas y reglas que aplican igualmente al pensamiento de un físico, o al pensamiento de un químico, o al pensamiento de un economista, ya que no hay pensamiento en general que no sea ni el primer, el segundo o el tercer tipo de pensamiento, que exista antes, fuera o independientemente de la totalidad de sus propias 'manifestaciones'. Tal noción del pensamiento como el objeto de la lógica sería plenamente metafísica: el pensamiento sería entonces la próxima 'cosa-en-sí', un pensamiento que existe y puede ser pensado fuera de aquellas formas en las cuales se presenta a sí mismo como un fenómeno...

Pero el pensamiento del físico profesional se realiza a sí mismo ('se manifiesta a sí mismo') en la forma de la teoría física, y por tanto en las 'formas y leyes del pensamiento' del físico se manifiestan las formas y leyes (esquemas y reglas) de los fenómenos que son conocidos y cognoscibles en la física. Las leyes que la actividad intelectual del físico realmente obedece incluyen a la ley de la conservación de la energía, a la ley de Ohm, a las ecuaciones de Maxwell y la fórmula de $e=mc^2$. Lo mismo sucede con la química, la biología y cualquier otra rama del conocimiento. En este sentido, las formas y leyes 'lógicas' no son de ningún

modo diferentes y no pueden ser diferentes de las nociones y leyes de la física - ellas también son esquemas de análisis y síntesis de los fenómenos, dados al ser humano en la 'experiencia': en la intuición, en la representación, en el experimento. Por tanto las formas y reglas 'lógicas' pueden ser discernidas y comprendidas únicamente como formas y esquemas generales (universales) que permanecen invariables en cualquier esfera del fenómeno; en otras palabras, las formas y leyes son comunes a los mundos de la física, la química y la economía, o al 'mundo pensable en general', hasta llegar a aquel mismísimo 'mundo' que constituye el objeto de investigación y pensamiento del físico, el químico, el biólogo, el economista, etcétera.

Ningún kantiano (o humeano, o berkeleiano, o machiano¹⁷³) duda que estas 'formas y leyes del pensamiento' son no otra cosa que un nombre distinto para las formas y leyes del 'mundo pensable' mismo, y ya que la filosofía nunca discutió este hecho, nadie nunca ha tenido ninguna duda al respecto. Las formas y esquemas lógicos (i.e. universales) de la actividad del pensamiento (la conciencia teórica) son dadas al lógico únicamente en tanto formas y esquemas del mundo pensable - conocido y cognoscible - o, en otras palabras, el mundo cómo es descrito por la ciencia. En este sentido, la expresión 'principios generales de la cognición' es plenamente equivalente a la expresión 'principios generales del mundo'. Ni Kant ni ninguno de sus seguidores consistentes nunca ha desafiado a este axioma.

Este es el motivo por el cual ningún filósofo ha jamás tenido la tonta idea de construir dos ciencias, una al lado de la otra: una que presentaría los principios para conocer el mundo, la otra a los principios de la ciencia sobre el mundo conocido por ella. Para cualquier kantiano, y primero y ante todo para Kant mismo, es obvio que no puede haber dos ciencias y que se trata de una y la misma ciencia: tanto en el objeto (uno y el mismo) como en el contenido de los conceptos que expresan a este objeto (los mismos conceptos que Kant considera en su 'lógica trascendental' - las categorías de cualidad, cantidad, necesidad, sustancia, causalidad, y así de seguido). Tomados como principios del juicio con significación objetiva, como esquemas de síntesis de representaciones en la cognición científica, las categorías aparecen como formas de organización de la información de la experiencia en la imagen científica del mundo.

Para Kant, estos son precisamente los 'principios de la cognición' o, más precisamente, de la cognición teórica, los esquemas universales para conectar representaciones en la imagen científica del mundo.

Tomada en y por sí misma, esta concepción de las categorías no contiene nada específicamente kantiano o específicamente idealista: es simplemente una comprensión claramente expresada del rol activo de las categorías universales (y, más ampliamente, de los conceptos en general) en el proceso de cognición, en el proceso de construir la imagen científica del mundo, en el proceso de construir la cosmovisión científica.

¹⁷³ Traducimos 'Machist' (seguidor de la concepción de Ernst Mach) por 'Machiano', para evitar confusiones (N. del T.).

Y este momento en la comprensión kantiana de las categorías no fue discutido por nadie - ni por Fichte, ni por Hegel, ni por Feuerbach, ni por Marx.

Lo que es específicamente Kantiano es algo diferente: es la negación por principio y categórica de cualquier posibilidad de construir la completa cosmovisión científica o, lo que es lo mismo, la negación de que la ciencia (la totalidad de las ciencias) sea capaz de jugar el rol de cosmovisión, de realizar la función de cosmovisión.

Esta tendencia del pensamiento de Kant fue retomada por el neo-kantismo que desarrolló en varias formas a la concepción de que la ciencia (la totalidad de las ciencias naturales y sociales) nunca, bajo ninguna circunstancia, independientemente del nivel de desarrollo de la tecnología de observación y experimentación, será capaz de crear tal 'imagen del mundo' que satisficiera a sus propios principios y, en primer lugar, al más alto principio de cualquier 'unidad de los fenómenos en la conciencia': el principio de la prohibición de las contradicciones en las definiciones.

Exactamente los mismos 'principios de la cognición' que son las 'condiciones de posibilidad' de cualquier síntesis científica de representaciones en un concepto, un juicio y un silogismo - una categoría - resultan ser al mismo tiempo las condiciones de la imposibilidad de alcanzar la plena síntesis de todas las representaciones científicas como partes interconectadas, unificadas y no contradictorias de una 'imagen del mundo'. Y en el lenguaje del neo-kantismo quiere decir lo siguiente: una cosmovisión construida sobre principios científicos (o simplemente, una 'cosmovisión científica') es por principio imposible. En cualquier 'cosmovisión científica' - y no por accidente, o porque falte información, sino que debido a la necesidad contenida en la misma naturaleza del pensamiento, necesidad expresada en los esquemas categoriales - siempre hay 'grietas' de contradicciones, que rompen al 'todo de la cosmovisión' en pedazos que uno no puede unificar nuevamente sin violar flagrantemente al más alto principio de 'todo juicio analítico': la prohibición contra la contradicción en las determinaciones científicas, conectadas en la 'unidad de los conceptos'.

El conectar, el atar juntos a los fragmentos dispares de una 'imagen científica del mundo' en una más alta unidad (i.e. en una 'cosmovisión') es únicamente posible de una manera: violando en todos los puntos de la 'síntesis' a los más altos principios del pensamiento o, lo que es lo mismo, creando otros - no-científicos - principios de síntesis, necesarios para ligar juntas a las representaciones en un todo único conectado. Estos esquemas no obedecerán a la prohibición contra la contradicción, y ésta más alta prohibición ya no servirá como criterio para autorizar o desautorizar a la 'síntesis'.

¿Qué clase de principios son estos, si se encuentran fuera del control de los esquemas lógicos de la actividad cognitiva, [de las] categorías de la 'analítica trascendental' y [de la] 'lógica trascendental?'. Ellos son los principios de la fe, postulados científicamente improbables y científicamente irrefutables, axiomas, aceptados exclusivamente de acuerdo con una inclinación irracional, una simpatía, una corazonada, etcétera.

Con la ayuda de estos postulados - no sujetos al tribunal de la ciencia - uno puede reunir una imagen del mundo conectada y unificada, una cosmovisión. Sin aceptar estos principios, una cosmovisión se rompe en pedazos, en fragmentos auto-contradictorios o es reunida con la ayuda de obvios, o escondidos para el observador superficial, crímenes contra los más altos principios lógicos: la prohibición contra la contradicción y el principio de identidad.

Y debido a que la unidad de la cosmovisión siempre ha sido, es y será la necesidad constante de cualquier ser pensante, esta cosmovisión se ve forzada a combinar en sí misma a los principios de la cognición científica con los postulados irracionales de la fe, ya sea religiosa o puramente moral, estética o de algún otro tipo: aquí uno puede escoger de acuerdo a su propia inclinación (siempre y cuando la fe escogida sea científicamente improbable y científicamente irrefutable). Únicamente tal 'fe' es capaz de conectar los fragmentos del conocimiento en una imagen unificada, [allí] donde todos los intentos de realizar tal cosa utilizando los medios científicos se encuentran condenados a fallar (debido a la violación del principio contra la contradicción).

De esto se deriva el slogan específicamente kantiano de la unidad de la ciencia y la fe, de los principios lógicos para construir una imagen científica del mundo y de las posiciones irracionales (lógicamente improbables e irrefutables) que compensan a la impotencia orgánica del intelecto frente a una más alta síntesis del conocimiento.

Sin tomar en consideración a este tópico específico, que es central para todo kantismo, es imposible comprender el significado de la formulación kantiana de la pregunta sobre la relación entre la lógica y la teoría de la cognición ('epistemología'), precisamente la misma formulación que Lenin tenía en mente cuando él escribió: 'El tema de la lógica. A ser comparado con la 'epistemología' actual'.

La lógica como tal es interpretada por todos los kantianos como una 'parte de la teoría de la cognición' (como Vvedensky llama a su tratado). En ocasiones a esta 'parte' se le confiere un rol importante y la 'parte' consume al 'todo' (por ejemplo, en Cohen y Natorp, Cassier y Rickert, Vvedensky y Chelpanov); a veces asume una función más humilde, subordinada a otras 'partes', pero siempre juega el papel de una 'parte'. Los límites de la 'teoría de la cognición' son siempre más anchos, ya que su tarea es más amplia, porque el entendimiento no es la única, aunque sea la más importante, capacidad que procesa el material de los sentidos, percepciones y representaciones en la forma del conocimiento, en conceptos y el sistema de conceptos, en ciencia. Por tanto la 'lógica' en la interpretación kantiana nunca cubre a todo el campo del problema de la 'teoría de la cognición' - fuera de sus límites hallamos a los procesos que son realizados por otras capacidades: la percepción, la intuición, la memoria, la imaginación y muchos otros. Como parte de la 'teoría de la cognición' la lógica, como teoría del conocimiento discursivo, moviéndose en férreas determinaciones y en estricto acuerdo con las reglas que son claramente comprendidas y estrictamente formuladas, resuelve al problema central de la 'teoría de la cognición'

solamente de manera parcial, únicamente a través del análisis de su propio objeto, estrictamente separado de todo el complejo de las 'capacidades cognitivas' de la cuestión.

No obstante, en este caso la tarea central de la 'teoría de la cognición' permanece siendo también la más alta tarea de la lógica. Y esta tarea, específicamente comprendida en términos lógicos, sigue siendo una y la misma: establecer los límites del conocimiento, determinar la limitación interna de las posibilidades del pensamiento en el curso de la construcción de la 'cosmovisión'. Así es como Vvedensky formula esta tarea: "Del significado que la lógica tiene para la filosofía, precisamente como una parte de la teoría de la cognición, se sigue que la lógica debe ser presentada, cuando se la enseña, de tal manera que la lógica nos conduzca al importante problema de la teoría de la cognición, i.e. como una parte de la teoría de la cognición".¹⁷⁴

Este importante problema de la teoría de la cognición - y no debemos olvidar esto ni por un segundo - para todos los kantianos consiste en establecer una frontera eternamente insuperable entre lo cognoscible y lo incognoscible, limitando la esfera de lo cognoscible únicamente a las cosas inmanentes, más allá de las cuales comienza la (esfera) trascendente, i.e. aquello que es eternamente inaccesible al estudio científico, el mundo de las 'cosas en sí mismas'. Por tanto la lógica con sus principios es única y exclusivamente aplicable dentro de los límites del mundo cómo es presentado dentro de nuestra propia conciencia (individual y colectiva).

La cognición del mundo real de las 'cosas en sí mismas' no tiene nada que ver con la lógica así como con ninguna otra capacidad cognitiva: la lógica es aplicable únicamente a las 'cosas' ya conocidas (con o sin su participación), i.e. a los fenómenos mentales de la cultura humana. Su tarea especial es el análisis estricto de las formas de conciencia y adquiridas, i.e. su disolución en elementos simples, expresados en términos puntillosamente definidos, y la operación opuesta: la síntesis y la conexión de estos elementos simples en sistemas complejos de determinaciones (conceptos, sistemas de conceptos, teorías) nuevamente de acuerdo con las reglas de tal 'síntesis' estrictamente definidas.

La lógica, como teoría del pensamiento discursivo, demuestra el hecho de que el pensamiento discursivo real en ningún lugar, en ningún punto, bajo ninguna circunstancia y de ninguna manera que lo intente es capaz de conocer más allá de los límites de la conciencia ya existente, ya disponible, [ni] de cruzar la frontera que separa al 'mundo fenoménico' del mundo de las 'cosas en sí mismas'. Si el pensamiento es 'lógico', entonces no puede, y no tiene el derecho a, tocar a la 'cosa en sí'.

En otras palabras, el 'pensamiento' (en tanto objeto de la lógica) incluso dentro de las 'fronteras de la cognición', establecidas por la teoría de la cognición en general, tiene un reino de aplicación limitado, dentro de los límites del cual las reglas de la lógica son férreamente obligatorias.

¹⁷⁴ Vvedensky 1923, p. 40.

Pero en relación con las formas de percepción como tales, las sensaciones, las representaciones, las fantasías de la conciencia mitológica, incluyendo a las ideas de Dios, la inmortalidad del alma, y así de seguido, las leyes y reglas de la lógica son inaplicables. Ellas, por supuesto, sirven y deben servir como un tamiz que impide que todas estas formas de conciencia entren en el conocimiento científico como conceptos científicos. Pero eso es todo. El que estas formas sean 'en sí mismas' correctas, el que ellas jueguen un rol positivo o negativo como parte de la cultura espiritual (como parte de una entera 'cosmovisión'), [esto es algo sobre lo cual] el pensamiento lógicamente orientado no tiene ni la posibilidad ni el derecho de juzgar. Por tanto no hay ni puede haber ninguna posición racionalmente justificada o científicamente probada en lo que respecta a ninguna forma de conciencia que emerja antes e independientemente de la especial actividad lógica de la mente, antes y fuera de la ciencia.

En la ciencia, dentro de las específicas fronteras trazadas por la lógica, la presencia de tales formas es inaceptable. Fuera de estas fronteras, su existencia es soberana y no [se encuentra] bajo la jurisdicción del entendimiento y el concepto, y por tanto es 'epistemológicamente' intocable.

Esta es la entera esencia de la posición kantiana respecto del problema de la relación entre la lógica, la 'epistemología' y la 'teoría de la cognición'. La lógica no puede, y no tiene ningún derecho de, introducir en su propia consideración ni a la intuición como tal, ni a la representación como tal, ni a la imaginación como tal, y, como consecuencia, a los productos de estas capacidades cognitivas.

Tomando en consideración a esta peculiaridad de la interpretación kantiana sobre la relación entre la lógica y la epistemología, podemos comprender la gran atención que le da Lenin a la solución de Hegel a este problema: el problema de la relación entre el pensamiento (en tanto objeto de la lógica) y todas las otras capacidades cognitivas humanas (el objeto de la 'teoría de la cognición como un todo').

En la comprensión de Hegel de la cuestión, la lógica abarca a todo el campo del problema de la cognición sin ningún residuo irracional, sin dejar fuera de sus fronteras ni a las formas de la intuición o a las formas de la fantasía. Incluye su consideración y lo hace sobre la base del hecho de que estas formas de intuición - representación y fantasía - no son otra cosa que los productos 'externos' (realizados en el material de la percepción-sensibilidad) de la fuerza activa del pensamiento; es el mismo pensamiento (cómo el objeto de la lógica), sólo que no objetivado en palabras, juicios o silogismos, sino en cosas sensibles (acciones, eventos, etcétera) que se enfrentan a la conciencia individual. La lógica, en su totalidad y sin resto, confluye aquí con la teoría de la cognición porque todas las capacidades cognitivas restantes son consideradas como formas del pensamiento, como el mismo pensamiento que no ha aún alcanzado la forma adecuada de expresión, que no ha madurado aún hasta esta forma.

Aquí parece que hemos hallado la expresión extrema del idealismo absoluto (que consume todo) de Hegel, de acuerdo al cual el mundo entero, y no únicamente las 'otras capacidades cognitivas', es interpretado como pensamiento alienado, objetivado y que aún no ha llegado a sí mismo, que aún no ha retornado a sí mismo. Y, por supuesto, Lenin como materialista no puede acordar con esto. No obstante, y esto es destacable, Lenin formula su actitud hacia la solución de Hegel muy cuidadosamente: "En esta concepción [i.e. en la concepción hegeliana más arriba mencionada - E.I.], la lógica coincide con la *teoría del conocimiento*. Esto es en general una cuestión muy importante".¹⁷⁵

Esperamos haber sido capaces de mostrar exactamente por qué Lenin considera a esta una cuestión 'muy importante' en el curso de su lectura de la lógica de Hegel, quizás incluso la cuestión más importante, y por qué el pensamiento de Lenin retorna a ella, una y otra vez, como en un círculo, en cada ocasión volviéndose más definitivo y más categórico. La razón es que la comprensión kantiana de la lógica - ampliamente conocida en la época - 'en tanto parte de la teoría de la cognición' no permaneció siendo una construcción especulativa filosófico-teorética. La teoría kantiana de la cognición definía, después de todo, a las fronteras de la competencia científica en general, a las fronteras de la aproximación científica y de los juicios en general, dejando fuera de sus límites, al declararlos 'trascendentes' para el pensamiento lógico (i.e. la cognición teórica) a los más agudos problemas de la cosmovisión, y al declarar no solamente aceptables sino también necesarios, como parte de esta 'cosmovisión', a la conexión de la investigación científica con la 'fe' como la condición de posibilidad de cualquier cosmovisión en general. Es precisamente bajo la bandera del kantismo que surgió una corriente revisionista en el movimiento socialista, comenzando con gente como Eduard Bernstein y Conrad Schmidt. La teoría kantiana fue utilizada para proponer explícitamente la 'conexión' (pero, en realidad, la simple disolución) entre el 'pensamiento estrictamente científico' (el pensamiento de Marx y Engels, de acuerdo a Bernstein, no era estrictamente científico, sino que se encontraba minado por la neblinosa dialéctica hegeliana) y los 'valores éticos', una irrefutable e indemostrable fe en postulados trascendentales como el 'bien', la 'conciencia', el 'amor al prójimo', el amor a 'toda la humanidad', y así de seguido.

El colosal daño infligido en el movimiento obrero por este sermoneo de los 'más altos valores' no se encontraba, por supuesto, en la charla acerca de cómo la conciencia es buena y la falta de ella es mala, o acerca de que el amor a la humanidad es preferible al odio a la humanidad - en este caso, estos sermones no eran de ninguna forma diferentes de aquellos que se pueden escuchar los domingos en cualquier iglesia. El principal daño [producto] de esta idea kantiana de conectar la 'ciencia' con el 'sistema de los más altos valores éticos' se encontraba en que orientaba al pensamiento teórico en un curso completamente diferente a aquel a lo largo del cual se desarrolló el pensamiento de Marx y Engels. Esta 'epistemología' trazó su propia estrategia kantiana de investigación científica incluso para los teóricos

¹⁷⁵ Lenin 1976, p. 175.

socialdemócratas, desplazó a las ideas acerca del desarrollo directo, recto, del pensamiento teórico, sobre los métodos que uno debe utilizar para buscar la solución científica de los problemas reales de la modernidad.

Esta 'teoría de la investigación' orientaba directamente al pensamiento teórico no hacia el análisis estrictamente teórico de las relaciones materiales, económicas, entre seres humanos en tanto fundamento de toda la pirámide de relaciones sociales, sino hacia la formulación de inverosímiles construcciones de 'ética', política moralmente interpretada, psicología social à la Berdyaev y otras cosas similares que eran absolutamente inútiles (incluso dañinas) para el movimiento obrero.

Así el pensamiento teórico se orientaba no hacia el camino de *El Capital*, sino hacia la senda de las discusiones moral-ficticias sobre fallas derivadas y secundarias del orden burgués y principalmente hacia sus niveles 'super-estructurales' secundarios, gracias a lo cual las tendencias dominantes, primarias y decisivas de la nueva etapa - imperialista - del desarrollo del capitalismo no fueron advertidas por los teóricos de la Segunda Internacional. Y este era el caso no porque estos teóricos carecieran de talento, sino precisamente debido a la falsa orientación 'epistemológica' de su mente. Aquellos que (como Rudolf Hilferding), de acuerdo con la tradición, continuaron formalmente con la línea de *El Capital*, no poseían la genuina cultura lógica con la cual Marx y Engels estaban armados: la dialéctica de Hegel, materialistamente reelaborada. Con la ayuda de la misma 'cultura lógica del pensamiento científico', dada por Cohen, Rickert, Natorp, Cassirer, Mach y Russell (quienes afirmaron hablar en nombre del 'pensamiento científico contemporáneo') los economistas[aquellos] que cayeron en ella, no podían, por supuesto, comprender nada en la compleja dialéctica del desarrollo imperialista. Los destinos de Rudolf Hilferding y Heinrich Cunow son aquí muy característicos.

La economía política de Marx, elaborada no con la ayuda de la dialéctica, sino con la asistencia de las 'más nuevas' herramientas teóricas, degeneraba inevitablemente en una superficial descripción clasificatoria de los fenómenos económicos contemporáneos, i.e. en la aceptación total y acrítica de tales fenómenos, en su defensa. Aquí la senda conducía directamente a Karl Renner y su *Teoría de la Economía del Capitalismo* - esta Biblia de los socialistas de derecha, que en términos de su método de pensamiento y en su lógica de investigación ya se orientaban a sí mismos hacia la epistemología vulgar-positivista. Este es el credo filosófico de Karl Renner:

...*El Capital* de Marx, escrito durante una época distante a la nuestra, diferente en su método de pensamiento y de presentación respecto del método contemporáneo, abandonado incompleto, presenta más y más dificultades a sus lectores con cada década [que transcurre]... La forma de exposición de los filósofos alemanes se ha tornado extraña a nosotros. Las mismas raíces de Marx se remontan a una época que era principalmente filosófica. La ciencia contemporánea, no solamente en la

descripción de los fenómenos sino que también en la investigación teórica, no usa el método deductivo, sino el inductivo; se basa a sí misma en los hechos de la experiencia inmediatamente observados, los sistematiza y luego, gradualmente, los eleva al nivel de los conceptos abstractos.

Para la generación acostumbrada a pensar y a leer de esta manera, la primera sección de la obra central de Marx presenta dificultades insuperables...¹⁷⁶

En verdad esta orientación hacia la 'ciencia contemporánea', [hacia el] 'método de pensamiento contemporáneo', ya hallado en Bernstein, resultó ser una orientación hacia las interpretaciones idealistas y agnósticas de moda de esta 'ciencia contemporánea', y este 'método de pensamiento', [resultó ser] una orientación hacia la 'epistemología' humeana-berkeleyana y kantiana. Lenin vio esto perfectamente bien. La filosofía burguesa, desde mediados del siglo diecinueve, abiertamente retrocedió 'de vuelta a Kant' y más allá aún: a Hume y Berkeley; Hegel, a pesar de su idealismo absoluto, aparecía más y más claramente como el más alto punto en el desarrollo de toda la filosofía pre-marxista en el reino de la lógica, comprendida como la teoría del desarrollo de la cognición científica.

Lenin retornó en muchas ocasiones a esta evaluación del lugar y rol de la lógica de Hegel, enfatizando que a partir de Hegel uno puede moverse únicamente en una dirección: la dirección del re-pensar materialista de sus conquistas, porque el idealismo 'absoluto' de Hegel en realidad ha agotado absolutamente a todas las posibilidades del idealismo en tanto principio de comprensión del pensamiento, la cognición y la conciencia científica. Pero, debido a circunstancias que yacen fuera de la ciencia, solamente Marx y Engels han escogido aquella orientación. Para la ciencia burguesa este camino se encontraba cerrado y el slogan 'de vuelta a Kant' (y luego incluso más atrás) era forzosamente dictado por el miedo inculcado en los ideólogos de la burguesía frente a las perspectivas sociales abiertas desde las alturas de la concepción de Hegel sobre el pensamiento y su rol en el desarrollo del mundo social. Marx y Engels discernieron al genuino significado, al 'contenido mundano' de las conquistas centrales de Hegel, esto es la dialéctica, al demostrar no sólo a la fuerza constructiva-creativa de sus principios, sino también a la [fuerza] revolucionaria-destructiva [de los mismos], comprendidos como los principios de la relación racional de los seres humanos reales hacia el mundo realmente existente.

Este 'pathos de negación' se tornó evidente en cuanto se descubrió que los esquemas y categorías dialécticas, descubiertas por Hegel en la historia del 'espíritu' (léase: la cultura espiritual de la humanidad), no eran únicamente formas activas de la construcción del 'reino del espíritu', sino también formas de la actividad de la vida real de los seres humanos, formas de constante renovación y transformación de aquel mundo donde esta actividad tenía lugar -

¹⁷⁶ Renner 1924 pp. 5-6.

el mismo mundo que constituía el tema en cuestión, el material y el objeto de aquella actividad.

La comprensión de esta circunstancia decisiva, i.e. la conexión entre formas de actividad del 'espíritu' y formas de la actividad de la vida real de los seres humanos que transforma al mundo real, al mundo de las 'cosas en sí mismas', fue precisamente el paso adelante más importante dado por Hegel respecto de Kant. Hegel describió, de manera suficientemente clara, a la 'retroalimentación' (positiva así como negativa) que existía entre el 'mundo del espíritu' y el 'mundo real' en la forma de la práctica humana, en la forma de la actividad sensorio-objetiva del ser humano social; él vio la transición, el 'puente' entre el mundo 'en la conciencia' y el mundo fuera de la conciencia humana.

Los neo-kantianos (y todos sus seguidores actuales) condenaron unánimemente, y continúan condenando, a Hegel por 'ampliar inaceptablemente' al mismísimo concepto de lógica al incluir en él 'además de las formas y leyes del pensamiento' también a todas las formas y leyes del desarrollo del mundo existente fuera y antes del pensamiento humano - una entera 'metafísica', una entera 'ontología'. A primera vista este reproche parece ser muy persuasivo y legítimo - y él es aún repetido y dirigido a Hegel, como pensador que supuestamente 'ontologizó' a las formas del pensamiento y las 'hipostasió'.

No obstante, en lo que refiere a este punto, Lenin, de manera decidida y categórica, se colocó junto a Hegel contra Kant y el kantismo, que cometía el pecado opuesto: psicologizaba, sin excepción, a todas las formas y leyes del mundo real conocido por los seres humanos, interpretándolas como 'formas puras de la mente', como esquemas 'trascendentales' para conectar representaciones en el complejo del 'concepto' y nada más.

¿Por qué, entonces, Lenin, a la vez que combatía contra el idealismo absoluto de Hegel, se colocaba del lado de Hegel en lo referente al punto donde este idealismo parecía transformarse en idealismo absoluto?. ¿No era esta mismísima comprensión de la lógica, como ciencia que englobaba en sus principios no sólo al pensamiento humano sino también al mundo real fuera de la conciencia humana, la que confirmaba al 'panlogismo' de Hegel, su comprensión de las formas y leyes de mundo real como formas 'alienadas' del pensamiento, y al pensamiento mismo como una fuerza y poder absoluto que organizaba al mundo?.

De hecho, es precisamente aquí que encontramos a la manera a la vez más importante y más sutil en la cual se plantea un conflicto no sólo entre Hegel y Kant, sino también entre la posición general de Hegel y el marxismo, por un lado, y las fuerzas unidas de Kant, el neo-kantismo y el positivismo, por el otro.

La cuestión es que en la comprensión de Hegel del 'pensamiento' como una fuerza activa que transforma e incluso crea al mundo fuera de la conciencia humana, en ella se puede encontrar la expresión idealista deformada de la circunstancia real frente a la cual Kant fue trágicamente ciego y a la cual los neo-kantianos conscientemente le dan la espalda. Esta circunstancia, expresada en la definición del pensamiento (y, por tanto, de la lógica como ciencia y de su objeto) de Hegel, se encuentra en un hecho sencillo: el 'pensamiento'

como una facultad subjetivamente humana, mental, se realiza no sólo en la forma de una serie de 'estados mentales' sucesivos, sino que también [se realiza] en la forma de acciones reales, i.e. reales acciones humanas, en la forma de las acciones humanas prácticas que cambian la forma y la situación de las cosas fuera de la conciencia. En este respecto, Hegel observa a las cosas de manera infinitamente más realista y sobria que Kant y el kantismo.

Si nosotros 'explicamos' concienzudamente a aquella comprensión del 'pensamiento' que, sin anoticiarse, los neo-kantianos (y siguiéndolos a ellos, los positivistas y neo-positivistas) utilizan como su punto de referencia, entonces descubrimos que [esta concepción sobre el pensamiento] se reduce a la facultad que se revela inmediatamente en la capacidad de hablarse a 'uno mismo' o en voz alta todo aquello que tiene lugar 'en la conciencia' - en la esfera de la intuición, la representación, la imaginación, la memoria, etcétera - como capacidad que se encuentra ligada al lenguaje y que adquiere su 'ser determinado' en el lenguaje.

Cuando los neopositivistas reducen al entero propósito de la lógica al análisis del lenguaje y consideran como el objeto de la lógica únicamente a los fenómenos verbalmente explicados en la conciencia y la cognición, ellos simple y honestamente revelan el misterio del 'pensamiento' que es entendido de esta manera. El misterio de la mismísima comprensión que Hegel destruyó sin dejar piedra sobre piedra cuando insistía que el pensamiento se revela a sí mismo (se realiza a sí mismo, adquiere un 'ser determinado') no solamente en las cadenas de palabras, sino que también en las cadenas de actos, en las cadenas de acciones dirigidas directamente a las 'cosas' - y por tanto en las formas de las cosas creadas y transformadas por estas acciones.

Por tanto, para Hegel, las 'formas lógicas' son formas de la actividad humana que se revelan igualmente bien en las cadenas de palabras y en las cadenas de acciones inteligentes. Para él la categoría es la forma que define igualmente a los esquemas de las unas y las otras. Es realizada simultáneamente como 'Sache und Sage' - 'cosa' y 'palabra', o más precisamente como obra y saga, como historia y mito, como obra-acción humana real y como historia sobre tal obrar.

Este es el preciso punto de radical diferencia entre Hegel y Kant, incluyendo a todo el kantismo, en la comprensión del pensamiento, de la lógica. Hegel era y sigue siendo el único pensador antes de Marx que introdujo conscientemente a la práctica en la lógica y, más aún, la introdujo como el criterio de la verdad, como el criterio de la corrección de aquellas operaciones que los humanos realizan en la esfera de la explicación verbal-significante de sus estados mentales.

En Hegel, la lógica es identificada con la 'teoría de la cognición' por exactamente la misma razón por la que la práctica humana - la realización sensorio-objetiva en el material natural de las finalidades del 'espíritu' - es introducida como una fase del proceso lógico, considerada como pensamiento en su manifestación externa, en el curso de testeo de sus

resultados en el contacto directo con las 'cosas en sí mismas', con las cosas fuera de la conciencia y la voluntad.

Lenin sigue con especial cuidado al desarrollo del pensamiento de Hegel en esta dirección. "Este es, la práctica del hombre y la humanidad es la prueba, el criterio de la objetividad de la cognición. ¿Esta es la idea de Hegel? Es necesario retornar a esto", él escribe.¹⁷⁷ Vuelve sobre esto más tarde y categóricamente apunta: "...indudablemente, en Hegel la práctica sirve como un vínculo en el análisis del proceso de cognición, y de hecho como la transición hacia la verdad objetiva ('absoluta', de acuerdo a Hegel). Marx, en consecuencia, claramente se coloca junto a Hegel al introducir el criterio de la práctica en la teoría del conocimiento: ver las Tesis sobre Feuerbach".¹⁷⁸

En tanto 'acto práctico', el pensar incluye en su movimiento a las mismísimas cosas que se encuentran fuera de la conciencia, y en el curso de este acto resulta que las 'cosas en sí mismas' se someten al dictado del pensamiento (de la persona pensante) y obedientemente se mueven y cambian de acuerdo con las leyes y esquemas que son dictados por este pensamiento. Y esto prueba que los esquemas lógicos son los esquemas de acuerdo a los cuales se mueve no sólo el 'espíritu', sino también el mundo de las 'cosas en sí mismas', y no sólo los esquemas 'trascendentales' de la mente, como postulaba Kant.

En consecuencia, la lógica resulta ser también la teoría de la cognición de las cosas y no únicamente la teoría de la auto-cognición del espíritu. Las cosas en sus universales determinaciones generales son, por tanto, representadas en la lógica precisamente como cosas que se incluyen en el proceso lógico, arrastradas a él y orbitando los esquemas del pensamiento.

Por esta razón la lógica resulta ser no solamente la ciencia que se ocupa con los puros esquemas 'trascendentales-psicológicos' del flujo del pensamiento, sino también (e, incluso, principalmente) con aquellos esquemas del pensamiento que, como muestra la práctica, son simultáneamente esquemas del movimiento de las cosas fuera de la conciencia y la voluntad de un individuo. Y este es precisamente el punto de Hegel.

Articulando al 'núcleo racional' de la concepción de Hegel acerca del objeto de la lógica como ciencia, Lenin escribe: "La lógica es la ciencia no de las formas externas del pensamiento, sino de las leyes del desarrollo 'de todas las cosas materiales, naturales y espirituales, i.e., del desarrollo de todo el entero contenido concreto del mundo y de su cognición, i.e., la suma total, la conclusión de la Historia del conocimiento sobre el mundo"¹⁷⁹.

Tal formulación, o incluso tal comprensión, del objeto de la lógica no se encuentra en Hegel mismo. Desde el punto de vista hegeliano ortodoxo esta definición es, estrictamente hablando, incorrecta e imprecisa: aunque sea por la razón de que en Hegel no hay, y no

¹⁷⁷ Lenin 1976, p. 211.

¹⁷⁸ Ibid.

¹⁷⁹ Lenin 1976, pp. 92-3.

puede haber, referencia a las leyes del desarrollo de las 'cosas materiales' como tales, y, por tanto, de las leyes del desarrollo que son comunes al mundo de las cosas materiales y espirituales. De acuerdo con Hegel, lo que se 'desarrolla' no son las cosas, sino solamente sus conceptos, las cosas en el pensamiento, las cosas representadas en el proceso lógico.

Por tanto, la formulación citada no es sencillamente el pensamiento de Hegel presentado e en las 'palabras propias' de Lenin, sino una idea hegeliana materialistamente reelaborada por Lenin, o, en otras palabras, la idea de Hegel presentada en su contenido racional (esto no era evidente para el mismo Hegel).

El texto propio de Hegel, en el cual Lenin encuentra el 'núcleo racional' de la comprensión hegeliana de la lógica arriba mencionado, no suena exactamente así[, como lo expresa Lenin]. Aquí está:

El fundamento indispensable, el concepto, lo universal que es el pensamiento mismo (asumiendo que en la palabra 'pensamiento' uno pueda hacer abstracción de la representación figurativa), no puede ser tenido *solamente* como una forma que se acopla a un contenido. Sino que estos pensamientos de *todas las cosas naturales y espirituales*,¹⁸⁰ incluso del *contenido* substancial, contienen aún una variedad de determinabilidades y son aún afectadas por la distinción de alma y cuerpo, de concepto y realidad relativas a ellos; el fundamento más profundo es el alma puesta por sí misma, el puro concepto que constituye el más íntimo momento de los objetos, su simple pulso vital, así como es el del pensamiento subjetivo acerca de ellos. Llevar a la conciencia esta naturaleza *lógica* que anima al espíritu, que mueve y opera dentro de él, esta es la tarea.¹⁸¹

La diferencia entre las formulaciones de Hegel y Lenin, i.e. entre la comprensión canónica de Hegel y la comprensión materialista del 'núcleo racional' de la concepción de Hegel, no solamente es grande sino que es central. Ya que no hay y no puede haber ninguna referencia al 'desarrollo de las cosas naturales' en Hegel.

Por tanto es erróneo afirmar que la definición de la lógica como ciencia de las leyes del desarrollo de 'todas las cosas materiales y espirituales' es solamente la 'idea de Hegel' vuelta a mencionar o incluso simplemente citada por Lenin. Nada de ello. Es la idea propia de Lenin, formulada por él en el curso de la lectura crítica de los textos de Hegel.

La lógica es la teoría de la cognición en Hegel porque esta lógica (la ciencia del pensamiento) es deducida por Hegel del estudio de la historia de la auto-cognición del 'espíritu', y por tanto también del mundo de las 'cosas naturales', ya que estas 'cosas' son consideradas como momentos del proceso lógico, como esquemas de pensamiento 'alienados' en el material natural, como conceptos.

¹⁸⁰ Nótese que la formulación de Lenin contiene solamente a las palabras subrayadas en el pasaje de Hegel.

¹⁸¹ Hegel 2010, p. 17.

La lógica es la teoría de la cognición en el marxismo, pero por otra razón: estas mismas 'formas de actividad del espíritu' - categorías y esquemas de la lógica - son deducidas, de acuerdo con Lenin, del estudio de la historia de la cognición y la práctica de la humanidad, i.e. del proceso, en el curso del cual una persona pensante (o más precisamente, la humanidad) conoce y transforma al mundo material. La lógica, desde este punto de vista, no puede ser otra cosa que la teoría que articula a los esquemas universales del desarrollo de la cognición y de la transformación del mundo material por el ser humano social. Como tal, la lógica es la teoría de la cognición. No hay y no puede haber ninguna otra 'teoría de la cognición' que exista a su lado como parte del marxismo (del materialismo contemporáneo); cualquier otra determinación de las tareas de la teoría de la cognición conduce inevitablemente a esta o aquella versión de la comprensión kantiana de estas tareas.

De acuerdo con Lenin, de ninguna manera hay dos ciencias diferentes aquí. Desde este punto de vista, la lógica es incluso menos dable de ser definida como 'parte de la teoría de la cognición', puesto que tal comprensión lleva a la transformación de la lógica en una subdivisión de la psicología que se ocupa del estudio de las 'otras facultades cognitivas' de los seres humanos - la intuición, la percepción, la memoria, la imaginación, así como el 'pensamiento', considerado aquí como una de las 'facultades cognitivas' que pertenecen al individuo, a la persona.

En lógica, el 'pensamiento' no puede, bajo ninguna circunstancia, ser considerado de esta manera. En lógica el 'pensamiento' se yuxtapone con su 'otro', no con otras 'facultades cognitivas' sino con su objeto: la realidad objetiva en el más preciso y general sentido de la palabra. Por tanto, como parte de las determinaciones lógicas del 'pensamiento' aquí se incluyen las categorías y leyes (esquemas) del desarrollo del mundo objetivo en general, conocido en el curso del desarrollo milenario de la cultura científica y testado en su objetividad en el fuego de la práctica socio-humana, esquemas comunes tanto al desarrollo natural como socio-histórico. Reflejados en la conciencia social - en la cultura espiritual de la humanidad - estos esquemas universales de 'todo desarrollo' aparecen en el rol de formas lógicas activas del trabajo del pensamiento, pero la lógica como ciencia es la presentación teórica sistemática de estos esquemas universales - formas y leyes del desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el 'pensamiento' mismo.

Pero en esta interpretación, la lógica (i.e. la teoría materialista de la cognición) ya desde la misma determinación de su objeto y tarea converge plenamente y sin resto con la dialéctica. Estas son, nuevamente, no dos ciencias diferentes, ni siquiera 'estrechamente conectadas', sino una y la misma ciencia. Es una ciencia en términos tanto de su objeto como de su contenido conceptual. Y no es 'un aspecto de la cuestión', sino 'la esencia de la cuestión' - subraya Lenin. En otras palabras, si la lógica no es comprendida simultáneamente como la teoría de la cognición, entonces no es comprendida correctamente.

La mismísima 'relación' existe entre la lógica (teoría de la cognición) y la dialéctica. Esta relación es, de acuerdo con Lenin, una relación de completa identidad, de completa

coincidencia en el objeto y el contenido de las categorías que reflejan a este objeto. La dialéctica no tiene objeto que sea diferente del objeto de la teoría de la cognición (lógica), y la lógica (teoría de la cognición) no tiene objeto de estudio que sea diferente del objeto de la dialéctica, de las formas y leyes generales, universales, del desarrollo en general, reflejado en la conciencia precisamente en la forma de leyes y formas lógicas del pensamiento, a través de la determinación de categorías.

Precisamente porque las categorías como los 'esquemas de sintetizar la información de la experiencia en conceptos' tienen una significación enteramente objetiva, la 'experiencia' que es reelaborada con su ayuda tiene la misma significación, i.e. es ciencia, una imagen científica del mundo, una cosmovisión científica.

El kantismo piensa que nuestra comprensión del mundo ('cosmovisión') debe necesariamente contener al componente no-científico - componentes de carácter ético, moral, irracional-estético o incluso abiertamente religiosos - esta o aquella variante contemporánea de la 'razón práctica' de Kant. En este punto, y Lenin constantemente remarca esto, Hegel permanece siendo un aliado natural del materialismo contemporáneo en su lucha contra el kantismo, el humanismo y el berkeleyanismo: con aquellas mismas construcciones filosóficas que yacen en el fundamento de todos los conceptos burgueses 'contemporáneos' sobre lógica, 'epistemología' y dialéctica.

"La dialéctica es la teoría del conocimiento (de Hegel y) del marxismo. Este es el 'aspecto' de la cuestión (no es 'un aspecto' sino la *esencia* de la cuestión) al cual Plejanov, por no hablar ya de otros marxistas, no prestó atención",¹⁸² escribe Lenin en su fragmento llamado 'Sobre la cuestión de la dialéctica', donde sintetiza a su entero esfuerzo por reelaborar materialista y críticamente a la concepción de la lógica de Hegel, trabajo realizado por él durante varios años de intensa labor.

Y esta conclusión categórica, que difícilmente acepta otra interpretación que la literal, debe ser tomada no como una frase accidental, sino como un real compendio de la comprensión de Lenin acerca del problema de la 'relación' entre la dialéctica, la lógica y la teoría de la cognición del materialismo contemporáneo.

A la luz de esta proposición, es absolutamente ilegítimo (y de ninguna forma conectado con la comprensión de Lenin) intentar interpretar a la relación entre la dialéctica, la lógica y la teoría de la cognición como partes del marxismo de tal manera que la dialéctica se transforme en una 'ontología' especial que trate con las 'puras formas del ser' y no tuviera nada que decir acerca de la 'cognición' y el pensamiento, y la 'lógica y teoría de la cognición' se conviertan en ciencias separadas, incluso aunque estuvieran conectadas, pero sin coincidir, con la dialéctica, que se dedicaran exclusivamente a formas 'específicas' de reflexión en la conciencia subjetiva de los seres humanos de la 'ontología' arriba mencionada: una (la

¹⁸² Lenin 1976, p. 360.

'epistemología') tratando con las 'formas específicas de la cognición como tal', mientras que otra (la 'lógica') operando con las 'formas específicas del pensamiento discursivo'.

En la práctica, esta concepción conduce inevitablemente a la situación en la cual bajo el aspecto de la epistemología obtenemos una mala psicología, y en la guisa de la lógica, solamente [se nos ofrece una] parte suya, a saber, aquel análisis de la facultad cognitiva que se realiza a sí misma en la forma del discurso estrictamente construido terminológicamente, en la forma de 'proposiciones' y 'sistemas de proposiciones': ni lingüística ni psicología, sino que más bien una mezcla ecléctica de ambas.

Y no solamente es difícil sino, por principio, imposible correlacionar esta concepción de la relación entre la dialéctica, transformada en 'ontología', y la 'epistemología' y la 'lógica' degeneradas en mala psicología e igualmente deplorable especulación lingüística, con la posición clara, filosóficamente meditada y categórica de Lenin en lo que respecta a este problema: 'tres palabras no son necesarias', y tres ciencias diferentes, incluso si estuvieran conectadas, no son necesarias. Es una y la misma cosa. Y esa es la esencia de la cuestión.

El materialismo es militante y, por ello, dialéctico¹⁸³

Dedicado al setenta aniversario de la publicación de *Materialismo y Empiriocriticismo* de Lenin

'¿Pero acepta el disertante que la filosofía del marxismo es el *materialismo dialéctico*?' - de esta manera, en mayo de 1908, Lenin demandaba persistentemente a Bogdanov una respuesta directa, subrayando decididamente estas dos palabras clave. No solamente 'materialismo', ya que el materialismo sin dialéctica en las condiciones contemporáneas no puede llamarse 'vencedor' sino, más bien, [debe llamarse] vencido, y la dialéctica sin materialismo inevitablemente se transforma en el arte puramente lingüística de invertir a los conceptos, afirmaciones, términos generalmente aceptados, [arte] por mucho tiempo conocida como sofistería. Y solamente la dialéctica *materialista* y solamente el materialismo *dialéctico*, únicamente la unidad orgánica de la dialéctica con el materialismo provee al pensamiento con la capacidad y la habilidad para crear una imagen objetivamente verdadera del mundo externo, con la capacidad y la habilidad de reelaborar a este mundo de acuerdo con las leyes y tendencias objetivas de su propio desarrollo. Este es el pensamiento clave de toda la comprensión que Lenin tenía de la filosofía, que él explora consistentemente en los capítulos de su brillante libro.

La significación de *Materialismo y Empiriocriticismo*, para la historia de nuestro siglo, no se termina en el hecho de que aquí, de una vez y para siempre, llegó a su fin 'una filosofía reaccionaria' y sus pretensiones de asumir el rol de 'filosofía de la ciencia natural contemporánea' y de 'toda la ciencia contemporánea'. Mucho más importante fue el hecho de que en la polémica con esta filosofía reaccionaria, Lenin articuló claramente su propia comprensión positiva de todos los problemas esenciales que fueron planteados a la filosofía marxista por los eventos de la época contemporánea - época de grandiosas revoluciones en todas las esferas de la vida humana: en la economía, en la política, en la ciencia y en la tecnología - en todas partes formulando categóricamente los principios fundamentales para resolver estos problemas y presentar la *lógica* de hallazgo de su solución. Era necesario plantear clara, definida e inequívocamente al partido, al país y a todo el movimiento obrero internacional que solamente el bolchevismo, como posición táctica y estratégica en la revolución, tenía en su fundamento teórico a la filosofía de Marx y Engels, y por tanto que solamente el bolchevismo era el heredero directo de la obra de los fundadores del marxismo en política, economía política y filosofía.

Debemos insistir en este punto porque el contenido de esta obra agudamente polémica es, en ocasiones, comprendido en forma demasiado estrecha y unilateral y, por

¹⁸³ Texto publicado en la revista del Partido Comunista de la URSS *Kommunist* (1979) dedicado al aniversario de la publicación del libro *Materialismo y Empiriocriticismo* (1909) de Lenin. Traducido del inglés (versión de Evgeni V. Pavlov) por M.S. . (N. del T.).

tanto, incorrectamente. Y esto lo hacen no sólo los enemigos del marxismo revolucionario, sino también algunos de sus 'amigos'. De esta manera, Roger Garaudy (y él no es el primero ni el único autor tal), en su libro *Lenin* acepta condescendentemente que *Materialismo y Empiriocriticismo* contiene la exposición de los fundamentos del materialismo en general, pero que ellos son, supuestamente, no los fundamentos de un materialismo específicamente marxista ya que no son conectados directamente con la 'dialéctica', etcétera. De acuerdo a Garaudy, Lenin se interesó en la 'dialéctica' posteriormente, durante el período de sus 'Cuadernos Filosóficos' y en aquél momento él cambió su actitud hacia el materialismo y el idealismo, limitando sustancialmente las prerrogativas de su principio del reflejo. Esto es claramente falso en relación a la comprensión de Lenin de la dialéctica.

Podemos agregar a lo anterior que Lenin nunca cambió su actitud hacia el idealismo. El idealismo, en su concepción, siempre ha permanecido siendo un enemigo mortal tanto del movimiento revolucionario como del progreso científico, un enemigo más peligroso mientras más cuidadosamente se presente a sí mismo como un amigo y un aliado. La esencia del idealismo permanece siendo la misma ya se lo vincule con 'dios' o el 'espíritu absoluto', con el 'complejo de sensaciones' o con el sistema de formas de la 'experiencia socialmente organizada'. En cualquier caso, es "el complejo de ideas generadas por la brutal sujeción del hombre tanto a la naturaleza externa como al yugo de clase, ideas que *consolidan* a aquella sujeción, *adormecen* a la lucha de clase", - le explica Lenin a Máximo Gorki, quién en el momento estaba encantado con la filosofía de Bogdanov.¹⁸⁴

El idealismo en cualquier de sus formas - desde la teológica hasta la 'científico-positivista' - era siempre colocado por Lenin al mismo nivel que todo el resto de las más desagradables creaciones del orden societal fundado en la explotación del hombre por el hombre. 'Opio para el pueblo', 'tontería'¹⁸⁵ espiritual' - estas no son solamente algunas metáforas coloridas. Son poderosas y exactas expresiones de la esencia social de la cuestión. La 'tontería espiritual', tal como cualquier tontería material común, estupidiza a la consciencia de los seres humanos, los priva de sobria claridad, crea en su cabeza un mecanismo psíquico-ideal de adaptación a cualquier condición, incluso la más inhumana.

Este es el motivo por qué Lenin - un comunista y un revolucionario - odiaba tan violentamente a la 'tontería espiritual' de todos las especies, de todos los tipos - desde el dulcemente cristiano hasta los esfuerzos 'azucarados y falsos' de los 'constructores de dioses' y los 'buscadores de dioses'.

Mucha gente en ese entonces (y mucha gente incluso el día de hoy) no podía comprender la intensidad de la intolerancia y la indignación de Lenin causada por la concepción colectiva (la obra colectiva) de Bazarov - Bogdanov - Lunacharsky - Berman - Geldfand - Yushkevich - Suvorov en los *Ensayos sobre Filosofía Marxista* que él ha bautizado

¹⁸⁴ Lenin 1966b, p.128.

¹⁸⁵ 'Moonshine' en el original en inglés. No disponemos del original ruso para precisar nuestra traducción (N del T.).

para siempre *Ensayos 'contra' la Filosofía Marxista*. Este libro, en el tratamiento de Lenin, era "ridículo, dañino, filisteo, fideísta - la totalidad de él, de principio a fin, de las ramas a las raíces, desde Mach a Avenarius".¹⁸⁶

Incluso en el círculo más íntimo de Lenin esta feroz reacción causó desconcierto. "El movimiento era crítico. La revolución estaba declinando. La situación necesitaba un cambio de táctica muy drástico, y así todo Ilych (Lenin) estaba en la Biblioteca Nacional, sentado allí todo el día, escribiendo un libro filosófico", recordaba más tarde, tras el fallecimiento de Lenin, M.N. Pokrovsky.¹⁸⁷

La velocidad con la que *Materialismo y Empiríocriticismo* fue escrito y preparado para su publicación, así como la fuerza de su impacto teórico y la feroz, arrasadora pasión de su estilo literario, puede explicarse por la siguiente circunstancia: en la época, Lenin era el único revolucionario marxista que comprendía la significación colosal del materialismo dialéctico para los destinos de la revolución socialista, [para el] progreso social y científico. Él comprendió su significación, primero y ante todo, para la real elaboración científica de la estrategia y la táctica de la lucha política próxima, su significación para el análisis concreto de las condiciones objetivas, materiales y económicas de su progreso.

Aquellos que se encontraban infectados de la enfermedad machiana eran absolutamente incapaces para tal lucha. Ello es el por qué había tanto daño para la revolución en esta variedad de 'tontería espiritual'. Todos los peligros de este sabotaje conceptual en la retaguardia del marxismo revolucionario no fueron discernidos por los 'líderes' social demócratas contemporáneos, los 'guardianes' oficiales del legado teórico de Marx y Engels. Karl Kautsky, en general indiferente hacia la filosofía, no se preocupaba para nada que su periódico (*Neue Zeit*) gradualmente se transformaba en un órgano de propaganda para todos los tipos de vulgaridad positivista, y así él publicaba todo sin ningún discernimiento. Plejanov, no obstante, mientras comprendía perfectamente la impotencia y el carácter reaccionario de la concepción de Bogdanov y sus amigos, aún así no veía una cosa importante: el verdadero fundamento en el cual estos especializados sinsentidos filosóficos habían echado raíces profundamente, él no veía la infranqueable oscuridad filosófica de la mayoría de los científicos naturales contemporáneos, incluso de los más significativos.

Mach, Ostwald, Pearson, Duham, Poincaré, Verworn, Helmholtz, Hertz - todo fueron estrellas de primer calibre en el cielo de la ciencia natural contemporánea. Se trata de ellos, y no de algún amateur provinciano sin importancia en la ciencia, acerca de quienes Lenin consideró necesario decir directamente y sin diplomacia alguna (lo cual solamente sería dañino en un tal caso):

Ni uno sólo de estos profesores, que son capaces de hacer contribuciones muy valiosas en los campos especiales de la química, la

¹⁸⁶ Lenin 1966a, p. 388. (Aquí nos hemos tomado una libertad en la traducción: el original en inglés dice 'to Mach and Avenarius', que literalmente significa 'a Mach y Avenarius'. N. del T.).

¹⁸⁷ Pokrovsky 1924, p. 69.

historia o la física, *puede ser confiado en nada* cuando se trata de filosofía. ¿Por qué? Por la misma razón de que *ni un sólo* profesor de economía política, que puede ser capaz de hacer contribuciones muy valiosas en el campo de las investigaciones factuales y especializadas, puede ser confiado *en nada* cuando se trata de la teoría general de la economía política. Ya que, en la sociedad moderna, la última es una ciencia tan *partidaria* como la *epistemología*.¹⁸⁸

La aguda y rudamente franca presentación de este hecho: esta fue la ventaja decisiva del análisis de Lenin del Machiano-bogdanovismo en comparación con la crítica de Plejanov. Plejanov comprendió que "nosotros nos vemos amenazados con el daño excepcional de tales doctrinas filosóficas, las cuales, en tanto el idealismo es su núcleo, posan como la última palabra en ciencia natural...".¹⁸⁹ Y aquí él estaba absolutamente en lo correcto. Lenin estaba en pleno acuerdo con él en que los machianos presentan a su filosofía como 'la última palabra en ciencia natural' sin ningún derecho legítimo a hacer tal cosa, en que era una ilusión, un auto engaño y una demagogia del peor tipo.

Pero esta ilusión, desafortunadamente, no carece de fundamento. Es la misma ilusión que las otras ilusiones naturalistas de la consciencia burguesa. Es una tal ilusión objetivamente condicionada, una apariencia como resultado de la cual las cualidades puramente sociales (y, por ello, históricamente emergentes e históricamente evanescentes) de las cosas son tomadas como sus cualidades naturales (y, por tanto, eternas), y las determinaciones de estas mismísimas cosas son tomadas como sus características científico-naturales.

Y en esto, y no en alguna ingenuidad filosófica personal de Bogdanov, hallamos la fuerza ilusoria que lo ha influenciado. Plejanov no lo veía. Solamente Lenin lo captó.

Los discípulos rusos de Mach - y no solamente en Rusia - seriamente creían que su filosofía era la 'filosofía de la ciencia natural contemporánea', de la 'ciencia natural del siglo veinte', y en general la 'ciencia de nuestra época', la filosofía de 'toda la ciencia moderna'; que su diferencia con la filosofía del 'ortodoxo Plejanov' era que disponía de los 'métodos de la ciencia exacta o la así llamada ciencia 'positiva' (todas estas son frases tomadas de *Ensayos sobre (!) Filosofía Marxista*).

Este es el motivo por el cual ellos vieron su tarea central en reorientar al marxismo revolucionario en función de la línea del 'método de la ciencia natural' y su aplicación en el análisis de los eventos sociales.

"Podemos aprender mucho de Mach. En nuestra época turbulenta, en nuestro país que fue bañado en sangre, lo que él ofrece es especialmente valioso: tenacidad, calma de pensamiento, objetivismo estricto en el método, despiadado análisis de todo lo que es

¹⁸⁸ Lenin 1962, p. 342.

¹⁸⁹ Plejanov 1977b, p.282.

aceptado por la fe, implacable destrucción de todos los ídolos del pensamiento", - declamaban, a cada paso, Bogdanov y sus amigos.¹⁹⁰

Por tanto no importa cuán formalmente perfecta era la crítica de Plejanov al machianismo, como filosofía de Berkeley terminológicamente maquillada, ésta [crítica] no hacia mella ni en Bogdanov ni en sus seguidores. En algún punto ellos comenzaron a pensar seriamente que todo lo escrito sobre este tema por Marx y Engels era una expresión 'semánticamente imprecisa' de su propia filosofía. Todas las afirmaciones de Marx y Engels devinieron, supuestamente, 'obsoletas' porque ellas fueron expresadas en un lenguaje obsoleto, en el léxico de la tradición filosófica en cuya atmosfera ellos recibieron su formación en su juventud. Todo ello es, se supone, pura basura verbal de su herencia: 'baratijas verbales' de la 'charla ociosa' hegeliana-feuerbachiana y nada más que ello. Este es el motivo por el cual ellos aún escriben sobre 'materia' y sobre 'contradicción'.

Por ello nosotros debemos purificar a la 'genuina' filosofía de Marx y Engels de esta basura verbal, y expresar su 'núcleo racional' en el lenguaje de la ciencia contemporánea: en la terminología de Mach, Ostwald, Pearson, Poincaré y otros corifeos de las ciencias naturales contemporáneas. Todo lo 'científico' en sus obras, [las de Marx y Engels,] de esta manera, será preservado. Plejanov, desde este punto de vista, se veía como un retrógrado que no quería tomar en consideración a las conquistas y logros de la ciencia natural contemporánea y a los métodos científicos con cuya ayuda fueron realizadas estas conquistas, él preservaba conservativa y tozudamente a los obsoletos fetiches verbales. Los machianos presentaban su propia filosofía como la 'genuina' filosofía de Marx y Engels, críticamente ('empiriocríticamente') purificada de la basura verbal.

Esta demagogia produjo una impresión en los lectores filosóficamente desprevenidos, especialmente debido a que no se trataba de una demagogia intencional, sino solamente del resultado del auto-engaño, la auto-sedución de estas 'estupideces' filosóficas, como Lenin las llamó.

A la vez que exponía a estas ilusiones, 'V.I. Ilyn' las contrastaba con la comprensión marxista de aquella relación real que existe entre la filosofía como tal y el desarrollo de la ciencia natural y las ciencias del ciclo histórico. Primero y ante todo él determina que no todo lo que se dice o escribe en el nombre de la 'ciencia contemporánea' puede ser y debe ser ciegamente creído. La misma ciencia puede rechazar a algunas de estas cosas mañana y así poner a la 'filosofía' en una posición un tanto incómoda. Para toda filosofía seria, en lo que respecta a la 'generalización filosófica de la información de la ciencia contemporánea', no hay lugar para la candidez.

Debemos ser especialmente cautos con todo lo que los científicos naturales y sociales escriben y piensan sobre la 'lógica y la teoría de la cognición' de la ciencia contemporánea: en

¹⁹⁰ Ilyenkov no ofrece la fuente. Esta cita particular es de la introducción de Bogdanov a la traducción en ruso de la obra principal de Mach. Véase Bogdanov 2005 (Nota de E. V. Pavlov).

este área ellos no pueden ser considerados expertos. Es precisamente aquí - en la 'epistemología' - que nosotros no podemos 'crear una sola palabra' de lo que ellos digan.

Mientras intentan articular los métodos y las aproximaciones que son conscientemente utilizadas en su área, ellos se ven forzados no a usar su propia terminología y fraseología científica, sino unos especiales [métodos] epistemológicos y filosóficos. Y es aquí que ellos, muy frecuentemente, se ponen en ridículo a sí mismos, ya que incluso el más significativo e inteligente de ellos usa la terminología como un amateur, tomándola prestada, como regla, no de la mejor y verdaderamente contemporánea filosofía, sino de aquella terminología de moda, vulgar, 'profesoral' que es considerada en los círculos generales como la más 'razonable'.

Así es como sucedió lo que a primera vista se pensaba que era un fenómeno 'imposible': un físico (químico, biólogo, técnico electrónico, etc.) brillante y muy progresista es, al mismo tiempo, un epistemólogo-filósofo superficial, vulgar y ultra reaccionario. Ernst Mach es el ejemplo típico de esta combinación paradójica.

Nada hay de sorprendente o raro en esta paradoja, ya que "todo el ambiente de esta gente la aleja de Marx y Engels y la tira en brazos de la filosofía vulgar oficial",¹⁹¹ y como resultado incluso los "más destacados teóricos son minusválidos por una completa ignorancia de la dialéctica"¹⁹², y por tanto son incapaces de expresar la esencia de sus 'métodos científicos' y su trabajo en los términos y concepciones de la epistemología verdaderamente científica - dialéctico materialista.

No es su culpa, más bien es su desgracia. La culpa se encuentra en los filósofos-especialistas que escogen a las afirmaciones filosóficamente vagas del científico natural y se apresuran a utilizarlas como material de construcción de sus construcciones filosóficas para así 'confirmar' a su status 'científico'. Lenin, por tanto, traza una clara línea de principios entre la auto-comprensión lógico-epistemológica del científico natural y aquel uso de ella que hace el filósofo.

Es una cosa cuando la frase - 'la materia ha desaparecido' - la dice un físico. Esta frase particular fue dicha por un físico muy importante. En su boca, esta es una expresión verbal epistemológicamente vaga, filosóficamente descuidada, del hecho real, del paso adelante real, en la dirección de un mejor conocimiento de la realidad física, la cual es la única cosa que él tiene en mente. Es una cosa diferente cuando la misma frase se encuentra en la boca de un representante de la 'filosofía profesoral'. Aquí no se trata de una descripción (aunque sea inexacta) del hecho científico real, sino de una expresión de una completa mentira filosófica, idealista, la ilusión y la ficción que, en realidad, no corresponde a ningún hecho real, ni en el mundo objetivo ni en su cognición.

En este caso (como en cualquier otro caso similar) la tarea del filósofo marxista, de acuerdo con Lenin, consiste en identificar al hecho real, pobre e inexactamente expresado en

¹⁹¹ Lenin 1962, p. 263.

¹⁹² Lenin 1962, p. 265.

las palabras del científico natural, y expresarlo en el lenguaje filosóficamente correcto, epistemológicamente perfecto; hacer este hecho filosóficamente transparente para el mismo científico natural, para ayudarlo a comprender este hecho correctamente.

Lenin tiene una actitud muy distinta respecto de tal filósofo-especialista que hace un negocio de la imprecisión, el descuido y la candidez del científico que no es un filósofo, [que hace su negocio en] la 'aproximación' filosófica de las expresiones de este científico. Esta es la actitud hacia un enemigo mortal que conscientemente especula con el científico natural epistemológicamente inculto. Aquí el tono de conversación cambia.

Estigmatizar a tal científico natural como idealista es tan poco sabio e inapropiado como es inapropiado (y dañino para la revolución) el insultar públicamente al campesino oprimido y analfabeto que le reza a Dios para que llueva, llamándolo aliado ideológico del orden burocrático de la nobleza terrateniente, ideólogo de la reacción. Pero un cura: esto es ya otra cosa. Y no algún pequeño cura de pueblo, que comparte con el campesino sus ingenuas supersticiones, sino el cura culto que sabe Latín y ha leído a Tomas de Aquino, y quizás incluso a Kant - un cura del estatus de Berdyaev - él es el enemigo profesional del materialismo y la revolución, el parásito que se alimenta de la ignorancia y la superstición.

"...los filósofos idealistas aprovechan al más pequeño error, a la más leve vaguedad de expresión por parte de los científicos famosos para justificar a su propia defensa reformada del fideísmo".¹⁹³ Y ellos no solamente intentan atraparlos [cuando cometen el error], sino que provocan activamente a los científicos naturales para que cometan tales errores. Ellos alaban desvergonzadamente a los científicos citando respetuosamente a sus descuidadas afirmaciones y haciéndoles pensar que cualquier científico natural significativo deviene automáticamente la más alta autoridad filosófica, en [lo que respecta a la] teoría de la cognición y la lógica de la investigación científica - esto es, precisamente en aquella área que el científico conoce poco, como aficionado, de oídas, de las palabras de alguna otra persona, de segunda o incluso de décima mano.

Gustosa y respetuosamente repitiendo estos errores y 'ambigüedades en la expresión', el filósofo-positivista luego crea la ilusión de que no es él mismo el que plantea y activamente introduce estas afirmaciones en la ciencia natural, sino que él solamente las toma y las extrae de ella. Este es un trillado truco de ilusionista que fue totalmente expuesto por Lenin, y la ilusión de novedad solamente se la confiere a este truco la novedosa terminología.

Desde aquí - desde esta tendencia a presentar lo que es inexacto como exacto - se origina aquella jerga ridícula con la cual los neopositivistas del siglo veinte intentan tozudamente desplazar y reemplazar a la clara terminología pulida durante cientos de años, que se originó en la mejor tradición de la filosofía clásica y en la cual Marx y Engels, por tanto, prefirieron expresar sus concepciones filosóficas.

¹⁹³ Lenin 1962, p. 283.

Lenin se burla despiadadamente de esta adicción positivista de crear 'nuevas palabritas' - todas aquellas 'introyecciones' y 'coordinaciones principales', 'transcensus' y 'empiriosímbolos', 'notales', 'securales' y 'fidenciales'.¹⁹⁴ Esta forma de expresión únicamente luego se fue volviendo (o, más bien, se introdujo como) de moda, pero Lenin juzgó necesario lidiar y terminar con ella. Él mostró que el único propósito de ella era dar una apariencia de profundidad y de 'status' científico a las triviales vulgaridades idealistas.

Hay, quizás, algo en que pensar aquí respecto a aquellos autores que persistentemente intentan 'enriquecer' el léxico de la teoría materialista-dialéctica de la cognición y la lógica con los frutos de la promiscuidad verbal filosófica producida por Carnap, Ayer, Schlick y Popper - todas estas 'concepciones' y 'denotaciones', 'extensionales' y 'explantandums', 'postulados epistemológicos' y otros 'paradigmas' - y en la luz (o más bien en la oscuridad) de tales 'concepciones precisas y verificadas', todos ellos sueñan con hacer más exactas a las definiciones teóricas de los conceptos de la dialéctica materialista, [hacerlos] 'más efectivos y heurísticos'. ¡Sólo imagínese que clase de dialéctica sería esta si fuera a utilizar tal mezcla absurda del Latín anglicado con los dialécticos de la Alta Baviera y la Baja Novgorod!

Por supuesto que es necesario incorporar nuevos términos al léxico y la sintaxis del lenguaje de la filosofía marxista-leninista para enriquecerla, hacerla más flexible y más expresiva, esto es, para hacerla más precisa en la expresión de los aspectos más sutiles del pensamiento. Debemos aprender este arte no solamente de Marx, Engels y Lenin, y los clásicos de la ciencia natural, sino también de Herzen, Belinsky, Pushkin y Tolstoy. No obstante, esto es muy diferente de aquella pedante regulación del 'lenguaje de la ciencia' que conduce al resultado opuesto y hace al lenguaje no sólo incurablemente monótono, aburrido y gris, sino que también finalmente [lo hace] incomprendible a aquellos no iniciados en los misterios de los jeroglíficos positivistas, en sus 'códigos' secretos y cifrados.

Mientras que solamente copia a las características externas del lenguaje especial de la matemática y la lingüística, de la física y la biología, los filósofos-positivistas crean la ilusión de 'comprensibilidad' del lenguaje de su filosofía para los representantes de estas ciencias. Pero los científicos naturales no siempre advierten que los términos prestados pierden, así, su concreción y son transformados en vacuidades verbales incluso si retienen la apariencia y la gloria de la 'determinación y univocidad estrictamente-científica'. Mentiras y demagogia, así de simple.

Y Lenin expone a esta mentira: "Bogdanov no ha entrado, para nada, en una indagación marxista; todo lo que está haciendo es revestir a los resultados ya obtenidos de esta investigación con terminología biológica y energética".¹⁹⁵ Etiquetar a tales eventos histórico-concretos, como la crisis o la lucha de clases o la revolución, con términos de la biología y la energética ('metabolismo', 'asimilación y desasimilación', 'balance energético',

¹⁹⁴ Véase, por ejemplo, Lenin 1962, p. 93. (nota de E.V. Pavlov).

¹⁹⁵ Lenin 1962, p. 328.

'entropía', etcétera) es un vacío juego verbal que no suma absolutamente nada nuevo ni a nuestra comprensión de la crisis ni a nuestra comprensión del metabolismo. Pero, ¿por qué, entonces, Lenin reacciona tan aguda y furiosamente?.

Porque este vacío juego verbal *asume el lugar* de la investigación científico-concreta. Y porque el vacío juego crea la ilusión de que con la ayuda de las ciencias naturales alcanzamos una comprensión 'más profunda', 'más amplia' y más 'filosófica' de los mismos eventos que son discutidos en la economía política y en la teoría socio-histórica.

Aquí ya no se trata más de un divertimento inocente. Es una completa desorientación lógico-filosófica de la investigación, tanto del científico político como del biólogo. El primero abandona su trabajo, y el segundo comienza a hacer el trabajo que no es suyo y solamente daña a su ocupación real. Y ambos producen no un pensamiento científico sino solamente a abstracciones pseudo-científicas que son presentadas como generalizaciones filosóficas.

Con tal comprensión de la generalización filosófica, resulta que, en esencia, es irrelevante si los nuevos descubrimientos de las ciencias naturales son traducidos en un lenguaje específico (digamos, de la física) o si ellos son renombrados en el lenguaje tradicional de la filosofía: en ambos casos su contenido concreto se evapora. Por tanto, las lecciones de la crítica de la interpretación positivista del rol de la filosofía y su relación con la ciencia natural fueron tomadas en consideración por Lenin en sus 'Cuadernos filosóficos' cuando él desarrollaba su propia concepción de la dialéctica como la lógica y la teoría de la cognición del materialismo contemporáneo.

El método de presentación (y desarrollo) de la dialéctica como una 'suma de ejemplos' que ilustran a las leyes y categorías dialécticas ya conocidas es en esencia tan estéril como lo es el método de Bogdanov para traducir a las conclusiones ya disponibles de la teoría del plusvalor en el lenguaje de la biología o la física. Y este método no es menos dañino si es utilizado no para la popularización de las fórmulas generales de la dialéctica sino que, en cambio, es usado para la elaboración creativa de la ciencia filosófica.

Ni la filosofía ni la ciencia natural se benefician de esta traducción 'palabra por palabra' de la información científica al lenguaje de la filosofía. Es dañino puesto que crea y alimenta la ilusión de que la filosofía no es una ciencia sino que únicamente es una copia abstracta de la información científica concreta disponible, acriticamente compendiada en el lenguaje abstracto-formal de la filosofía, y nada más. De la misma manera incluso es repensada la dialéctica materialista (y, en esencia, así es degradada) en una forma típicamente positivista. Y ya que *tal* 'dialéctica' no tiene ninguna utilidad para la ciencia natural, aparece a sus ojos como una vacua creación de palabras, como ficción abstracta, como el arte de subsumir bajo esquemas universales-abstractos básicamente a cualquier cosa, incluyendo al último sinsentido de moda. Es esto lo que desacredita a la filosofía frente al científico natural, lo que le enseña a desdeñarla y así mella la idea de Lenin de la unidad de la filosofía dialéctico-materialista con la ciencia natural.

Reducir la dialéctica a una suma de ejemplos, prestados de una o varias áreas del conocimiento, hizo al trabajo de descrédito [de la dialéctica] de los machianos muy sencillo. (Dicho sea de paso, incluso Plejanov no comprendió este punto). "Uno no necesita ser un experto especialmente conocedor de *El Capital* - escribe uno de estos machianos - para ver que todos los esquemas escolásticos en Marx juegan el exclusivo rol de forma filosófica, de ropaje en el cual se cubren sus generalizaciones inductivamente descubiertas...".¹⁹⁶ Así la dialéctica es comprendida por Berman como algo parecido a un sombrero que fue tomado de la cabeza de otro y puesto en el pensamiento 'positivo' de Marx que no tiene nada que ver con esta 'superestructura filosófica'. Por tanto, el marxismo debe ser cuidadosamente depurado de toda la dialéctica, i.e. de la fraseología hegeliana, substituyendo a esta fraseología con la 'científica', extraída por un 'método puramente inductivo' a partir de los resultados de la 'ciencia contemporánea'.

Esta extraña comprensión de la 'generalización filosófica' es lo que causa tal enojo y agitación en Lenin. Cuando la filosofía se construye sobre tales 'generalizaciones', inevitablemente deviene una pesada carga y únicamente ralentiza al movimiento científico hacia adelante. La 'energía' intelectual de Bogdanov y sus amigos daba la espalda al camino revolucionario del marxismo y se dirigía hacia las sendas torcidas del clericalismo y el obscurantismo precisamente porque esta comprensión positivista de la filosofía era la suma de las últimas, 'más generales', conclusiones del conocimiento 'positivo', principalmente de las ciencias naturales.

Esta interpretación superficial-positivista de la filosofía, de su objeto, su rol y su función como parte de la cosmovisión en desarrollo - la cosmovisión científica - era axiomática para todos los amigos de Bogdanov. Para ellos la filosofía era un 'intento de proveer una *imagen unificada del ser*' (Bogdanov), la '*teoría general del ser*' (Suvorov) o la totalidad de los 'problemas que constituyen al genuino objeto de la filosofía, esto es, *la cuestión sobre el mundo como un todo*' (Berman). Es el 'sueñopreciado' de todos los machianos: crear tal filosofía, es la finalidad de todos sus esfuerzos.

Lenin ni siquiera se molesta en discutir seriamente a este sueño ridículo: sencillamente se burla de él despiadadamente:

Muy bien, muy bien, aquí tenemos a la 'teoría general del ser' descubierta nuevamente por S. Suvorov, tras haber sido descubierta muchas veces y en las más variadas formas y por muchos representantes de la filosofía escolástica. ¡Felicitamos a los machianos rusos por esta nueva 'teoría general del ser'!. ¡Guardamos la esperanza de que su próximo trabajo colectivo estará enteramente dedicado a la justificación y desarrollo de este gran descubrimiento!¹⁹⁷

¹⁹⁶ Berman 1908, p. 17.

¹⁹⁷ Lenin 1962, p. 328.

La presentación de la filosofía descripta produce, invariablemente, el enojo, la irritación y el sarcasmo de Lenin: '¡Bromista!, ¡tonto!' - él escribe en los márgenes del libro del positivista Abel Rey refiriéndose a su discusión sobre el razonamiento analógico ("*¿Por qué no debería la filosofía, por tanto, de la misma manera, ser una síntesis general de todo el conocimiento científico,... una teoría de la totalidad de los hechos que la naturaleza nos presenta, el sistema de la naturaleza, como solía llamarse en el siglo dieciocho, o de cualquier manera, [por qué no podría ser] una contribución a una teoría de este tipo*").¹⁹⁸ Una evaluación que no es muy amable, pero es muy inequívoca. Lenin no admitía ningún compromiso con los positivistas en este punto.

Al mismo tiempo, él consideraba muy importante y necesario esclarecer al lector respecto de la última información científica de la física y la química sobre la constitución de la materia, esto es, presentar al lector un resumen del último conocimiento científico, de todos los logros contemporáneos de la ciencia natural y la tecnología. No obstante, Lenin nunca y en ningún lugar considero o pensó que esta importante tarea fuese filosofía. Más aún, él tendía a indignarse cuando era presentada esta tarea como la 'más nueva filosofía' en lugar de la filosofía del marxismo.

Lenin clara e inequívocamente plantea la cuestión de la relación entre la 'forma' del materialismo y su 'esencia', la prohibición de identificar la primera con la segunda. La 'forma' del materialismo se encuentra en aquellas ideas científico-concretas sobre la constitución de la materia (sobre lo 'físico', sobre 'átomos y electrones') y en las generalizaciones científico naturales de estas ideas que inevitablemente resultaban históricamente limitadas, en transformación, sujetas a la reconsideración de la propia ciencia natural. La 'esencia' del materialismo se encuentra en la aceptación de la realidad objetiva que existe independientemente de la cognición humana y que es únicamente reflejada en ella. El desarrollo creativo del materialismo dialéctico sobre la base de las 'conclusiones filosóficas derivadas de los últimos descubrimientos de la ciencia natural' se halla, según Lenin, no en la reconsideración de esta esencia y no en eternizar a las ideas de los científico naturales, sino en la profundización de la comprensión de la 'relación entre la cognición y el mundo físico' que está conectado con estas nuevas ideas sobre la naturaleza. La comprensión dialéctica de la relación entre la 'forma' y la 'esencia' del materialismo, y por tanto, la relación entre la 'ontología' y la 'epistemología' constituye el 'espíritu del materialismo dialéctico'.

"Por tanto, - escribe Lenin, resumiendo a la genuina interpretación científica de la cuestión sobre el desarrollo creativo del materialismo dialéctico - una revisión de la 'forma' del materialismo de Engels, una revisión de sus proposiciones natural-filosóficas, no sólo no constituye ningún 'revisiónismo', en el significado convencional del término, sino que, por el contrario, es un requisito esencial del marxismo. Nosotros no criticamos a los machianos por

¹⁹⁸ Lenin 1976, p. 469.

no hacer tal revisión, sino [que los criticamos] por el truco *puramente revisionista* de traicionar a la *esencia* del materialismo bajo el disfraz de criticar su *forma...*"¹⁹⁹

Lenin castiga sin piedad a esta idea sobre la filosofía de Bodganov-Suvorov y la contrasta, en todos los aspectos, con aquella comprensión que cristalizó en las obras de Marx y Engels, y lleva más allá a esa misma concepción.

El rol de la filosofía en el sistema de la cosmovisión marxista (dialéctico-materialista) no es el de construir sistemas cósmico-globales de abstracciones en cuya *aqua regia* se disuelven todas las diferencias y contradicciones (por ejemplo, entre la biología y la economía política); su rol es exactamente el opuesto: existe y se desarrolla en virtud del estudio científico real, concreto real, de los concretos problemas de la ciencia y la vida, en virtud de la real transformación de la comprensión científica de la historia y la naturaleza. El rol de la filosofía en el sistema de concepciones de Marx y Engels es el de servir a esta cognición concreta de la naturaleza y la historia. En ella, la universalidad y la concreción no son mutuamente excluyentes sino que se presuponen recíprocamente.

El materialismo de esta filosofía se encuentra precisamente en que orienta al pensamiento científico hacia una comprensión de los eventos de la naturaleza y la historia en toda su objetividad, en toda su concreción, y en su contradictoriedad dialéctica - en toda su independencia respecto de la voluntad y de la conciencia de los seres humanos. No obstante, la 'filosofía' en su versión machiana-bogdanoviana ofrece al pensamiento científico la orientación exactamente inversa. Dirige al pensamiento humano hacia la creación de 'abstracciones extremas', en cuyo medio 'neutral' todas las distinciones, todas las oposiciones, y todas las contradicciones se extinguen. Es el caso tanto en la materia como en la conciencia, y en la relación entre la materia y la conciencia. Y esta es la consecuencia directa del idealismo de sus axiomas epistemológicos. Los 'elementos del mundo', las 'estructuras de organización' tektológicas, los 'marcos lógicos', los 'objetos abstractos', 'dios' y el 'espíritu absoluto' - todos ellos no son otra cosa que diferentes pseudónimos bajo los cuales se esconde siempre la misma consciencia humana, idealísticamente mistificada.

El punto clave de toda la estrategia de ataque de los machianos contra la filosofía del marxismo se hallaba en su intento de dividir la unidad viviente de la dialéctica materialista, en tanto teoría del desarrollo y en tanto teoría de la cognición y lógica, separando primero a la 'ontología' de la 'epistemología' y luego yuxtaponiéndolas, matando así a la mismísima esencia de la dialéctica como ciencia filosófica. El cálculo era sencillo: con tal separación la comprensión materialista del mundo habría sido fácil de identificar con alguna 'imagen del mundo' científico natural concreta e históricamente limitada, con lo 'físico', y sobre esta base [hubiera sido sencillo] atribuir al materialismo todas las fallas y errores de tal 'ontología'. La misma operación, entonces, podría haberse realizado, por otra parte, con la 'epistemología' materialista al identificarla con alguna novedosa concepción científico natural sobre lo

¹⁹⁹ Lenin 1962, p. 251.

'mental'. Esta identificación de la filosofía con un resumen generalizado de la información científica permitía presentar la cuestión de tal forma que implicaba que la misma ciencia natural daba nacimiento al idealismo. Asignar idealismo a la ciencia natural es destruir la unicidad de la filosofía, su aproximación a los fenómenos, y su sistema de conceptos. Lenin expone las mismísimas raíces de estas intenciones al mostrar concretamente qué constituye el 'espíritu central del materialismo' de la ciencia natural contemporánea que da nacimiento al materialismo dialéctico.

Según Lenin, el objeto de la generalización filosófica (y por tanto de la introducción en el sistema del conocimiento filosófico) no son los novísimos resultados como tales, la 'información positiva' como tal, sino precisamente el *desarrollo* del conocimiento científico, el proceso dialéctico de la más profunda y más comprehensiva, concreta, comprensión del proceso dialéctico el mundo material, ya que no es improbable que mañana la ciencia natural misma evalúe 'negativamente' a los novísimos resultados. Lenin piensa sobre la revolución en la ciencia natural desde la posición de la filosofía dialéctico-materialista y llega a la conclusión general de que el contenido objetivo del conocimiento científico puede ser fijado y evaluado únicamente desde las posiciones de la teoría de la cognición materialista-dialéctica, que revela a la dialéctica de la verdad objetiva, absoluta y relativa, y la 'ontología' se encuentra tan estrechamente conectada con la 'epistemología' como las categorías que expresan a la naturaleza dialéctica de la verdad se encuentran conectadas con la dialéctica objetiva.

Es imposible incluir a lo 'negativo' en la comprensión de lo 'positivo' sin la aproximación 'epistemológica' a la 'ontología' del conocimiento científico, sin al mismo tiempo perder la unidad de opuestos (y esto es exactamente lo que hace la dialéctica).²⁰⁰ La genuina generalización científico filosófica debe consistir, de acuerdo a Lenin, en la 'elaboración dialéctica' de toda la historia de desarrollo de la actividad cognitiva y práctica, en comprender los logros de la ciencia dentro de todo el contexto histórico de tal desarrollo. Es desde estas mismísimas posiciones que Lenin se aproximó a la cuestión de la relación entre la filosofía y la ciencia natural en *Materialismo y Empiriocriticismo*, en los 'Cuadernos filosóficos' y en 'Sobre el significado del materialismo militante'. Los machianos contaban con desacreditar al materialismo al separar sus verdades de este contexto histórico.

El positivismo consideraba (y aún considera) a la epistemología desde posiciones análogas. Su intención es oponer a la epistemología, en tanto ciencia 'estricta y exacta', a la dialéctica materialista en tanto ciencia y, con ello, quiere criticar la dialéctica a la luz de tal 'epistemología'. Vemos esta intención ya desde el título del libro de Berman: *La dialéctica a la luz de la teoría del conocimiento contemporánea*. En esencia, no es una teoría de la cognición en

²⁰⁰ El original en inglés es algo oscuro, una traducción más libre sería: "Es imposible incluir a lo 'negativo' en la comprensión de lo positivo' sin la aproximación 'epistemológica' a la 'ontología' del conocimiento científico, si se pierde esta unidad, se pierde también la unidad de opuestos (que es precisamente en lo que consiste la dialéctica)". (N. del T.).

ningún sentido real. Es, nuevamente, la colección de la 'novísima información' tomada del estudio en psicología, psíco-fisiología, fisiología de los órganos de la percepción y, posteriormente, lógica matemática, lingüística y así de seguido. La comprensión y el uso de esta información aislada de la 'ontología', de la ley general de desarrollo de la naturaleza y la sociedad era lo que habilitaba la oposición entre tal 'epistemología' y la dialéctica.

Lenin muestra claramente la incompatibilidad de la 'epistemología' escolástica de los machianos con la teoría de la cognición genuinamente científica - la teoría del estudio real del mundo real por gente real (y no por algún 'sujeto epistemológico' inventado), usando la lógica real del desarrollo de la ciencia, la lógica real de la producción y acumulación de verdad objetiva. Su objeto real: todo el proceso en desarrollo histórico (dialéctico) de la cognición objetiva del mundo material (mundo de fenómenos científico naturales y socio históricos) por el ser humano societal, el proceso de reflejo de este mundo en la consciencia del ser humano y la humanidad. El proceso, el resultado, y el fin absoluto del cual es la verdad absoluta. El proceso implementado por billones de personas, por cientos de generaciones sucesivas. El proceso que es, a cada paso, probado por la práctica, la experiencia, los hechos, y que es realizado en los resultados de la totalidad de todas las ciencias concretas ('positivas') y materializado no solamente y no precisamente en los mecanismos neurofisiológicos del cerebro, sino en la forma de la tecnología, la industria y en la forma de reales realizaciones socio-políticas, conscientemente realizadas por las fuerzas revolucionarias bajo el liderazgo de su vanguardia política e intelectual: el partido.

La lógica en tanto ciencia filosófica del pensamiento es comprendida por Lenin como enseñando aquellas leyes objetivas (independientes de la voluntad y consciencia humanas), generales y necesarias que aplican igualmente al desarrollo de la naturaleza y la sociedad, así como al desarrollo de la totalidad del conocimiento humano, y no solamente al pensamiento, comprendido como un proceso subjetivo-mental que tiene lugar en las profundidades del cerebro y la mente, ya que las leyes específicas del pensamiento²⁰¹ son estudiadas no en la filosofía, no en la dialéctica, sino en la psicología, la fisiología de la actividad nerviosa superior, etc. Estas leyes generales actúan sobre la cognición con la fuerza de la necesidad objetiva, nos demos cuenta de ello o no; estas leyes en última instancia alcanzan también a la consciencia individual. Por tanto, las leyes del pensamiento *en su límite, en su tendencia*, coinciden con las leyes del desarrollo como tal, y la lógica y la teoría de la cognición, [coinciden] con la teoría del desarrollo. Pero de acuerdo a Bogdanov (Berman, Carnap, Popper), la lógica es el reflejo de 'reglas', 'métodos', 'dispositivos' subjetivos que son

²⁰¹ No disponemos del original en ruso, pero tenemos importantes motivos para sospechar que la palabra 'pensamiento' (thinking) aquí no es adecuada (todos los ensayos del libro indican que la idea ilenkoviana sobre el pensamiento no se corresponde ni con la psicología ni, menos, con aquello que sucede 'en la actividad nerviosa superior'). Aquí debe entenderse, entonces, que Ilyenkov refiere a la noción común, vulgar, del pensamiento subjetivo individual. (N. del T.).

conscientemente aplicados por el pensamiento que no es científicamente consciente de aquellas profundas regularidades y patrones que subyacen la cognición.

Lenin vio la tarea de la dialéctica como lógica y la teoría de la cognición en ofrecer a estas leyes generales a la consciencia de cada individuo pensante - en enseñarle a pensar dialécticamente.

Y si entendemos a la 'teoría de la cognición' y a la lógica (teoría sobre el pensamiento) de esta manera - de manera leninista, esto es, dialéctico-materialista - entonces no hay motivo para temer que la aplicación consistente de la idea de la coincidencia de la dialéctica con la lógica y la teoría de la cognición conduzca a la 'subestimación de la significación de la filosofía en tanto cosmovisión', o de su 'aspecto ontológico' (es decir, objetivo). Temer tal cosa es comprender a la epistemología no de acuerdo a Lenin, sino de acuerdo con Mach y Bogdanov, y a la lógica, de acuerdo a Carnap y Popper, esto es, como ciencias que son limitadas en su estudio por los hechos de la consciencia, sus específicos 'fenómenos de la consciencia como tal' ('indistintamente individuales' o 'colectivamente organizados') y que únicamente se ocupan con el mundo externo en tanto es representado en esta consciencia...

Al comienzo del siglo, Lenin era el único marxista que comprendió y apreció toda la gran significación *cosmovisiva* de la epistemología y la lógica. La significación no fue comprendida o apreciada ni por Kautsky, ni por Plejanov ni por todos los otros marxistas.

Los machianos leían a *El Capital* (incluso lo tradujeron al ruso), pero no se daban cuenta de que en el proceso de desarrollo de conceptos en esta obra científica se 'aplica' una 'teoría de la cognición' muy específica, una muy específica lógica de pensamiento: la dialéctica materialista. Y ellos no lo advirtieron por una muy simple razón: porque tomaban prestada su comprensión de la 'teoría de la cognición' de Mach.

La genuina teoría y lógica de la cognición científica en Marx y Engels es la dialéctica materialista (¡y sólo materialista!) como una ciencia de las leyes generales del desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento humano. Este es el núcleo verdadero de la idea de todo *Materialismo y Empiriocriticismo* - la tesis que expresa la entera esencia del libro. Podría servir de epígrafe y de conclusión final, de resumen, a pesar de que esta tesis fue formulada más tarde por Lenin de manera, más o menos, referenciable en los 'Cuadernos filosóficos':

"En *El Capital* Marx aplicó a una ciencia singular la lógica, la dialéctica y la teoría del conocimiento del materialismo (no son necesarias tres palabras: es una y la misma cosa) que ha tomado todo lo valioso de Hegel y lo ha llevado más allá".²⁰² "La dialéctica es la teoría del conocimiento (de Hegel y) del marxismo. Este es el 'aspecto' de la cuestión (no es 'un aspecto' sino la *esencia* de la cuestión) al cual Plejanov, por no hablar ya de otros marxistas, no prestó atención".²⁰³ "La lógica es la ciencia no de las formas externas del pensamiento, sino de las leyes del desarrollo de 'todas las cosas materiales, naturales y espirituales'...".²⁰⁴

²⁰² Lenin 1976, p. 317.

²⁰³ Lenin 1976, p. 360.

²⁰⁴ Lenin 1976, p. 92.

Estas formulaciones emergieron como una conclusión final de aquella larga lucha que Lenin libró durante varios años contra los machianos y contra la interpretación vaga y oportunista de la filosofía por parte de los teóricos de la Segunda Internacional. Ellas son el resumen del posterior desarrollo de la filosofía del materialismo dialéctico. En estas formulaciones, encontramos expresada a la misma esencia de la comprensión de Lenin de la dialéctica, su objeto, su problema, su rol y función como parte de la cosmovisión científica en desarrollo. Entonces, no es solamente 'un aspecto de la cuestión', no solamente 'uno de los aspectos' de tal comprensión.

La falta de comprensión de esta circunstancia decisiva conduce, incluso hoy, a algunos marxistas hacia las sendas de la reconsideración del entendimiento de Lenin de la 'materia', expresado en su comprensión clásica de este concepto como concepto fundamental de toda la filosofía dialéctico-materialista, y no solamente como una parte de su 'epistemología'. Así, incluso hoy día, leemos que la definición de Lenin es incompleta e insuficiente, que tiene un 'estrecho carácter epistemológico', que únicamente expresa al 'aspecto epistemológico unilateral', y por tanto necesita, supuestamente, ser 'expandida' y 'suplementada con un amplio aspecto ontológico'. Estos 'suplementos' y 'extensiones', en apariencia inocentes, son de hecho dirigidos contra la mismísima 'esencia' (y no un 'aspecto') de la cuestión, contra la esencia de la comprensión de Lenin de la materia.

El significado de estos intentos es claro: presentar a *Materialismo y Empiriocriticismo* - esta obra clásica de la filosofía del materialismo dialéctico que ha explorado en forma general a todos los contornos y problemas importantes de toda esta misma ciencia - como un libro dedicado únicamente a un (y ni siquiera el más importante) 'aspecto de la cuestión', únicamente a la 'epistemología', únicamente a este círculo supuestamente 'estrecho' de problemas que Lenin tenía que tratar debido a las condiciones específicas de las polémicas con alguna escuela de segunda del idealismo subjetivo...Entendido de esta manera, *Materialismo y Empiriocriticismo* con sus múltiples definiciones es despojado de su significación filosófica general fuera de este debate especial, y lo que es despojado de significación es el libro que, en última instancia, expuso a toda forma de idealismo y no simplemente al tipo específicamente subjetivo.

En su ensayo 'Sobre el significado del materialismo militante' Lenin legó a los filósofos marxistas la tarea de continuar "los problemas planteados por la revolución reciente en la ciencia natural". Sin resolver esta tarea, el materialismo militante "no puede ser ni militante ni materialismo".²⁰⁵

La unión de los filósofos y los científicos naturales, de acuerdo a Lenin, puede ser sólida y voluntaria únicamente bajo la condición de que sea mutuamente benéfica y que mutuamente excluya cualquier intento de forzar los resultados de la filosofía en la ciencia y

²⁰⁵ Lenin 2012, p. 237.

los resultados de la ciencia en la filosofía. Tal unión, tal cooperación voluntaria en la obra de conocer al mundo es posible solamente con la comprensión de la dialéctica de Lenin.

Al mismo tiempo, Lenin comprendió que "ninguna ciencia natural y ningún materialismo pueden sostener su propia lucha contra el embate de las ideas burguesas y la restauración de la cosmovisión burguesa a no ser que tenga un sólido fundamento filosófico".²⁰⁶

En estas condiciones, ningún filósofo marxista tiene el derecho a consolarse a sí mismo diciendo que la física (y la ciencia natural en general) 'en cualquier caso' se mueve, se supone, espontáneamente por las vías (incluso involuntariamente y 'de espaldas') del pensamiento dialéctico, por las vías de la cognición (reflejo) dialéctico-materialista de la realidad objetiva sin tener una correcta autoconsciencia, satisfecha con la incorrecta [autoconsciencia], tomada de los positivistas.

Y aquí (y no solamente en la política) toda la admiración por el movimiento espontáneo hacia adelante, toda la desestimación de la voluntad y su gran significación para el progreso únicamente significa, en la práctica, abrirle el paso a la voluntad reaccionario-idealista y su influencia sobre la 'espontaneidad' - al final, significa el aumento de la confusión epistemológica en las cabezas de los científicos.

Entonces Lenin prueba que si el científico natural no usa intencionadamente a la dialéctica materialista, esto es, de la misma manera que fue utilizada por Marx y Engels, entonces él inevitablemente, a pesar de su tendencia espontánea hacia ella, caerá, se deslizará hacia el idealismo, hacia el pantano del oscurantismo casi-científico (el positivismo) cada vez que se presente frente a él un hecho (un sistema de hechos) que contenga una dificultad dialéctica, una contradicción dialéctica, y por tanto una correcta reflexión de este hecho en un concepto, en un sistema de conceptos.

Y, en tanto que él vea en esta contradicción dialéctica no a una forma correcta de reflejo de la realidad objetiva en la consciencia, sino únicamente a una ilusión producto de la 'especificidad de la consciencia como tal', de las cualidades específicas del cerebro o el 'lenguaje' - él no se librará de la vergonzosa esclavitud al idealismo y al oscurantismo.

Por supuesto, el científico natural permanece siendo el participante activo de la 'revolución en la ciencia natural', la revolución científico-técnica. La lógica de los hechos, al final, lo arrancarán fuera del pantano. Pero ¿a qué costo?

A los mismos costos que se hicieron patentes al mundo en la participación machiana en los eventos revolucionarios de 1905 y, especialmente, en 1917. Hubo acciones ridículamente izquierdistas (objetivamente no preparadas y, por tanto, condenadas a fracasar), e inevitablemente les sucedieron retrocesos en pánico a posiciones largo tiempo abandonadas, y la completa perplejidad en las condiciones de situaciones dialécticamente tensas durante el verano y el otoño de 1917, y las caricaturas de 'revolución cultural' del

²⁰⁶ Lenin 2012, p. 238.

Proletkult, y el daño producido a la economía del país por la influencia de la 'teoría del equilibrio' de Bogdanov, y muchas, muchas, otras cosas que no pueden ser descritas en este ensayo sino que requerirían de un libro entero.

La revolución sigue siendo la revolución, ya tenga lugar en el 'organismo' socio-político de un gran país o en el 'organismo' de la ciencia natural contemporánea en desarrollo. La lógica del pensamiento revolucionario, la lógica de la revolución es la misma en ambos casos. Y esta lógica se llama dialéctica materialista. Por tanto, ni siquiera necesitamos separar dos palabras, ni dos (menos aún tres) ciencias separadas: la dialéctica materialista es la misma como lógica y como teoría de la cognición del marxismo-leninismo.

Ese es el punto central de Materialismo y Empiriocriticismo, si se lo lee a la luz de toda la historia posterior de desarrollo político e intelectual en el movimiento revolucionario ruso e internacional de la clase trabajadora. La historia ha mostrado claramente, y aquí su veredicto no puede ser apelado, a dónde condujo y aún conduce el camino de Lenin y a donde llevan las torcidas sendas del bogdanovismo, las sendas de la revisión de los principios de la lógica revolucionaria desde las posiciones del positivismo: esta filosofía de parasitismo verbal de los resultados logrados por el trabajo mental de alguna otra persona.

Afortunadamente, las cosas hoy no son como solían ser a comienzos de siglo cuando muchos científicos naturales se encontraban bajo la influencia hipnótica de esta demagogia positivista. Hoy, ya, un gran número de científicos naturales, y no solamente en nuestro país, se han vuelto aliados conscientes de la dialéctica de Lenin, y esta unión se está tornando más amplia y fuerte, a pesar de todos los esfuerzos de los curas del positivismo (sobre cuyos esfuerzos para dañar a esta unión no nos debemos olvidar). Esta unión es indestructible y la tarea de los filósofos es hacerla más amplia y más sólida. Este es el testamento central de Lenin, la principal lección de su libro inmortal.

Bibliografía

- Asmus, V.F. 1947, *Logika* (Logica), Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury.
- Berman, Ia.L. 1908, *Dialektika v svete sovremennoi teorii poznaniia* (Dialéctica a la luz de la teoría contemporánea de la cognición), Moskva: Moskovskoe knigoizdatel'stvo.
- Bogdanov, Alexander 2005, 'Chto iskat' russkomu chitateliu u Ernsta Macha?' (¿Qué puede hallar el lector ruso en Ernst Mach?), en *Analiz oschiuschenii* (Análisis de las sensaciones) de E. Mach, Moskva: Territoria budushchego.
- Chelpanov, G.I. 1946, *Uchebnik logiki* (Manual de Lógica), Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury.
- Engels, Fredrick 1939, *Herr Eugen Duhring's Revolutin in Sciencie (Anti-During)*, traducido por Emile Burns, Marxist Library, Works of Marxism-leninism: Volume XVIII, New York: International Publishers.
- Engels, Fredrick 1959, 'Supplement to Capital Volume Three', en Karl Marx, *Capital: A critique of Political Economý*, Volume III, editado por Fredrick Engels, Moscow: Progress Publishers.
- Engels, F. 1975, 'Materialismo zum 'Anti-During'', en K. Marx y F. Engels, *Werke*, Band 20, Berlin: Dietz Verlag.
- Fichte, Johann Gottlieb 1988, *Early Philosophical Writings*, traducido y editado por Daniel Breazeale, Ithaca, NT: Cornell University Press.
- Gadamer, Hans-Georg 1971, *Hegel Dialektik: Funf hermeneutische Studien*, Tubingen: Mohr.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1844, 'Aphorismen aus der Jenenster und Berliner Periode', en Karl Rozenkranz, *Hegel Leben*, Berlin: Ducker und Humblot.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1948, 'On Classical Studies', en *Christianity: Early Theological Writings*, New York: Harper.
- Hegel, G.W.F. 1952, *Briefe von und an Hegel*, Band I (1785-1812), editado por Johannes Hoffmeister, Hamburg: Verlag von Feliz Meiner.
- Hegel, G.W.F. 1977, *Phenomenology of Spirit*, traducido por A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G.W.F. 1983, 'The Philosophy of Spirit' en *Hegel and the Human Spirit: A translation of the Jena Lectures of the Philosophy of Spirit (1805-6)* con comentarios, traducido por Leo Rauch, Detroit, MI: Wayne State University Press.
- Hegel, G.W.F. 1986, *Werke in 20 Banden mit Registerband, Band 10: Enzyklopadie der philosophischen wissenshaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Hegel, G.W.F. 1991a, *The Encyclopaedia Logic with the Zusätze: Part 1 of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze*, traducida por T.F. Garaets, W.A. Suchtig, y H.S. Harris, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.
- Hegel, G.W.F. 1991b, *Elements of the Philosophy of Right*, editado por Allen W. Wood, traducida por H.B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F. 2010, *The Science of Logic*, traducida y editada por George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press
- Helvetius 1807, *De l'esprit; or Essays on the Mind and Its Several Faculties*, traducida por William Mumford, London: M. Jones.
- Hobbes, Thomas 1839, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Volume 1, London: John Bohn.
- Kant, Immanuel 1992, *Lectures on Logic*, traducida y editada por J. Michael Young, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel 1998, 'Critique of Practical Reason', en *Practical Philosophy*, traducida y editada por Mary J. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. 1998, *Critique of Pure Reason*, traducida y editada por Paul Guyer y Allen Wood, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kedrov, B.M. (ed) 1962, *Dialektika I logika: Zakony mshleniia* (Dialéctica y lógica: Las leyes del pensamiento), Moskva: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.
- Kondakov, N.I. 1954, *Loigka* (Lógica), Moskva: Izdatel'sto akademii nauk SSSR.
- Lenin, V.I. 1960, 'The Economic Content of Narodism', en *Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers.
- Lenin, V.I. 1962, *Complete Works*, Volume 14, Moscow: Progress Publishers.
- Lenin, V.I. 1966a, *Complete Works*, Volume 34, Moscow: Progress Publishers.
- Lenin, V.I. 1966b, *Complete Works*, Volume 34, Moscow: Progress Publishers.
- Lenin, V.I. 1976, 'Philosophical Notebooks', en *Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers.
- Lenin, V.I. 2012, 'On the Significance of Militant Materialismo', en *The Suppression of Philosophy in the USSR (The 1920s and 1930s)*, por Yehousha Yakhot, traducido por Fredrick S. Choate, Oak Park, MI: Merhing Books.
- Levant, Alex y Vesa Oittinen (eds) 2014, *Dialectics of the Ideal*, Brill: Leiden.
- Marx, Karl 1967, *Writings of Young Marx on Philosophy and Society*, traducida y editada por D. Easton y Kurt H. Guddat, New York: Hackett.
- Marx, Karl 1970, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, traducida por S.W. Ryazanskaya, editado por Maurice Dobb, Moscow: Progress Publishers.
- Marx, K. 1977, *Capital: Volume One*, traducido por Ben Fowkes, New York: Vintage Books.
- Marx, K. 1978, 'The Value-Form', *Capital and Class*, 2, no. 1 (Spring).

- Marx, K. 1993, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, traducida por Martin Nicolaus, New York: Penguin.
- Marx, K and Fredrich E. 1975, *Collected Works*, Volume 3, New York: International Publishers.
- Marx, K and Fredrich E. 1975, *Collected Works*, Volume 5, New York: International Publishers.
- Mill, John Stuart 1904, *A System of Logic*, 8th edition, New York: Harper and Brothers.
- Oitinnen, Vesa (ed.) 2000, *Evald Ilyenkov's Philosophy Revisited*, Helsinki: Kikumora Publications.
- Plekhanov, Georgi 1977b, *Selected Philosophical Works in Five Volumes*, Volume III, Moscow, Progress Publishers.
- Pokrovsky, M.N. 1924, 'Lenin kak tip revolutsionnogo vozhdia' (Lenin en tanto tipo de líder revolucionario), *Pod znamenem marksizma* (Bajo la bandera del marxismo), no. 2: 63-73.
- Prantl, Carl von 1867, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Band 3, Leipzig: Hirzel.
- Renner, Karl 1924, *Die wirtschaft als gesamtprozess und die sozialisierung, popularwissenschaftlich dargestellt nach Karl Marx' system*, Berlin: J.H.W. Dietz.
- Rosental, MM. 1974, 'Uchenie Gegelia o protivorechiiakh i marksizm' (La noción de la contradicción de Hegel y el marxismo), *Voprosy filosofii*, no. 9: 48-55.
- Schaff, Adam 1957, 'Jeszcze raz o dialektyce I zasadzie logicznej sprzeczności' (Una vez más acerca de la dialéctica y el principio de la contradicción lógica), *Studia filozoficzne*, no. 1: 201-13.
- Simon, Josef 1966, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Spinoza, Baruch 2010, *Complete Works*, traducidos por Samuel Shirley, editados por Michael L. Morgan, Indianapolis, IN: Hackett Publishing.
- Strogovich, M.S. 1949, *Logika* (Lógica), Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury.
- Trendelenburg, Adolf 1862, *Logische Untersuchungen*, Band I, Leipzig: Verlag von S. Hirzel.
- Vvedensky, A.I. 123, *Logika kak chast'teorii poznaniia* (La lógica como parte de la teoría de la cognición), Petrograd.
- XXII S'ezd Kommunisticheskoi Partii Sovetskogo Soyuza (Veintidós Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética) 1961, *Stenograficheskii otchet*, III, Moskva: Gosizd.

