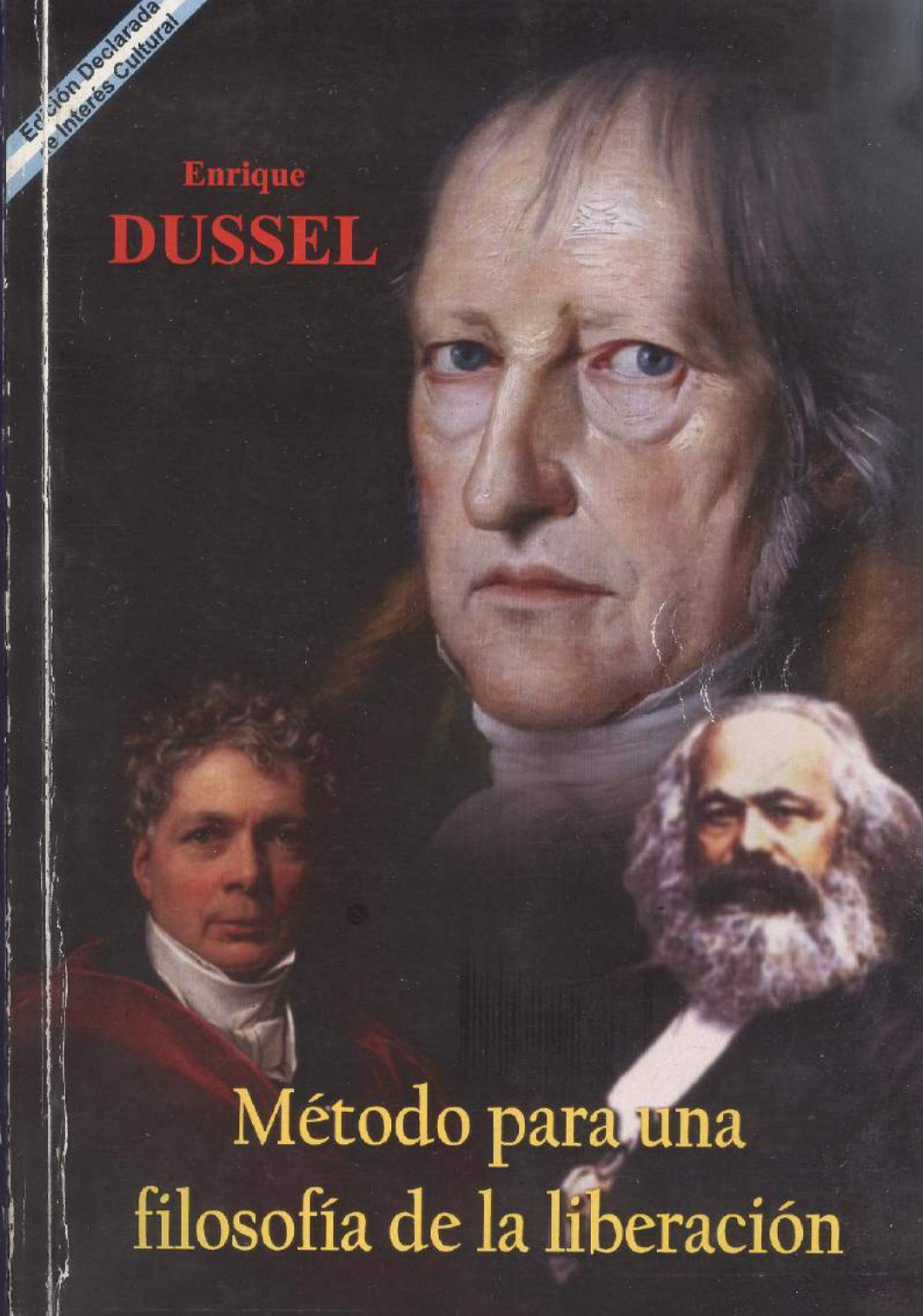
Edición Declarada de Interés Cultural

Enrique
DUSSEL



Método para una filosofía de la liberación

Biblioteca Testimonial Del Bicentenario

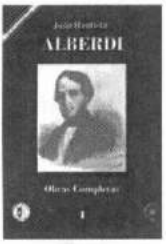
Dirección: Eugenio Gómez de Mier

Juan Domingo Perón

Obras Completas

40 volúmenes

que recogen obras desde:
"Apuntes de Historia Militar", "Documentos del GOU", "La Comunidad Organizada" "Conducción política", "Del poder al exilio", y otros...



Juan Bautista **Alberdi**

41 volúmenes

Obras Completas (esta edición facsimilar se realizó sobre la original oficial de 1886, publicación que no se ha vuelto a reproducir desde esa fecha)
Escritos Póstumos - Cartas

Juan José Hernández Arregui

5 volúmenes

I - Imperialismo y Cultura
II - La formación de la conciencia nacional (2 tomos)
III- ¿Qué es el ser nacional?
IV- Nacionalismo y liberación

Manuel **Ugarte**

6 volúmenes

Escritos Políticos

I - El Arte y la Democracia
II - El Porvenir de la América Latina
III- Mi Campaña Hispanoamericana
IV- La Patria Grande
V - El Destino de un Continente
VI- La Reconstrucción de Hispanoamérica

Obras Selectas 7

Enrique DUSSEL

Método para una filosofía de la liberación

Esta Edición ha sido auspiciada y declarada de interés cultural por la SECRETARÍA DE CULTURA DE LA NACIÓN (R.S.C. Nº 3151/11)

Ilustración de Tapa

Retratos de Hegel, Schelling y Marx

Enrique
DUSSEL

Método para una filosofía de la liberación

Dussel, Enrique
Método para una filosofía de la liberación-
Obras Selectas II- 1ª ed. - Buenos Aires : Docencia, 2012.
286 p. ; 20x14 cm.

ISBN 978-987-506-337-2

1. Filosofía. 2. Estudios Literarios. I. Título.
CDD 190

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Reservados todos los derechos
Copyright© 2012 By Editorial Docencia

Agüero 2260 (1425) Buenos Aires Tel.: 4805-8333 / 8434
Web: http://www.hernandarias.edu.ar

A Hanna
mi esposa

Esta obra fue dictada primeramente a manera de cursillo, dentro de las actividades docentes de la cátedra de ética de la facultad de filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo. Durante cuatro jueves del mes de octubre de 1970 fueron comentados algunos textos centrales referentes a la cuestión dialéctica. Hay además algunos parágrafos fruto de un seminario de la misma cátedra sobre la analéctica, realizado en el primer semestre de 1972.

Contenido

Introducción a la tercera edición 11

Introducción a la segunda edición 13

Introducción a la primera edición 15

1. Supuestos aristotélicos de la dialéctica 19

2. Supuestos modernos europeos de la dialéctica hegeliana 35

3. La dialéctica hegeliana 65

4. Superación europea de la dialéctica hegeliana 119

5. Superación de la ontología dialéctica. La filosofía de la liberación latinoamericana 181

Conclusiones generales 205

Apéndices 237

1. Textos complementarios sobre dialéctica 237

2. Cronologías 246

3. Las cuatro redacciones de *El capital* (1857-1880) 251

Indice de autores 275

Indice general 279

PALABRAS

Indice general

Introducción a la tercera edición en castellano 11

Introducción a la segunda edición 13

Introducción a la primera edición 15

1. Supuestos aristotélicos de la dialéctica 19
   1. La dialéctica aristotélica 19
   2. La dialéctica como crítica 24
   3. La dialéctica como ontología fundamental 27

2. Supuestos modernos europeos de la dialéctica hegeliana 35
   4. El «Discurso del método» dialéctico en Descartes 35
   5. La «Crítica de la razón pura» dialéctica de Kant. La dialéctica como sofística antiescéptica 38
   6. El movimiento crítico dialéctico 40
   7. La dialéctica como «Doctrina de la ciencia» en Fichte. El punto de partida de la de-ducción dialéctica 43
   8. La de-ducción dialéctica de los opuestos 48
   9. La dialéctica que parte del absoluto como «autoconciencia» en Schelling 52
   10. Anterioridad dialéctica del saber sobre el ser 55

3. La dialéctica hegeliana 65
   11. La dialéctica como movimiento in-volutivo propedéutico. Elementos de dialéctica en el pensar teológico del joven Hegel 65
   12. El método dialéctico de Hegel contra el idealismo subjetivo 70
   13. El movimiento dialéctico en la «Fenomenología del espíritu» 73
   14. La dialéctica como movimiento circular del absoluto. Esquema del movimiento dialéctico del Sistema 81

15. El absoluto, punto dialéctico de partida y llegada 87
16. El movimiento dialéctico en sentido hegeliano estricto 95
4. Superación europea de la dialéctica hegeliana 119
17. Del Hegel definitivo al viejo Schelling 120
18. La crítica de Feuerbach. Recuperación de la sensibilidad 129
19. La crítica de Karl Marx. Nuevo sentido de la realidad 135
20. La primera síntesis de la crítica, pero nuevamente teologizante: Sören Kierkegaard 144
21. Sentido ontológico del movimiento dialéctico de Heidegger 149
22. ¿Más allá de Heidegger? La «Crítica de la razón dialéctica» en Sartre 156
23. «Sobre la esencia», según Zubiri 160
24. «Ensayo sobre la exterioridad» del otro en Levinas 162
5. Superación de la ontología dialéctica. La filosofía de la liberación latinoamericana 181
25. Resumiendo lo ganado hasta ahora 181
26. El método analéctico 185
27. La palabra analógica 188
28. Del escuchar a la interpretación de la *voz del otro* 192
29. La filosofía latinoamericana como pensar liberador 195
Conclusiones generales 205
La cuestión dialéctica y analéctica en el proceso de la liberación latinoamericana 205
30. Diversos niveles dialécticos y analécticos 205
31. Para una pre- y proto-histórica latinoamericana 210
32. Para una histórica latinoamericana 218
1. La dependencia colonial mercantil 219
2. La dependencia neocolonial liberal, industrial 222
3. Crisis de la dependencia y liberación latinoamericana 224
33. De la «clase» al «pueblo» 225
Apéndices 237
1. Textos complementarios sobre dialéctica 237
1. La dialéctica plotiniana 237

2. La dialéctica no supone la ciencia para Aristóteles 237
3. Algunas distinciones necesarias 238
4. Sobre la «comunicación» de las ciencias 238
5. Crítica dialéctica del principio epistemático 239
6. Los primeros principios 239
7. Indemostrabilidad y mostración del principio de incontradicción 239
8. Diferencia entre la retórica y la dialéctica 239
9. El dialéctico-filósofo y el sofista-dialéctico 240
10. La tarea dialéctico-propedéutica de la «crítica de la razón pura» de Kant 240
11. Negatividad de la dialéctica 240
12. El primer principio fichteano 241
13. La intuición intelectual como «factum» inmanente 241
14. El juicio tético absoluto 241
15. Proceso sintético de la dialéctica 242
16. La filosofía como reflexión dialéctica autodestructiva para Hegel 242
17. Un resumen de la «Fenomenología del espíritu» 243
18. Dios es todo 243

2. Cronologías 246
1. Obras fundamentales del período hegeliano y posthegeliano 246
2. Algunas obras de Fr. W. J. Schelling 246
3. Obras de Ludwig Feuerbach 247
4. Algunas obras de Karl Marx 248
5. Algunas obras de Sören Kierkegaard 248

3. Las cuatro redacciones de *El capital* (1857-1858) 251
1. Introducción 251
2. Las cuatro redacciones de *El capital* 253
3. Algunas posibles hipótesis interpretativas 265
4. Perspectivas 270

Indice de autores 275

Introducción a la tercera edición en castellano

Escrita esta obra entre 1970 a 1973, pudiera parecer un tanto anticuada. Sin embargo, pienso que sigue siendo testimonio del comienzo de lo que se ha dado en llamar una filosofía de la liberación latinoamericana. En esta obra realicé el tránsito de la totalidad hegeliana al ámbito de la exterioridad, que aunque sugerida por Levinas, fue en este caso Schelling quien me condujo con su mano. Esto ha sido ya observado por algunos estudiosos[1] *que han seguido paso a paso mi pasaje de Kant a Fichte y el primer Schelling, de éste a Hegel, de Hegel al viejo Schelling y de él a los poshegelianos (Feuerbach, Kierkegaard, Marx principalmente). Hoy, a comienzo de la década del 90, ante la expansión de la filosofía habermasiana, debemos recordar que es desde Schelling —desde su pensamiento «creacionista»— de donde Marx partirá para constituir su revolucionario pensamiento. Al escribir esta obra, en 1973, criticábamos al Marx althusseriano de la época. Después hemos podido estudiar a Marx detalladamente*[2] *y nuestras conclusiones son exactamente las contrarias. En efecto, Marx no es un pensador que queda apresado en la totalidad (como lo pensábamos en ese tiempo), ni tampoco es expresión de un* paradigma productivista *(como lo piensa Habermas). En los capítulos 8 al 10 de reciente obra (donde comentamos la tercera y cuarta redacciones de* El capital*), hemos podido probar que es desde la exterioridad del pobre desde donde Marx critica a la totalidad del capital. Es decir, hoy mantenemos las categorías fundamentales desde las cuales fue escrito este libro sobre el método para una filosofía de la liberación, y desde las cuales podemos ahora describir un Marx completamente diverso al de la década del 70.*

1 Véase la tesis doctoral de Anton Peters, *Der Befreiungstheologie und der Transzendentaltheologische Denkansatz. Ein Beitrag zum Gespraech zwischen Enrique Dussel und Karl Rahner,* Herder, Freiburg, 1988, p. 625, donde describe este «pasaje» de Hegel a Schelling y los poshegelianos de manera correcta. De la interpretación que se haga del pensamiento de Schelling dependerá la reinterpretación de la filosofía de Marx.

2 Véanse mis obras *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse,* Siglo XXI, México, 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63,* Siglo XXI, México, 1989; *El capital (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacciones,* a publicarse en Siglo XXI, México, 1990, circa 420 pp.

La nueva etapa a la que se abre la filosofía de la liberación —si la primera fue hasta 1975, en posición ambigua con respecto a la filosofía de Marx, y hasta 1989, cuando se subsume el pensar de Marx—, en el diálogo con Karl Otto Apel,[3] *depende todavía de lo expuesto en este libro sobre el método.*[4]

E. D., México 1990

3 Véase la obra de próxima publicación sobre «La introducción a la transformación de la filosofía de K.O. Apel y la Filosofía de la liberación», circa 90 pp., donde la filosofía de la liberación, en un diálogo Norte-Sur, abre nuevas brechas de discusión.

4 En esta edición hemos suprimido dos apéndices de la tercera edición, pero hemos agregado uno nuevo sobre Marx.

Introducción a la segunda edición

Han pasado casi tres años desde el curso de dialéctica que dictamos en 1970 (§§ 1-6 y 22-24 de esta segunda edición). En ese corto tiempo es tanto lo que se ha avanzado que, en verdad, la nueva presentación del libro, aunque a veces sólo cambia un pequeño término, es radicalmente nueva. Las últimas palabras del § 24 indicaban ya la superación de la dialéctica por el planteo meta-físico de la exterioridad del otro. Si a esto se agregan los descubrimientos que en sociología y economía venían realizando los teóricos de la doctrina de la dependencia, puede entenderse que toda la reflexión filosófica quedó implantada en un ámbito totalmente nuevo. Todo el pensar anterior estaba inscripto en la totalidad *ontológica, mientras que ahora podíamos abrirnos a la alteridad meta-física, como lo hemos explicado en nuestra obra* Para una ética de la liberación latinoamericana, *que acaba de aparecer en Siglo XXI, Buenos Aires 1973 y 1974, tomos I-III.*

Hemos incluido algunos parágrafos nuevos (§§ 17-20 y 25-33, lo mismo que los Apéndices II y III) que indican un camino que dista mucho de haberse recorrido, ya que sólo lo estamos iniciando. Sólo la sociología y la economía de la dependencia y la teología de la liberación se van construyendo sobre estas bases. Querríamos colaborar no sólo con dichas ciencias sino con la política práctica de la liberación que concretamente parte de los mismos fundamentos. Nuestra colaboración de filósofo dará a dichas ciencias y a la praxis liberadora clara noticia de una meta-física, de una antropología que clarifique su método y sus compromisos. El discurso de la liberación *podrá así cobrar fuerza y crecer aún más de lo que lo viene haciendo.*

En este trabajo (§§ 25-32) hemos incluido algunos parágrafos que aparecerán en la obra nombrada arriba, pero, en realidad, es aquí donde cobran su sentido y fueron escritos con sentido metodológico en el orden lógico (y aun cronológico) en que aquí aparecen.

Si pudiéramos definir en pocas palabras la diferencia de la primera y segunda edición diríamos lo siguiente: en la primera, nos movíamos todavía ingenuamente en el ámbito de la ontología, que permite no sólo la guerra sino que diviniza la injusticia y hace imposible la ética de la liberación. En esta segunda, después de haber descubierto la meta-física o ética de la

liberación, vamos volviéndonos sobre nuestro pasado y descubrimos, cada vez con más claridad, la importancia de la generación inmediata poshegeliana y la novedad y genialidad de los grandes políticos de los pueblos de la periferia, de un Kemal Ataturk, un Nasser, un Mao y los de nuestras revoluciones latinoamericanas, desde la mexicana de 1910 hasta la argentina de 1945.

Tenemos conciencia que este corto trabajo es sólo una lejana introducción a una lógica de la analogía que se deberá escribir en el futuro cuando la reflexión haya avanzado lo suficiente como para que, volviendo sobre nuestros pasos, podamos exponer el camino ya cumplido. Se trata, entonces, del inicio metodológico de lo que ya se llama entre nosotros, en América latina, una «filosofía de la liberación».

Mendoza 1974

Introducción a la primera edición

Todo lo que sigue va encaminado a hacer comprensible y actual, lo que es muy difícil hoy, una fórmula hegeliana en apariencia inocente, que se encuentra en la introducción de la Fenomenología del espíritu: *«El movimiento dialéctico* (dialektische Bewegung) *que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es, propiamente, lo que se llamará experiencia».*[1] *Este texto, incomprensible si se lo lee sin conocer la filosofía hegeliana, se clarificará a lo largo de nuestra exposición. Pero queremos aún agregar otra fórmula que pueda servir de hilo conductor de nuestro pensar: «Esto hace que el camino* (Weg) *hacia la ciencia sea ya él mismo ciencia, y sea, por ello, en cuanto a su contenido, la ciencia de la experiencia de la conciencia».*[2]

Una segunda indicación previa. ¿Para qué escribir un libro sobre dialéctica en nuestra América latina sufriente? Simplemente porque, y esto es una constatación personal en viajes efectuados desde México hasta Centro América, Ecuador, Perú y otros países de nuestra cultura, la juventud va asumiendo ciertas opciones ideológicas que les resultaría imposible justificar en su fundamento. Mi intención es comenzar un camino, camino que necesita tiempo, porque no se pueden dar saltos en el pensar. Es necesario reformular conceptual y latinoamericanamente una cierta visión pensada de la totalidad fluyente que nos rodea: la «totalidad» y la «alteridad» en la que vivimos para ser pensada exige un método y con ello queda planteada toda la cuestión dialéctica. Ese método permitirá desentrañar la «totalidad» y la «alteri-

1 *Phänomenologie des Geistes* (PdG) (1807), ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1952, 73. Citaremos la mayoría de las obras de Hegel de la reciente edición, de fácil uso y compra, llevada a cabo por la editorial Suhrkamp, Frankfurt, t. I-XX, 1969-1970. La edición de Glockner es menos usual en América latina. Los *Hegels theologische jugendschriften,* editados por H. Nohl en 1907, pueden ahora tenerse a mano gracias a una copia efectuada por Minerva, en Frankfurt 1966. (Acaba de aparecer igualmente en Suhrkamp, t. I, 1970). Las cartas de Hegel deben consultarse en *Briefe von und an Hegel,* editadas por Hoffmeister, Hamburg, t. I-IV, 1962. Para una introducción a la *Fenomenología* de Hegel sigue siendo útil la obra de J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel,* Paris 1946.

2 PdG, 74. La noción de «camino hacia la ciencia *(Weg zur Wissenschaft)*» es clave de la modernidad, en Kant, Hegel, etc.

dad» histórica como proceso que se está cumpliendo aunque no lo pensemos. Este pensar lo ya comprendido existencialmente es la tarea filosófica y generacional que debemos cumplir. Debemos darnos tiempo para el pensar fundamental. Como me encuentro en la misma generación de los jóvenes a los que dirijo estas líneas, creo que para asumir de manera personal la filosofía del siglo XIX y XX, como horizonte desde el cual se podrá efectuar una conceptualización adecuada, es necesario que pensemos sin premura dos libros fundamentales: la llamada Fenomenología del espíritu *y la* Enciclopedia de las ciencias filosóficas, *introducción y sistema del pensar hegeliano, que fundan todo lo que vendrá después en la modernidad. La «filosofía positiva» de Kierkegaard —inspirada en Schelling—, y la «dialéctica histórica» de Marx —a partir de la* Filosofía del derecho *de Hegel— son incomprensibles sin las obras citadas.*

La utilidad de esta obra se sitúa a diversos niveles. Para los no-filósofos, a fin de que descubran cuál debe ser el orden introductorio al pensar filosófico. Quizá no entiendan a veces algunas cuestiones técnicas, pero como la tesis es muy simple comprenderán lo esencial y lo irán entendiendo dialécticamente, en el camino mismo del transcurso del libro. Habrá detalles difíciles, pero deberán detenerse en las cuestiones globales para descubrir el sentido de la totalidad del movimiento. Para los que se ocupan de política, les servirá para aprender cómo aplicar un método que desborda lo habitual y cotidiano, preguntándose por el fundamento. Lo mismo vale para toda profesión como la medicina, el derecho, la ingeniería, etc. Para los que acaban de introducirse a la filosofía, les servirá para profundizar la tarea emprendida. Para los que terminan ya la carrera o han egresado en filosofía, les enseñará a replantear el método radical de la pedagogía filosófica, que siempre se enfrenta con los no-filósofos. Les pido desde ahora ya que tengan paciencia, porque la tarea del pensar es ardua y el tema pareciera a veces alejarse, pero se irá haciendo cercano y comprensible.

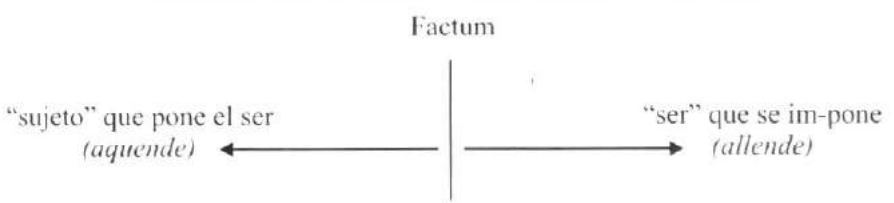
La bibliografía sobre el tema es inmensa. Miles son los textos escritos en los últimos años sobre la dialéctica. Algunos, verdaderamente, no dicen nada, como por ejemplo Qué es la dialéctica *de Henry Lefebvre.*[3] *Otras obras, en cambio, que se sitúan en un nivel óntico-dialéctico, diríamos, como la de Georges Gurvitch* Dialéctica y sociología,[4] *no tendrán valor fundamental para nosotros, ya que buscamos un horizonte más radical. Hay otros autores, como H. Marcuse en* Razón y revolución,[5] *que comienzan ya un camino. Sin embargo, pensamos, el camino no ha sido enteramente transitado y por ello mucho está por hacerse.*

3 Buenos Aires 1964.
4 Madrid 1969.
5 Caracas 1967.

La dialéctica, como veremos, es un método (del griego metà-hódos) o un camino, un movimiento, radical e introductorio a lo que las cosas son. El método dialéctico es el inicio mismo. La cuestión ha sido planteada por todos los grandes filósofos. Pero, tantas serán las dialécticas cuantos sean los sentidos radicales del ser. Distintas son las dialécticas porque distintas son las épocas en que fueron formuladas en la historia del pensar. Sin embargo, y de todos modos, todas las dialécticas parten de un factum *(de un* hecho*), de un límite* ex quo *o punto de partida. Desde ese* factum *la dialéctica partirá hacia una u otra dirección, según el sentido del ser (el sentido determina la dirección) y por ello será muy diferente el punto de llegada, el* hacia dónde (ad quem) *del movimiento dialéctico. En todos los casos, nos importa indicarlo expresamente, el punto de partida es el mismo: para unos se llama la «conciencia natural» (por ejemplo Hegel o Husserl:* natürliche Bewusstsein) *o «actitud natural» (la fenomenología); para otros «opinión transmitida» (*tà éndoxa *en Aristóteles) o lo meramente «opinable» (*dóxa *platónica); por último «comprensión existencial» (el nivel óntico o* existenziell *de un Heidegger), por citar algunos ejemplos. Las diversas dialécticas se comprenden no sólo por el punto de partida (que será considerado en diversos grados de negatividad), sino igualmente por el* hacia-dónde *se dirige el movimiento dialéctico: en un caso hacia el ser que se im-pone (Aristóteles), en otro hacia la subjetividad que pone el ser (Kant). Por nuestra parte, superando en esto no sólo la posición sartreana sino también la heideggeriana, intentaremos una nueva formulación de la cuestión dialéctica para recuperar una «exterioridad» despreciada por el mismo pensar existenciario, que, por su parte, ha dejado ya atrás a la modernidad subjetualista. El siguiente gráfico intenta mostrar esquemáticamente las direcciones contrarias seguidas por los métodos dialécticos:*

Esquema I

Direcciones fundamentales de los métodos dialécticos



No es lo mismo que se parta del hecho primigenio (factum) *para ir hacia algo más-allá (trascendencia) que él, o para ir hacia algo más-aquí (involución inmanentista) que él. Esto es fundamental para comprender el sen-*

tido de la dialéctica en la historia de nuestra cultura occidental. Las otras culturas han usado sin saberlo también este método, tales como los pensadores de la India o la China, pero no han formulado el movimiento ejercido. Por ello, cuando Hegel dice en el texto citado que «el movimiento dialéctico (es el) que la conciencia *lleva a cabo en sí misma», indica que el movimiento se realiza en una cierta dirección: hacia la conciencia (lo aquende); movimiento interno a la conciencia. Cuando esta conciencia se haga historia tendremos igualmente un proceso interno a la conciencia de una clase como historia universal.*

Nuestra tarea de superación del pensar hegeliano deberá apoyarse en los logros de la filosofía actual. Sartre publica en 1960 la Crítica de la razón dialéctica, *en donde intenta ir más allá del hegelianismo.*[6] *Por su parte, Levinas critica al hegelianismo en un libro de profundidad sugestiva:* Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad.[7] *Por nuestra parte, debemos dejar de lado el cartesianismo de este último autor abriendo al método un nuevo panorama, en el que sólo indicaremos un camino a recorrer más que el plano de un camino ya recorrido.*

6 *Critique de la raison dialectique* (précédé de *Questions de méthode*): t. I: *Théories des ensembles pratiques,* Paris 1960.

7 *Totalité et infini.* Essai sur l'extériorité, La Haye 1961.

1. Supuestos aristotélicos de la dialéctica

El primer camino del pensar dialéctico en su primigenia ingenuidad fue recorrido en la dirección que desemboca en el ser: el ser como lo oculto y des-cubierto, como lo visible invisible en la apariencia, o como lo que obra en la presencia (recorriendo así la historia desde los presocráticos a Platón y Aristóteles). Este camino nos es necesario indicarlo para poder conocer netamente el que emprenderá el pensar moderno europeo, cuya culminación sistemática es Hegel —cuestión central de esta obra—.

§ 1. La dialéctica aristotélica

Aristóteles (384-322 a. C.) no inventa de la nada su método dialéctico. La dialéctica tenía antecedentes en Grecia y su comienzo debe remontarse al tiempo de los presocráticos. Ellos ordenaban ya los *contrarios* en listas orgánicas: frío-caliente, alto-bajo, oculto-desoculto... y pensaban a partir de ellos.

Fueron sin embargo los sofistas del tiempo de Sócrates los que se constituyeron en maestros prácticos de la dialéctica, pero en el solo sentido de arte de la refutación. Es decir, el sofista podía demostrar siempre lo contrario de lo afirmado por el que en la ocasión fuera su oponente en la discusión. La dialéctica era un arte necesario principalmente para el político, para saber defender su opinión y criticar la contraria en el ágora.

Platón (428-347 a. C.) en cambio despreció el sentido sofístico. El desprecio por el arte de la refutación, con la sola intención de refutar y no de descubrir lo que es, será transmitido a Descartes y Kant. Platón le dio a nuestro arte otro sentido: la dialéctica es para el fundador de la Academia el momento supremo de su pensar, y tendrá una importancia preponderante en la historia de la cuestión dialéctica en occidente. La dialéctica entendida como movimiento o método supremo, último, se alcanza después de haber practicado grados inferiores del conocer. Por la dialéctica se llega al último grado intelectual o intuición *(noeîn)* de las ideas. Para poder intuirlas es necesario aplicar un método: el dialéctico. Pensaba Pla-

tón que debía ser practicado a partir de los treinta años, cuando el hombre ha alcanzado su madurez, *después* de haber estudiado las ciencias inferiores. Se trata entonces del método supremo y *último;* para nosotros, en cambio, será el método supremo pero *primero, inicial, anterior* a las ciencias, y no posterior a ellas. En el libro VII de la *República* describe Platón claramente a la dialéctica como un método *ascendente* (va hacia las últimas ideas), *positivo* (porque se conoce la idea y se asciende de contenido en contenido) y *ético* (en el sentido que se alcanza por la teoría la felicidad divina del alma, en la extática posición ante lo eterno-divino: las ideas). La dialéctica que descubriremos hasta el § 16 ni es ascendente, ni positiva ni ética en el sentido platónico; será negativa; será comprensión por in-volución.

Por su parte Plotino cerrará el ciclo al formular claramente la totalidad del proceso dialéctico iniciado solamente por Platón.[1] Platón interpretó la dialéctica como movimiento ascendente; Plotino en cambio comienza el proceso por el descenso del círculo (lo que en latín se traducirá después por la *explicatio* y en Hegel con otro significado por la *Diremtion*): del uno a lo múltiple, para cerrarse ascensionalmente el círculo del eterno retorno del alejandrino en el movimiento ascético o unificante de la pluralidad en el uno. El uno es el punto de partida y de llegada; desde donde se desciende y hacia donde se asciende; lo múltiple es lo opuesto, la apariencia, lo material, lo corporal, el mal. Plotino es la síntesis de la tradición milenaria del indoeuropeísmo, en él se reúne el pensar griego-helenista, el iránico-maniqueo, el hindú-brahmánico. No en vano Alejandría es en el siglo III d. C. el centro mundial más importante de cultura. El círculo adquirirá nuevos sentidos pero permanecerá ya en lo que podríamos llamar la trampa de la cuestión dialéctica mal planteada: el pensar cartesiano, kantiano, hegeliano no podrá evadirse del círculo. La dialéctica plotiniana será igualmente *positiva* (en tanto gnosis), pero postulará ya la negatividad de la multiplicidad como exigencia para recuperar por ascensión la simplicidad inicial del uno degradado. El uno se degrada en las *ousíai* negativas, que deben ser por su parte negadas para retornar al uno.

Los pensadores cristianos neoplatonizantes defenderán siempre la circularidad negativa de la dialéctica: el Pseudo-Dionisio, los padres griegos, en especial los Capadocios, Scoto Eriúgena y finalmente Nicolás de Cusa en su *Docta ignorantia* (1440), protohistoria de la dialéctica hegeliana en la modernidad naciente; el Dios de los cristianos puede ser sólo negativamente mostrado: «ignorancia» docta del que sabe que él es absolutamente otro con respecto a lo que comprendemos cotidianamente.

En ninguno de los libros hoy a mano sobre dialéctica se encuentra algo sobre la dialéctica de Aristóteles.[2] Por ejemplo, en el nombrado libro de Gurvitch se pasa directamente de la exposición de la doctrina dialéctica en Platón a Plotino, sin indicar para nada la posición aristotélica. Lo propio puede decirse de los autores restantes.

Aristóteles plantea la cuestión en un sentido muy distinto al de su maestro Platón, que, por otra parte, es de suma actualidad. En primer lugar, contra el fundador de la Academia afirma la dialéctica partiendo de la estimación positiva del arte o ejercicio sofístico (oponiéndose de antemano a la posición kantiana). Los sofistas conocían el arte de la refutación; de ellos lo aprende Aristóteles y lo expone por vez primera en un libro olvidado: *Los tópicos* (los «lugares» comunes de la discusión). Para nuestro filósofo la dialéctica es el arte de la *interrogación*. Tomemos un ejemplo: *Ser y tiempo* de Heidegger tiene una introducción de dos capítulos donde se indica la necesidad, estructura y prioridad de la «pregunta por el ser».[3] Si la dialéctica es el arte de la interrogación, el saber preguntar es poseer dicho arte, lo que, por otra parte, es en parte haber respondido. *Ser y tiempo* es, estrictamente, un libro dialéctico.

Además, la dialéctica es el arte de la *refutación*, lo que puede tener dos sentidos: refutar «todo lo que nos pongan delante» o refutar sólo lo falso, lo que no-es. Esta distinción será determinante para la historia de la cuestión dialéctica, en especial en Kant.

La dialéctica, para Aristóteles, es, radicalmente, el arte del *des-cubrimiento* o de la verdad del ser; es un des-cubrir lo que está cubierto. Del *factum*, el hecho dado *a priori*, la cotidianidad, la dialéctica va «hacia» lo que está oculto; el des-cubrir lo oculto va a constituir un movimiento, un discurso a través de un camino (*Weg* en alemán, *hodós* en griego: *méthodos:* camino que se atraviesa). El des-cubrir el ser como proceso es un método. En el pensamiento moderno ese proceso será invertido, será otro *hodós*, otra dirección, otro sentido.

Acerca de este arte, dice nuestro filósofo, nada se había escrito formalmente, aunque se practicaba desde antiguo, porque los sofistas no se habían ocupado de organizar lo que ejercían en un tratado. Por ello *Los tópicos* comienza explicando que «el tema de este tratado es el de encontrar un método *(méthodon)* que nos permita argumentar acerca de todo problema propuesto, partiendo de lo comprendido cotidianamente *(ex endóxon)*».[4] *Ex endóxon* es una noción clave, porque indica justamente el *factum* del que venimos hablando desde el comienzo de esta obra. La *dóxa* platónica era sólo lo «opinable», lo negativo y hasta despreciable. En

cambio, ahora, el método supremo parte de *tà éndoxa,* es decir, de lo cotidiano, de lo comprendido existencialmente.

De inmediato se efectúan algunas distinciones necesarias. «Primeramente debemos indicar qué es una argumentación y cuáles sus diversos tipos, para entender lo que sea una argumentación dialéctica, porque tal es el tema del presente tratado». La dialéctica, entonces, argumenta, pero según un método propio. «La argumentación es un *lógos* en el que algo es avanzado como lo pro-puesto, del que se infiere otro término necesariamente por mediación *(dià)* de lo pro-puesto», es decir, es un *diálogos* (dia-léctica) o una comprensión mediativa. La dialéctica no es apodíctica o científica, sino un modo supremo de comprensión. En efecto, «es una de-mostración *(apó-deixis)* la argumentación que parte de (las premisas) verdaderas y primeras o de aquéllas que conocemos en cuanto tienen su origen en las (premisas) primeras o verdaderas». Antes de de-mostrar algo hay que mostrar el principio «desde» el cual se pretende «de»-mostrar. Lo que se muestra es el punto de partida de la de-mostración y no puede por su parte de-mostrarse —porque se iría al infinito no pudiendo jamás de-mostrar algo—. El punto de partida es indemostrable. La ciencia parte de principios evidentes o no hay ciencia; la dialéctica en cambio va a «mostrar» los principios indemostrables. No es lo mismo, entonces, una argumentación científica, apodíctica o de-mostrativa (los tres términos son para Aristóteles sinónimos) que la argumentación mostrativa o que procede por el absurdo como la dialéctica: «Es dialéctica la argumentación que concluye algo a partir de la comprensión cotidiana *(éndoxon)*».

Para que se haga ciencia (ciencia es lo apodíctico) se debe partir del principio verdadero; en cambio, para que se practique la dialéctica es suficiente partir de lo que cotidianamente comprende el «hombre de la calle»: éste es el *factum* primerísimo o *a priori.* El punto de partida no es una premisa cierta sino una «opinión cotidiana», algo que el platonismo pensó despreciable. Y porque *tà éndoxa* se las consideró como despreciables y porque se llegó a pensar que la ciencia era lo supremo, por ello, el libro de *Los tópicos* no se leyó más: el supremo modo de conocer fue el apodíctico (especialmente en el siglo XIX bajo el imperio del positivismo). Pero *antes,* y no después como pensaba Platón, del conocimiento científico se encuentra el saber dialéctico, que es más perfecto que el científico. Su punto de partida, sin embargo, pareciera transido de negatividad: «Son *éndoxa* (lo comprendido existencialmente) las opiniones sostenidas por todos los hombres, por la mayoría o por los sabios, y, entre estos últimos, sea por todos, por la mayoría o por los más notables e ilus-

tres». Esta descripción, repetida muchas veces idénticamente en la obra de Aristóteles, no indica la precaria plenitud del *factum* o punto de partida del filosofar. Ese *factum* (lo fáctico o facticidad) significa el mundo histórico y concreto dentro del cual el hombre vive. Supone entonces todo el misterio del ser humano. A diferencia de Platón, la dialéctica parte del *factum* y es lo *primero.* La ciencia parte de lo conocido por evidencia; pero la evidencia se funda en la cotidianidad dentro de la cual el principio es considerado (a veces con mera convicción histórico-cultural) evidente. La dialéctica es lo *primero,* es el arte inicial u originario, previo al acto posterior, en el caso que lo hubiera, de la ciencia. En este caso la dialéctica sería la introducción a la filosofía «como ciencia». Así debe entenderse, igualmente, el *Discurso del método* de Descartes, la *Crítica de la razón pura* de Kant y la *Fenomenología del espíritu* de Hegel: se parte de lo cotidiano (el *factum*) y se va hacia el comienzo de la ciencia, pero en otra dirección que Aristóteles, no ya hacia el ser sino in-volutivamente hacia la conciencia.

Por ello «primeramente debemos considerar los momentos que constituyen nuestro *méthodos* (camino de acceso). Si llegamos a aprender, por una parte, el nombre y la naturaleza de aquello sobre lo que se aplica la argumentación dialéctica, así como los elementos de los que se parte, y, por otra parte, la manera de cómo podemos descubrirlos en abundancia, habremos cumplido suficientemente el fin que nos hemos propuesto».[5] La cuestión inicial es entonces: ¿Qué constituye este método? ¿cuáles son los momentos esenciales de este movimiento originario? Los elementos de este método son los que en el pensar contemporáneo se describen en la llamada ontología fundamental, porque incluye el análisis de todo lo que ya soy en el momento de enfrentarme en la cotidianidad al ente, para comenzar sólo entonces la superación por el pensar hacia lo que las cosas son. Hoy podemos ir mucho más allá que Aristóteles. Para él la descripción de los elementos básicos del método se circunscribía a decir qué sea el término, la definición, la proposición categorial, el género, la especie, lo propio, el accidente, etc. Es decir, los supuestos que permiten comprender lo cotidiano por la reflexión del pensar explícito o temático. En este nivel, la interpretación existenciaria del ser-en-el-mundo viene a ser como el primer paso metódico de la dialéctica y el supuesto de toda posterior tematización. *Ser y tiempo,* para volver al ejemplo ya indicado arriba, viene a responder a la consigna de que «primeramente debemos considerar los momentos que constituyen nuestro *méthodos*». Es lo *proton* originario metódicamente hablando.

§ 2. La dialéctica como crítica

La dialéctica parte de la cotidianidad *(tà éndoxa)*, comprensión existencial o apariencia histórica. Para nosotros consiste en el habitual hecho de ser latinoamericanos, argentinos, mendocinos. En nuestra comprensión cotidiana se encuentra incluida nuestra prehistoria indoamericana, la protohistoria de la cristiandad colonial, las naciones divididas y no integradas, el presente cambiante, el proyecto ad-viniente. Paul Ricoeur nos dice acerca de *tà éndoxa* lo siguiente: «La primera cuestión que deberemos analizar es lo que he llamado resumiendo el *núcleo ético-mítico*. No se entiende frecuentemente lo que se dice al definir la cultura como un complejo de valores o, si se prefiere, de evaluaciones... Los valores acerca de los que hablamos aquí residen en las actitudes concretas ante la vida, en tanto que forman sistema y que no son puestas en cuestión de manera radical por los hombres influyentes y responsables».[6] Se trata, exactamente, de la formulación aristotélica. La totalidad histórico-cotidiana es a la que la dialéctica se ocupará de poner en crisis. Por ello «nuestra intención fue descubrir una cierta capacidad de argumentar sobre *todo* problema partiendo de lo dado en la comprensión cotidiana y en tanto más comúnmente admitido *(endoxotáton)*, puesto que ésta es la tarea de la dialéctica, de la crítica».[7] El dialéctico podrá ocuparse de *toda* cuestión partiendo de lo culturalmente admitido, del sentido común de un pueblo. Podrá preguntar metódicamente acerca de cuestiones físicas, astronómicas, políticas, médicas, etc., sin saber especializadamente lo que estas ciencias tratan. Por ello, nos dice Aristóteles, «Sócrates sólo interrogaba y nunca respondía, porque confesaba no saber nada»; en efecto, nada sabía ónticamente de lo intramundano, pero tenía un saber ontológico del fundamento de lo óntico que es como no saber nada (nada sabía científicamente de los entes, pero tenía el saber dialéctico u ontológico). La dialéctica es un arte universal que «no sólo es capaz de criticar al adversario... sino que sabe responder y defender su tesis por medio de argumentos dados en la comprensión cotidiana y en tanto más comúnmente admitidos *(endoxotáton)*» —repite poco después Aristóteles—. La interrogación crítica o cuestionante del dialéctico parte de la cotidianidad. El sofista usa la dialéctica como mero arte de la refutación, mientras que Aristóteles sólo para descubrir la verdad del ser. El sofista parte de lo que todos aceptan para confundir al contrario; el auténticamente dialéctico parte de lo cotidiano por atribuirle a la cotidianidad la suprema inteligibilidad, aunque igualmente puede encubrir al ser bajo el ropaje del no-ser (lo falso, la apariencia como mero parecer-ser). En el mundo cotidiano hay opiniones que son fal-

sas, pero hay algunas que manifiestan lo que las cosas son. Al sofista poco le importa lo que sea o no-sea; lo que le interesa es confundir al contrario. En cambio, el dialéctico auténtico o con intención filosófica (el que ama la sabiduría) usa la dialéctica como un arte crítico del pensar por el que de todo lo opinado en la vida cotidiana se desgaje claramente lo que es, y quede así mostrado y distinguido de lo que no-es, lo falso. La dialéctica es crítica, probante, discriminante, ya que debe descubrir lo oculto: en un caso se desvela el ser que ahora puede manifestarse, en otro nada queda detrás del mero parecer-ser (la nada o el no-ser es lo falso).

La crítica del dialéctico-filósofo no parte ni de la ciencia ni de la filosofía, no es tampoco de-ductiva o demostrativa, porque al ser el camino originario *(méthodos)* llegará al «desde donde» todo podrá de-ducirse, demostrarse. Por ello la crítica, que no es quehacer científico, debe saber que «en el discurso dialéctico es más bien la inducción *(epagogé)* lo que hay que emplear con la gente común (*toùs polloús,* los no-filósofos)».[8]

La dialéctica, que parte de la realidad cotidiana, histórica, de lo que todos opinan, debe saber discernir lo falso o en-cubridor de lo verdadero o descubridor del ser; para ello la dialéctica argumenta estableciendo contradicciones, es decir, mostrando la imposibilidad de lo contradictorio de lo que es. «Los argumentos dialécticos son los que, apoyándose en lo comprendido cotidianamente, razonan con el fin de establecer una contradicción *(antifáseos)*».[9] La conciencia moderna, por ejemplo un Descartes como veremos, no trasciende lo opinable, la comprensión existencial, *tà éndoxa* hacia el ser, porque ha denegado todo valor al *factum* primero, al estar en el mundo como horizonte ambiguo, ya que son a veces aceptados ambos contradictorios como posibles. La modernidad ha despreciado lo opinable; la superación de la modernidad im-plantará su pensar en lo opinable mundano, en el hecho de ser latinoamericano, argentino, mendocino, lo previo al ejercicio de la ciencia en Mendoza, Argentina o Latinoamérica. Partiendo de ese *factum* el dialéctico «razona a fin de establecer una contradicción». ¿Por qué? Porque para que el hombre de la calle o el científico capten la mostración argumentativa originaria es necesario partir de los dos extremos de la contradicción dados en la cotidianidad, para que mostrando la imposibilidad del contradictorio aparezca claramente el ser que ahora se manifiesta distinguido en su verdad a partir de la ambigüedad superada. La ciencia no parte de *dos* posibilidades, sino de un principio o axioma. La ciencia no se interroga acerca de sus axiomas sino que los considera evidentes; de lo contrario no hay ciencia. Lo dialéctico es previo a lo científico o apodíctico.

En efecto, «se diferencia la premisa de-mostrativa de la dialéctica en que la de-mostrativa es captación de uno de los dos miembros de la contradicción, porque el que de-muestra no pregunta sino que afirma, mientras que la premisa dialéctica es una respuesta al planteo de una contradicción... La premisa será de-mostrativa si es verdadera y si se funda en los principios supuestos, mientras que la premisa dialéctica será la respuesta a la pregunta que interroga por uno de los dos términos contradictorios, será la afirmación por el que argumenta de lo que se muestra *(fainoménou)* y de lo comprendido cotidianamente *(endóxou)*, tal como lo hemos determinado en *Los tópicos*».[10] La ciencia capta con evidencia sus principios; estos principios están puestos-debajo: sub-puestos. El dialéctico parte de lo opinable y por ello no tiene evidencias como punto de partida (pero tiene al ser como horizonte de comprensión, comprensión existencial del ser que funda igualmente la comprensión existenciaria o explícita del ente desde el ser). Por ello toda persona bien dotada, sin ciencia y aun analfabeto, puede ser culto, sabio, puede saber argumentar originariamente.[11] La dialéctica va a ser un método de la sabiduría, previo a la filosofía como ciencia, una auténtica superación de la metafísica.

Aristóteles distingue claramente entre proposiciones, problemas y tesis dialécticas.[12] El origen filosófico debe ser siempre a modo de tesis, tético, en el sentido de que el que escucha el discurso filosófico es siempre increpado por algo que se le pone a su consideración cotidiana y que lo lleva, hasta contra su voluntad, hacia lo en-cubierto allende lo cotidiano. El inicio originario del filosofar es una *tesis:* no sólo una interrogación acerca de lo comprendido por todos (proposición dialéctica), ni siquiera una formulación para alcanzar la verdad (problema dialéctico), sino también *paradojal,*[13] a fin de producir en el increpado la crisis existencial. La tesis es lanzada contra la comprensión obvia y tenida por verdadera por el no-filósofo. De allí que sea, estrictamente, una tesis dialéctica, aquello de la «necesidad de reiterar expresamente la pregunta que interroga por el ser, (más aún si se tiene en cuenta que) la mencionada pregunta está hoy caída en el olvido»,[14] porque se trata de una interrogación crítica y problemática acerca de algo que se opone no sólo a la comprensión existencial (en cuanto opinión cotidiana) sino a la misma tradición filosófica. Es una tesis dialéctica que nos lanza hacia un ámbito oculto y más abarcante: *diá-legein.*

Todas las ciencias tienen primeros principios de donde parte la demostración. La medicina su-pone, por ejemplo, el hombre, la salud y la enfermedad. Pero el hombre, la salud y la enfermedad tienen para el científico el mismo significado que para el hombre de la calle. Por ello todas

las ciencias se «comunican» en su fundamento, en el simple hecho de ser la ciencia un modo fundado de conocer que supone el mundo cotidiano.[15] Todos los científicos que trabajan en nuestra patria en 1974 suponen, obviamente, que viven en nuestra época, en el estrecho horizonte de un grupo sociocultural. Esos supuestos no pueden ser de-mostrados por la ciencia; simplemente deben su-ponerlos. La dialéctica en cambio puede pensar dichos su-puestos, metódicamente, pero no con ciencia, sino con sabiduría. Puede discurrir hasta mostrar al médico lo que es el hombre enfermo, al abogado lo que es el derecho, al economista lo que es el valor económico, al ingeniero lo que es la técnica. La dialéctica es un ir hacia lo su-puesto e implícito en los axiomas científicos.[16]

§ 3. La dialéctica como ontología fundamental

La ontología fundamental, como su nombre lo indica, es una descripción radical que abre explícitamente un horizonte último a partir del cual podrán pensarse todos los entes. Para Aristóteles ésta era exactamente la tarea de la dialéctica. «El argumento dialéctico no tiene un ámbito definido, no de-muestra ninguna cosa en particular, ni es de la naturaleza del universal (abstracto)... La dialéctica es al mismo tiempo crítica *(periastiké)*... Es posible, aun para el que no posee ciencia, tener capacidad de efectuar un examen crítico de lo que no es cuestión científica... Se ve entonces que la crítica no es un conocimiento epistemático, porque todo puede ser su tema».[17] La dialéctica no es todavía filosofía, no es ciencia, es algo previo que más bien niega lo afirmado con pretensión de totalidad totalizada, absoluta: «Todo hombre hace algún uso de la dialéctica y del arte crítico, ya que todos intentan probar lo que pretenden saber... El que critica por medio del arte argumentativo interrogativo es un dialéctico. Y puesto que hay muchos principios que son los mismos para todas las cosas, sin por tanto constituir una naturaleza particular o un género particular de ente, *sino que son como negaciones (hai apofáseis)*... en estas condiciones es posible proceder al examen de todo *(katà pánton)* y concluir que es un arte determinado, arte que por otra parte no es de la misma naturaleza que el arte de-mostrativo». La dialéctica es negativa, no es ni ascendente ni descendente, es más bien penetrativa o perforante (de allí el término de im-plantación), ya que niega la determinación absolutizante que hace del ente en la cotidianidad algo cerrado, clauso, absoluto. La dialéctica que no de-muestra nada, lanza y relanza el proceso admirativo que pasa de lo obvio cotidiano al ser oculto. La dialéctica es el camino para salir de la ingenuidad de la apariencia, salida que le es imposible a la

ciencia por ser un modo de ser en el mundo, mundo que la ciencia no puede pensar refleja y metódicamente. La dialéctica en cambio, como arte crítico de la interrogación problemática, puede pensar al ámbito totalizado del mundo y destotalizarlo: la negación de la clausura es motricidad histórica.

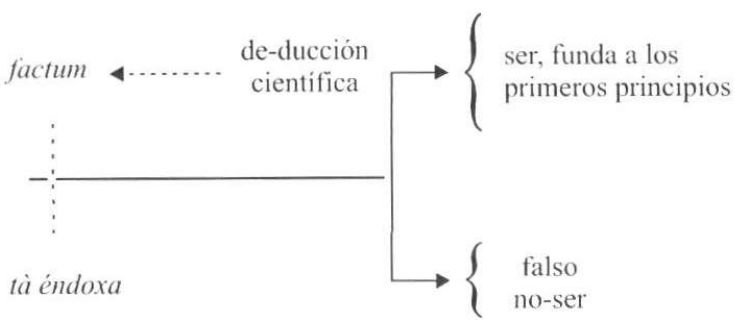
Siglos antes de la era cristiana, se planteó claramente la cuestión de la superación de la filosofía como ciencia. La dialéctica, como ontología fundamental, es una actitud previa a la ciencia o a la filosofía. Aristóteles denominó a esta actitud, simplemente, cultura *(paideía)*, cuando nos dice que «en todo género de especulación y de método, desde el más cotidiano al más elevado, parece que hay dos tipos de actitudes *(héxeos)*: a la primera podríamos denominarla ciencia del ente, y a la otra una como cultura *(paideían)*. En efecto, es del hombre culto *(pepaideuménou)* el poder efectuar la crítica *(krísis)*. Y es precisamente esta actitud la que pensamos que pertenece al hombre que tiene cultura universal *(tòn hólos pepaideuménon)* y como resultado de la cultura *(tò pepaideusthai)*. Agreguemos que pensamos que (el hombre culto) es capaz de criticar él solo acerca de todo, mientras que los otros (especializados) no son competentes sino sobre alguna naturaleza determinada».[18] Este texto es realmente capital para nuestros fines. La crítica la efectúan no el científico sino el hombre culto, el sabio. La «cultura» —en su sentido restringido y supremo— no es ciencia ni filosofía. La dialéctica es entonces una actitud o método pre-filosófico, pre-científico, no por ser mera opinión, sino por tratarse del pensar que toma como tema de su teoría a los fundamentos de todas las ciencias. Se trata de un habérselas con el horizonte del mundo como totalidad fundante, radical. Supera a la metafísica o a la filosofía, si ésta tiene la pretensión de ser ciencia. Esta actitud o método debería tenerla todo hombre responsable: el científico, el estudiante universitario en general, el político, el sindicalista, todo hombre: no se trataría de la filosofía como ciencia sino de una sabiduría fundamental, una ontología originaria, que nos situaría ante el *factum a priori*. En la universidad debería ser el tema privilegiado de un *studium generale* que debería cursar todo estudiante universitario. Es un saber enfrentarse a lo cotidiano, al axioma de la ciencia y saber desbordarlos, des-fondarlos y fundarlos sobre el ser.

Hay un texto sumamente claro en el que Aristóteles nos muestra cómo la dialéctica es superación de la filosofía y fundamento de toda ciencia: «La dialéctica es útil para las ciencias filosóficas... (y) con respecto a los fundamentos *(tà prota)* de los principios *(arjôn)* de cada ciencia: es en efecto, imposible argumentar acerca de ellos fundándose en los principios propios de la ciencia en cuestión, porque los principios son los elementos

originarios de todo el resto; es sólo por mediación *(dià)* de lo que es comprendido cotidianamente, y que concierne a cada ciencia, que es posible explicar los principios de ellas necesariamente. Este es el oficio propio, el específico de la dialéctica: porque en razón de su naturaleza crítica-interrogativa *(exetastikè)* nos abre el camino *(hodòn)* a los principios de todo método».[19] Puede verse entonces que nuestro método es más que filosófico, más que científico, porque aunque no puede demostrar los fundamentos de los principios de las ciencias, puede sin embargo mostrar críticamente dichos fundamentos. Es un saber de los orígenes de la filosofía y las ciencias, es lo que hemos llamado una ontología fundamental.

Esquema 2

Dirección del movimiento dialéctico en Aristóteles



La comprensión existencial de lo opinado cotidianamente encubre sin embargo una ambigüedad profunda. Por una parte, la comprensión existencial o cotidiana incluye la opinión que puede desvelarse como falsa y la decisión práctica que puede ser errada; por otra, incluye igualmente la comprensión del ser (siendo el ser el principio de los principios). Aristóteles manifiesta como tarea de la dialéctica, saber distinguir entre ambas comprensiones, y con ello se habría efectuado la tarea des-cubridora propia de la ontología fundamental. Por ello «entre las actitudes cognoscitivas por las que des-cubrimos el ser, unas son verdaderas mientras otras admiten lo falso:[20] la comprensión existencial *(dóxa)* y la hermenéutica prudencial[21] por ejemplo; en cambio es siempre verdadero el conocer epistemático y la comprensión fundamental *(noûs)*... La comprensión ontológico-fundamental *(noûs)* es la que capta los principios, porque el principio de la de-mostración no puede de-mostrarse (sino sólo mostrar-

se), es decir: no hay ciencia de (los principios de) la ciencia. Si la comprensión fundamental *(noûs)* es el único conocer verdadero junto a la ciencia, la comprensión fundamental debe ser el principio de la ciencia. El principio de la ciencia es la comprensión de los primeros principios *(tês arjês)*».[22] Hay entonces una comprensión existencial u óntica *(dóxa)* que incluye confusamente como horizonte a la comprensión fundamental *(noûs)* y al error. La tarea de la dialéctica será el pasar de la comprensión óntica o cotidiana que incluye implícitamente al ser en la mera apariencia a la comprensión fundamental del ser, descartando lo falso, el no-ser. Ese descartar lo falso cotidiano no puede ser obra de la ciencia, porque nos encontramos en el ámbito pre-científico y pre-filosófico, siendo sin embargo el hontanar de la filosofía y la ciencia. La comprensión fundamental en cuanto explícita comprensión del ser la denominaremos comprensión existenciaria.[23]

Las ciencias parten de los principios; la dialéctica muestra los principios pero no parte de ellos. La dialéctica parte de la cotidianidad. «Llamo de-mostrativos en este caso —nos dice atrevidamente Aristóteles— las opiniones cotidianas *(tàs koinás dóxas)* desde las cuales todo hombre puede mostrar,[24] por ejemplo, que es del todo necesario afirmar o negar algo, y que es imposible que algo sea y no-sea al mismo tiempo».[25] Este es el primer principio, el último, mostrado por la dialéctica aristotélica: el principio de la imposibilidad de la contradicción. La dialéctica moderna se fundará en cambio en el principio de identidad. El primero es la mostración de un ser que se im-pone; el segundo de un ser que es puesto por la subjetividad como idéntico a sí mismo.

Aristóteles ha entonces destacado un sentido nuevo de la dialéctica, distinguiéndola del ejercicio del sofista. La sabiduría dialéctica, más que filosofía, ayuda sin embargo a la filosofía. El auténtico filósofo se diferencia del sofista, sin embargo, no por el arte dialéctico, sino por la intención o decisión existencial. El sofista puede bien ser profesor de sistemas filosóficos, sumamente informado y académico, pero el filósofo tiene pasión por el esclarecimiento de lo real, que es lo histórico y su pueblo. «En filosofía es necesario tratar todo teniendo en vista el des-cubrimiento del ser *(kat' allétheian)*», es decir, es un pensar comprometido, mientras que para el sofista «es suficiente contar con la sola comprensión cotidiana».[26] El haber elegido intencionadamente usar la dialéctica con la sola finalidad de des-cubrir el ser oculto de la época, decisión ciertamente riesgosa y siempre política, significa evadir toda artimaña que pueda confundir al contrario, para que más prontamente se manifieste lo que los entes son. A veces el sofista puede armarse de una enorme erudición pero no sabe pen-

sar la realidad. El «amante de lo sabio», el filósofo o sabio, en cambio, por su compromiso práctico puede decidir usar limpiamente su método para criticar peligrosamente lo cotidiano, ya que su actitud subversiva lo puede llevar a la situación angustiante de un Sócrates condenado por la propia opinión de la que parte la dialéctica. La im-plantación es muerte a la cotidianidad y puede llevar al filósofo a la muerte física.

La dialéctica, entonces, es para Aristóteles un método o camino originario que partiendo de la cotidianidad se abre al fundamento: al ser. De dicho ser no puede haber de-mostración ni comprensión acabada, sino que hay comprensión existencial y nos acercamos existenciariamente sólo por negación, por mostración de lo que en la cotidianidad es y por la imposibilidad que sea lo contradictorio al mismo tiempo, es decir, que sea lo que no-es. Abiertos al ámbito hipotético (lo que está debajo) de la cotidianidad, el ámbito del ser en el que reina la ad-miración, podemos desde él mostrarlo todo, aun los principios de las ciencias, *sin saber todavía nada* (actitud del sabio socrático) del tema específico de cada ciencia o técnica. *La dialéctica aristotélica parte de la facticidad y se abre al ser, blanco al que se lanza el movimiento dialéctico y fundamento de todo saber apodíctico, de-mostrativo, epistemático, científico.*

Desde un pensar latinoamericano crítico (y por ello de toda la «periferia»), la dia-léctica aristotélica, como todo el pensar griego, repite, de diversas maneras el *Fragmento 6* de Parménides cuando dice que «el ser es, el no-ser no es». Pero no debe olvidarse que «lo mismo es el pensar que el ser» *(Fragmento 3)*, y el *pensar* debe identificarse con el *lógos* griego. El ser es (lo griego), el no-ser no es (lo bárbaro, lo conquistado, lo que está más allá del horizonte ontológico de la *pólis*). En este caso se diviniza la *fysis*, que es el horizonte *griego* de com-prensión del mundo. En definitiva es una ontología conquistadora, dominadora, imperial, guerrera por lo tanto. Pero no podemos extendernos sobre este particular porque no es el tema de esta obra.

NOTAS

1. Véase en el apéndice, el texto 1, sobre *La dialéctica plotiniana.*

2. Las obras no ya de la dialéctica en general sino sobre el método aristotélico, tratan, evidentemente, la cuestión. Por ejemplo J.M. le Blond, *Logique et méthode chez Aristote.* Etude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne, Paris 1939, o la tan útil de L.M. Régis, *L'opinion selon Aristote,* Paris 1935. Sobre la bibliografía más reciente véase en P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote,* Paris 1966, 519-521. Para Aristóteles hemos tenido en cuenta además de la edición de Bekker, el *Organon,* introducción y notas de Giorgio Colli, Torino 1955; *Topik,* editor, traductor y comentarios de Paul Gohlke, Paderborn 1952; *Les topiques,* traducción y notas de J. Tricot, Paris 1965.

3. *Sein und Zeit* (SuZ) § 1-8.

4. Este texto y los que se citan a continuación se encuentra en *Tópicos I,* 1; 100 a 18- b 23.

5. *Tópicos I,* 4; 101, b 11-13.

6. *Histoire et vérité,* Paris 1964, 282. El texto continúa así: «Entre estas actitudes nos interesan particularmente aquí las que se refieren a la tradición misma, al cambio, al comportamiento del ciudadano y ante el extranjero, y especialmente con respecto al uso de los instrumentos disponibles... ¿Dónde reside ese fundamento de valores? Pienso que es necesario ir a buscarlos en diversos niveles de profundidad... En un nivel superficial los valores de un pueblo se expresan en las costumbres practicadas, en la moral de hecho... A un nivel menos superficial los valores se manifiestan por medio de las instituciones tradicionales... Me parece que si se quiere alcanzar el núcleo cultural, es necesario ahondar hasta los niveles de las imágenes y los símbolos que constituyen la representación fundamental de un pueblo... Las imágenes y símbolos constituyen lo que podría llamarse el sueño despierto de un grupo histórico. En este sentido hablo de un núcleo ético-mítico que constituye el fundamento cultural de un pueblo. Puede pensarse que es en la estructura de este subconsciente o inconsciente que reside el enigma de la diversidad humana» (*Ibid.,* 282-284). Sobre el particular véanse mis trabajos indicados en *Para una ética de la liberación,* Buenos Aires 1973, § 16, nota 322. El esclarecimiento de *tà éndoxa* es tarea previa necesaria para toda filosofía, y en dicho esclarecimiento la historia es una mediación insustituible, en nuestro caso la historia de la cultura latinoamericana —entendida en su sentido cabal y no anecdótico—.

7. *Refutaciones sofísticas* 34; 183 a 37- b 8. La próxima cita pertenece a esta referencia.

8. *Tópicos VIII,* 2; 157 a 19-20.

9. *Refutación sofística* 2; 165 b 3-5. En una obra clásica sobre *De propositionibus modalibus* se da un ejemplo: son contrarios «necesse est esse» e «impossibile est esse»; contradictorios en cambio son «necesse est esse» y «possibile est non esse», o «possibile est esse» e «impossible est esse». El método dialéctico establece contradicciones y no solamente contrariedades. El hombre, por ejemplo, al que le es «posible ser», incluye su contrario: le es «posible no ser», pero excluye su contradictorio: le es «imposible ser». Los términos contradictorios son insintetizables, no así los contrarios. «Ser» y «nada» (no-ser) como «contradictorios» jamás pueden unirse si es que previamente no se los ha constituido en «contrarios» simplemente —pero entonces «ser» y «no-ser» se sitúan en diversos planos: se es en referencia a un plano, y, al mismo tiempo, «no» se «es» en otro plano; se trata entonces de un «pase de mano» pero no de una síntesis real.

10. *Analíticos primeros I,* 1; 24 a 22-b 13. Véase la relación establecida entre lo que se muestra *(fainómenos)* encubierto detrás de lo fáctico *(tà éndoxa* o las opiniones cotidianas: *dokounta,* citado en nota 4).

11. Véase en el apéndice el texto 2, p. 237.

12. Véase en el apéndice el texto 3, p. 238.

13. En griego paradoja significa: contra la opinión cotidiana *(paradóxa).*

14. M. Heidegger, SuZ § 1.

15. Véase el texto 4, en el apéndice, p. 238.

16. En esto estriba la crisis de la ciencia descripta por E. Husserl, en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* (1936), aunque su horizonte interpretativo sea todavía moderno.

17. *Refutaciones sofísticas* 11; 172 a 11 - b 1 (se incluyen los textos que siguen).

18. *De Part. Anim., I,* 1; 639 a 1-10.

19. *Tópicos I,* 2; 101 a 26 - b 4. Véase en el apéndice el texto 5, p. 239.

20. Téngase bien en cuenta que Descartes negará toda validez al ámbito que pueda incluir lo falso, la cotidianidad, en cambio Aristóteles parte del ámbito que incluye lo falso: la tarea dialéctica no es negar todo el ámbito mundano sino discernir lo falso de lo verdadero. No se rechaza el *factum;* se lo perfora hacia y hasta el ser en su manifestación.

21. Véase mi obra *Para una de-strucción de la historia de la ética,* § 5.

22. *Analit. Post. II,* 19; 100 b 5-16.

23. Sobre la comprensión de los primeros principios véase texto 6, p. 239.

24. No dice de-mostrar sino sólo mostrar (a *deiknyousin* se le ha quitado expresamente el *apó-*).

25. *Metafísica III,* 2; 996 b 27-30. El principio debe ser nombrado como principio de imposibilidad de la contradicción, o principio de incontradicción. Para Hegel el primer principio, como para Fichte y Schelling, será el de identidad: A es igual a A, A es A, yo soy yo. Sin embargo, previo a la afirmación o reduplicación de algo consigo mismo está la mera mostración todavía no reduplicativa y por sola mostración de la imposibilidad de lo contradictorio. Véase el texto 7.

26. *Tópicos I,* 14; 105 b 30-31. Véanse los textos 8 y 9 al fin de esta obra, pp. 239-240.

2. Supuestos modernos europeos de la dialéctica hegeliana

Para comprender el pensar hegeliano debemos remontarnos al viraje cumplido por la ontología en los tiempos modernos. Nos referimos al pensar filosófico cuyos primeros antecedentes deben situarse en pleno siglo XIV, con el nominalismo, pero que culminará con Descartes, el que sigue, por su parte, el interiorismo agustiniano. La verdadera revolución ontológica fue cumplida siglos antes por el modo de existir del judeocristiano.[1] La modernidad es una nueva etapa dentro del pensar europeo, el que, por su parte, se diferencia esencialmente del mundo helenista o griego. En la modernidad la dialéctica no partirá de la facticidad de la comprensión existencial (que incluye corporalidad, sensibilidad, historia) para penetrar en la dirección del ser que se impone, sino que *comenzará* por ser rechazo de la facticidad sensible y *vuelta,* no ya un ir hacia lo oculto detrás, como negación y retorno hacia *dentro* de la inmanencia de la conciencia. Conciencia interpretada como *cogito, Bewusstsein* o subjetividad de un sujeto auto-puesto. No puede entenderse a Hegel sin antes seguir paso a paso la historia que culmina en él. La culminación es inteligible sólo por la comprensión de las etapas que terminan en dicha cima. No se tratará ahora de ir del *factum* hacia el ser, sino del *factum* hacia la conciencia.[2] No será un superar la cotidianidad penetrando hasta lo que es su su-puesto: el ser en el caso de Aristóteles, sino un negar la facticidad como *in-volución:* será una dialéctica *in-volutiva.*

§ 4. El «Discurso del método» dialéctico en Descartes

El primer gran pensador de la modernidad, Descartes (1596-1650), incluye en el fundamento de su pensar un movimiento dialéctico, poco estudiado en general. Dicho movimiento es in-volución hasta el *cogito* y devolución o deducción hasta las cosas recuperadas. No es ya ascensión y descenso como en Plotino; el plotinismo como círculo es incluido en la interioridad de la conciencia: si hay descenso es de-ducción inmanente a

la propia conciencia. Desde la facticidad hasta el *cogito* y desde éste a las ideas de las cosas instauradas intrasubjetivamente.

Considérense atentamente ciertos textos fundamentales de Descartes. En primer lugar, el movimiento dialéctico cartesiano es enteramente distinto al aristotélico. Aristóteles parte de la comprensión cotidiana (que incluye lo verdadero y lo falso) y muestra lo verdadero por argumentos dialécticos que rechazan como imposible lo falso. En cambio, Descartes, rechaza la totalidad de la comprensión cotidiana por la sola razón que incluye lo falso. «A fin de que pudiera juzgar[3] si los fundamentos que había tomado eran suficientemente firmes... (era necesario) que rechazara como *absolutamente* falso todo en lo que pudiera imaginar la *menor* duda, a fin de ver si no permanecía algo en mi creencia, después de esto, que fuera *enteramente* indubitable».[4] Aplica el mismo principio dialéctico (pero en su sentido sofístico: como arte de la discusión) cuando nos dice contra los escépticos en las *Méditations touchant la première philosophie:* «No debo dar crédito a cosas que no sean *enteramente* ciertas e indubitables, ni siquiera más crédito que a las que parezcan manifiestamente falsas, ya que el *menor* indicio de duda que se encontrara sería suficiente para que se rechazasen *todas*».[5] Hemos indicado en cursiva el recurso dialéctico de Descartes: se descartará todo lo contenido en el ámbito en que se pueda encontrar algo falso, para evitarse el trabajo de «probar que es todo falso»[6] o si sólo hay algo falso. De esta manera, explica, habríamos «arruinado los fundamentos»[7] de dichos ámbitos. La facticidad, la cotidianidad, la opinión de Aristóteles es descartada como punto de partida. Es ya a este nivel en el que la modernidad ha jugado su destino definitivo. La dirección emprendida no será ya más hacia el ser que se im-pone sino hacia la conciencia que pone el ser.

Por otra parte, «el buen sentido es de todas las cosas lo mejor distribuido... (es decir) la potencia de juzgar adecuadamente y distinguir lo verdadero de lo falso».[8] Es decir, todo hombre podrá considerar en qué ámbitos se encuentra alguna falsedad y con ello podremos ir destruyendo lo que no sea el fundamento indubitable de un pensar radicalmente primero, del inicio originario del filosofar. Rechaza Descartes, por su parte, el sentido sofístico de la dialéctica, porque buscando el fundamento se evitaría aquello de que «la filosofía permite hablar de todo con probable veracidad *(vraisemblablement)* y para hacerse admirar del menos sabio».[9] Descartes repite aquí la definición aristotélica de la dialéctica como sofística. En efecto el término *vraisemblablement* traduce *tà éndoxa* (como opinión probable, y tal como se ha traducido devaluadamente en la mo-

dernidad). Como es meramente «probable» y cotidiano, el movimiento dialéctico instaurado por Descartes —y que será tenido en cuenta por Kant, Fichte, Schelling, Hegel y otros— niega rechazando su sentido propio al ámbito cotidiano. Descartes quería superar una filosofía a sus ojos superada, pero la había confundido previamente con la sofística, exactamente, sin conocer la intención filosófica en el uso del arte dialéctico.

El punto de partida, que no es asumido sino rechazado, es lo aparente desde lo cual se remontará a lo indubitable. El *factum* aparente es el ámbito de los sentidos, de la corporeidad, del mundo. «A causa de que los sentidos nos engañan a veces...»,[10] así comienza el pensar cartesiano. El movimiento dialéctico moderno argumenta de la siguiente manera: «Todo lo que he recibido hasta el presente por lo más verdadero y asegurado lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos;[11] pero he experimentado a veces que estos sentidos me inducen a error...».[12] La facticidad debe entonces ser superada a partir de un ámbito extraño a la corporeidad mundana; el dualismo cartesiano le permitía efectuar esta como retirada a la inmanencia, «de suerte que este yo, es decir, mi alma, por la que soy lo que soy, es *enteramente* distinta del cuerpo y aún es más fácil de conocer que el cuerpo, y que si no hubiera cuerpo no dejaría de ser el alma lo que es».[13] Desde el alma, la interioridad, podría Descartes negar enteramente la facticidad de los sentidos, el mundo, la historia: «Aprendí ciertamente que no hay nada en el mundo de cierto».[14] Este dualismo radical sin atenuantes era la desintegración del ser en el mundo y la reducción de dicho mundo a la mera espacialidad abstracta de una máquina llamada cuerpo, ámbito extraño al alma o *cogito*.

Este movimiento dialéctico parte de la facticidad sensible pero para rechazarla. Aristóteles la asumía en lo que tenía de verdadero, y por ello en la facticidad se encuentra *ya* lo supremamente humano y comprensivo: el ser. Aquí, en cambio, es negación clara y simple de la facticidad e in-volución hacia dentro, hacia la inmanencia del sujeto, que de substancia es ahora conciencia: la substancialidad se transforma ahora en subjetividad fundante y fundamental. «Yo soy yo» es la fórmula fichteana y aun hegeliana; no podría haber sido pronunciada sin que antes Descartes hubiera dicho que «este yo, es decir, mi alma, por la que soy lo que soy es enteramente distinta del cuerpo». El «*yo pienso, entonces yo soy,* era tan firme y seguro que todas las extravagancias supuestas por los escépticos[15] no eran capaces de tambalear; juzgué que podía recibirlo sin escrúpulos como el principio de la filosofía que buscaba».[16] Así ha quedado el alma como tema de sí misma, alma sin cuerpo, sin mundo, sin facticidad. El pri-

mer principio o el punto de partida de la filosofía o la ontología de la modernidad será, hasta que agote sus posibilidades en el siglo XX: «Yo pienso» *(ego cogito, ich denke)*.

La in-volución, como hemos visto, parte de la facticidad negada para remontarse hacia el *cogito*. Desde él, pero no saliendo ya jamás de la inmanencia, comienza el despliegue o la ex-volución, e-volución (de-volución): de la mostración evidente del *cogito* (el *cogito* no se de-muestra porque es el origen o principio) se pasa por un argumento inmanente u ontológico de tipo anselmiano a la de-mostración de la existencia de Dios por la presencia de una idea de infinito. A partir del *cogito*-Dios (que juegan ambas como substancias originarias), Descartes explica que «ahora me ocuparé con mi pensamiento sin mayor dificultad de considerar las cosas sensibles o imaginables».[17] La facticidad es ahora irrecuperable: el mundo cotidiano, la comprensión existencial no puede desplegarse *dentro* de la interioridad del *cogito* sino como ideas. El *cogito* que es punto de partida y llegada: es todo. La de-ducción es aparente: «Estaría muy conforme de continuar y de mostrar aquí toda la cadena de verdades *que he deducido* de estas *primeras*».[18]

Descartes usa explícitamente el término técnico de *de-ducción*. Es decir, que de-muestra (muestra desde) desde el *cogito* y de la idea de Dios todo el resto. La idea de Dios es la clave de todo el edificio cartesiano. Como el proceso será inmanente al humanismo moderno en Kant la idea clave será ya la de libertad (en Descartes hay todavía recuerdo de la cristiandad medieval, en Kant el humanismo moderno ha llegado a una de sus manifestaciones supremas).

Todo pensamiento moderno (desde Descartes hasta el Sartre de *L'être et le néant* o un Romero en América latina) se encuentra, como lo hemos demostrado, dentro de la inmanencia de la subjetividad —lo mismo deberemos explicar después acerca de Hegel, que no podía milagrosamente salir fuera de su época, de la tradición europea instaurada desde siglos antes—.

§ 5. La «Crítica de la razón pura» dialéctica de Kant
La dialéctica como sofística antiescéptica

Kant (1725-1804), siguiendo la tradición comenzada por Leibniz, hace de la dialéctica la parte definitiva de su pensar. La llamada «dialéctica trascendental» es la culminación de la *Crítica de la razón pura*. Y si se tiene en cuenta que dicha *Crítica* es fundamentalmente de la razón y que só-

lo en la «dialéctica trascendental» se ocupa de la razón, podrá entenderse que es la parte central de todo el pensar kantiano. Sin embargo, Kant tiene de la dialéctica una noción ambivalente. Por su parte, la usa pero en su solo sentido negativo, en cuanto que gracias a ella la razón se muestra a sí misma sus límites; pero, y al mismo tiempo, Kant efectúa de hecho un movimiento dialéctico pero no ya en el sentido de una sofística contradictoria sino como crítica: la *crítica* de la razón pura es toda ella un movimiento dialéctico (donde dialéctica es idéntica a crítica).

El fundamento último del movimiento dialéctico es —como Fichte lo indicará años después acertadamente— el *ich denke überhaupt* (yo pienso en general), nueva versión del *cogito;* de todos modos la dialéctica kantiana no será tan simplista como la cartesiana y mediante ella recuperará analíticamente momentos olvidados por Descartes —momentos que, por otra parte, aumentará Hegel sin dejar por ello la inmanencia—. De todas maneras el ideal cartesiano se encuentra presente en Kant, en aquello de que «me era necesario —decía Descartes— comenzar seriamente una vez en mi vida por desprenderme de todas las opiniones que yo había recibido hasta entonces... y comenzar *todo* de nuevo desde los fundamentos, si es que quería establecer alguna cosa firme y constante en *las ciencias*». [19] La nueva ciencia era la físico-matemática; pero al mismo tiempo quedaba la eterna cuestión de la fundación de la filosofía. Veamos cómo plantea la cuestión Kant —quien confunde la dialéctica con la mera sofística—.

Para el filósofo de Königsberg la razón es esencialmente dialéctica (contradictoria en sí misma), por ello «el asunto capital y más importante de la filosofía es, pues, concluir de una vez para siempre con toda su perniciosa influencia suprimiendo la fuente de los errores»,[20] es decir, mostrando la imposibilidad del uso positivo de la razón.

Nos explica claramente Kant que «la dialéctica (para los antiguos) era sólo la lógica de la apariencia *(Scheins),* es decir, un arte sofístico propio para dar a su ignorancia y a sus artificios preconcebidos el barniz de la verdad... Tal enseñanza está totalmente en oposición a la dignidad de la filosofía. Así, pues, es justo al aplicar el nombre de dialéctica a la lógica, entender con ello una crítica de la apariencia dialéctica. En este sentido es como aquí la comprendemos».[21] La apariencia para Kant es lo contradictorio, lo ilusorio, lo que no tiene ningún sentido. La dialéctica como arte de la demostración muestra a la razón por las conclusiones contradictorias y los paralogismos el imposible uso de esta razón. La dialéctica como lógica de la apariencia tiene el sentido de negarse a sí misma —y no como la sofística que pretende afirmarse por haber demostrado algo—. La razón

emplea la dialéctica para mostrarse sus límites. Por ello la «dialéctica» trascendental cifra su positividad en su propia negatividad; en Hegel en cambio la dialéctica será un conocer supremo y positivo por negación. La dialéctica kantiana niega el sistema; la dialéctica hegeliana es el sistema mismo. Kant nos dice que «hemos dado antes a la dialéctica la denominación de lógica de la ilusión. Esto no significa que sea una teoría de verosimilitud... [22] Menos aún que pueda considerarse como idénticos fenómenos e ilusión... (Contra Descartes dice que) los sentidos no yerran, no porque juzguen siempre exactamente, sino porque no juzgan de ningún modo». [23] Kant indica cómo el error del juicio no procede de los sentidos sino del entendimiento categorial. No rechazará de plano, entonces, el ámbito de la corporalidad. En cambio, «la dialéctica trascendental se contentará con descubrir la ilusión de los juicios trascendentales (de la razón) e impedir al mismo tiempo que nos engañen».[24] El engaño entonces no procede de los sentidos ni del entendimiento que constituye los objetos, sino de la razón cuando nos dice conocer las ideas. La idea de mundo, por ejemplo, es demostrada dialécticamente tanto como increado que como creado. Contradictoriamente se anulan, por lo que la razón no debe pretender abusivamente conocer dicha idea. Kant utiliza así la dialéctica, explícitamente, para indicar que la razón, siendo naturalmente dialéctica, debe saber alcanzar sus límites y no pretender intuir o saber las ideas, porque las antinomias, paralogismos y contradicciones le sirven de indicación. El sofista no anula la razón al mostrar sólo uno de los términos conclusivos de la contradicción. El «método escéptico» kantiano se antepone —nos dice Kant— al mero escepticismo,[25] ya que usa teoremas dialécticos, que son necesarios y naturales, y se opone a las meras proposiciones sofísticas, unilaterales y arbitrarias. [26]

La dialéctica trascendental, entonces, se encamina a mostrar la imposibilidad de la realidad de la ilusión trascendental: la ilusión consiste en la pretensión de aplicar fuera y por sobre el entendimiento formas o conceptos (categorías) sobre la cosa en sí trans-objetiva. La dialéctica, en sí sofística (aunque las ideas no son en sí dialécticas),[27] tiene como función positiva mostrar la imposibilidad de la «ilusión dialéctica que es no solamente falaz por el juicio sino también seductora y siempre natural».[28]

§ 6. El movimiento crítico dialéctico

Las contradicciones dialécticas, dice Kant, producirán en todo hombre el que «sienta por lo menos dudas y preste oídos a la crítica».[29] Entramos así a la cuestión de real relevancia para la doctrina efectiva

kantiana en dialéctica. Kant niega, de derecho, la dialéctica, pero la usa y afirma esencialmente, de hecho, no sólo como sofística, sino fundamentalmente como movimiento *crítico.* Ya hemos visto cómo para Aristóteles y Descartes la dialéctica es fundamentalmente crítica.[30] En realidad toda la *Crítica de la razón pura* es un tratado del método dialéctico, una crítica ontológica, la *introducción* a la filosofía (filosofía que es imposible como *sistema* para Kant).

El movimiento dialéctico seguirá el «seguro camino de la ciencia», a partir del «curso de la experiencia».[31] Ese movimiento tiene un inicio, un comienzo, y desde él la dialéctica recorrerá un camino. En efecto, «la razón humana... comienza su camino con principios de uso inevitable en el curso de la experiencia y tienen toda la garantía que puede ésta darles. Con estos principios se eleva siempre (como su propia naturaleza exige) hasta las más lejanas cuestiones, pero comprendiendo que de esta manera queda siempre incompleta su obra...».[32] Este camino de la conciencia o del saber, será después en Hegel el camino de la experiencia y de la ciencia, de la historia y de las luchas de clases... el camino mismo del siglo XIX. Tiene nuestro filósofo bien claro el sentido y la dirección que debe seguir el movimiento dialéctico: «Si en el trabajo de los conocimientos que pertenecen a la obra de la razón se sigue o no la senda segura de una ciencia *(den sicheren Gang einer Wissenschaft),* cosa es que por los resultados bien pronto se juzga... Y constituye un servicio para la razón descubrir en dónde será posible hallar este camino *(Weg),* aun a costa de abandonar, como cosa vana, mucho de lo que se ha englobado sin reflexión en el fin propuesto... (La lógica, la matemática y la física han encontrado 'el seguro camino de la ciencia'). La metafísica, aislado conocimiento especulativo de la razón, que nada toma de la enseñanza de la experiencia[33] y que sólo se sirve de simples conceptos..., donde, pues, la razón debe ser su propio discípulo, no tiene la dicha de haber podido entrar *en el seguro camino de una ciencia...* ¿En qué consiste, pues, que la ciencia aún no ha podido encontrar aquí un camino seguro *(kein sicherer Weg der Wissenschaft)*? ¿Es acaso imposible?».[34] Toda filosofía anterior es para Kant sofística, ya que ha pretendido saber como ciencia el ámbito de las ideas, que no proceden de la experiencia fáctica. Una tal metafísica debería operar con conceptos, pero como éstos son formas puras y vacías no ofrecen materia alguna de conocimiento: la metafísica es una ciencia imposible, pero que debe quedar planteada en su pura negatividad para manifestar la finitud de nuestro conocer, sus límites. Toda la *Crítica de la razón pura* es «la vía segura de una ciencia... (es decir) es por sí un tratado

del método *(Traktat von der Methode)* y no un sistema de la ciencia misma».[35] Ese método en definitiva es un movimiento dialéctico.

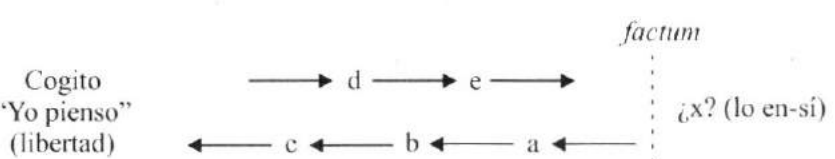
El movimiento dialéctico de Descartes era exclusivamente teórico: negación de la facticidad, in-volución al *cogito,* de-ducción de la totalidad. En Kant en cambio el círculo será más complejo, incluirá la teoría y la praxis. En efecto. El movimiento dialéctico parte de la sensibilidad hasta concluir en el «yo pienso». Desde el «yo pienso» comienza la de-ducción: el «yo pienso» es concebido en definitiva como un sujeto libre (la idea de libertad y de la ley moral manifiestan la autonomía de la voluntad). El yo es activo. La *Crítica de la razón práctica* viene a cerrar el círculo indicando cómo el hombre modifica lo empírico por la acción moral. En este círculo la *Crítica de la razón pura* es sólo la propedéutica hacia el «yo pienso», y cumple las veces de la *Fenomenología del espíritu* en la filosofía de Hegel,[36] aunque en este último la razón tiene otra función como veremos. Para Kant toda la *Crítica de la razón pura* no es todavía una ciencia o si se la quiere llamar ciencia es sólo una «ciencia elemental».[37] Es por esto que la tarea filosófica pareciera quedarse en una mera negación de todo sistema filosófico, porque la dialéctica trascendental negaría la posibilidad de una metafísica positiva.[38]

El movimiento dialéctico queda perfectamente indicado por el mismo Kant en un texto memorable, cuando nos dice que todo el «conocimiento de objetos... tenía que partir de la intuición, y por lo tanto de la sensibilidad, para sólo después avanzar a conceptos, y sólo después de la previa exposición de ambos, podía terminarse con los principios. Por el contrario, como la razón práctica no tiene que ver con objetos para conocerlos, sino con su propia facultad de hacerlos reales... debe comenzar con la posibilidad de principios prácticos *a priori.* Sólo desde ellos podría avanzar a conceptos de los objetos de una razón práctica... y sólo entonces cerrarse esa parte con el último capítulo: el de las relaciones de la razón pura con la sensibilidad... el sentimiento moral».[39]

Indiquemos en el siguiente gráfico esquemático lo que hemos ya ganado en Descartes y Kant.

Esquema 3

Círculo in-volutivo y de-ductivo
movimiento dialéctico en Descartes y Kant



El proceso dialéctico del pensar kantiano se remonta del *factum* (lo en sí bajo apariencia sensible), pero involuciona hacia la subjetividad (trascendental) en el mismo sentido que Descartes:

a) La pluralidad sensorial es unificada como fenómeno por las intuiciones de espacio y tiempo, momentos de la sensibilidad.

b) La pluralidad fenoménica es unificada como objeto por las formas puras del entendimiento: los conceptos. No debemos olvidar que «por lo que toca a los objetos sólo conocemos *a priori* en las cosas lo que hemos puesto *(legen)* en ellas».[40] El sujeto *pone el ser* del objeto.

c) La pluralidad conceptual es por su parte imposible de unificar por las ideas como tema de la razón pura especulativa. La razón teórica pura y la práctica o voluntad son igualmente facultades del espíritu, del yo o conciencia trascendental. La idea no es idea de la cosa en sí; la cosa en sí no es *sabida* por la razón sino sólo *creída.* La fe racional viene a tener una supremacía sobre el saber. En esto estribará la diferencia con Fichte (y por ello con Schelling y Hegel).

d) El movimiento dialéctico se dirige ahora a lo empírico, como en un retorno circular. El hecho de la ley moral incluye el de la idea de libertad. La acción moral que cumple el imperativo categórico se vuelca por la acción en el ámbito del que había partido el camino de la ciencia.

e) Por la *Crítica del juicio* se recupera cierta teleología natural con lo que el pensar kantiano, aunque hipotéticamente, cierra el círculo.[41]

§ 7. La dialéctica como «Doctrina de la ciencia» en Fichte
El punto de partida de la de-ducción dialéctica

J.G. Fichte (1762-1814) es el filósofo, de los que trataremos, que más puede asemejarse a un ideal de pensador en América latina (guardando las proporciones entre Alemania y nuestro continente, y el siglo XVIII y el XX). «Fichte concebía el uso de su libertad histórica en su acción de escritor y profesor. Nació para obrar por su espíritu y su palabra. Puede entonces comprenderse claramente cómo en 1793 la defensa filosófica de la revolución francesa se imponía de manera urgente a su espíritu».[42] Nuestro filósofo, hombre valiente y comprometido, teólogo luterano —por lo menos por sus estudios universitarios— como Schelling y Hegel, fue el genial innovador del método dialéctico de la edad moderna. Cuando es llamado a la universidad de Jena como profesor, alcanza ya la explicitación de su *sistema,* cuya primera formulación es sólo un cuaderno a disposición de sus alumnos universitarios. El punto de llegada kantiano había sido la imposibilidad de un *sistema* de la razón pura. Fichte piensa en

cambio que tal sistema ha sido formulado veladamente por Kant, y parte entonces, no ya de la facticidad empírica sino de la pura subjetividad. La *Crítica de la razón pura* es para Fichte la propedéutica de su propio sistema. Fichte parte de la interioridad, del sujeto, del yo absoluto. Schelling perfeccionará el sistema fichteano, Hegel volverá a Kant y significará la expresión acabada del idealismo alemán.

El proceso dialéctico arranca desde el sujeto infinito —en tanto indeterminado—, incondicionado. Ha sabido de esta manera descubrir el principio oculto, el fundamento ontológico de todo el pensar kantiano. El joven estudiante que de Polonia fue a Königsberg para encontrar a Kant, supo madurar en el silencio de Suiza la superación del kantismo como subjetividad absoluta, que Fichte llamó el «idealismo trascendental». Cuando llegó a Jena para remplazar a Reinhold causó sensación y no fue para menos. Para el joven filósofo todo Kant se fundaba en el *ich denke* (yo pienso). Nos dice años después que «yo no ignoro que Kant no estableció un tal sistema...[43] Sin embargo estoy igualmente seguro en saber que Kant tuvo la idea de un tal sistema; todo lo que expuso efectivamente no es sino fragmentos o resultados de este sistema (implícito), sus tesis no tienen sentido y no se armonizan más que a partir de la presuposición de este sistema».[44] Fichte ha meditado especialmente un texto central de la *Crítica de la razón pura* sobre la «apercepción trascendental»[45] acerca del que comenta: «Encontramos así en Kant perfectamente determinado el concepto de *yo puro* tal como lo establece la *Doctrina de la ciencia.* ¿Cuál es, a partir de dicho pasaje, la relación instituida por Kant entre el yo puro y toda otra conciencia? El *yo puro* es puesto como condicionante de esta última».[46]

Entre Kant y Fichte se interpondrán dos figuras de influencia determinante en el idealismo alemán. Una, Jacob Böhme, significará la presencia de la «filosofía alemana», otro, Benito Spinoza, inclinará a la filosofía hacia una pretensión de abarcar la totalidad absoluta e infinita. Böhme, que fue leído por Fichte, pero especialmente por Schelling y lectura preferida de Hegel, tiene directa incidencia en «los dos fundamentos de la *Doctrina de la ciencia* —nos dice Alexandre Koyré—: por una parte, la idea de una voluntad-tendencia que no puede tomar conciencia de sí sin resistir una oposición, un choque, que detenga su movimiento; por otra parte, la idea de la potencia creadora de la imaginación que da nacimiento al mundo sensible».[47]

Böhme, lo mismo que Frank y Weigel y la tradición alemana, había dado a los términos entendimiento *(Verstand)* y razón *(Vernunft)* un senti-

do diverso al kantiano. *Verstand* (de *verstehen)* es entendido como *intellectus,* como penetración intuitiva del espíritu de lo que se conoce. *Vernunft* (de *vernehmen)* es en cambio una facultad inferior que sólo conceptualiza lo exterior de las cosas.[48]

Jacob Böhme buscó en el interior de su alma todos los elementos de su visión del mundo; en dicho interior existe el libro del *Arcanum,* que hay que aprender a leer.[49] En la primera introducción de la *Doctrina de la ciencia* (1797) dice Fichte que es necesario «prestar atención a sí mismo, alejar la mirada de todo lo que nos rodea y tornarla hacia tu interior: tal es la primera exigencia de la filosofía con respecto a su discípulo. No se trata de nada que sea exterior; sólo es cuestión de ti mismo» (§ 1; I, 422).

Spinoza, filósofo panteísta de enorme resonancia, significó para Fichte y sus seguidores una verdadera revolución copernicana. «Por substancia entiendo —dice en su *Etica*— aquello que es en sí y se concibe por sí; esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse».[50] Por ello «toda substancia es necesariamente infinita»,[51] es decir, «aparte de Dios no puede darse ni concebirse ninguna substancia».[52] Pero Fichte no recibe la doctrina spinocista sin corregirla fundamentalmente, porque «Spinoza pone el fundamento de la unidad de la conciencia en una substancia... y declara esto porque está obligado a admitir algo como absolutamente primero, una unidad suprema; pero si es esto lo que quería, debería haber aceptado la unidad que le es dada en la conciencia *(Bewusstsein)* y nada le exigía fabricarse algo más alto, hacia lo que nada lo impulsaba... La substancia suprema y única es el yo de cada uno (*eines jeden ich selbst*)».[53] Este pasaje de la substancialidad a la subjetividad, que Fichte indica claramente, será repetido y absolutizado por Hegel, como veremos más adelante. Con Fichte el yo es el de cada hombre; con Schelling es ya un yo absoluto; en Hegel es Dios mismo antes de la creación. Es decir: todo es uno.

Como hemos dicho, Fichte comienza su pensar en el punto mismo que lo ha dejado Kant. Si la *Crítica de la razón pura* era una propedéutica de un sistema metafísico imposible, porque la razón *(Vernunft)* no tiene objetos ni conceptos, el intento kantiano había al fin abierto el ámbito de la *cosa en sí* acerca de la cual sólo puedo tener fe racional *(vernünftige Glaube).* [54] Fichte no necesita ya la propedéutica efectuada por Kant, parte desde la inmanencia absoluta del *yo pienso,* comenzando directamente el *sistema* que Kant pensaba imposible. La razón, de facultad sin objetos, se transforma en la facultad del conocer supremo. *La cosa en sí* o *noumenon* que no podía ser objeto de saber será ahora conocida. «Unos hacen abstracción de la cosa —nos dice Fichte— y conservan la inteligencia de

sí, abstracción hecha de su relación a la experiencia, como principio de explicación de la experiencia;[55] otros hacen abstracción de la inteligencia y conservan la cosa en sí, es decir, abstracción hecha de que ella surge en la experiencia, como principio de explicación de la experiencia. El primer procedimiento es el *idealismo,* el segundo el dogmatismo».[56] Fichte adopta la posición idealista, haciendo entonces «abstracción de la cosa». ¿Pero cómo podría hacerse abstracción de la cosa en sí? El mismo Fichte se hace esta objeción: «¿Cómo están constituidas las cosas en sí *(die Dinge an sich)?* Sólo puede responderse: son tales como debemos hacerlas. Haciendo esto la doctrina de la ciencia no deviene trascendente *(transzendent):* en efecto..., no salimos jamás fuera *(ausser)* de nosotros mismos y por consecuencia no podremos jamás hablar de un objeto sin un sujeto».[57] La *cosa en sí* puede ahora ser *sabida* y no sólo creída, pero dentro de una relación inmanente. Todo el sistema será inmanente, y no podrá ya hablarse de trascendencia.[58]

El *sistema* es la *doctrina de la ciencia* o del saber realmente científico, por ello, no podrá partir de la experiencia sino que será enteramente *a priori.* El sistema no será constituido a partir de meros juicios analíticos —que no agregarían nada nuevo—, sino a partir de la plenitud sintética, de la cual puedan de-ducirse o de-mostrarse los términos antitéticos u opuestos contenidos en la síntesis *a priori* y suprema.[59] Pero la síntesis primera se funda por su parte en la tesis absoluta que le antecede.[60] Es decir, «debemos buscar el principio absoluto primero enteramente incondicionado de todo el saber humano. Si este principio debe ser el absolutamente primero no puede ser de-mostrado *(be-weisen)* ni definido».[61] Ese principio primerísimo, inmanente, del yo absoluto como veremos, es el comienzo del movimiento dialéctico (así lo será igualmente en Schelling y Hegel). «Hay un camino que lleva... de la infinidad indeterminada e indeterminable al finito por mediación de la facultad de determinación. La *doctrina de la ciencia,* que debe comprender todo el sistema del espíritu humano, debe tomar ese camino y descender de lo universal a lo particular. Es necesario de-mostrar que una diversidad es dada a una experiencia posible».[62] Puede verse entonces que el proceso es de pur*a ex-volutio,* ya que la *in-volución* ha quedado asegurada por Kant. Fichte (y después Schelling) recorren sólo la mitad del círculo dialéctico inmanente: del *cogito* a lo empírico por la praxis; Hegel en cambio expresará el intento kantiano sobre nuevas bases en la *Fenomenología del espíritu* y comenzará el sistema sólo en la *Lógica.* La *Lógica* de Hegel es la crítica y la superación de la *Doctrina de la ciencia* fichteana.

¿Cuál es el primer principio del cual parte la dialéctica, desde donde puede todo de-mostrarse siendo el dicho principio indemostrable? En Jena nos dice Fichte que «es un círculo *(Zirkel),* un círculo inevitable... Debemos partir *(ausgehen),* siguiendo el camino *(dem Wege)* de la reflexión que queremos instituir, de una proposición cualquiera que todos acepten sin dificultad.[63] Buscaremos aquello a partir de lo cual el camino que conduzca a nuestro fin sea el más corto.[64] Si esta proposición es admitida, deberá admitirse lo que deseamos poner como fundamento, en tanto acto *(als Tathandlung),* de toda la *Doctrina de la ciencia:* y deberá resultar de la reflexión que este acto en cuanto tal es admitido al mismo tiempo que esta proposición... Todos admiten la proposición: A es A (A = A)... Nombro anticipadamente la conexión necesaria (de A a A) —X... X es al menos *en* el yo y puesto por el yo *(im ich und durch das itch gesetzt);* es en efecto el yo quien juzga en la proposición indicada... Esto (A = A y la X) por consecuencia es dado al yo y porque es puesto absolutamente y sin otro fundamento, debe ser dado *al* yo *por* el yo mismo (*dem* ich *durch* das ich selbst gegeben)».[65]

Hemos citado este largo texto, y los que a continuación colocaremos, porque son difíciles de leer en lengua castellana, y significan el comienzo del idealismo absoluto, encontrándose en ellos el germen de todo lo que vendrá. Para Fichte, entonces, el fundamento es un acto, un acto por el que el yo se da a sí mismo todo lo que puede ser objeto; en su último fundamento, es un acto por el que el objeto es dado al yo por el yo.[66] Fichte no se cansa de repetir la fórmula fundamental: «*Yo soy yo.* El yo es absolutamente puesto».[67] «El yo no procede de una síntesis, de la cual se podría consecuentemente descomponer la diversidad, sino de una tesis absoluta: el yo es la yoidad *(Ichheit)* en general».[68]

La tesis absoluta, el comienzo originario del filosofar, es el yo que pone al yo. Es un acto, un puro acto de la conciencia. «Yo nombro intuición intelecual *(intellektuelle Anschauung)* la intuición de sí mismo, supuesta en el filósofo, en la efectuación del acto por el que el yo se engendra a sí mismo... No doy un paso, levanto la mano o el pie sin poseer en estos actos la intuición intelectual de mi conciencia de sí misma. Es por la sola intuición que yo *sé* que *yo* lo hago».[69] Esta intuición intelectual constituye en tanto acto el yo indeterminado o infinito. El comienzo de la dialéctica debe situarse en dicha infinitud o indeterminación absoluta, porque «si la filosofía parte del hecho *(factum)* se sitúa desde el comienzo en el mundo del ser *(Sein)* y de la finitud y le será difícil encontrar el camino hacia el infinito o lo supra-sensible; si parte de la acción

(Tat) se sitúa en el ámbito mismo donde se unen estos dos mundos y desde donde podrá abrazarlos con una sola mirada».[70] Fichte tiene entonces conciencia de oponerse a la actitud fundamental adoptada, por ejemplo, por Aristóteles. Se rechaza la posibilidad de partir de lo experiencial o la comprensión cotidiana, porque en este caso nos situaríamos en la finitud, en la determinación, en el estar limitados por el ser que se nos im-pone. De esta manera sería difícil —en verdad imposible para el hombre— llegar al infinito. Hegel continuará la línea de la infinitud fichteana; Kierkegaard, en cambio, adoptará la de la finitud. El ser, para el idealismo, es un límite a la absolutez incondicionada del sujeto. Schelling dirá que «el ser *(Sein)* no es en este sistema sino la libertad suprimida. En un sistema que haga del ser el primer y supuesto momento, no sólo el saber debe reducirse a una simple copia de un ser originario, sino que toda libertad se reduce necesariamente a una ilusión, porque no se conoce el principio del cual los movimientos son su visible manifestación».[71] Veremos en el cuarto capítulo, gracias al pensar de Levinas, que no es el ser el que limita la libertad, sino el ser en el sentido de «lo visto» —como entre los griegos—, pero no en cuanto «oído» —ya que el otro no se manifiesta solo sino que se expresa por la palabra, y en ese caso se expresa como libertad: la libertad y el ser se identifican en un grado supremo.

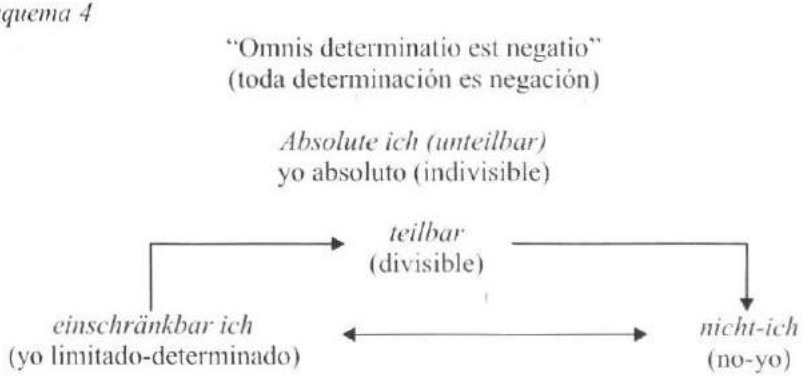
El punto de partida de todo el filosofar, para Fichte, no es un juicio sintético o antitético, sino tético absoluto. El inicio originario del pensar comienza con un «juicio tético [que] se funda enteramente sobre la posición absoluta del Yo por sí mismo».[72]

§ 8. La de-ducción dialéctica de los opuestos

Una vez mostrado el momento de la tesis absoluta, puede comenzar la de-ducción. En su sentido ontológico, la dialéctica termina justamente al haber alcanzado el último horizonte, como método pre-filosófico o como superación de la ontología —tal sería el caso de Aristóteles, como lo mostraremos en el capítulo 4 de este trabajo—. Sin embargo, la dialéctica fichteana será deductiva y por lo tanto epistemática o científica (y no pre-científica). La dialéctica será el método de la ciencia, de la filosofía como ciencia, como ciencia suprema. El primer principio es el yo pienso puro como acto de intuición intelectual de la conciencia. Pero, dialéctica y de-ductivamente se manifestará la tríada que será desde entonces tradicional en el pensar del siglo XIX. Consideremos un texto fundamental. Fichte explica que «por la misma razón por la que el primer principio no puede ser de-mostrado ni de-ducido *(abgeleitet)*,[73] no puede tampoco ser-

lo este segundo —que Fitche expone en el § 2 de la *Doctrina de la ciencia*—. Partiremos entonces como en el caso precedente de un hecho de la conciencia empírica y le aplicaremos por los mismos motivos un idéntico método».[74] Sin entrar a explicar el sentido del segundo principio, el no-yo, queremos sólo indicar —ya que nuestro tema es la dialéctica y no la filosofía fichteana— la presencia de un nivel absolutamente indemostrable o primero, y el pasaje paulatino a un ámbito donde será posible la demostración —posterior a la síntesis suprema que todavía no hemos nombrado—. Fichte tiene plena conciencia de ese pasaje dialéctico primerísimo, porque «en cada paso que damos hacia adelante en nuestra ciencia, nos vamos aproximando al ámbito en que todo podrá ser de-mostrado *(erweisen)*. En el primer principio nada no podía ni se debía demostrar; era incondicionado tanto por su forma como por su contenido y cierto por él mismo sin que fuera necesario un fundamento más alto. En el segundo principio el acto de oposición no podía ser de-ducido; pero era sólo en su forma que el acto debía ser puesto, sin embargo, era posible demostrar rigurosamente que la oposición debía ser = no-yo. El tercer principio —del que se ocupa el § 3, es decir de la conciliación— es casi enteramente de-mostrable: primeramente, porque no es condicionado, como el segundo principio, en su contenido, pero sí en su forma; en segundo lugar, porque se diferencia del segundo principio por no estar condicionado por un solo principio sino por dos».[75] Dentro de estos tres principios hay una jerarquía de fundamentación: la tesis absoluta es lo primerísimo. El tercer principio expresa la síntesis suprema de la que se deriva en concreto todo el movimiento dialéctico fichteano —y que históricamente inspirará toda la dialéctica schellingiana y hegeliana—.

Esquema 4



Un texto nos muestra claramente el progreso de dicho movimiento originario y dialéctico, de tipo totalmente subjetual: «Siendo la conciencia una, en esta conciencia el yo absoluto es puesto como indivisible *(unteilbar);* el yo, por el contrario, al que se le opone el no-yo, es puesto como divisible *(teilbar).* Se sigue que el yo (divisible), en la medida en que un no-yo le es opuesto, es él mismo opuesto al yo absoluto. Y así los opuestos son reconciliados *(vereinigt),* sin que sea negada la unidad de la conciencia».[76]

El yo absoluto e infinito es tal porque incondicionado y primero es infinitamente determinable pero todavía indeterminado. No ha sido determinado ni por esto o aquello; reina en el ámbito tético de lo simplemente puesto sin contenido. Mientras que el no-yo viene a fragmentar la infinitud indeterminada y la «degrada» —ontológicamente— al hacerla acceder al ámbito del segundo principio, donde el yo es ahora determinado por el no-yo, y de esta manera se opone al yo absoluto como un yo determinado. La determinación ha sido negación de infinitud. Pero, por su parte, la negación de esa determinación será restablecer la indeterminación o el absoluto. Veamos esto más detenidamente.

Si tomamos un ente, su concepto (por ejemplo, el hombre y su opuesto el animal) y nos remitimos al «árbol lógico» de Porfirio podremos comprender lo que nos dice nuestro filósofo. «Todos los opuestos de un concepto cualquiera [el animal irracional opuesto al hombre] se acuerdan en el seno del concepto más elevado que expresa el fundamento de la diferencia *(Unterscheidungsgrund)*: es decir, que una síntesis es pre-su-puesta [la animalidad]. Inversamente todos los idénticos [animalidad] son opuestos en un concepto inferior [irracionales, racionales], el que incluye una determinación particular [racionalidad], de la que se hace abstracción en el juicio de relación; es decir, toda síntesis su-pone una antítesis que le precede».[77] Queda así esclarecido el proceso fundamental de la dialéctica idealista. Es una dialéctica lógica (del género, diferencia específica y especie), que toma las especies como opuestas, la diferencia como determinación y el género como síntesis previa. Por su parte, la determinación es la antítesis, que precede la síntesis (el género como especie superior). La síntesis de un proceso superior es, por su parte, tesis de un proceso inferior. Toda síntesis es entonces tesis. Con una excepción: la primer tesis o tesis absoluta es sólo tesis y no síntesis. Para Fichte la tesis absoluta es el yo; para Schelling el absoluto ya plenamente acabado; para Hegel el absoluto como punto de partida de un proceso, de un devenir lógico, natural, histórico. Fichte explica esto de manera clara e irreversible, ya que todo

es uno e inmanente: «Es muy distinto en lo que concierne al absolutamente puesto, el yo... No se puede elevar aquí como en toda síntesis, sino que se desciende. Así el yo y el no-yo son identificados y opuestos por el concepto de limitación recíproca, así también son los dos algo en el yo *(etwas-Akzidenzen)*, en tanto que substancia divisible... La esencia de la filosofía crítica consiste en la posición (absoluta) de un yo absoluto *(ein absolutes ich)* incondicionado y no-determinable por nada más elevado; y si esta filosofía procede de manera consecuente a partir de *(aus)* ese principio, adviene una *Doctrina de la ciencia*... El criticismo es por consecuencia inmanente *(immanent)*».[78]

La dialéctica es un camino. Desde la tesis absoluta se procede por deducción «hasta que se llegue a términos opuestos que no se dejen absolutamente más componer,[79] para pasar entonces al dominio de la parte práctica: tal es nuestro camino *(unser Gang)*... para no equivocar la vía *(Weg)*»,[80] es decir, el método.

El primer principio del que partía todo el pensar kantiano, por la postulación de una *cosa en sí* (recuerdo del *ser* en su sentido fuerte), era el de no contradicción. En él se fundaba la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. El principio de identidad en cambio funda la posibilidad de los juicios analíticos.[81] Por ello Kant podía llamar a su filosofía un pensar trascendental. Desde Fichte —incluyendo a Schelling y Hegel—, por tratarse de un idealismo absoluto sin restos ya de una cierta trascendentalidad, el principio de identidad lo absorbe todo: la inmanencia de la conciencia, del yo, se mueve dentro de ella misma analíticamente (aunque se llama a dicho movimiento sintético en verdad es sólo analítico: no hay novedad real, sólo hay desenvolvimiento de lo ya dado). Por ello «hemos establecido sólo tres principios lógicos: el principio de identidad *(Identität) que funda todos los otros;* después los dos principios que se fundan respectivamente cada uno en éste: el principio de oposición y el de fundamento o razón suficiente».[82] Identidad originaria del yo, diferencia de los opuestos en movimiento dialéctico hasta agotar sus posibilidades. Se produce entonces un camino que nos anticipa ya toda la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel, porque «la filosofía parte del yo como intuición, que constituye el concepto fundamental; pero culmina en la idea de yo; esta idea no puede ser establecida sino en la parte práctica, como fin supremo del esfuerzo de la razón».[83] Puede verse entonces que el absoluto no está ya totalizado al comienzo sino que se totalizará como idea. Esta es una nueva influencia que recibirá Hegel.

Si debiéramos resumir en pocas palabras la doctrina dialéctica en Fichte indicaríamos los siguientes aspectos. En primer lugar, el movi-

miento dialéctico es de-ductivo o de-volutivo y se cumple dentro de la *inmanencia* de la subjetividad absoluta. El camino se inicia en el yo incondicionado (*tesis* absoluta), pasando a la *antítesis* primera: el yo dividido que se antepone al no-yo, para alcanzar la *síntesis* suprema y también primera: el yo dividido y el no-yo que se oponen ambos al yo absoluto. En segundo lugar, y con esto, comienza una nueva parte de la *Doctrina de la ciencia,* cuya formulación general es: el yo se pone a sí mismo como determinado por el no-yo, en cuyo análisis consiste la teoría del conocimiento. En tercer lugar, y es la última parte de la obra comentada, el nivel práctico; el yo pone al no-yo como determinado por el yo. Esta última cuestión es tratada extensamente en *El sistema de la doctrina de las costumbres* (1798), con el que concluye la primera etapa del diclo fichteano y se anuncia ya el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling.[84]

§ 9. La dialéctica que parte del absoluto como «autoconciencia» en Schelling

F.G. Schelling (1775-1854) dio a la dialéctica un nuevo significado. El superdotado joven entró al seminario luterano de Tübingen en 1790, donde estudiaban, mayores de edad, Hegel y Hölderlin, con los que traba profunda amistad. Nuestro joven filósofo y teólogo, deslumbra ya a sus diecinueve años con sus primeros escritos, pero lo que le lleva al conocimiento de Fichte fue la obra *Del yo como principio de la filosofía* (1795). Poco después es invitado por el propio Fichte a ocupar la cátedra en Jena, y como Fichte es perseguido y debe abandonar la universidad, Schelling se transforma antes de sus veinticinco años en la primera figura filosófica de Alemania. Hegel mientras tanto era un ignorado preceptor en Berna y Frankfurt, hasta que será invitado a Jena en 1801, ocupando un discreto lugar a la sombra de Schelling.

El gran descubrimiento schellingiano, continuando los trabajos de Kant en la *Crítica del juicio* y superándolo por la distinta noción del entendimiento y la razón, es la dialéctica de la naturaleza, que previo otros ensayos alcanza ya una madurez definitiva en el *Primer esbozo de un sistema de filosofía natural* (1798). Esta obra permite incorporar a la reflexión idealista un aspecto que había quedado fuera de la visión ético-práctica en Fichte: el gran proceso de la naturaleza material y biológica. Un texto posterior indica la visión de conjunto del movimiento dialéctico-sistemático en Schelling, cuando nos dice que «éstos son los momentos invariables y constantes para todo saber en la historia de la autoconciencia *(der Geschichte des Selbstbewusstsein),* los cuales en la experiencia *(Erfahrung)* son designados por una continua serie gradual, que puede ser indicada y

recorrida por la simple materia *(Stoff)* hasta la organización —por el que se vuelve sobre sí *(zurückkehrt)* la naturaleza *sin conciencia* y productiva— y por medio de la razón y el arbitrio hasta la suprema unificación (conciliación = *Vereinigung*) de la libertad y la necesidad en el arte, por el que se cierra y se cumple la naturaleza *con-ciencia* productiva».[85] Este texto además de introducirnos en la filosofía de la naturaleza de Hegel, pareciera ya anunciar textos de Marx y de Nietzsche (en el primero por aquello de la conciliación de libertad-necesidad y por la dialéctica de la materia, en el segundo por la definitiva supremacía del arte o producción creativa cultural). El universo es ya el absoluto; la visión que se tiene de él es neoplatónica, en el sentido que se le atribuye eternidad, vida, autoconsistencia, circularidad. ¿Pero, entonces, cómo explicar la multiplicidad? «La organización dinámica del universo —nos dice— es *de-rivada* (de-ductiva = *abgeleitet*), pero no la estructura misma. Toda organización supone la evolución del universo desde un producto originario, una desintegración *(Zerfallen)* de dicho producto en siempre nuevos productos. El fundamento de esta desintegración infinita (indefinida) debe haber sido constituida en la naturaleza por una dualidad originaria, y esa disyunción *(Entzweiung)*[86] debe ser vista como surgida en una identidad originaria, la que no es pensable si no es puesto lo idéntico como una involución absoluta *(eine absolute Involution)*, como un infinito (in-definido) dinámico».[87]

El absoluto, Dios, concebido como auto-conciencia, significa al mismo tiempo un quererse y un producirse a sí mismo. Todo es ya al comienzo; la evolución dialéctica procede de lo supremo y vuelve a ello. Hegel dirá en cambio que el proceso dialéctico va negando las negaciones, el todo es resultado. Pero la diferencia es aparente, porque Hegel supone *(ordo essendi)* al absoluto que se alcanza a conocer como resultado *(ordo cognoscendi)*; pero como al fin ambos órdenes son idénticos, el resultado es puramente pedagógico *(ordo dicendi)*.

La obra sin lugar a dudas más importante de Schelling, también por la influencia que tuvo sobre Hegel, es el *Sistema del idealismo trascendental* (1800).

Ontológicamente el pensar schellingiano parte del idealismo de Fichte, y en este sentido no hay novedades. Pero significará, dentro de dicho idealismo, un paso importante para dar más coherencia al subjetivismo absoluto. Anotemos sólo algunos aspectos de su dialéctica para que puedan servirnos de introducción a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. La in-volución crece hasta sus últimas consecuencias. Para Descartes la cosa era sabida por o a través de la idea que está en el alma o *cogito*. Para Kant la «cosa en sí» no es ya sabida, pero postulada era tema de la «fe racional».

En Fichte, como hemos visto, la «cosa en sí» desaparece como lo obrado por la conciencia o el yo. Sin embargo en Fichte se da todavía un término antitético del yo dividido, el no-yo, que surge en el yo absoluto. Ese no-yo es como una leve exterioridad. En Schelling el mismo no-yo es englutido en el movimiento de la interioridad, porque siendo el yo el punto de partida, no necesita siquiera al no-yo para moverse dialécticamente: el yo conoce al yo y es la pura autoconciencia. De la cosa *sabida* en la idea de Descartes, se pasa a la cosa *creída* por Kant, de allí a su desaparición en un no-yo puramente antitético interior al yo, hasta su aniquilación aun como no-yo en la pura inmanencia del yo absoluto, que se conoce a sí mismo por autoconciencia. La in-volución es completa. Contra sus antecesores escribe que, «en primer lugar, la certeza de la existencia del mundo externo *(Dasein der Aussendinge)* es un mero prejuicio del que debemos liberarnos para retornar al fundamento».[88] Que haya entonces cosas *exteriores* es una mera apariencia sin razón suficiente. Dicho fundamento o principio es el yo.

Leamos con atención un texto clave: «Este principio es mediata o indirectamente principio de toda ciencia, pero inmediata o directamente principio de la sola ciencia de todo el conocer, o de la filosofía trascendental... No se trata de un principio absoluto del ser *(des Seins)*, porque todas las objeciones valen contra esto; sino de un principio absoluto del saber... Este saber primero es para nosotros sin duda el saber de nosotros mismos *(das Wissen von uns selbst)* o la auto-conciencia *(Selbstbewusstsein)*».[89] Para Kant saber era un acto del entendimiento por el que conoce sus objetos; la razón no tiene saber ni objetos, sólo tiene fe e ideas. Schelling en cambio nos habla en este texto de un *saber*, de una *ciencia* de nosotros mismos: el *cogito ergo sum* de Descartes es elevado ahora al grado supremo del conocer, en la absoluta totalidad del absoluto. El yo se conoce a sí mismo como su objeto; ahora se puede eliminar al no-yo. La dialéctica es totalmente inmanente.

Todo esto supone una doctrina de la verdad. En efecto «todo saber se funda en la concordancia entre un momento objetivo y uno subjetivo. Pues se sabe todo lo verdadero; y la verdad es puesta universalmente en la concordancia de la re-presentación *(Vorstellung)* con su objeto».[90] Al concordar algo, su concepto, con el objeto correspondiente, es la verdad. Si el objeto fuera yo mismo cuando se dice que yo me conozco a mí mismo, se produciría la identidad de yo a mí mismo y significaría la verdad primera, el primer principio: la auto-conciencia. No ya el yo absoluto de Fichte como primera tesis que se divide ante el no-yo, sino el yo que se auto-constituye originariamente conociéndose a sí mismo. «Esta identidad inmediata

entre el sujeto y el objeto sólo puede existir cuando lo re-presentado es al mismo tiempo el que re-presenta, lo intuido el que intuye. Pero esta identidad de lo re-presentado con el que re-presenta sólo se cumple (totalmente) en la auto-conciencia... La proposición A = A presupone un pensar que inmediatamente deviene objeto de sí mismo; pero un tal acto de pensar, que deviene objeto de sí mismo, es sólo la auto-conciencia... En la auto-conciencia el sujeto y el objeto del pensar son uno... La auto-conciencia es un acto *(Akt)*... El concepto del yo surge mediante el acto de la auto-conciencia; fuera de este acto el yo es nada... Una conciencia contrapuesta a otra se llama conciencia pura *(reines Bewusstein)* o auto-conciencia *Kat' exojén*».[91] Esta cita es demasiado clara después de lo dicho para que necesite explicación alguna.

§ 10. ANTERIORIDAD DIALÉCTICA DEL SABER SOBRE EL SER

Para Plotino primero era el uno, saber que sabe el saber o pensar que piensa el pensar —como decía Aristóteles—, y de él, con posterioridad, procedía el ser,[92] los entes. Lo ente (el ser en el sentido indicado) es ya lo determinado o determinante, lo que procede de la unidad indiferenciada. «Por lo que la auto-conciencia, desde nuestro punto de vista, no es una forma de *ser* sino de *saber*... El dogmatismo, según el cual el ser es lo originario *(das Sein das Ursprüngliche)*, no puede ofrecer ningún esclarecimiento sino retrocediendo al infinito».[93] Para Schelling la filosofía «tiene por objeto no el ser sino el saber»,[94] lo que indicaría la subjetivación del tema del filosofar y el comienzo originario en la interioridad del mismo yo. Pero, todavía, el ser se manifiesta en una no explicada no-reductibilidad. En Hegel, al identificarse pensar y ser, esa última irreductibilidad del ser va a ser englobada en el pensar mismo. Ese resto de opacidad se deja ver cuando explica que «el ser no es en este sistema sino la libertad suprimida. En un sistema que haga del ser el primero y supremo momento, no sólo el saber debe reducirse a una simple copia de un ser originario, sino que toda libertad se reduce necesariamente a una ilusión, porque no se conoce el principio del cual los movimientos son su visible manifestación».[95] Dialécticamente hay anterioridad del saber sobre el ser puesto por el yo; hay entonces primacía del *cogito* sobre la *cosa;* significa la culminación de *ego cogito* como *homo faber.* El artista tiene como saber, con anterioridad, la imagen ejemplar de lo que pro-ducirá. Schelling, por vez primera, escribe una auténtica estética —siguiendo, es verdad, el camino emprendido por Baumgarten y Kant—. El sistema del idealismo trascendental pasa de una teoría del conocimiento a una filosofía práctica, y de

ésta a una teoría del arte. De esta manera el valor del arte comienza a manifestar su primacía sobre el valor de la verdad —tal como genialmente lo mostrará Nietzsche.[96] El artista crea desde sí lo que su entusiasmo inventa: si ese artista es el absoluto, todo procede de una libertad que es al mismo tiempo necesidad.

Veamos paso a paso el movimiento dialéctico donde se deja ver la prioridad del saber sobre el ser: «*Yo soy* es una proposición in-finita, porque es una proposición que no tiene ningún predicado real, sino que posee una posición que permite una infinitud de predicados posibles».[97] Pero no debemos olvidar que «el yo es puro acto, puro obrar».[98] Ese acto es una actualidad intelectual-productiva, pareciera confundirse casi con la palabra creadora del Yahvé judeo-cristiano, pero en verdad es el *nous* plotiniano dentro de la comprensión del ser propia de la subjetividad moderna. Por ello «la intuición intelecual es el órgano de todo el pensamiento trascendental... (La intuición intelectual es por la que) el yo mismo nace al saber que el yo tiene de sí mismo».[99] Esta auto-producción le permite a la filosofía, como «toda ciencia que no sea empírica y que por ello debe excluir de su primer principio todo dato empírico, no presuponer su objeto como ya existente, sino producirlo *(hervorbringen)*».[100] En este «producir... el yo es eterna y absolutamente objetivo para el yo mismo».[101] El yo es auto-producción cognoscitiva de sí mismo; el pensar que en el acto de pensarse a sí mismo se produce como pensar. La intuición intelectual es entonces productiva o estética, es decir, «la intuición estética es la intuición intelectual que llega a objetivarse. Sólo la obra del arte *(Kunstwerk)* me refleja lo que ninguna otra obra puede reflejar, lo absolutamente idéntico que se ha dividido *(getrennt)* en el yo».[102] La historia humana como historia de la cultura es el modo como el absoluto se reabsorbe en sí mismo, objetivando lo inconsciente o todavía no conocido como tal, lanzándolo como un ante los ojos no sólo representado sino hecho obra efectiva.

La anterioridad del saber sobre el ser en la total inmanencia del absoluto, que en definitiva es Dios, es el comienzo de un largo camino expuesto en las obras de Schelling. Al final de la más clásica de ellas nos dice: «El lector, si nos ha seguido hasta ahora en nuestro camino *(Gang)*, podrá considerar el conjunto expuesto».[103] En ese largo camino Schelling se ha propuesto «tratar todas las partes de la filosofía en continuidad y toda la filosofía tal como ella es, es decir, como una historia progresiva de la auto-conciencia,[104] historia a la que el dato de la experiencia sirva sólo como monumento y documento. Para esbozar con exactitud y enteramen-

te una tal historia, importaba, no sólo distinguir en ella cada época *(epoche)* y en ésta sus respectivos momentos, sino también presentarla en su sucesión, por medio del mismo método».[105]

Esa historia es el movimiento dialéctico mismo, en el sentido de una historia natural y humana.

aa. El primer nivel se enuncia así: «La auto-conciencia es el acto absoluto, mediante el cual es puesto todo para *(für)* el yo».[106]

bb. El segundo nivel, el fundado, tiene diversas épocas: «Primera época: de la sensación originaria hasta la intuición productiva».[107]

cc. «Segunda época: de la intuición productiva hasta la reflexión».[108]

dd. «Tercera época: de la reflexión hasta el acto absoluto del querer».[109]

Estos son los diversos momentos del movimiento dialéctico tal como los piensa Schelling. El mismo los resume de manera admirable y corta cuando nos dice que «el acto de auto-conciencia, en el cual primeramente se divide lo absolutamente idéntico, no es otro que un acto de auto-conciencia en general... La segunda auto-intuición es aquélla, mediante la cual el yo intuye la determinación puesta en lo objetivo de la actividad, que acontece en la sensación...[110] En la tercera auto-intuición el yo deviene objeto de sí... (En el cuarto momento deviene el absoluto acto de querer. Para el yo, el mismo acto absoluto del querer se transforma en objetivo por el hecho de que el objeto que se da en el querer se dirige a lo externo, y deviene para él el objetivo de la tendencia natural».[111] Como puede verse el proceso es inmanente. Es la historia de la conciencia dentro de sí misma, «en sí misma» dirá Hegel.

Como conclusión podemos decir que el movimiento dialéctico de Schelling, su método, ha eliminado la cosa en sí y el no-yo, y, por supuesto, la experiencia fáctica y cotidiana de un mundo, que es el ámbito del encuentro del hombre-ser, para postular en el inicio del mismo pensar la absoluta inmanencia de *«una conciencia auto-cognoscente* (auto-conciencia) *que significa ya inicialmente la totalidad totalizada»,* a la que se retornará por in-volución. Como libertad, en el sentido de puro acto productivo, el yo arranca desde sí mismo en un proceso dialéctico cuyas etapas son llamadas «históricas». La filosofía de la naturaleza, por una parte, y la estética, por otra, al mismo tiempo que la absolutización de la inmanencia, son, nos parece, los aportes a tenerse en cuenta en el Schelling de 1800 (que es el que tiene importancia en vista a la comprensión de la filosofía hegeliana). El Schelling posterior a 1831 recobra interés, no ya como pre-hegeliano, sino como post-hegeliano, como lo veremos en el § 17 y siguientes, ya que criticando toda la filosofía de Hegel como una

«filosofía negativa» abrirá el camino a la «filosofía positiva» de un Comte, Kierkegaard y Marx, aunque en cada uno guardando un sentido radicalmente divergente.

De esta manera hemos indicado las líneas generales del método dialéctico desde Descartes hasta 1800 en algunas figuras centrales. La in-volución se ha cumplido en su totalidad, y espera, sólo, que alguien constituya un *sistema moderno* después del cual la decadencia es inevitable. Porque habiéndose preparado el «ataque final a la cima» —como decimos los andinistas—, si llega quien ponga su pie en la cumbre, no podrá después sino descenderse. Hegel pone pie en la cumbre de la modernidad, lo que vendrá después de 1831 hasta bien entrado el siglo XX es el descenso hasta el aniquilamiento de sus posibilidades, siguiendo diversos atajos, de lo alcanzado en dicho *sistema*.

NOTAS

1. Véase nuestra obra *Para una de-strucción de la historia de la ética,* capítulo II.
2. Véase el esquema 1 de la introducción, p. 17.
3. El juzgar y la crítica es la función propia de la dialéctica. Descartes se mueve siempre al comienzo de sus obras capitales en un movimiento dialéctico en el que se cifra su genialidad.
4. *Discours de la méthode,* IV (de la edición manual de La Pléiade, Paris 1953, 147, que no tiene variantes con la clásica edición de Adam-Tannery).
5. *Méditation premiere,* 268.
6. *Ibid.,* 267.
7. *Discours I,* 126.
8. *Ibid.*
9. *Ibid.,* 129.
10. *Discours IV,* 147 s.
11. Nos encontramos al nivel de la estética trascendental de la KrV de Kant o de la conciencia de la PdG de Hegel.
12. *Méditation première,* 268.
13. *Discours IV,* 148.
14. *Méditation seconde,* 274.
15. Descartes, como después Kant, se opone dialéctica o sofísticamente a los escépticos. Se trata de argumentar contra el más ladino de todos los enemigos posibles.
16. *Discours IV,* 147-148.
17. *Méditation quatrième,* 301.
18. *Discours V,* 153.
19. *Méditation première,* 127. El ideal de fundar la «ciencia» se encuentra a la base del intento kantiano, pero en Fichte, Schelling y Hegel la ciencia, que es el ideal del saber, alcanza por el sistema el supremo grado de conocer: la ciencia filosófica o la filosofía como ciencia (este ideal permanecerá hasta Husserl en su obra *Filosofía como ciencia estricta*). Habiendo hoy descubierto grados superiores del comprender que el meramente epistemático, apodíctico o científico, la filosofía pretende ser más una sabiduría dialéctica (al menos en su ontología fundamental) que una ciencia de-mostrativa. En esto Aristóteles y Heidegger, por ejemplo, coinciden.
20. *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), B XXXI.
21. *Ibid.,* B 86, A 61.
22. Usa aquí Kant el término *Wahrscheinlichkeit* que traduce el *vraisemblablement* de Descartes y «tà éndoxa» de Aristóteles. Kant y Descartes niegan todo valor a este nivel fáctico. No así el pensar existenciario que expondremos en el capítulo 4.
23. KrV, B 349-350, A 293.
24. *Ibid.*, B 354, A 297.
25. *Ibid.,* B 452, A 424.

26. Kant recuerda aquí la distinción indicada en el texto 3 del apéndice, de Aristóteles, entre proposición, problema o teorema y tesis dialécticas.

27. KrV, B 697, A 669.

28. Fin de la «Dialéctica trascendental»; *Ibid.*, B 731-732, A 703-704.

29. *Ibid.*., B 785, A 757.

30. Véase el § 2 del capítulo 1.

31. Compárense los textos que citamos a continuación con los fragmentos de la PdG de Hegel colocados al comienzo de la introducción de esta obra.

32. KrV, A VII-VIII. No deje de considerarse la sabia modestia de Kant y el sentido de la finitud que tiene toda su empresa: «queda siempre incompleta».

33. Téngase bien en cuenta el rechazo del «factum» al que deberemos volver para poder superar la modernidad en metafísica.

34. KrV, B VII-XV. Esa ciencia metafísica imposible para Kant será la *Ciencia de la lógica* de Hegel, y aún mejor, el sistema explicado en la *Enciclopedia.*

35. KrV, B XVIII-XXII. «Este ensayo suministra lo que se pide y asegura a la metafísica, en su primera parte, la vía segura de una ciencia... La obra de la crítica de la razón pura especulativa consiste en la tentativa de cambiar el método hasta aquí seguido en la metafísica, y realizar de este modo una revolución semejante a la que han experimentado la física y la geometría...»; *Ibid.*

36. Véase el texto 10 al fin de esta obra, p. 240.

37. «Elementar Wissenschaft» (KrV, B 30, A 16).

38. Véase el texto 11 en el apéndice al fin de esta obra, p. 240.

39. *Kritik der praktischen Vernunft,* A 159-161. Dejamos aquí de lado la cuestión de la *Crítica del juicio* en la que se recupera la teleología natural aunque hipotéticamente.

40. KrV, B XVIII. La conciencia es productora entonces del objeto: la objetividad del objeto.

41. Sobre cómo debe plantearse la cuestión de las ideas véase mi obra *Para una de-strucción de la historia de la ética,* § 12, d. Sobre la doctrina kantiana de la «cosa en sí», de la cual partirá la crítica de Fichte, no se olvide el teorema central que se enuncia así: «La simple conciencia, aunque empíricamente determinada, de mi propio *Dasein* prueba la existencia de objetos fuera de mí en el espacio» (KrV, B 275). Esta «exterioridad» será distinta de la que describiremos, a partir de Levinas, en el capítulo 4 de esta obra. La exterioridad del «noumenon» es un «afuera» de toda inteligibilidad, la exterioridad que describiremos en dicho capítulo será un «afuera» debido a que la intelección de la cosa o del otro jamás puede ser el de una totalidad totalizada.

42. A. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793,* Paris 1968, 79. Sobre Fichte pueden consultarse las obras de X. León, *Fichte et son temps,* Paris 1922-1927; Id., *La philosophie de Fichte,* Paris 1902; en especial M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte,* Paris 1930. Pueden consultarse todas las citas en *Fichtes Werke* I-XI, Berlin 1971.

43. Es decir, la *Doctrina de la ciencia.*

44. *Zweite Einleitung* VI, I, 478.

45. El texto dice así: «Para distinguirla de la apercepción empírica (que acaba de ser expuesta) yo la nombraría apercepción pura, pues se trata de una conciencia de sí que produce la representación: Yo pienso *(Ich denke)* que debe acompañar todas las otras

representaciones, y que una idéntica en toda conciencia, no puede estar acompañada de ninguna otra» (cita de Fichte, en *Ibid. I,* 476). La apercepción trascendental la denominó Fichte «Intellektuelle Anschauung».

46. *Ibid.* I, 476-477.

47. *La philosophie de Jacob Böhme,* Paris 1929, p. 505.

48. «Ellos no comprenden nada y no pueden comprender, porque es con la *ratio (Vernunft)* con la que piensan» (J. Böhme, *De tribus principiis* IX, 9 s.). «Es wird von der Vernunft nicht ergriffen werden. Es sey dan dass die Vernunft werde mit Gottes Licht angezündet, ausser dem ist kein Finden» (*Epistolae theosophicae* XVI, 11). La «Vernunft» de Böhme es la «Verstand» de Kant y Hegel, pero la «Verstand» de Böhme inexistente en Kant es la «intellektuelle Anschauung» de Fichte y Schelling y la «Vernunft» de Hegel.

49. Textualmente escribe: «Dan das Buch, da lle Heimlichckeit, innen liget, ist der Mensch selber: Er ist selber das Buch das Wesen aller Wesen, dieweilen er die Gleichheit der Gottheit ist; das grosse Arcanum liget in ihme, allein das Offenbaren gehoeret, dem Geiste Gottes» *(Epistolae theosophicae* XX, 3) «Also habe ich nun geschrieben, nicht von Menschen-Lehre, oder Wissenschaft aus Bücher-Lernen, sondern aus meinem eigenen Buche, das *in mir* eroefnet ward» (*Ibid.* XII, 14). Este itinerario interiorista del místico pasa ahora al registro de la conciencia, del yo, del sujeto absoluto.

50. I, *De Dios,* def. III.

51. *Ibid.,* Prop. VIII.

52. *Ibid.,* Prop. XIV. Podríamos todavía indicar fórmulas: «Todo lo que es, es en Dios; y nada puede ser ni concebirse sin Dios» (Prop. XV). «Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas. Demostración. Todas las cosas que son, son en Dios y deben concebirse por Dios; por tanto, Dios es causa de las cosas que son en él; que es lo primero. Además, fuera de Dios, no puede darse ninguna substancia, esto es, ninguna cosa fuera de Dios, que sea en sí; que era lo segundo. Dios es, pues, causa inmanente pero no transitiva, de todas las cosas» (Prop. XVIII).

53. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) (GgW), § 3, 8; I, 121-122.

54. Véase *Para una de-strucción de la historia de la ética,* § 15, a.

55. Téngase bien en cuenta que en este caso la experiencia es de-ducida del principio y no el punto de partida (el *factum* no cuenta para nada).

56. *Erste Einleitung* III; I, 425-426.

57. GgW, § 6; I, 286.

58. No se olvide la doctrina spinocista de que «Dios es causa inmanente pero no transitiva»; cf. más arriba, nota 52.

59. Véase GgW § 3; I, 114-115.

60. «Die Form des Systems gründet sich auf die höchste Synthesis: dass überhaupt ein System sein solle, auf die absolute Thesis» (GgW, § 3; I, 115).

61. GgW, § 1; I, 91

62. *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* I, 1795, 333.

63. Puede verse que éste es un procedimiento didáctico usado por los sofistas: hacerse acordar algo en que todos estén de acuerdo.

64. Aristóteles dice que el que tiene intención filosófica buscará ir directamente a la cuestión; no así el sofista que sólo quiere triunfar en la disputa pero no des-cubrir la verdad del ser.

65. GgW, § 1; I, 92-94.

66. Hemos colocado en el texto 12, al final, algunas formulaciones fichteanas sumamente claras, p. 236.

67. GgW, § 1, I, 96.

68. *Zweite Einleitung* IX; I, 503.

69. *Ibid. V;* I, 463. Kant había negado expresamente la *intellektuelle Anschauung* (cf. KrV, B XLI nota), pero Fichte le da un nuevo sentido; en verdad se trata de la apercepción trascendental o pura que acompaña a todo acto de sentir, conocer o praxis. Cf. texto 13, al fin de esta obra, p. 241.

70. *Ibid.* I, 468.

71. *System des transcendentalen Idealismus* I, B; III, 37.

72. GgW, § 3, 7-8; I, 115-118: véase el texto 14 al fin de esta obra, p. 241.

73. La partícula preposicional alemana *ab-* (o *aus-, er-, be-* según los verbos) viene a indicar origen o procedencia, como el griego *apo-* el latino *ex* (o también *de-*). Esta partícula indica el momento descendente, la «explicatio» o despliegue óntico del proceso dialéctico de-mostrativo.

74. GgW, § 2; I, 101. Como puede verse la referencia al plano empírico es mínima pero sin embargo hay alguna. El pasaje de lo empírico al nivel trascendental es más rápido que el del mismo Descartes.

75. *Ibid.*, § 3; I, 105.

76. *Ibid.*, § 3, 2; I, 110.

77. *Ibid.*, § 3, 8; I, 118. El ejemplo que damos no es de Fichte.

78. *Ibid.*, I, 119-120.

79. Sobre esto véase *Erste Einleitung* VII; I, 446.

80. GgW, § 3, 6; I, 115. Léase enteramente el texto 15 puesto en el apéndice, p. 242.

81. I. Kant, KrV, B 17: «como por ejemplo a = a, el todo es idéntico a sí mismo, o (a + b) es mayor que a, es decir, el todo es mayor que sus partes».

82. GgW, § 4; I, 123.

83. *Zweite Einleitung* XI; I, 516. La no coincidencia inicial entre el yo y la idea puede verse claramente expresada en estos dos cortos textos: «Nosotros encontramos su idea (la de Kant) de la unidad suprema en la doctrina de la ciencia, pero no como algo que es sino como algo que debe ser producido por nosotros, sin poder serlo» (GgW, § 1; I, 101). «El sentimiento de la sumisión y de la unidad de todo el no-yo bajo las leyes prácticas del yo. Esto, como se verá, no es algo que sea como es el objeto de un concepto, sino como objeto de una idea, que es algo que debe ser producido por nosotros» *(Ibid.*, I, 121). Se encuentra ya aquí entonces la doctrina hegeliana del proceso que tiende hacia la identidad como límite supremo.

84. Cabe destacarse que las obras éticas, políticas y de filosofía económica de Fichte deben estudiarse cuidadosamente para comprender las doctrinas relacionadas a estas cuestiones en el siglo XIX. El yo (dividido) que determina al no-yo, en el yo absoluto, es ya todo un comienzo de la filosofía del trabajo, de la doctrina del derecho.

85. *System des transcendetalen Idealismus* (StI), fin; III, 634. Considérese especialmente que se trata de una «historia» de la auto-conciencia. La noción de historia, momentos, épocas (como las llamará Schelling) es la vértebra sobre la que se anuda todo el sistema. El texto pareciera anunciar a Darwin por una parte y a Teilhard por otra.

86. Esta noción, fundamental en el hegelianismo, tiene su origen en el tema neoplatónico de la «apóstasis». Medítese este texto y compáreselo con los dos últimos textos citados de Schelling: «El uno es todas las cosas y no lo es... Es, sin embargo, todas las cosas porque todas retornan *(anédrame;* del verbo *ana-tréjo* significa correr hacia atrás, que traduce la noción compuesta alemana *zurück-kehren)* hacia él... Pero, ¿cómo proceden todas las cosas del uno, que es algo simple y que no muestra a través de sí mismo ninguna dis-yunción *(di-plóes; díploos* significa doble, duplicado y nos remite a *Entzweiung)*?... Lo que él produce retorna necesariamente hacia él, y plenamente saciado y por la visión de sí mismo *(pròs autò blépos* indica adecuadamente la noción de autoconciencia o conciencia *für sich selbst;* la partícula *prós* significa 'con respecto a' en el sentido de para, por, junto a, como el término hegeliano técnico de *für:* puesto por sí ante sí para sí mismo) se convierte entonces en inteligencia *(nous)*... Esta produce la imagen de sí misma, como lo anterior (el uno) se tuvo delante de sí *(proéjee, proéjo* significa tener delante, estar delante), por-para sí mismo *(pros autou)*... Cuando el alma se introduce en la planta, es una parte de ella la que permanece en la planta... Cuando se ha introducido en un ser irracional, es el predominio de su poder sensitivo el que le ha conducido hasta él. Y, en fin, cuando ha penetrado en el hombre, su actividad se circunscribe al *lógos* [potencia secundaria: diríamos la *Verstand* de Kant] o a la inteligencia [*noun,* como la *Vernunft* de Hegel] que procede de la inteligencia [en Hegel sería el *Geist*], porque el alma dispone de una inteligencia que le es propia y tiene por sí misma voluntad de intuir *(noein)* y de 'moverse'» (*Enéada* V, 2, 11, Paris 1931, 33-34, texto griego). Piénsese detenidamente además este texto central: «¿Cómo podremos explicar que las almas hayan olvidado a Dios su padre...? ...Digamos que el principio del mal es para ellas la audacia, la generación y la diferenciación primera [*he próte heterótes:* este tema de que la diferenciación es negación finitizante por determinación o alteridad es central en el idealismo alemán] y el deseo de ser ellas mismas [individualmente]...» (*Ibid.,* V, 1, 10; 15 s).

87. *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, für Vorlesungen* (1799) III, V; ed. Schroeter, München 1958, t. III, 261.

88. StI, *Einleitung,* III, 344.

89. *Ibid.,* 354-355.

90. *Ibid.,* 359.

91. *Ibid.,* 365-367.

92. En verdad en Plotino, Schelling y Sartre el «ser» *(to ón, das Sein y l'être)* debería mejor ser traducido por «ente», ya que es lo originado, lo que limita, ante lo que se produce la náusea (cf. Plotino, *Enéada* V, 6, 24). El tema de la eliminación del no-yo, es ya planteado, en otro momento de la historia de la ontología, por Plotino cuando dice que «es posible pensar otra cosa, y es posible también pensarse a sí mismo, lo que permite en mayor grado escapar a la dualidad *(to dúo)*... En el primer caso... se posee lo que se ve, pero como algo diferente de sí. (En cambio) el que se ve a sí mismo no se encuentra separado de su esencia *(ousía),* sino que, por estar unido a sí mismo, se ve también así mismo. Ambos forman un solo y mismo ente» (*Enéada* V, 6, 24; 113).

93. Ese regreso «infinito» *(unendlichen)* significaría que siempre el ente, el ser, tendría un «todavía no conocido» que nos llevaría «ad infinitum». La cita corresponde a StI III, 358.

94. «... habe nicht das Sein, sondern das Wissen zum Objekt» (*Ibid.* III, 358).

95. *Ibid.,* III, 376.

96. Véase *Para una de-strucción de la historia de la ética,* § 17.

97. StI III, 367.

98. «Das Ich ist reiner Akt, reines Thun» (*Ibid.*, 368).

99. *Ibid.*, 369.

100. *Ibid.*, 371. Efectivamente, el objeto como objeto no puede sino presuponer un sujeto cognoscente. Pero la reducción del ser de la cosa a su mera objetividad es, exactamente, el fundamento de la metafísica moderna. Toda la dialéctica procede entonces de la identidad sujeto-objeto en la auto-conciencia, pero «quedaría en el aire» si de-mostrara que, «antes» de ser sujeto o yo, el hombre es ser en el mundo y la cosa, «antes» de ser objeto, es un útil a la mano o un otro inobjetivable que se ex-presa por la palabra.

101. «...ewig und absolut Objektive für das ich selbst» (*Ibid.*, 534). Este *für* (por, para) traduce el *prós* griego, pero ahora con otro sentido.

102. *Ibid.*, 625. El yo que se divide a sí mismo como objeto de sí mismo es el comienzo del proceso dialéctico que culmina en la identificación del yo consigo mismo en la obra de cultura, la obra objetivada (el espíritu objetivo de Hegel o el producto del trabajo en Marx). En Nietzsche *(Kunst als Wert)*, en Husserl *(Ethik als Kunstlehre)*, en Sartre *(conscience comme liberté absolue)* es el mismo fundamento metafísico el que sigue jugando su papel. La política en este caso es «arte», el proceso dialéctico de la historia es científicamente prospectable como necesidad lógica. Es la supremacía de la *téjnè* sobre el *ethos* (cf. *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 21; y *Para una ética de la liberación* I, § 7).

103. StI, *Allegemeine Anmerkung* III, 630.

104. «... fortgehende Geschichte des Selbstbewusstsein».

105. *Ibid.*, Vorrede; III, 331.

106. *Ibid.*, 395.

107. *Ibid.*, 399.

108. *Ibid.*, 454.

109. *Ibid.*, 505.

110. Pareciera que escuchamos el texto de Plotino citado en nota 86.

111. *Ibid.*, 631-633. «La auto-determinación de la inteligencia se llama querer... (es) la auto-determinación trascendental del originario acto de la libertad» (*Ibid.*, III, 553). Es bien sabido que la cuestión de la libertad será tema de uno de los más importantes escritos de Schelling, sin embargo, la libertad es la de un yo absoluto, como absoluta subjetividad del saber.

3. La dialéctica hegeliana

La exposición del capítulo 2 la hemos concluido con el libro de Schelling escrito en 1800: *Sistema del idealismo trascendental.* Mientras tanto el joven Hegel (1770-1831) cumplía ya sus treinta años y había escrito algunas obras secundarias.[1] Hegel llega a Jena en enero de 1801, invitado por Schelling que acaba de comenzar la ruptura con Fichte. El período central del pensar hegeliano debe situarse desde esa fecha, 1801, hasta 1817 —cuando publica la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas;* lo anterior es la prehistoria del pensar hegeliano; lo posterior son sus últimas conclusiones. Pero aún pueden verse períodos más centrales: desde 1807, cuando se publica la *Fenomenología del espíritu,* hasta 1812-1816 cuando aparece la *Ciencia de la lógica.* La doctrina hegeliana de la dialéctica comenzará a gestarse desde la vida escolar en el seminario luterano de Tübingen y alcanzará en 1817 su expresión madura.[2]

§ 11. La dialéctica como movimiento in-volutivo propedéutico. Elementos de dialéctica en el pensar teológico del joven Hegel

En la época central del pensar hegeliano hay dos momentos, no accidentales en su filosofía, sino que dicen relación al fundamento mismo de su sistema. En un primer momento Hegel deberá recorrer personal y comprometidamente un largo camino hasta alcanzar el fundamento del sistema. Ese largo camino personal y metódico hasta alcanzar el saber lo explica Hegel en la *Fenomenología del espíritu.* Terminará así la propedéutica. Ya en el saber filosófico comienza el sistema a partir del fundamento: el absoluto. El comienzo que describiremos en este § 11 es el inicio del camino *hacia* la ciencia; el comienzo que describiremos en el § 14 es el inicio del camino *de* la ciencia misma. El comienzo propedéutico es lo empírico kantiano; el comienzo del sistema es lo absoluto de Fichte y Schelling que alcanza ahora totalización cabal. Hegel resume, entonces, la totalidad de la dialéctica, el todo del movimiento lógico, natural y espiritual.

Nuestra exposición seguirá un orden histórico, ya que Hegel vivió su pensar avanzando progresivamente. Su vida mediante, su biografía intelectual es la dialéctica expresión de su sistema, que es para él el camino de la historia de la humanidad.

Hasta sus dieciocho años reside Hegel en Stuttgart, para pasar a estudiar como pastor en el seminario *(Stift)* de Tübingen (1788-1793). El pensar hegeliano que posteriormente pareciera ser un sistema tan rígidamente lógico y hasta aparentemente frío, comenzó por ser —y lo fue siempre— fundamentalmente práctico y moral. El joven Hegel tenía una vocación al ensimismamiento. Hasta 1801 no tenemos ninguna seguridad que hubiera leído la *Crítica de la razón pura* de Kant, mientras que sus lecturas filosóficas de fondo fueron *La religión dentro de los límites de la sola razón* y la *Crítica de la razón práctica,* obras de lo que pudiera llamarse el período moralista de Kant. En Tübingen la teología era para el joven estudiante una fría, muerta y objetiva escolástica que se opone a la viviente religión subjetiva.[3] Alumno de Storr en Tübingen, Hegel aprendió el sentido histórico de la teología y la historia como un acontecer sagrado. Storr hablaba de la «expiación vicaria de las penas *(Strafen)* y de la reconciliación *(Versöhnung)* de la humanidad en Cristo».[4]

En Berna la oposición se encuentra ahora entre la religión objetiva (representada en el concepto abstracto de Kant) y la religión subjetiva, particular y comunitaria, de las inclinaciones y el amor. Ahora, gracias a sus primeras obras más extensas, el pensar hegeliano comienza a explicitarse. El prólogo del evangelio de san Juan, que es el fundamento teológico del racionalismo idealista absoluto, es pensado por Hegel así: «La razón pura *(reine Vernunft)*[5] incapaz de cualquier limitación es la divinidad misma. Según la razón es así que se ha ordenado el plan del mundo. La razón enseña al hombre a conocer su destino y un fin incondicionado de su vida. Puede encontrarse la razón frecuentemente oscurecida *(verfinstert)* pero nunca del todo suprimida, aun en la oscuridad ha mantenido siempre un débil brillo».[6] En enero de 1795 escribía Hegel a Schelling que «razón y libertad serán siempre nuestra solución, y nuestro punto de encuentro la iglesia invisible».[7] Es el ideal de una ciudad de Dios metamorfoseada en el racionalismo lo que siempre estará presente en la gran visión de una historia universal de la humanidad. La iglesia invisible es la religión subjetiva y del pueblo; la positividad es cosidad, objetividad, muerte.

En Frankfurt lo universal y conceptual kantiano *(*el *Sollen)* es superado por el amor y la vida (el *Sein*). La vida que unifica y asume en la subjetividad la pura objetividad muerta. Es una época fundamental y decisiva.

La cuestión dialéctica alcanza su primera expresión, como superación de las contradicciones kantianas.

En *El destino del cristianismo,* principal obra de la época de Frankfurt, hay numerosos textos sobre la cuestión dialéctica, pero uno especialmente claro. Explicando Hegel las paradojas[8] del «sermón de la montaña» comenta que Jesús predicaba con ardor «algo totalmente extranjero *(fremdes),* otro genio, otro mundo... otro derecho y luz, otra región de la vida... En la descripción del reino del cielo *(Himmelreiche)* no figura la supresión *(Auflösung)* de las leyes, pero debían ser cumplidas gracias a otra justificación en la que se cumpla más totalmente la justicia que en la mera fidelidad al deber (kantiano)».[9] Para Hegel, las leyes del antiguo testamento son interpretadas en el sentido kantiano (leyes del entendimiento o la voluntad), por ello Jesús viene a descubrir un nuevo horizonte desde el cual son superadas en la unidad y con ello se elimina la aparente contradicción existente en un nivel inferior. Nos encontramos, ya explícitamente, con el método dialéctico aplicado a una cuestión moral: «El principio más comprensivo puede ser llamada una tendencia a obrar lo que las leyes ordenan, unidad de inclinación y ley, gracias a la cual ésta pierde su forma de ley; este acuerdo (dialéctico) con la inclinación es el *pléroma*[10] de la ley, un ser (*Sein* = realidad) que, para expresarlo de otra manera, es el acabamiento de la posibilidad; pues la posibilidad, en tanto pensada *(Gedachtes),* es objeto: lo universal (kantiano); el ser es la síntesis del sujeto y del objeto, en la que el sujeto y el objeto han perdido su oposición».[11] Hegel muestra entonces dos niveles: en el primero se dan las oposiciones (universales, abstractas, objeto-sujeto), en el segundo dichas oposiciones son superadas por una comprensión abarcante que las supera en la unidad. «En este acabamiento de la ley, y todo lo que de ella depende: el deber, la intención moral y el resto, dejan de ser un universal opuesto a la inclinación y la inclinación deja de ser un particular opuesto a la ley; el acuerdo *(Übereinstimmung)* es la vida, y en tanto relación de los diferentes: amor».[12] Jesús propone entonces una «conciliación *(Versönlichkeit)*»[13] como vida, amor y ser, que supera la oposición de lo universal, inclinación-ley y sujeto-objeto. Se trata, exactamente, del movimiento dialéctico, que niega la división para alcanzar así el todo como unidad, porque «de un lado se encuentra la santidad del amor, el acabamiento (el *pléroma*) de la ley que va contra la ruptura de la unidad; sólo esta santidad permite, cuando uno de los numerosos aspectos del hombre quiere elevarse a la dignidad de todo o contra el todo, mantenerle en su nivel, y el único sentimiento del todo es el amor porque puede impedir la dispersión de la esencia *(Zerstreuung des Wesens);* y, por otro

lado, el amor suprime *(aufhebt)* la posibilidad de la separación, tanto cuanto el amor vive».[14]

El reino de la moralidad kantiana es el reino de los opuestos inconciliables: lo demuestra la conclusión de la dialéctica de la razón práctica.[15] La vida, el ser y el amor nos abren en cambio a otro orden, extranjero, con otro estilo o genio: «El reino de Dios es el momento correspondiente al reino de la divinidad, por consecuencia todas las determinaciones *(Bestimmungen)* son suprimidas *(aufgehoben)*... porque Dios no es algo aislado, sino es una comunidad viviente que, considerada en el individuo, es la fe en la humanidad, la fe en el reino de Dios... Vida y retorno *(Rückkehr)* a la vida».[16] Este reino de Dios, evidentemente, es ya la extrema secularización producida por el racionalismo del siglo XVIII. Nada queda en él de positividad. De todas maneras el reino de Dios es el todo dentro del cual se suprimen, se asumen, se superan, se concilian las oposiciones morales kantianas. «Esta unión del amor es total».[17] Por ello Abrahán no duda sacrificar a su hijo «en la fe al todo, todo singularidad; él se arranca a lo particular y, delante del todo, su hijo único se le aparece como una cosa heterogénea».[18] «Lo que es contrario en el reino de los muertos no lo es más en el reino de la vida».[19]

Lo indicado en un plano moral es ahora pensado al nivel propiamente metafísico, cuando escribe que «la diversidad *(Mannigfaltigkeit)*, la infinitud de lo real es la división *(Teilung)* indefinida en tanto que real... como real, el (todo) es una emanación *(Emanation)*, una parte en la división indefinida...; lo individual,[20] lo limitado en tanto que opuesto, muerto, es al mismo tiempo una rama del árbol de la vida in-finita; cada parte, fuera de la cual es el todo, es al mismo tiempo un todo, una vida; y esta vida, por su parte, en cuanto que se refleja (se vuelve sobre sí) en la consideración de la división, es también vida *(zoe)* y vida interpretada *(fos: verdad)*». [21] La superación dialéctica se cumple al abrirse al ámbito donde el todo es todavía todo y desde el cual se comprende el sentido de la emanación que está al origen de la multiplicidad, lo dividido, lo que al separarse muere y no se re-conoce. El que llega a ese ámbito descubre la vida y es la vida y vida-interpretada, sabida. El hombre que no accede a este ámbito está perdido en las tinieblas, en el «mundo» —en el sentido joanino de la palabra—. [22]

Como puede verse, hasta ahora, Hegel no se ha inspirado ni en Fichte ni en Schelling para interpretar sus textos; Hegel se inspira en lo aprendido en su escuela de Tübingen para criticar al Kant de la *Crítica de la razón práctica.* Sin embargo, su pensar dialéctico está ya presente. Esto explicará que el Hegel definitivo pueda incorporar a Kant, pero no desde la sola

apercepción trascendental sino igualmente desde sus facultades (la sensibilidad, el entendimiento y la voluntad práctica). El acceso al ámbito de la conciliación dialéctica es, para el joven Hegel, y lo será siempre, una conversión existencial o moral. El tema vuelve varias veces en los textos de esta época. Las figuras prototípicas son Abrahán y la doctrina de Jesús. «Con Abrahán —nos dice— el verdadero padre de los judíos, comienza la historia de este pueblo... Abrahán, nacido en Caldea, había ya en su juventud dejado *(verlassen)* la tierra patria en compañía de su padre. En la llanura mesopotámica rompió totalmente con su familia sin que se le hubiera ofendido o echado, para ser un hombre autónomo *(selbstständiger)* e independiente y señor de sí mismo... Abrahán llegó a ser padre de una nación por una escisión *(Trennung)* que destruyó las ligazones que lo unían a la vida en común y el amor, el todo de relaciones en las que había vivido con los hombres y la naturaleza; las bellas relaciones de su juventud las arrojó lejos de sí».[23] Esta ruptura con el todo *(das Ganze)* de la vida cotidiana es, exactamente, lo que en la *Fenomenología del espíritu* se denominará el pasaje de la conciencia a la auto-conciencia, es ya el comienzo de un movimiento de la propia conciencia del ámbito de los opuestos universales y de la moralidad kantiana al ámbito de la conciliación o el reino de Dios: la supresión o superación dialéctica, la experiencia de la novedad de algo inesperado.

Si nos hemos extendido un tanto en los textos estudiados es porque, en general, ningún autor ha trabajado desde la cuestión dialéctica los textos indicados. El mismo Lukács se equivoca entonces cuando dice que el *Fragmento de sistema* que trataremos a continuación es la «primera formulación clara de la dialéctica propiamente hegeliana».[24] En Frankfurt la dialéctica es teológica, pero la teología es totalmente secularizada, racionalizada, despositivizada: el cristianismo ha sido descristianizado en tanto que ha sido desjudaizado.[25]

Las dos hojas conservadas de un cuadernillo de Hegel, de 1800, tienen extrema importancia para nuestro tema. Si el hombre «pone la vida infinita —escribe Hegel—, como espíritu del todo, fuera de sí, porque él mismo está limitado, y se pone al mismo tiempo a sí mismo fuera de lo limitado y se levanta hasta lo vivo, se une del modo más íntimo con lo infinito y vivo, entonces está adorando a Dios».[26] Ponerse fuera de sí *(ausser sich)* es justamente lo que le aconteció a Abrahán y lo que Jesús predica a sus discípulos, como hemos visto; es acceder al reino de la conciliación, la vida, lo infinito; es suprimir *(aufheben)* las opiniones finitas, lo muerto, lo limitado y dividido. La pluralidad de las cosas se encuentra particularizada por división en partes o entes. Pero por la

reflexión *se fija* pensadamente dicha división, la contraposición,[27] lo que se combate a sí mismo, y por la autoaniquilación de la pluralidad[28] se alcanza «la totalmente viviente; poderosa e infinita vida, y se llama Dios; y éste no es jamás pensante, ni contemplador, porque su objeto no es reflexivo ni porta en sí algo muerto».[29] La filosofía, si se sitúa en lo finito, puede indefinidamente progresar, pero es la «mala infinitud» (infinitización) porque jamás alcanzará el infinito. Es necesario superar el nivel de las oposiciones de la reflexión (de la conciencia y el entendimiento kantiano; de la ley universal) para saltar a otro nivel: el salto no es un mero progreso indefinido sino un cambio radical de nivel (es el pasaje del entendimiento kantiano al entendimiento de Böhme o a la razón de Fichte y del Hegel definitivo). Lo que en esta época es para Hegel la religión será, en la época posterior, el ámbito de la razón o de la filosofía. Por ahora la filosofía, se piensa como prototipo en la kantiana, es sólo reflexión de los opuestos. «Toda expresión es producto de la reflexión... pero este eterno proceso sin descanso no puede concluirse... Por eso tiene que terminar la filosofía donde empieza la religión, pues la filosofía es un pensar»,[30] por ello «la razón» debe «descubrir el engaño por su propia infinitud (la mala infinitud) y poner así la verdadera infinitud *fuera* de ese ámbito».[31] Hegel piensa que el hombre puede abarcar lo finito desde lo infinito, alcanzar entonces el todo sin exterioridad. Esta pretensión queda explícitamente indicada en este *Fragmento de sistema* y será negada tanto por Kierkegaard, por Heidegger como por Levinas (*Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad* se denomina la obra del último de los nombrados). De esta manera se superaría la posición kantiana, que es simbolizada en la ley judía, por la religión, que es el cristianismo racionalizado en una gnosis neoplatonizante. Hegel intenta, aún, una crítica teniendo en cuenta el Kant teórico, no sólo el práctico, englobando así al puro yo y a la cosa en sí, separadas en el plano de lo finito, en la infinitud que concilia los opuestos.[32]

§ 12. El método dialéctico de Hegel contra el idealismo subjetivo

En 1801 llega Hegel a Jena invitado por Schelling. De esta manera se conjuga un doble esfuerzo: el de Schelling —resumido en el capítulo 2, § 9— que parte de la superación que Fichte realizara del pensar kantiano desde 1794, y el de Hegel, que supera a Kant en su filosofía moral, principalmente, desde una posición teológica. Ahora Hegel se abrirá de lleno a la filosofía y emprenderá primero una crítica a Fichte, aparentemente

desde la posición de Schelling. Sin embargo, su pensar previo, no le permite admitir desde el comienzo la totalidad del pensar schellingiano, y por ello desde 1804 comenzará, ahora desde sí mismo, la crítica a Schelling que se expresará de manera irreversible en la *Fenomenología del espíritu*. La etapa anti-Fichte transcurre entre 1801 y 1803. La anti-Schelling entre 1804 y 1806.

La fecundidad de Hegel, de inmediato, en Jena, nos muestra ya un hombre maduro en su pensar y resuelto a expresarse. Su primer obrita sobre la *Diferencia del sistema filosófico de Fichte y Schelling* (1801) aborda de una manera definitiva la cuestión dialéctica. En la crítica a lo que Hegel llama el idealismo subjetivo de Kant y Fichte usa ya un método dialéctico en la historia de la filosofía, porque no expone simplemente la doctrina de sus antecesores, sino que busca el fundamento desde el cual surgió dicho pensar —que es, exactamente, el método que estamos aplicando en la comprensión del mismo Hegel en esta obra—. La filosofía surge como la expresión de aspectos que han sido fijados por el entendimiento y que aparecen como contrarios, pero que en verdad se remiten a una unidad previa a la escisión. El saber encontrar el nivel de la previa unidad, del absoluto, es justamente la tarea dialéctica. Por ello «la escisión *(Entzweiung)* es la fuente de la que mana la necesidad de la filosofía,[33] y es, como cultura de la época, el aspecto manifestado y dado de la figura epocal *(Gestalt)*. En esa cultura, lo que se manifiesta del absoluto se ha aislado de lo absoluto y fijado *(fixiert)* como autónomo».[34] En el nivel del entendimiento, entonces, de lo escindido que ha perdido la unidad porque no se remite al absoluto que lo comprende y explica, los términos quedan como islas incomunicadas, incomprensibles y fijas, muertas. La dialéctica, como movimiento de la razón, tiene «el único interés de suprimir *(aufzuheben)* las oposiciones cristalizadas. Este interés suyo no tiene el sentido de que la razón se oponga a las oposiciones y limitaciones como tales, pues la necesaria escisión es un factor de la vida, la cual se forma en una eterna contraposición, y la totalidad *(Totalität)* suprema en el orden de la vida no es posible sino por el restablecimiento que parte de la división *(Trennung)* suprema. La razón se opone a la fijación absoluta de la escisión del entendimiento, mucho más cuando se tiene en cuenta que los opuestos absolutos surgen desde la razón».[35] Es decir, el entendimiento, facultad inferior, óntica o de los entes en cuanto pluralidad de un mundo de opuestos, pretende a veces fijar, cristalizar las oposiciones como absolutas, como lo que explica radicalmente lo que nos rodea. Sin embargo, hay otro ámbito, el de la razón, que des-absolutiza, aniquila la pretensión del entendimiento y lo relanza a la fuente donde se da la conciliación, la superación, la comprensión absoluta. La fi-

losofía de Fichte se explica, entonces, desde la fuente donde su idealismo subjetivo es sólo un momento de la escisión, un opuesto absolutizado. La historia de la filosofía, como la historia de la humanidad por otra parte, es el progresivo despliegue de los momentos contrapuestos que son captados por el entendimiento, pero desarraigados, ya que no se los abarca desde su punto de convergencia. El «honesto hombre de la calle»[36] vive entre los opuestos fijados por el entendimiento, por la reflexión. La reflexión misma es el «instrumento de la filosofía»,[37] que no debe quedarse en los opuestos sino elevarse al ámbito propio de la razón. La reflexión sería el momento intermedio, «la mediación de la contradicción»[38] que tiende al absoluto. Fichte ha absolutizado un momento de la oposición y no ha llegado a abrirse al ámbito verdaderamente especulativo que explicaría la oposición. «La identidad absoluta es el principio de la especulación,[39] pero se debe mantener, como su expresión: yo = yo, que no deja de ser sólo una regla cuyo in-finito acabamiento se postula, pero no se construye en sistema».[40] El yo fichteano, aunque está al origen de una de-ducción, se lo postula como ya dado, no produciéndose a sí mismo,[41] y lo mismo puede decirse del no-yo que aparece desde una exterioridad incomprensible.[42] A Fichte le falta un punto de referencia en el que fundar conciliadamente su idealismo subjetivo, y por ello en vez de decir: el yo es el yo, debió decir: el yo debe ser el yo, postuladamente,[43] y de esta manera se caería en la «mala in-finitud» *(ad infinitum)*. Hegel efectúa la crítica a Fichte desde un método dialéctico llegado a su madurez.

Hegel no aplica dicho método por tesis, antítesis y síntesis. Nunca lo ha usado de esa manera. Las nociones que usa son «afirmación», «negación» y «negación de negación» —todo esto en su pensar definitivo—. La escisión de los contrarios u opuestos es el *momento* dialéctico propiamente dicho, cuyo instrumento es la reflexión. La supresión o superación de las oposiciones es el *momento especulativo,* la *Aufhebung* —que los clásicos llamarían inferencia en el silogismo—.[44] El movimiento dialéctico, que se cumple en los opuestos, tiene siempre materia de ejercicio, es decir, «así como hay que dar lugar a la identidad hay que darlo igualmente a la división. En la medida en que la identidad y la separación se contraponen, ambas son absolutas; y si la identidad tiene que cristalizarse por la aniquilación de la escisión, quedan ambas contrapuestas... La identidad —condicionada por la aniquilación de los opuestos— es sólo relativa. El absoluto mismo es, por lo tanto, la identidad de la identidad y de lo no-idéntico; el oponerse y el ser-uno es al mismo tiempo en él».[45] La superación o supresión nunca estaría entonces dada, se estaría dando históricamente.

En Jena, Hegel indica lo que será su doctrina dialéctica en la *Fenomenología del espíritu.* Contra Fichte que parte de-ductivamente del yo absoluto hacia lo empírico, y aun contra Schelling que admite sólo categorías racionales, Hegel parte, aunque negativamente, de categorías empíricas para remontarse lentamente, por un proceso mediativo y valorante, por medio de las categorías lógicas, cosmológicas e históricas. No hay entonces desprecio por el nivel óntico ya que es camino necesario del progreso dialéctico, transición imprescindible del pensar filosófico, de la reflexión. Fichte ha absolutizado un momento del proceso, el momento subjetivo. Será necesario comprenderlo desde el aspecto objetivo y ambos, lo que significará la superación de Schelling, en el absoluto que los abarca.

§ 13. El movimiento dialéctico en la «Fenomenología del espíritu»

Desde la partida de Schelling de Jena hasta 1806, Hegel comienza la crítica a su amigo, ya supuesta en la crítica lanzada contra Fichte. Si la absolutización del sujeto debía ser suprimida por el movimiento dialéctico hacia el absoluto, igualmente quedaría suprimido el momento objetivo de Schelling. Para no alargar nuestra exposición no referiremos la doctrina hegeliana que se encuentra en el primer sistema de Jena (del cual la *Lógica* es la que nos interesa especialmente), y nos ocuparemos directamente de la obra que escribiera Hegel en 1806, y que concluyó cuando Napoleón invadía Alemania. Esta obra será publicada el año siguiente con el título de *Sistema de la ciencia,* primera parte «La fenomenología del espíritu», y que había tenido aún el subtítulo de «Ciencia de la experiencia de la conciencia» en una primera redacción. Esta obra tiene un *prólogo,* escrito al finalizar su trabajo, y una *introducción,* redactada en el momento de emprender la exposición. Esta introducción es, ella sola, una apretada síntesis de lo que la dialéctica era para Hegel en ese momento. La comentaremos de manera muy especial.

En este libro Hegel retomará el *factum* de la experiencia, y en esto irá más allá de Fichte y Schelling, recuperando a Kant, y desde ese *factum* comenzará un proceso in-volutivo, de todas maneras, que rematará en el absoluto. Del absoluto partirá el *sistema* de-volutivamente. El movimiento de la experiencia hasta el absoluto será descripto en la *Fenomenología del espíritu,* mientras que la división o exposición *(Diremtion)* del ser se explicará en la *Lógica.* Con Descartes y Kant se elevará desde la conciencia del hombre cotidiano y de grado en grado se llegará al saber, a la ciencia absoluta, al nivel desde el cual puede ahora vislumbrarse el *siste-*

ma. Es una «introducción a la filosofía», y por ello fue concebida como «primera parte» del «sistema de la ciencia», que es la filosofía. El sistema o la ciencia es una tarea de la razón y no del mero entendimiento que se queda en los supuestos. Como es una «introducción a la filosofía» es al mismo tiempo «ciencia de la experiencia de la conciencia», en tanto que es una exposición dialéctico-científica del proceso que deberá efectuar la conciencia del filósofo para elevarse de la cotidianidad al saber verdadero. Es una propedéutica, una nueva *Crítica de la razón pura.* No es todavía una *Doctrina de la ciencia* de Fitche porque para ello debe quedar asegurado el nivel de donde pueda partir el sistema. Es una crítica, en el sentido de *Los tópicos* de Aristóteles, por cuanto superará dejando atrás o aniquilando la seguridad cotidiana del honesto hombre de la calle que se apoya en su sensibilidad, o del científico que se funda en el entendimiento, facultad meramente óntica. Es el inicio del filosofar que parte de la cotidianidad hacia la conciencia, in-volutivamente hacia la inmanencia.

«Es natural pensar que en filosofía —nos dice Hegel al comienzo—, antes de entrar a la cuestión misma, es decir, en el conocimiento real de lo que es en verdad, sea necesario ponerse de acuerdo previamente sobre el conocimiento, considerado como el instrumento que sirve para apoderarse de lo absoluto».[46] En efecto, la filosofía usa una reflexión conceptual que se encuentra situada al nivel del entendimiento. Pero si nos quedáramos a ese nivel nada se entendería, tal como ocurrió con Kant, que por no saber superar el nivel del conocimiento conceptual del entendimiento no vislumbró un conocer absoluto en donde se hubieran explicado las antinomias o paralogismos. Se debe replantear desde el horizonte del absoluto todos los logros del entendimiento y no se puede «pretextar que su significado es generalmente conocido»,[47] por ello todo lo cotidiano deberá alcanzar un fundamento para él desconocido.

Sin embargo, y así han procedido Descartes, Fichte y Schelling, «la ciencia no puede rechazar un saber no-verdadero sin más que considerarlo como un punto de vista vulgar de las cosas y asegurando que ella es un conocimiento completamente distinto y que aquel saber no es para ella absolutamente nada».[48] Es decir, no porque lo cotidiano tenga mezclado el error y se encuentre perdido en las oposiciones inconciliadas del entendimiento se debe descartar todo el nivel de lo empírico. Hegel recupera, con Aristóteles y Kant, el *factum* como punto de partida. No dejará entonces de lado ni la sensibilidad ni el entendimiento, y comenzará a partir de ellos un camino dialéctico. Hegel se propone describir «el camino *(Weg)* de la conciencia natural *(natürlichen Bewusstsein)* que lucha por alcanzar el verdadero saber o el camino del alma[49] que recorre la serie de

su figuras *(Gestaltungen)* como otras tantas etapas del tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu *(Geiste)* y llegando, a través de la experiencia *(Erfahrung)* completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí *(an sich)* misma es».[50] La «introducción a la filosofía», el inicio originario del filosofar o la mostración progresiva del espíritu *(fenomenología del espíritu)* es un camino que parte de la cotidianidad empírica, natural, del *factum*. El alma recorrerá diversos momentos, épocas, niveles hasta llegar al saber absoluto. La conciencia, in-volutivamente (recordándonos *El camino de la perfección* o *Las moradas* de Teresa de Avila), se va inmanentemente elevando a modos cada vez más fundamentales del conocer. De lo vulgar llegará después de diversas etapas a lo político, a lo artístico y religioso y, al fin, a la filosofía. Hay un pasaje y una muerte a la cotidianidad: «este camino tiene para la conciencia natural un significado negativo... como la pérdida de sí misma... como camino de desesperación».[51] Esa pérdida de confianza en la verdad de la cotidianidad no es una mera duda, es un «escepticismo consumado», condición de posibilidad del descubrimiento de la verdad. La tarea inicial del filosofar es producir la crisis que permita comenzar el movimiento, «la serie de configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino (que) constituye... la historia desarrollada de la formación de la conciencia misma hacia la ciencia».[52]

Mientras uno se mantenga dentro «de las opiniones y prejuicios siguiendo la autoridad de otros» nunca alcanzará la verdad; mientras que gracias a un «escepticismo proyectado sobre toda la extensión de la conciencia... en cuanto desespera de las opiniones naturales», entonces, se podrá alcanzar «la totalidad de las formas de la conciencia».[53] La dialéctica comienza entonces por negar la cotidianidad, pero no para im-plantar lo cotidiano en un ámbito trascendente o allende, sino para alcanzar involutivamente una totalidad aquende. «No es un movimiento puramente negativo» como en el caso del «escepticismo que culmina en la abstracción de la nada o del vacío», «de la pura nada», sino que se niega la cotidianidad en cuanto ésta es ya negación de sentido; se trata de una muy «determinada negación que hace surgir inmediatamente una nueva forma».[54] La dialéctica niega, internándose en una superación que es negación de la cotidianidad, «su muerte *(sein Tod)*».[55] La muerte o negación de la vida de la mera conciencia natural es liberación, porque *omnis determinatio est negatio* (toda determinación es negación) y al negarse la negación se alcanza la indeterminación de la cualidad finitizante: se crece, se manifiesta, se progresa. La dialéctica es entendida aquí, entonces, como

aniquilación de las determinaciones fijas o cristalizadas en la cotidianidad.

Martin Heidegger sintetiza, a esta altura de la *Introducción,* el pensar hegeliano en tres proposiciones fundamentales: en primer lugar, *la conciencia es para sí misma su concepto.*[56] En esta tesis hay dos momentos: la conciencia y el concepto, y se dice que la conciencia, no la conciencia natural sino la conciencia como tal, al presentarse a sí misma es su propio concepto. ¿Qué es la conciencia? «La conciencia, como espíritu que se manifiesta y que en su camino se libera de su carácter inmediato y concreto exterior, deviene puro saber que se da por objeto a sí mismo».[57] La conciencia es un acto de manifestación, de auto-manifestación cuando deviene objeto de sí misma; pero sólo cuando emerge del estado de perdida en la cosidad en la que se encuentra como conciencia natural, alcanza su propio concepto. El concepto —no en el sentido clásico de concepto objetivo sino como *concepto formal*— es la actualidad misma de la conciencia como conciencia. El objeto del conocer de la conciencia no se puede referir a una realidad que se situaría fuera de sí misma.[58] Toda pretensión de ir más allá *(Jenseits)* de la conciencia es imposible. Repitiendo: el ser de la conciencia como conciencia es el estar sabiendo; el ser del objeto como objeto es el estar siendo sabido. El concepto es la actualidad misma del objeto como sabido. De allí que la actualidad del concepto sea la actualidad de la conciencia como conciencia y el ser del objeto. Es decir, si «el ser de algo para una conciencia es el saber»,[59] cuando la conciencia está determinada por «lo singular» (por esto o aquello), dicho saber no es absoluto y el concepto tampoco. No siendo absoluto el concepto la conciencia se encuentra a medias realizada «y no encontrará quietud» hasta alcanzar su absoluta efectuación: la total coincidencia de sí consigo misma, es decir el ser en sí para sí *(Ansichundfürsich)* de la propia conciencia. Lo *en-sí* que ya había sido incluido en la inmanencia de Fichte y Schelling llega a su acabamiento en Hegel: lo *en-sí* es la mera objetividad del objeto puesto por el sujeto. «Si llamamos al saber el concepto y a la esencia o a lo verdadero el ente *(das Seiende)* o el objeto *(Gegenstand)*... (o) si llamamos concepto a la esencia o al en sí del objeto *(Ansich des Gegenstandes)* y entendemos por objeto, lo que él es como objeto, es decir, lo que es para otro *(für ein anderes)*... no es difícil ver que ambas cosas son lo mismo; pero lo esencial consiste en no perder de vista en toda la investigación el que los dos momentos, el concepto y el objeto, el *ser para-otro* y el *ser en-sí-mismo* pertenecen al ámbito del saber».[60] Es decir, el ser de la conciencia es la actualidad del concepto que, por su parte, es la actualidad formal de la cosa misma, en sí, como objeto —única entidad posible del ente como tal—.

En segundo lugar, y por todo lo explicado, *la conciencia se da a sí misma su propia medida.*[61] ¿Cómo es que la conciencia puede ser su propia medida, pauta, punto de origen y de llegada en la relación constituyente fundamental? Hegel piensa del siguiente modo: lo que intentamos es la explanación de la ciencia que describa el camino que nos conduce al saber absoluto; para saber si dicho camino es adecuado debemos partir de un fundamento que nos sirva de medida o pauta. En Aristóteles, por ejemplo, la medida es el ser, lo mismo para el pensar que supera la subjetividad, mientras que nuestro filósofo adopta otra actitud, radical y decisiva. «La medida general... es la esencia o el en-sí».[62] Dicha esencia o lo en sí pareciera ser algo con lo que la conciencia se relaciona, «algo para ella misma». En efecto la esencia o lo en sí del objeto es al fin el saber mismo como concepto, como actualidad de la conciencia, «razón por la cual la investigación consiste en comparar la conciencia consigo misma, ya que la distinción que se acaba de establecer pertenece a su propio ámbito».[63] No hay nada, entonces, que cumpla la función de una exterioridad a la conciencia misma porque «el concepto y el objeto, la medida (fundamento) y aquello que ha de aplicarse están presentes *en (in)* la misma conciencia».[64] En definitiva, la conciencia designa dentro de sí lo en sí o lo verdadero como lo que por otra parte es la medida que ella misma establece para medir su saber.

En tercer lugar, y porque la conciencia no coincide siempre consigo misma en la disparidad de su saber y su objeto, *la conciencia es prueba de sí misma.*[65] «El *examen consistirá* en ver si el concepto corresponde al objeto... o en ver si el objeto corresponde a su concepto»,[66] y como ambas relaciones son la misma, porque son la actualidad de la conciencia como conciencia, la conciencia se verifica a sí misma. Pero no hay desde un comienzo total coincidencia de la conciencia consigo misma. La descoincidencia se cifra en el hecho de que «la conciencia encuentra en su objeto que su saber no corresponde a éste, (y en este caso) el objeto mismo no puede sostenerse».[67] La prueba entonces o la justificación última de la conciencia es el moverse de la misma conciencia, el moverse como actualidad del saber que anticipa —si pudiéramos así hablar— al propio objeto, el que al verse así superado cae en un dis-valor. El hundirse del objeto superado permite la aparición de un nuevo objeto ya anhelado por el saber. La no-coincidencia, la negación del objeto superado y el lanzarse del saber desde la conciencia y hacia la conciencia de un nuevo objeto es ya el proceso o la progresión dialéctica. Ahora podemos comprender qué es la dialéctica para el Hegel que debe dejar Jena y partir como director de un diario a Bamberg.

Para Fichte el «yo es yo» era el punto de partida del proceso dialéctico de-ductivo; para Schelling la fuente originaria era la «auto-conciencia»; para Hegel, en cambio, el punto de partida es la conciencia no coincidente consigo misma, cuestión planteada por Kant claramente en el nivel práctico.[68] Si hubiera coincidencia plena significaría que el absoluto permanecería en sí mismo inmóvil. Sería para Kant el *intellectus archetypus* o la *voluntad santa.* Dios mismo. No debemos dejar de tener en cuenta que para Hegel el nivel último del movimiento dialéctico es, justamente, el ámbito que Kant denominaba reino de los espíritus, reino de Dios, o como Leibniz, el reino de la gracia, del amor y la vida. Ese ámbito de total coincidencia es el límite extremo hacia el cual, con angustia y anhelo, con inquietud e impaciencia, se lanza la conciencia. La conciencia en cierta manera es ya el todo, manifestado inicialmente, pero no coincidente.

En la *introducción* a esta obra habíamos colocado un texto clave que ahora ha cobrado sentido: «El movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el *nuevo* objeto verdadero, es propiamente lo que se llama experiencia».[69] Es decir, la conciencia no plenamente coincidente no puede quedarse inerte ante el objeto de algo limitado, sino que está siempre impulsada por un movimiento de «ir más allá de lo limitado».[70] Este movimiento de ir-más-allá no sale de la conciencia (que en último término es el absoluto como espíritu, el cual es sólo su manifestación), sino que la aparente trascendencia se «lleva a cabo en sí misma». Desde la conciencia como el horizonte absoluto «brota un nuevo objeto» (lo en sí) que es ahora «experimentado» en su *novedad.* El saber lo nuevo, que de un mero en sí objetual llega ahora a ser un para sí (para la conciencia actualmente), es una experiencia radical, experiencia humana por excelencia, experiencia del absoluto que se recupera y se lanza a su identidad postrema. Esta experiencia es aniquilación del objeto superado, es una *stéresis,*[71] nihilismo: «Este nuevo objeto contiene la anulación *(Nichtigkeit)* del primero, es la experiencia hecha sobre él».[72] Esa anulación o aniquilación *(negatio)* del objeto *(determinatio)* que no colma el ansia de totalidad para sí de la conciencia como manifestación del absoluto es lo propio de la dialéctica. La dialéctica es un movimiento negante de las determinaciones finitizantes del absoluto; al aniquilar las limitaciones se des-limita o abre el objeto a nuevos objetos. En este caso la dialéctica es el motor mismo del proceso y la causa de los nuevos objetos, es una *experiencia* espiritual, la experiencia por excelencia. Esta experiencia es la actualidad misma de la conciencia, el saber como ser de la conciencia como conciencia o su concepto u objeto

nuevo. La experiencia es el movimiento dialéctico y éste el ser del ente, ya que el ente es el objeto como sabido.

La conciencia cumple este movimiento «sin que ésta sepa cómo ocurre ello, lo que para *nosotros* sucede, por así decirlo, a sus espaldas».[73] Hegel explica ahora una doble posición: la de la conciencia, diríamos así: en posición existencial, que cumple el movimiento sin auto-conciencia; y el de la conciencia que sabe lo que está novedosamente sabiendo. En este último caso, en «nosotros» (es decir, los filósofos) se ha cumplido una «inversión de la conciencia misma»,[74] inversión que «no está presente para la conciencia que se halla por sí misma inmersa en la experiencia».[75] «Nosotros —los filósofos que saben lo que sin saber sabe el inmerso perdidamente en la experiencia— captamos el lado formal de su puro nacimiento... en cuanto movimiento y en cuanto devenir».[76] La conciencia tiene una necesidad diríamos natural de hacer este camino hacia la plena coincidencia consigo misma en el absoluto. La «ciencia», por su parte, es el saber que sabe el saber del nuevo objeto. La introducción a la filosofía, la propedéutica a la «ciencia» o el movimiento originario de la dialéctica es ella misma ciencia. Por ello, y resumiendo todo lo que llevamos dicho desde el comienzo del capítulo segundo y tercero, transcribimos nuevamente el segundo texto colocado en la *introducción* de esta obra: «Esta necesidad hace que el camino hacia la ciencia sea ya él mismo ciencia y sea, por ello, en cuanto a su contenido, la ciencia de la experiencia de la conciencia».[77] Este camino es el que parcialmente había emprendido Kant en su *Crítica de la razón pura;* decimos parcialmente porque Kant llega hasta el entendimiento. Hegel en cambio llegará mucho más allá, propondrá nuevas *figuras* de la conciencia. Para Hegel la sensibilidad y el entendimiento kantiano son momentos (figuras) de la conciencia. Pero más allá del entendimiento propone, como hemos visto, una razón *(Vernunft)* que alcanza positivamente sus objetos. La total coincidencia de la razón consigo misma como espíritu absoluto sería «la totalidad del reino de la verdad del espíritu».[78] Sólo desde ese «sistema total *(ganze System)*» se pueden entender los momentos o figuras intermedias. Sólo el que posee la totalidad comprenderá el proceso dialéctico, porque «la experiencia que la conciencia hace sobre sí no puede comprender dentro de sí, según su mismo concepto».[79] Hegel puede ahora proponernos el sentido total de la *Fenomenología del espíritu* o el inicio del filosofar que parte de la conciencia natural y se eleva al saber absoluto (el sistema mismo).

«Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera,[80] la conciencia llegará a un punto en que se despojará de su apariencia[81] de llevar en

ello algo extraño *(fremdartigem)* que es solamente para ella y es como un otro[82] y alcanzará, por consiguiente, el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia[83] y en el que, consiguientemente, su exposición coincide *(zusammenfällt)* precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo».[84] Esta «ciencia del espíritu» era la imposible metafísica positiva de Kant como sistema de la razón. La identidad de la conciencia consigo misma, la supresión de la no-conciencia, el haber alcanzado el punto en que el movimiento dialéctico o la experiencia agotan la posibilidad de la novedad por encontrarse en la totalidad totalizada, es la meta que finaliza el camino que describe como ciencia la *Fenomenología del espíritu,* introducción dialéctica al filosofar, porque ese saber absoluto no es otro que la filosofía misma, el sistema, o, como dice en el *prólogo,* «contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia, a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber,* para llegar a ser *saber real:* he ahí lo que yo me propongo».[85]

Para nuestros fines, es decir, comprender lo que sea el movimiento dialéctico propedéutico, con lo dicho es suficiente. Valga sin embargo una doble indicación. En primer lugar, es necesario no olvidar que la propedéutica dialéctica tiene «la tarea de conducir al *individuo* desde su punto de vista informe (como conciencia natural) hasta el saber», es decir, que el camino es recorrido por cada hombre, por la conciencia personal, mía; pero, en segundo lugar, y al mismo tiempo, ese camino «había que tomarlo en su sentido general, considerando en su formación cultural al individuo *universal,* al espíritu autoconsciente mismo».[86] Hegel, como bien lo muestra Lukács, describe en la *Fenomenología* simultáneamente, en tres órdenes diversos, el camino paralelo de una conciencia y de la humanidad como historia universal. La filosofía o el sistema, tal como Hegel lo pensaba en esos años (1806-1817, hasta la *Enciclopedia*), era la culminación de un proceso humano universal de autoconciencia. El movimiento dialéctico no era simplemente un método científico o lógico, sino el real proceso de la conciencia, del espíritu como humanidad, como absoluto: Dios como sujeto.

El movimiento dialéctico parte del *factum,* de la conciencia natural (tema del punto A: *conciencia,* de la *Fenomenología*) como en el caso de Aristóteles, Descartes o Kant. Pero, a diferencia de Aristóteles, el movimiento es in-volutivo hacia la misma conciencia, inmanente, desde la conciencia natural hasta el saber absoluto. Introducción in-volutiva a la filosofía como inmanencia.

§ 14. La dialéctica como movimiento circular del absoluto Esquema del movimiento dialéctico del Sistema

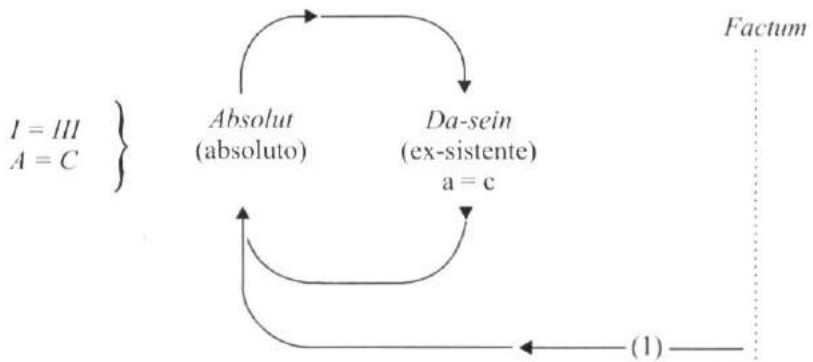
Llegado al punto central de nuestro estudio queremos proponer un texto que servirá de resumen de todo lo dicho y que iluminará la exposición de la dialéctica al nivel propiamente sistemático. Al finalizar la *Fenomenología del espíritu* Hegel asume no sólo la «introducción» al filosofar sino igualmente su futuro «sistema» cuando explica que «por cuanto la perfección del espíritu consiste en saber completamente *(vollkommen)* lo que él es, su sustancia, este saber es su ir-dentro-de sí *(insichgehen)*, en el que abandona su ser-ahí *(Dasein)* y confía su figura al recuerdo *(Er-innerung)*. En su ir-dentro-de-sí se hunde con la noche de su auto-conciencia, pero su ser-ahí desaparecido se mantiene en ella; y este ser-ahí suprimido *(aufgehobene)* —el anterior, pero renacido desde el saber—, es el nuevo ser-ahí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu. En él, el espíritu tiene que comenzar de nuevo y desde el principio... como si todo lo anterior se hubiese perdido para él».[87] Es decir, si el saber absoluto es la absoluta transparencia para el espíritu de lo en-sí para-sí, transparencia absoluta de la perfecta auto-visión, entonces este momento no puede sino cumplirse en la interioridad del único: del espíritu absoluto. En él, todo el movimiento dialéctico cumplido es un *recuerdo*. En alemán esta palabra puede cobrar un doble sentido: tener presente lo pasado por intermedio de la memoria, o ser algo interior (de *inner*) como originado y origen *(er)*. En este último sentido el recuerdo en el absoluto de un ciclo cumplido es, en su inmanencia cumplida como *resultado* del movimiento dialéctico, por una parte, la supresión del ente que ha retornado al absoluto, pero, por otra, la permanencia en el saber absoluto que lo recuerda y con ello, el mismo absoluto, se re-lanza en el proceso. Este «comenzar de nuevo» podría ser interpretado en el solo ámbito de la conciencia individual, pero, al mismo tiempo, es de todas maneras el retorno eterno del absoluto sobre sí mismo. El sistema tiene forma circular, aunque si se quisiera ser más exacto es de forma espiral, porque «este espíritu reinicia desde el comienzo su formación... (pero) comienza al mismo tiempo por una etapa más alta».[88]

La exposición la dividiremos en tres partes. En primer lugar resumiremos esquemáticamente el movimiento total del *sistema*, que todo él, responde a un movimiento dialéctico. En segundo lugar nos detendremos sobre la cuestión fundamental que podría enunciarse: ¿Qué o quién es el absoluto? En tercer lugar reflexionaremos sobre el movimiento dialéctico como tal.

Si la introducción a la *Fenomenología del espíritu* es ya la indicación total sobre el inicio originario del filosofar, el último capítulo de la *Ciencia de la lógica* (III 3, 3) es la culminación esclarecedora del sentido del método dialéctico en el pensar hegeliano. En dicho capítulo nos indica un esquema figurativo que resume su sistema en totalidad, cuando dice que «a causa de la naturaleza del método, que se ha indicado, la ciencia se presenta como un círculo enroscado en sí mismo, en cuyo comienzo *(Anfang)*, que es el fundamento *(Grund)* simple, la mediación retorna enroscándose al fin».[89]

Esquema 5

Circularidad del *sistema* hegeliano



El círculo tiene una entrada que parte desde la cotidianidad —en el esquema la flecha que comienza en (1), desde la conciencia natural: se trata del camino cumplido en la *Fenomenología*. Contra Schelling dice Hegel que «la ciencia, coronación de un mundo del espíritu, no encuentra su acabamiento en sus inicios *(Anfange)*», [90] es decir, el absoluto se va dando a sí mismo progresivamente, porque «la historia-concebida *(begriffne)*, forma(n) el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida».[91] Esa «introducción» en el círculo o en el sistema es un penetrar en el ámbito de la totalidad, porque «lo verdadero es el todo *(das Ganze)*; pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su *desarrollo;* de lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado (Resultat)*».[92] El camino dialéctico que se describe en la *Fenomenología* es, como hemos dicho, la introducción que «yo» cumplo para poder filosofar; pero al mismo tiempo se cumple «en mí» un momento del círculo del absoluto mismo:[93] el hecho de que alguien penetre en la

filosofía es ya una etapa del espíritu como absoluto, como historia universal, como proceso real.

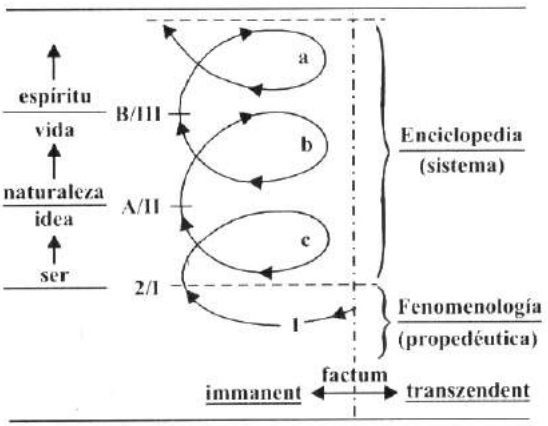
Una vez que la conciencia ha alcanzado el nivel apropiado para comenzar a filosofar (el saber absoluto), estamos en condiciones de *comenzar de nuevo.* No se trata del *primer* comienzo, que despega desde la «conciencia natural», desde el *factum* (punto *1* del esquema), sino del *segundo* comienzo o el comienzo *real:* el que parte desde el fundamento, el absoluto. El sistema comienza en el absoluto como lo totalmente carente todavía de determinación, lo indeterminado, para desarrollar dialécticamente un círculo. Dicho círculo parte del absoluto como negatividad total y se coloca como en su propia exterioridad *(Äusserlichkeit);* se produce como una escisión, plurificación *(Diremtion)* [94] o *explicatio* —como explicaremos más adelante— manifestándose así no ya «el» ser, sino «un» ser puesto «allí» (das *Da*-sein). El *Da-sein* viene a indicar, exactamente, la noción de ex-sistencia, aunque en ex-sistencia se pone de relieve el origen (*ex*-desde) mientras que en el *Da-sein* se indica más bien la situación espacial: allí *(da).* Lo que es *allí* se diferencia de lo que está aquí o allá; es «esto» pero no-aquello; es *un* ente pero no ya *el* ser. Ex-pedido del absoluto como total negatividad originaria, el *Dasein* es remolcado por un movimiento que sin freno ya lo arrastra circularmente en un proceso de retorno *(Rückgang)* por un anhelo invencible de alcanzar la inmediatez, el estar «consigo mismo» *(beisichselbst).* Es como el movimiento circulatorio del corazón: primeramente la sangre es expulsada por la diástole *dentro* de la totalidad del sistema sanguíneo; en segundo lugar se cumple la sístole por la que la sangre *vuelve* al origen. Con una diferencia, que la sangre *vuelve* porque se ha ido enrareciendo, mientras el *Da-sein* vuelve dialécticamente porque se va purificando de las determinaciones finitizantes, negantes. La sangre se encuentra en su nivel más degradado justo antes de penetrar en su regreso al corazón, mientras que el *Da-sein* se encuentra más degradado que nunca (si vale la noción) en el mismo instante de la ex-pulsión, porque el absoluto, de ser negado, lo será absolutamente: ante el ser en absoluto sólo puede anteponerse la nada absoluta.[95] Si en Plotino la de-gradación se daba por etapas, en Hegel es total e instantánea (si vale la noción temporal): no hay eones intermediarios. Entre Plotino y Hegel se interpone la tradición judeo-cristiana, pero esta interposición es meramente aparente, porque en Hegel la doctrina de la creación no tiene ninguna vigencia —su presencia terminológica puede sin embargo inducir a errores nocionales—.

La totalidad del sistema se deja ver claramente en un núcleo doctrinal central: lo finito *(Endlich)* es movido dialécticamente, desde la escisión *(Entzweiung)* originaria del *en-sí* y el *ser-ahí* hasta el retorno acabado

o la supresión *(Aufhebung)* total por la que lo finito en perfecta transparencia no deja ver dentro y a través de sí otra cosa que el absoluto.[96] La dialéctica finito-infinito es el motor del movimiento circular eterno. Pero el esquema que tiene Hegel en su imaginación no es sólo el de un círculo, sino de «un círculo de círculos *(Kreis von Kreisen)*, pues cada miembro particular, por estar animado por el método, es la reflexión sobre sí, que, por cuanto retorna al comienzo, es al mismo tiempo el comienzo de un nuevo momento. Las ciencias particulares son fragmentos de esta cadena, y cada una de ellas tiene un *antes* y un *después;* o, para hablar con más exactitud, tiene sólo un *antes* y en su conclusión misma indica su *después.* Así también la lógica ha retornado en la idea absoluta, hacia aquella simple unidad que es su comienzo: la pura indeterminación del ser».[97] «Así la naturaleza ha pasado a la verdad...: el espíritu».[98] Este espíritu culmina como «espíritu absoluto» en el quehacer filosófico: intuición espiritual eterna del absoluto consigo mismo.[99] La representación esquemática es entonces una espiral concéntrica, que vista de arriba sería el círculo dibujado en el esquema 5, y observada desde una perspectiva lateral podría resumirse así:

Esquema 6

El "círculo de círculo" del *Sistema*



La «introducción» a la filosofía, el movimiento estudiado en la *Fenomenología,* se representa con la flecha que parte de *1* (la cotidianidad, el *factum,* la conciencia natural) y culmina en 2 (el saber absoluto o la filosofía como modo del saber). Así se inicia el segundo *comienzo (Anfang):* el del *sistema.* El comienzo es el punto de la indeterminación total: el ser,

la naturaleza o el espíritu (I, II, III). El movimiento dialéctico impulsa el proceso que alcanza el resultado *(Resultat):* la idea absoluta, la vida y la filosofía como perfección suprema (A, B, C). Desde los comienzos se produce la ex-posición que sitúa lo indeterminado en la total determinación: el ente o ser-ahí *(Dasein),* la materia móvil, el espíritu subjetivo como alma (a, b, c). Desde ese ámbito de extrema lejanía del punto de partida, comienza el movimiento dialéctico de retorno hacia el absoluto.[100] La negación del absoluto es la determinación *(omnis determinatio est negatio);* la supresión de la negación es elevación *(Auf-hebung)* que retorna al absoluto. Se trata de una totalidad inmanente. De la inmanencia como subjetividad. ¿Es todavía la subjetividad moderna o es ya su superación?

En sus primeras obras habla ya de la «escisión *(Entzweiung)* en ser y no-ser, concepto y ser, finitud e infinitud... La tarea de la filosofía consiste en situar el ser en el no-ser como devenir, la escisión en el absoluto como su manifestación, lo finito en lo infinito como vida».[101] Y bien, una de las escisiones que capta el entendimiento y que no logra conciliar es la del sujeto y objeto. La tarea de la filosofía —para repetir la fórmula arriba citada— sería situar el sujeto en el objeto como espíritu. Sin querer Hegel retomará así las posiciones defendidas por Fichte y Schelling, los que afirmaban una anterioridad del «yo absoluto» sobre el «yo dividido» o «limitado», o la «autoconciencia» como punto de partida de toda división dialéctica.[102] Sin lugar a dudas —ya que esta doctrina no es tan clara antes—, Hegel debió compartir largas veladas con Schelling en Jena en 1801-1803, lo que le permitió hacerse cargo de la doctrina central de los profesores de esa universidad, doctrina que ciertamente modificó desde el horizonte de su propia experiencia y pensar anterior.

La expresión más clara y que resume todo su sistema podemos encontrarla en la introducción a la *Ciencia de la lógica* cuando nos dice que «la antigua metafísica tenía, en este respecto, un concepto del pensar más elevado del que se ha vuelto corriente en nuestros días. Ella partía de la premisa siguiente: lo que conocemos por el pensar de y sobre las cosas *(Ding)* es lo que ellas tienen de verdaderamente verdadero, de manera que no tomaba la cosa en su inmediatez, sino sólo en la forma del pensar, como pensadas *(als Gedachte).* Esta metafísica, por lo tanto, estimaba que el pensar y las determinaciones del pensar no eran algo extraño al objeto *(Gegenständen),* sino que constituían más bien su esencia, o que la cosa y el pensar sobre ellas... coinciden *(übereinstimmen)* en y para sí, es decir, que el pensar en sus determinaciones inmanentes *(Immanenten)* y la naturaleza verdadera de la cosa constituyen uno y el mismo contenido *(Inhalt)*».[103] En este texto Hegel repite, desde otro horizonte ontológico, la

tesis de Parménides: «pues lo mismo es el pensar que el ser».[104] Para Hegel, sin embargo, *ser y pensar* tienen un sentido muy diverso que para el filósofo griego. Nos sirve de evidente pauta el simple hecho de igualar cosa con objeto y ambos con lo pensado en tanto pensado *(als Gedachte)*. Para Hegel el ser del ente, la cosa como cosa, o el objeto en cuanto tal —que por otra parte es la única entidad que se le concede— es el pensarlas mismo. El estar pensando algo, su actualidad misma como concepto «constituye su esencia». Esta esencia, que la cosa es, es idéntica al contenido del pensar o del concepto; es más: son lo mismo. Como ya hemos dicho más arriba el ser del ente es la actualidad misma del pensar. De esta manera se ha suprimido la oposición entre el pensar-objeto pensado, entre concepto-esencia, entre saber-ser. De la misma manera habríase anulado la oposición moderna del sujeto y el objeto. Es decir, nos encontraríamos, nada menos, que con la superación de la modernidad en pleno siglo XIX, en la figura de Hegel. Sin embargo todo esto sería un espejismo, un dejarse llevar por palabras habiendo olvidado su significado. El mismo Marcuse pareciera indicarnos una falsa ruta.[105] En efecto, se olvida que el «sujeto limitado», por ejemplo de Fichte, es un momento englobado *dentro* de un «yo absoluto». Igualmente para Hegel, el sujeto que se opone a un objeto aparece ya *dentro* de una totalidad que no puede sino ser llamada «subjetividad absoluta». El «yo pienso» como individuo opuesto a un objeto es ahora englobado (desde y hacia) por la apercepción pura absolutizada como espíritu-absoluto. La aparente superación de la subjetividad de Kant y sus sucesores viene a ser, así, la subjetivación más atrevida que jamás haya la filosofía expresado. Marcuse muestra cómo Hegel había pensado que «el *yo pienso* de la apercepción pura como la condición trascendental de toda manifestación del ente no puede ser por su parte un ente, ni un sujeto y un objeto que son entes».[106] En la identidad del pensar-ser se sitúa la conciliación que como diferencia se manifiesta en el sujeto-objeto. Y, en efecto, dicha identidad es la expresión misma de la «substancia como sujeto», como espíritu previo a la escisión, a la alteridad, *antes* de la creación o *después* del movimiento dialéctico.[107]

Cuando se habla de sujeto-objeto se significa un sujeto humano ante un ente como objeto, para Hegel. La subjetividad originaria, que como veremos será por último el absoluto como espíritu, se manifiesta *también* como conciencia humana pero es mucho más. Sin embargo, y ya desde ahora nos surge la siguiente pregunta: ¿No será que Hegel ha absolutizado simplemente la subjetividad humana y desde ese absoluto subjetual interpreta ahora la subjetividad concreta? El mismo Marcuse explica que *el conceptuar (das Begreifen)* es «el ser más propio de lo real», y «el con-

cepto consumación de la realidad»;[108] es decir, «el ser verdadero y propio del ente es el mismo conceptuar *(Begreifen)* y se consuma en el concepto».[109] Pero el conceptuar, la actualidad del absoluto como sujeto, es un acto de una subjetividad, todo lo absoluta que se la deba postular. Por ello, y en conclusión, «dialéctica significa aquí que el sujeto en su marcha progresiva hacia adelante, y en tanto que es dicha marcha, hace surgir su subjetividad: la pro-duce»;[110] es decir, «el método es el movimiento más íntimo de la subjetividad, *el alma del ser,* el proceso de la pro-ducción por el que es obrado el tejido de la realidad del absoluto en su todo».[111] Sólo queríamos mostrar que, en definitiva, todo el sistema es inmanente, inmanente a una subjetividad no captada por el entendimiento como opuesta al objeto finito (ambos entes), pero al fin supuesta por la razón como conciliación postulada al comienzo y alcanzada al fin como resultado. Esa «subjetividad: ser que se retiene como comportamiento conceptuante y conceptuado, el concepto»,[112] se identifica consigo misma sólo como espíritu, en el absoluto que como sujeto retorna al fin del movimiento dialéctico a su identidad primogénita. Consideremos todo esto más detenidamente.

§ 15. El absoluto, punto dialéctico de partida y llegada

Como hemos ido procediendo hasta ahora, tomaremos un texto fundamental para que nuestro pensar tenga un apoyo real de reflexión. En el § 84 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* al comienzo de la llamada *Pequeña lógica,* escribe Hegel que «el ser es el concepto sólo en sí *(an sich);* sus determinaciones *(Bestimmungen)* son los entes *(Seiende)...*». Lo primero, el punto de partida, es el *ser* que es sabido por el «saber absoluto». No es todavía el concepto totalmente recuperado en y para sí, sino sólo dado en la absoluta indeterminación de la «noche», en sí. La diferencia ontológica se daría, exactamente, entre el concepto en sí o el ser y el *Da-sein:* el ser-ahí o el ente. El ser, cuando se determina pro-duce (conduce ante los ojos) el ente: éste, aquél... El ser está más allá que el ente, que todo ente, que la multiplicidad *(Vielheit).* «...Los entes son en su diferenciación de uno ante otro, y en su determinación posterior (la forma de la dialéctica) que es un acto de sobrepasarse *(Übergehen)* en otros *(in Anderes)*». Es decir, el ser es el origen desde-donde son pro-ducidos los entes. Desde el ser los entes dis-fieren.[113] La dis-ferenciación, ser esto o aquello, se duplica en un proceso de alteridad: la semilla se trans-forma en planta, la flor en fruto, el fruto en semilla. Dis-ferenciación y alteridad son dos momentos del proceso dialéctico.[114] La alteridad u otrificación

es un proceso natural; sin embargo, cuando la alteridad es destructiva se transforma en alienación. La alienación, en Hegel, no está cargada todavía de un sentido disvalioso como en el caso de Marx. Sólo la otrificación aniquilante —no en el sentido de aniquilar las determinaciones sino el ser mismo del ente— es disvaliosa.

«Esta determinación progresiva es a la vez un acto por el que el concepto que es en sí se despliega *(Entfalten)* situándose fuera *(Heraussetzen)*». Es decir, el proceso dialéctico de diferenciación y alteridad es un acto del absoluto como concepto inicialmente sólo en sí —todavía no para sí—, que como momento de su ser se «despliega», se diferencia, se plurifica en su interna «exterioridad». El todo, el absoluto o el concepto como idea hace en sí un como espacio vacío y dentro de esta íntima exterioridad se despliega a sí mismo. Pero, «y al mismo tiempo, (es) un acto por el cual el ser in-voluciona *(Insichgehen)*, se abisma en él mismo». La expresión es clara y concluyente. El absoluto como ser, originariamente en sí, se despliega en su propia interioridad. Es una dialéctica in-volutiva sin real exterioridad. El proceso evolutivo natural o biológico de la naturaleza o de la historia del hombre no es sino el despliegue interno de la totalidad, siempre total y sin embargo totalizándose.

Llegamos así al momento central de la descripción inicial del sistema: «La *Explikation* —usa Hegel en alemán el término latino *explicatio*, noción técnica dentro del neoplatonismo— del concepto en el dominio del ser deviene tanto la totalidad del ser *(Totalität des Seins)* como, y por ello mismo, la supresión *(aufgehoben)* de la inmediatez del ser o la forma del ser cuando tal».[115] En otras palabras: al ex-presarse o salir de sí mismo el absoluto se produce una escisión *(Entzweiung)* originaria por la que se engendra o emerge por emanación la totalidad de los entes, el cosmos, y, al mismo tiempo, es negada o aniquilada la absoluta pertenencia del ser consigo mismo como ser en y para sí. El «para sí» es ahora relegado al momento final del re-encuentro, donde el ser recuperará la inmediatez consigo mismo. Lo óntico, diríamos así, surge en la brecha (Sartre le llamaría *néant*) abierta por la escisión o diferencia ontológica. Pero el término técnico usado (*Explikation:* explicación) necesita un esclarecimiento histórico para que la totalidad del sistema hegeliano sea comprendido en la historia de la ontología.

En nuestros trabajos sobre *El humanismo helénico* y *El dualismo en la antropología cristiana*[116] hemos mostrado el sentido del ser en el mundo griego, gnóstico y neoplatónico, que, de origen indoeuropeo, podría recibir la denominación genérica de «helenismo metafísico». De esta tradición, y bajo su directa inspiración, surgirá el gnosticismo, neoplatonismo

cristiano, que se continuará en la edad media, por ejemplo en la persona de cátaros y albigenses, y hasta el renacimiento, con Nicolás de Cusa y Giordano Bruno (tan estudiado por Schelling). A esto habría que agregar toda la tradición de la mística árabe y en especial la «kabala» judía que fue conocida por Spinoza. En Hegel vendrá a rematar, en la Alemania de Böhme, Fichte y Schelling, esta milenaria tradición del pensar. Tomemos algunos ejemplos para probar nuestra afirmación, pero teniendo en cuenta que se trata de tres momentos distintos de la historia de la ontología, y que una correcta de-strucción no debe confundir los diversos horizontes interpretativos: el horizonte hermenéutico helenístico del ser eterno como visto, el cristiano del ser creado como libertad y el moderno del ser cierto como subjetividad. Plotino y Hegel son los genios sistemáticos del primero y tercero de dichos mundos. En el mundo cristiano, en cambio, fue Tomás el que mejor manifestó la diferencia ontológica de su ámbito; pero un Pseudo-Dionisio, Scoto Eriúgena, el Cusano o Bruno, manifiestan dentro de la tradición judeo-cristiana la influencia neoplatonizante. El genio de la tradición indoeuropea se inclina hacia el panteísmo emanatista y niega el creacionismo o, al menos, tiene graves dificultades en su expresión.

Para Plotino (205-270 d. C.)[117] del uno originario, por procesión *(próodos)*, emana la pluralidad que retorna ascendentemente *(epistrofé)* nuevamente al uno. Como el *Da-sein* de Hegel hay un extremo donde las cosas se encuentran supremamente alejadas del uno: «La multiplicidad *(tò plethos)* consiste en el alejamiento de lo uno. La infinitud (de las cosas numéricamente distintas) es un alejamiento absoluto que consiste en una multiplicidad innumerable, y es necesario que la infinitud (de este tipo: la *mala infinitud*) sea el mal».[118] Desde este polo extremo comienza el retorno dialéctico, ya que «la purificación, el estar purificado, es la supresión[119] de todo lo alienante *(allotríou)*.[120] Cuando la supresión de determinaciones finitizantes es total se produce la *apokatástasis:* restablecimiento del estado anterior a la caída.

Por su parte Proclo (410-485 d. C.) expone explícitamente casi todos los temas hegelianos —como hemos dicho dentro de otro horizonte ontológico—. El uno es lo indeterminado originario; pero lo infinito *(apeiría)*, que es potencia, se mezcla con el límite *(péras)* y constituye lo finito, el mixto *(miktón, peperasménon)*. «El uno es en sí, y del uno en sí procede toda multiplicidad».[121] Asombra la semejanza del planteo con respecto a la superación de los opuestos ya que «todo verdadero ente está compuesto de límite y de infinito».[122]

El Pseudo-Dionisio (autor desconocido, probablemente sirio, de fines del siglo V d. C.) nos propone una teoría negativa *(apofatikè)* porque Dios es inefable *(anónymos)*. El Pseudo-Dionisio guarda las diferencias ontológicas del cristianismo con respecto a Proclo, pero con las dificultades propias del neoplatonismo cristiano. Por ello «toda procesión *(próodos)*[123] que, bajo la moción del Padre, revela su luz cuando nos visita generosamente, en el retorno, a título de potencia unificante, suscita nuestra tensión hacia lo alto y nos convierte haciéndonos volver *(epistréfei)* a la unidad y a la simplicidad deificante del Padre que a todos reúne».[124] Lo más importante es que para nuestro pensador el orden de las jerarquías es de tipo inteligible (como si fuera una *Fenomenología del espíritu* con sentido inverso y óntico), porque «la jerarquía, en mi opinión, es un orden sagrado, una ciencia *(epistéme)*, una actualidad *(enérgeia)* que se asimila en cuanto le es posible a la deiformidad... porque Dios es el señor de toda ciencia».[125]

Juan Scoto Eriúgena (810-877 d. C.) escribe su obra fundamental indicando ya la escisión fundamental en la que se inspira el neoplatonismo: *De divisione naturae* (sobre la *división* de la naturaleza). En el origen está la naturaleza que inefable, increada y absoluta todo lo crea. La naturaleza creada y que crea es todo el mundo ideal neoplatónico. El cosmos visible y el hombre pertenecen a la naturaleza creada y que no crea. El absoluto, infinito, Dios como fin, ni es creado ni crea ya.[126] Este proceso circular es estudiado por «una parte de la filosofía que se llama dialéctica»,[127] pero «se debe comprender que este arte, que divide el género y especies y asume *(resolvit = aufheben)* la especie en el género, que se denomina *dialektiké* —Scoto transcribe la palabra en griego—, no es inventada por el ingenio humano, sino que se encuentra puesta por el autor de todas las artes en la naturaleza de las cosas *(in natura rerum)*».[128]

A todo esto habría que agregar la tradición de la «kabala» o doctrinas esotéricas y místicas del judaísmo medieval.[129] En la escuela de Gerona se enseñaba que «la nada no era *la* nada independiente de Dios sino *su* nada. La transformación de la nada en ente es un acontecimiento que se cumple en Dios mismo; es, como enseñaba Azriel, el acto por el que la sabiduría divina se manifiesta. Y los dos, la nada y el ser, son sólo aspectos del *sobreser* uno e indiferenciado».[130] El infinito *('en sof)*, oculto y más allá de toda expresión, produce todo en sí mismo, saliendo del reposo pasa él mismo de la nada al ser: esta «auto-revelación constituye el gran misterio de la teosofía».[131] Ese ponerse en movimiento es a modo de división, la *apóstasis* neoplatónica, que cumple la Sefira que se llama *Bina* (la inteligencia), cuya función es la diferenciación de las cosas. «Describiendo esta división de la

conciencia divina, según el Zohar, en uno de sus simbolismos más profundos, se habla de una manifestación del despliegue progresivo de Dios».[132]

En el renacimiento Nicolás de Cusa (1401-1464) significa la síntesis del neoplatonismo cristiano y el fundamento del neoplatonismo moderno.[133] Para el Cusano hay un orden inferior del conocer: el sensible y la *ratio* que se ocupa de la *coincidentia oppositorum,* mientras que el *intellectus,* facultad superior, tiene como tema propio e intuitivo al mismo infinito (*scientia Dei,* que nos habla del «saber absoluto»).[134] Al origen está el infinito, el «máximo absoluto *(maximum absolutum)*».[135] El infinito origina primeramente el universo, lo *maximum contracto,* que como el *nous* plotiniano o el *lógos* del neoplatonismo cristiano es la totalidad sucesiva de todos los entes posibles. El cosmos plural de entes es el despliegue *(explicatio)* producido posteriormente por Dios. De esta manera «Dios es la unidad simplísima, el que existiendo en un universo es, como consecuencia, mediando el universo en todos, y la pluralidad de las cosas *(pluralitas rerum)* mediando el único universo es en Dios».[136] «Por lo que Dios unifica sintéticamente *(complicans)* todas las cosas, y esto se ve por el hecho de que todo está en él; y despliega sucesivamente *(explicans)* todas las cosas, por el hecho de que él mismo está en todos».[137] La *explicatio* es el despliegue mismo de la esencia divina.

En Italia un Giordano Bruno (1545-1600) para describir el origen de todo desde la fuente de emanación *(fons emanationis)* usa con preferencia los verbos *explicare, exprimere, effundere, communicare,* pero no «crear». Los entes son respecto a Dios la *explicatio complicationis* (el despliegue de lo infinitamente contracto), y Dios es con respecto a los entes la *complicatio explicationis* (la unificación recuperada del previo despliegue).[138]

El mismo Fichte, en su obra *Instrucción para la vida beata,* se muestra inscripto en esta tradición, que tendrá siempre dificultades —ya lo hemos dicho repetidamente— en la expresión de la doctrina de la creación. En efecto, «de la ignorancia de la doctrina establecida hasta ahora por nosotros ha nacido la hipótesis de una creación; error fundamental absoluto de toda falsa metafísica, de toda doctrina religiosa falsa; y en particular primer principio del judaísmo y del paganismo...[139] Nos dice Juan, oponiéndose directamente y comenzando por la misma palabra (que el *Génesis*) pero reemplazando en el mismo lugar la segunda noción falsa por el término justo, para indicar la contradicción; no, al comienzo, Dios no creó ni tuvo necesidad de crear; sino que todo estaba ya, ya era el Verbo, y es éste el que hizo todas las cosas».[140] Fichte piensa que es Jesús el primero que ha enseñado la identidad de lo humano y lo divino, del hombre y el absoluto.

Schelling, con la misma claridad, enseña que «todo el proceso de la creación del mundo —en su *Stuttgarter Vorlesungen*— que se continúa siempre bajo la forma de un proceso vital en la naturaleza y en la historia, no es sino el proceso por medio del cual Dios toma conciencia de sí mismo, proceso de su personalización progresiva». Y aún nos dice que «la historia es una progresiva, paulatina, descubridora revelación *(Offenbarung)* del absoluto».[141] Y así llegamos nuevamente a Hegel, acerca del cual ya en 1835 Ferdinand Bauer había llamado la atención sobre el sistema hegeliano y la gnosis cristiana.[142]

Cuando Hegel dice «la *Explikation* (el despliegue) del concepto» quiere indicar toda esta historia de la ontología, pero desde la modernidad, y en ella desde su manera propia de pensar. El *ser,* origen del proceso dialéctico, es el absoluto como lo absolutamente origen, por ello mismo (tal como lo pensaba la teología negativa), como vacío, indeterminado, infinito. Ese absoluto que se presenta al comienzo como *ser* se manifiesta plenamente al fin del proceso. Al fin del sistema, después de haber citado ejemplos tomados del Bhagabad-Gita, obra cumbre del pensar indoeuropeo en su tradición aria, recuerda Hegel una frase de Krishna traducida al alemán por Schlegel: «Yo soy el soplo que habita en el cuerpo-viviente de los vivientes; soy el comienzo, el medio de los vivientes y su fin». En ese ambiente donde el absoluto es tema de la mística indica Hegel otro trozo del teólogo mahometano Djalâl-Ud-Din Rumi que en un poema famoso se «pone en particular relieve la unidad del alma con el uno».[143] Refiriéndose a estos místicos, pero igualmente a los neoplatónicos y en especial a Spinoza, dice que «de la manera más exacta se los determinaría como sistemas que no interpretan al absoluto sino como substancia *(Substanz)*. De los modos de representación orientales, sobre todo el mahometano, se puede decir que el absoluto aparece como la especie absolutamente universal *(Sclechthin allgemeine Gattung),* que inhabita en los entes específicos, las existencias, pero de tal manera que no reciben ninguna realidad efectiva. El defecto común de estos modos de representación y de estos sistemas es no haber llegado hasta la determinación de la substancia como sujeto *(Subjekt)* y espíritu *(Geist)*».[144] La comprensión adecuada de este texto significa la comprensión del pensar íntegro de Hegel.

Antes de pensar el texto arriba copiado agreguemos otro que puede corroborar nuestro juicio acerca de la importancia de la cuestión. En efecto, «el absoluto es el espíritu; tal es la suprema definición del absoluto. Encontrar esta definición y concebir el sentido y el contenido, se puede decir que es el anhelo absoluto de toda cultura y filosofía, es el punto

de convergencia de toda religión y ciencia; de ese impulso debe conceptualizarse toda la historia universal. La palabra y la representación (que expresan) el espíritu fueron encontradas de antiguo, y el contenido de la religión cristiana fue precisamente de permitir conocer a Dios como espíritu *(Gott als Geist)*. Lo que es dado a la representación y lo que la esencia es en sí *(an sich)*, en su elemento propio, en el concepto, es la tarea de la filosofía el captarlo, tarea que no cumple de manera verdadera e inmanente *(immanent)* hasta tanto el concepto y la libertad no son su objeto y su alma».[145] Consideremos algunos aspectos sugeridos por esta doctrina.

En primer lugar una mera indicación de carácter histórico y cultural, que no tendría importancia si fuera sólo un error histórico, pero que nos permitirá situar mejor el pensar de Hegel en la historia de la ontología. Hegel habla siempre de los pueblos «orientales», englobando en ello a los persas, hindúes o maniqueos, al mismo tiempo que a los babilónicos, fenicios, hebreos o islámicos. Al no distinguir claramente entre pueblos indoeuropeos y semitas,[146] se puede llegar a la siguiente confusión: por una parte, pensar que es descubrimiento cristiano el pensar «a Dios como espíritu», siendo así que los griegos al pensarlo como *nous* y *noein* indican exactamente lo que Hegel entiende por espíritu; por otra parte, creer que el «sujeto» tal como lo entendía la modernidad hubiera podido ser así comprendido por la antigüedad o los pueblos «orientales», siendo que se trata, exactamente, una reducción del pensar moderno europeo; por último, lo propio del absoluto judeo-cristiano, que se expresa en la noción de *creación*, no cuenta para nada. Hegel entonces organiza de tal manera la historia de la cultura para que le permita ser cristiano ante el *Kaiser* prusiano adoptando en verdad una actitud que se opone abiertamente, como gnosis, a dicho pensar.

En una apretada exégesis, Franz Grégoire, después de estudiar detenidamente cinco hipótesis, se inclina por creer que el absoluto en Hegel podría describirse así: «la idea absoluta, espíritu primero, centro real y tendencial, sin conciencia propia».[147] Sin poder llegar a una entera certidumbre, clarifiquemos la cuestión, sin dejar de tener en cuenta los textos aducidos.

El absoluto que es espíritu y sujeto, sería distinto a los espíritus humanos, como un sujeto universal sin conciencia propia, que se llega a conocer sólo por mediación del espíritu humano en la historia universal. Este auto-conocimiento a través del espíritu humano es el modo propio de conocer-se del sujeto absoluto. «La conciencia del espíritu finito es el ser concreto, el material de la realización del concepto de Dios»,[148] es decir, «el espíritu no existe como un abstracto, sino como la multitud de

espíritus *(die vielen Geister)*».[149] La idea absoluta o el espíritu absoluto es una posibilidad *(Möglichkeit)* que se auto-expresa por los espíritus humanos en la historia —siendo la evolución cósmica y biológica una preparación—. Ese absoluto es un momento virtual al comienzo, y al fin es la plenitud del concepto, la realidad como auto-revelación.[150] En este caso el cosmos y la historia serían momentos necesarios del absoluto, mediación imprescindible para su efectuación. El cosmos y la historia sería en su término el absoluto: «Gott ist die ganze Totalität».[151]

La descripción del absoluto como espíritu, aunque en Hegel esto tenga un significado propio, es conocida ya desde antiguo. Pero, en cambio, lo nuevo es que es «la determinación de la substancia como *sujeto*». Esta *subjetividad* no es abstracta y contrapuesta al objeto limitado, sino que es la subjetividad absoluta. De esta manera el absoluto sería «una subjetividad única y la idea absoluta con sus categorías (sería igualmente) un principio real único del universo, constituyendo el universo por un acto del pensar».[152] Sólo la modernidad podía plantear así la cuestión.[153] El absoluto, como resultado del proceso es el que indeterminadamente se manifiesta al origen, pero «lo verdadero es el todo; (y) el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado,* que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, *sujeto* y que se mueve por sí mismo».[154] Decir que algo se mueve por sí radicalmente es decir que ese algo es un sujeto que se conceptualiza. La actualidad conceptiva es la actualidad suprema, es el modo de comportarse *(Sichverhalten)* del sujeto como sujeto. «Precisamente en este ser como *sujeto,* en esta función activa, el concepto deviene principio, fundamento y verdad de todo ser».[155] El ser que conceptualiza desde y por sí mismo es libre. Por ello la libertad y la subjetividad son atributos necesarios del absoluto.[156] La subjetividad absoluta es el comportarse conceptualizante y conceptualizado, el concepto absoluto, es decir, «una subjetividad que concibe y sabe la objetividad como subjetividad, *como mundo objetivo cuyo fundamento interno y consistencia real es el concepto,*[157] una subjetividad pues cuya plenitud es sólo la conceptualización de sí misma, un ser objeto de sí mismo».[158] La subjetividad absoluta, cabalmente inmanente, no es sino el absoluto mismo en cuanto es actualidad conceptualizante como el total para sí de lo originariamente desplegado (la *Diremtion* o *Explikation* originaria) desde un en sí indeterminado como puro ser. Esta subjetividad asume, efectivamente, la subjetividad abstracta que se opone limitativamente a la objetividad abstracta. Pero, al fin, ¿no será simplemente la proyección al absoluto, a Dios, a la totalidad, de la experiencia moderna de que el ser del objeto reside en

el acto conceptual de la subjetividad finita? ¿No será sino la absolutización acabada o perfecta del «yo pienso» de Kant, del *cogito* de Descartes elevada a la infinitud actual que todo lo engloba en una absoluta inmanencia sin exterioridad? «La verdad es el todo». ¿No querrá esto decir que algo es verdadero sólo cuando lo en sí pierde su opacidad en la transparencia absoluta del para sí de la idea absoluta, acto de Dios como espíritu absoluto en el saber absoluto? ¿Es todo esto humano? ¿Puede el hombre pretender situarse desde la perspectiva de lo absolutamente sobre-humano? ¿O, es que con auto-conciencia, deberá conocer con modestia sus límites?

§ 16. El movimiento dialéctico en sentido hegeliano estricto

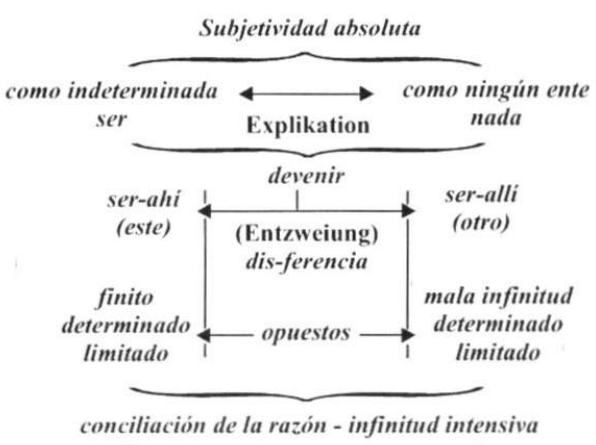
La dialéctica no va a ser, simplemente, un método del pensar, se trata, en cambio, del movimiento mismo de la realidad que el pensar debe descubrir. Hemos visto y esquematizado en el § 14 el sentido circular del sistema, que es igualmente del absoluto, del cosmos y la historia. El movimiento dialéctico se lanza, comienza, cuando los entes aparecen como expulsados desde la unidad absoluta del espíritu absoluto. Se echan entonces a rodar por el mundo hasta recuperarse, como resultado, en el absoluto final. ¿Cuál es el primer momento del movimiento dialéctico? Más arriba hemos citado el texto que dice: «el ser es el concepto en sí». En efecto, «el *ser* es lo inmediato indeterminado».[159] El absoluto, no como resultado sino como inicio, se manifiesta como puro horizonte, sin determinación previa, sin calificación ninguna. Sería la subjetividad absoluta misma sin contenido alguno. Todo el ser, pero, y al mismo tiempo, *nada*. Un puro horizonte desde y dentro del cual no se divisa nada. Es por ello que «los budistas hacen de la nada el principio de todo».[160] Por ello «el ser mismo, como sus determinaciones... pueden ser entendidas como definiciones del absoluto, como las definiciones metafísicas de Dios»;[161] pero, al mismo tiempo, «la segunda definición del absoluto (es aquella) según la cual él es la *nada (Nichts)*».[162] El *ser* es todo, pero *nada* en particular. Este lenguaje se acerca más a la mística del budismo o de Juan de la Cruz que a la contradicción lógica: el ser y la nada, aquí, no son en verdad contradictorios, porque el ser es el horizonte trascendental y como tal indeterminado e indeterminable (por cuanto trascendental), y la nada, *en otro respecto,* es nada de ente tal o cual. La distinta referencia aniquila la contradicción: se trata de lo mismo bajo *dos respectos diversos.* Pero dejando esto de lado continuaremos el movimiento dialéctico: el ser se opone a la nada que lo niega. El *devenir (Werden)* niega la negación y manifiesta así a la luz del mundo «lo devenido»: el ente, no el ser en

general, sino *este-ser-ahí (Da-sein)*, cualificado, talificado: es este *tal* y no-aquel *otro*.[163] «Das Werden... ist das Dasein».[164] «El ente es el ser determinado;[165] su determinación es una determinación entitativa, una cualidad. Por medio de la cualidad es algo que está ante otro, es cambiable y finito».[166] El ser-ahí o ente es lo talificado: es *tal* cosa. El *ser tal* no es ya *el ser* sin más. «Del devenir procede el ser-ahí»,[167] es el primer momento de la *Explikation, Diremtion*.[168]

El ente que así se manifiesta, como multiplicidad, es al mismo tiempo cambiable y finito. Finito es porque está limitado por los *otros* que son partes co-ordinadas en la total multiplicidad; pero como cambiable deviene igualmente otro y por ello se establece una necesaria oposición con el in-finito, como el indefinido *ad infinitum* (la «mala infinitud»): el finito puede indefinidamente cambiar, progresar, pero en dicho nivel jamás alcanzará la infinitud real.[169] La determinación produce la escisión *(Entzweiung)* de lo finito y de la «mala» infinitud. Pero el movimiento dialéctico lanza adelante el proceso y se abre a la «infinitud afirmativa», que no es ya la opuesta al finito (la infinitud-finitizada), sino que son suprimidas *(aufgehoben)* por la infinitud intensiva que es manifestación del absoluto,[170] eliminándose así «el dualismo que plantea como insuperable la oposición de lo finito e infinito».[171] Se produce así la segunda superación (trans-paso: *Übergang*).[172] No es nuestra finalidad expresar todo el movimiento dialéctico del sistema, sino pensar su sentido.[173] De todas maneras podrían resumirse esquemáticamente de la siguiente manera los momentos esenciales del proceso:

Esquema 7

Momentos esenciales del movimiento dialéctico (simplificado)



Consideremos un texto central en esta cuestión. En la *Enciclopedia* explica que «el momento dialéctico es el acto por el que las determinaciones finitas *(endlichen Bestimmungen)* se suprimen a sí mismas *(Sichaufheben)* y se transpasan en sus opuestos».[174] Es decir, la dialéctica es el movimiento mismo en que se niegan las oposiciones, que por su parte son determinaciones que finitizan el absoluto, que lo niegan entonces por su parte. La dialéctica es ese sobre-pasarse de un opuesto a otro hasta la reconciliación en el absoluto de lo dis-ferenciado por la escisión con la que comienza la *Explikation* (despliegue del absoluto).

Hegel critica diversas maneras inadecuadas de formular la cuestión dialéctica. Contra Kant indica que «la dialéctica, si el entendimiento *(Verstand)* la toma como separada para él mismo, constituye, en especial cuando es puesta bajo la luz de los conceptos científicos, el escepticismo; contiene por lo tanto la pura negación como resultado de la dialéctica». Hemos visto en el § 5 cómo para Kant la razón no logra superar las antinomias, y por ello el entendimiento científico permanecería como modo supremo del conocer, escéptico o en posición negativa con respecto a un posible uso positivo de la razón.

Por otra parte, «frecuentemente también la dialéctica no supera un sistema subjetivo de balanceamiento, el va y viene de un razonar que le falta fundamento y que disimula su vacío bajo la sutilidad que la engendra». Se trata de la dialéctica como mero método para justificar la opinión subjetiva del sofista. Ejercicio formal sin contenido real. Por el contrario, y en un primer sentido, «la dialéctica es la naturaleza propia, verdadera, de las determinaciones que pertenecen al entendimiento, de las cosas y de lo finito en general», es decir, es un movimiento real de los entes (como por ejemplo de un mamífero insectívoro aparece por la evolución en primate társido). Pero de manera más propia, «la reflexión es, primeramente, el acto por el que se sobre-pasa *(Hinausgehen)* la determinación aislada *(isolierte)* y por la que se pone en relación, y en tanto es puesta en referencia se conserva la validez de la determinación aislada». El entendimiento, facultad hegeliana inferior a la razón, sólo conoce un opuesto abstractamente (por ejemplo, lo finito); por la reflexión se pone en relación un opuesto abstracto y aislado con el otro (lo infinito in-definido); pero todavía no se alcanza la conciliación. Es sólo la preparación.

«La dialéctica —concluye— por el contrario es el acto inmanente del sobre-pasar, donde el carácter unilateral y limitado *(Beschränktheit)* [175] de las determinaciones que pertenecen al ámbito del entendimiento y que se representan tal como son, es decir, como negación. El carácter de todo lo

finito es de suprimirse *(aufzuheben sich selbs)* a sí mismo. La dialéctica constituye entonces el alma motora de todo progreso científico... (en ella) reside la verdadera elevación por sobre lo finito, la elevación que no es exterior *(nicht äusserliche Erhebung)*».[176] La dialéctica entonces es un movimiento que arrastra las oposiciones y las supera, negándolas y asumiéndolas, en los opuestos superiores, más elevados. Es un ir-más-allá que sin embargo queda en la inmanente interioridad de la subjetividad absoluta. La limitación se aniquila, es decir, lo finito se lo des-limita, se lo infinitiza: es negación de la negación. De esta manera «la dialéctica tiene un resultado *positivo,* porque tiene un contenido determinado, porque su resultado no es verdaderamente la nada vacía, abstracta, sino la negación de ciertas determinaciones»,[177] que por su parte *niegan* infinitud al finito. Es toda la cuestión del *nihilismo* aun en el sentido como lo planteará decenios más tarde el mismo Nietzsche: todo nihilismo es al fin de-strucción de lo dado como instauración de lo oculto. Por ello como *omnis determinatio est negatio,* la *negatio* de la *determinatio* es liberación.[178] El infinito idéntico a sí mismo es negado en su indeterminación por la diferenciación determinante *(Dasein)*; éste por su parte, ya diferenciado, es negado en sus determinaciones y se retorna así al infinito como identidad.

Hegel contrapone entonces el momento de las oposiciones abstractas del entendimiento kantiano a la unidad de la idea absoluta como tema de la razón concreta y absoluta. «El entendimiento puede denunciar todo lo que se dice que es contradictorio en la idea... (Pero) el entendimiento que se ocupa (como Kant) de la idea se equivoca de dos maneras: primeramente, porque los extremos de la idea... son todavía tomados por él en el sentido y la determinación según los cuales no son ya en la unidad concreta (de la idea), sino captados como abstracciones fuera *(ausserhalb)* de esta unidad».[179] El entendimiento, que se encuentra en un ámbito inferior a la razón, cae fácilmente en las antinomias porque absolutiza abstractamente los opuestos, que son entes diferenciados, sin alcanzar el horizonte adecuado desde el cual comprendería desde su fuente el sentido de los opuestos en su unidad superior. Por ello, el entendimiento se equivoca, «en segundo lugar, cuando reflexiona que la idea idéntica a sí misma contiene su propio negativo... El entendimiento ejerce su reflexión por medio de una reflexión exterior que no toca a la idea misma. En efecto, ésta, no es una sabiduría *(Weisheit)*[180] propia del entendimiento, sino que la idea misma es la dialéctica, que separa y divide eternamente lo que es idéntico consigo mismo de lo que es diferente, lo subjetivo de lo objetivo, lo finito de lo in-finito... es creación, vida y espíritu eternos. Siendo ella misma (la

dialéctica como sabiduría) el acto por la cual se pasa, o mejor se sobre-pasa, el entendimiento abstracto; ella es esencialmente razón *(Vernunft)*. La dialéctica es la que hace nuevamente comprender al pro-ducto del entendimiento, los diversos (opuestos) concernientes a su naturaleza finita y el carácter aparente de la autonomía de sus pro-ducciones, y los asume en la unidad».[181] Para Hegel lo óntico, que hoy llamaríamos existencial (aunque en la interioridad de la subjetividad absoluta), es lo opuesto captado abstractamente por un entendimiento que no supera la oposición. El nivel ontológico (que en verdad para Hegel es lo «lógico-óntico», ya que es ente lo pensado en tanto tal) supera la capacidad reducida de la facultad intelectiva inferior, y no alcanza entonces a comprender, a abarcar las oposiciones. La razón en cambio, como facultad que tiene el poder *(Vermögen)* de la especulación, alcanza la sabiduría que todo lo unifica desde el hontanar del absoluto, la idea misma.

«El entendimiento determina y mantiene firmes —como ya lo había expresado en la *Diferencia del sistema de Fichte y Schelling*— las determinaciones. La razón (en cambio) es *negativa* y dialéctica, porque aniquila las determinaciones del entendimiento; es *positiva,* porque produce lo universal y en él capta lo particular... El espíritu es lo *negativo,* es lo que constituye las cualidades tanto de la razón dialéctica como del entendimiento; niega lo simple y fundamenta así la determinada diferencia del entendimiento; al mismo tiempo la suprime y por tanto es dialéctico. Pero no se detiene en la nada de esos resultados, sino que en éstos es igualmente *positivo* y de esta manera ha restaurado lo primero simple, pero como un universal, que es concreto en sí mismo... Este movimiento espiritual, que en su simplicidad se da su determinación y en ésta se da su igualdad consigo misma, y representa al mismo tiempo el desarrollo inmanente del concepto, es el método absoluto del conocimiento, y al mismo tiempo, el alma inmanente del contenido mismo».[182] Como para Aristóteles, Descartes o Kant, el movimiento dialéctico se presenta siempre y primeramente como negando, como negatividad. Pero niega las determinaciones que el entendimiento ha conceptualizado como absolutos; al así fijar el concepto, éste pierde movilidad y el proceso se aquieta, se estanca. La historia pierde su progreso; es el *statu quo.* La razón entonces se presenta como la que relanza el proceso: en primer lugar, al negar la validez absoluta de los opuestos los des-fija (es el momento *propiamente* dialéctico) poniéndolos en movimiento; en segundo lugar, los sobrepasa en la conciliación (es el aspecto *propiamente* especulativo), como supremo momento de la razón absoluta.[183]

Por lo general, en la exposición de la doctrina dialéctica hegeliana, se olvida el momento en el que remata la dialéctica. «Lo *especulativo,* o *positivo-racional,* capta la unidad de las determinaciones en su oposición, que es lo *afirmativo* en su disolución y en su acto de sobrepasar».[184] El acto especulativo es el momento plenario de la razón, «que antes, en relación con la conciencia religiosa y por su contenido, era indicado como lo místico *(das Mystische)*»[185] —referencia, sin lugar a dudas, a la tradición neoplatónica y especialmente a Böhme—. La dialéctica resulta, en cada uno de sus movimientos, en un retorno al absoluto todavía no coincidente en totalidad consigo mismo. Lo en sí no es transparentemente el absoluto para sí, pero, de todas maneras, cada conciliación en el camino hacia la totalidad como «ser-consigo-mismo» *(Beisichsein)* es un acto espiritual especulativo, lejano anticipo de la intuición absoluta: «La idea que es para-sí *(für sich),* considerada según esta unidad que ella posee en sí misma, es un acto intuitivo *(Anschauen)*».[186] De esta manera Hegel ha postergado al fin del sistema, como *resultado,* lo que para Schelling era el comienzo del mismo: la *intuición* (para este último «intelectual», en Hegel «racional»). Por ello, el movimiento dialéctico no es de-ductivo o de-cadente desde la intuición intelectual de la conciencia como autoconciencia, sino que, partiendo de la conciencia, como sujeto, es «simple negatividad» en su origen, no-coincidencia, que parte en un proceso para resultar el absoluto mismo como término de la dialéctica en la pura especulación de la idea.[187]

El método *especulativo* tiene como cuatro momentos; dos de ellos son propiamente *dialécticos,* es decir, son proceso o movimiento de trascendencia, siempre inmanentes a la subjetividad absoluta. Por ello «los momentos del método especulativo son el comienzo, que es el *ser* o lo inmediato... El *ser,* que para el comienzo en cuanto tal aparece como afirmación abstracta o más bien como negación... el concepto en sí *(an sich)*».[188] Se trata del primer momento del método o del camino de la realidad o sistema. En segundo lugar, es «la marcha progresiva... de la idea. El universal inmediato, en tanto que es el concepto en sí *(an sich),* es la dialéctica que consiste en sí misma en reducir a un momento su inmediatez y su universalidad. De esta manera es lo negativo del comienzo, es decir, que es puesto primeramente en su *determinación;*[189] es, de manera unitaria, la relación entre los diferentes, momento de la reflexión *(Reflexion)*».[190] En tercer lugar, y dentro del ámbito de la finitud, «el concepto, primeramente *en sí* mismo, ha llegado al aparecer *(Schein),* y así es ya *en sí* la idea. El desarrollo de este ámbito deviene una marcha regresiva *(Rückgang)* hacia lo primero, así como este primero es pasaje al segundo; es sólo gracias a este movimiento

desdoblado *(gedoppelte Bewegung)*[191] que se da lugar a la diferencia, cada uno de los dos diferenciados, considerados en sí, acaba por devenir totalidad *(Totalität)* y así, se pone en acción para converger hacia la unidad con el otro. Sólo la operación por la que se suprime *(Sichaufheben)* la unilateralidad de ambos en sí mismos impide a la unidad de devenir unilateral».[192] Si la reflexión se ocupa, propiamente, de fijar en su oposición a los dis-ferentes abstractamente conceptualizados, la dialéctica, como función propia, mueve el proceso como retorno hacia la unidad del absoluto como resultado. La dialéctica usa de la reflexión como un momento, como mediación, que debe superar. Lo propio de la dialéctica es relanzar a lo finito determinado, diferenciado, fijado y opuesto hacia la unidad, hacia un ámbito superior donde aniquilándose las determinaciones se libera lo finito en la unidad que los comprende, funda, ex-plica (pero no ya como despliegue sino como «decir lo que son desde el hontanar originario»).

El cuarto momento, el supremo y que la dialéctica prepara, es el resolver las oposiciones «en el término final *(in das Ende)*, que consiste en que lo diferenciado sea puesto en el concepto tal como es... El concepto, recogiéndose consigo mismo desde su ser-en-sí por mediación de su diferenciación y de la supresión de esta última, es el concepto realizado, esto es, el concepto que contiene en su ser-para-sí las determinaciones...[193] Este término final es la des-aparición de la apariencia, como si el comienzo hubiera sido algo inmediato y la idea un resultado; (el concepto) es el conocer que la idea es una totalidad *(Totalität)*.[194]

Estos cuatro momentos del método, citas de algunos parágrafos de la *Enciclopedia*, son el resumen del último capítulo de la *Ciencia de la lógica*. En ambas obras Hegel tiene la paciencia de recordar, de manera insistente y explícita, que «el método no es una forma exterior *(äusserliche)*, sino el alma y el concepto del contenido»;[195] es decir, «el método puede, primeramente, aparecer como la simple manera y forma del conocer», pero esto no es lo esencial, porque «lo que aquí tiene que considerarse como método es sólo el movimiento del concepto mismo... (recordando) que el concepto es todo *(alles)* y su movimiento (la dialéctica) es la actividad universal absoluta,[196] esto es, el movimiento que se determina y se realiza a sí mismo. Por consiguiente el método tiene que ser reconocido como la manera ilimitada, universal, interna *(innerliche)*... como la fuerza absolutamente infinita, a la que ningún objeto, mientras se presente como exterior *(äusserliche)*, alejado de la razón e independiente de ella, podría ofrecer resistencia... Por eso el método es el *alma* y la *sustancia*... porque su actividad *(Tätigkeit)* es el concepto».[197] El ser del absoluto es libertad incondicionada, es vida, y la dialéctica es el movimiento mismo como

actividad autocognoscente de este Dios. Ella es «el punto simple de referencia negativa a sí mismo, la fuente más íntima *(innerste)* de toda actividad *(Tätigkeit)*, de todo automovimiento *(Selbstbewegung)* viviente y espiritual».[198] En este sentido la dialéctica es la vida misma del espíritu, es el ser de la subjetividad absoluta, como pensar que piensa su propio pensar en un movimiento divino y eterno. Ese movimiento es la actividad como actualidad suprema, *enérgeia*, que es la vida, *zoé*, la idea eterna, es espíritu absoluto.[199]

La dialéctica elimina entonces en la idea las contradicciones. «Las diversas maneras de conceptualizar la idea, como unidad de lo ideal y real, de lo finito e infinito, de lo idéntico y de la diferenciación, etc., son más o menos formales, siendo que caracterizan un grado cualquiera del concepto determinado (del y por el entendimiento)... La idea es esencialmente un proceso *(Prozess)*, pues su identidad, es identidad absoluta y libre en la medida en que ella es absoluta negatividad *(Negativität)*, y, por consecuencia, en la medida en que es *dialéctica*... La unidad de la idea es subjetividad, pensar, infinitud»;[200] por ello nunca reposa y el movimiento se relanza siempre; la eliminación de las oposiciones es eterna como la dialéctica misma.

Como conclusión de este capítulo querríamos, en primer lugar, indicar algunos aspectos acerca de la actitud primera y personal de Hegel ante el pensar, para, por último, esbozar en cuatro aspectos la doctrina de Hegel sobre la dialéctica.

En primer lugar, Hegel se manifiesta como un pensador que tiene una confianza total en las posibilidades de la razón, muy superior, para él, a las posibilidades del entendimiento kantiano. «Es principalmente el entendimiento el que —nos dice—, en relación con el espíritu y la razón, *fija* las determinaciones de la finitud». Esta *fijeza* abstracta es el defecto del entendimiento si no se lo trasciende; pero lo más grave, para el temperamento y el *êthos* filosófico de Hegel, es que «se tiene por presunción, y aun por locura, pensar, querer salir de dicho ámbito para superarlo». Esto ya no puede soportarlo el filósofo de la subjetividad absoluta y divina, y la «peor de las virtudes es una tal *modestia* del pensar —dice irónicamente Hegel—, que hace de lo finito algo pura y simplemente fijo, un absoluto, y el conocimiento que alcanza lo que no es su fundamento en sí mismo es el menos fundado de todos los conocimientos». Es decir, para Hegel, el mero conocer óntico se le muestra como despreciable, mucho más cuanto se lo cree único o supremo. En comparación a esta falsa modestia que empuñará tiempo después Kierkegaard, la filosofía es un pensar perfecto, por la que «el espíritu, el concepto, lo en sí eterno, cumple acabadamente en

sí mismo la aniquilación de lo nulo, el hacer vano lo vano.[201] La modestia de la que hemos hablado arriba consiste en mantenerse en lo vano, en lo finito, en lo contrapuesto a lo verdadero, siendo dicha modestia en sí mismo lo vano. El desarrollo del espíritu mismo mostrará que esta vanidad es su suprema abismación en la subjetividad (abstracta o como ente), y su más íntima contracción, y, por consecuencia, un contrasentido, en tanto que es lo maligno *(das Böse)*».[202] Queda así descrito el *êthos* del pensar que ejerció aquel hombre que se llamó Georg Wilhelm Hegel, que llegó a denominar como el mal mismo el hecho de que, en la modestia, el hombre parta de lo finito y crea poder trascenderlo a partir de sus propias capacidades. Hegel, que parte de Dios antes de la creación, es el intento de pensar desde Dios. Pero es bien posible que sólo Dios piense desde él, y al hombre no le toque sino pensar desde el hombre. Lo contrario a la modestia es la desmesura, y quizá el sistema hegeliano como totalidad totalizada sea la desmesura intelectual moderna, donde la subjetividad absoluta lo ha abarcado *todo* dentro de sí.

Después de todo lo visto podemos decir que el método dialéctico hegeliano tiene un doble movimiento, es decir, un doble punto de partida y de llegada:

1. En cuanto movimiento de la misma conciencia, no coincidente consigo mismo al comienzo, la dialéctica es la *introducción a la filosofía,* el pasaje de la no-verdad a la verdad del saber absoluto, la muerte a la cotidianidad y la vida del absoluto estudiado en la *Fenomenología del espíritu.* El punto de partida, la conciencia como no-verdad es la «conciencia natural». La dialéctica es, a) negatividad o *supresión* del mundo inmediato de la sensibilidad y el entendimiento, b) positividad o *experiencia,* como saber de un nuevo objeto que la dialéctica deja manifestar.

2. En cuanto movimiento del mismo sistema, del ser o la realidad, cuyo resumen está íntegramente bosquejado en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* la dialéctica es el movimiento que se origina en el absoluto pero como indeterminado, como pura negatividad ontológica, el ser como el concepto en sí, del que comienza por la *Diremtion* o la *explicatio* de la subjetividad absoluta la escisión que desemboca en lo finito, el *Da-sein,* y que se transforma en el motor del retorno (in-volución ascendente de la *Rückgang*) hacia la identidad del absoluto como idea. a) La dialéctica es *negación* de las determinaciones abstractas, opuestas y finitizantes, b) es, positivamente, superación que sobre-pasa las oposiciones y que se eleva por la supresión al saber unificado de lo conciliante: saber absoluto como ciencia, el momento especulativo, el para-sí del concepto como vida y subjetividad absoluta plenamente cumplida. La dialéctica es el movimiento

real, ya que el ser es la cosa o el objeto en cuanto conocido, y el objeto como concepto plenamente recuperado es lo real, y el pensar absoluto es lo real y el ser. La dialéctica es el movimiento que arrastra la finitud y la suprime, y al mismo tiempo es la actualidad vital y libre de la identidad eterna de la idea que asume unitivamente los contrarios en sí misma para sí.

La dialéctica es el movimiento *inmanente* del absoluto como subjetividad absoluta, que, en el espíritu finito en el que se manifiesta como conciencia el espíritu absoluto, parte del *factum* de la experiencia cotidiana e *in-volutivamente* alcanza el ser como punto de partida del sistema. El saber como filosofía descubre, por su parte, el movimiento *inmanente* de Dios mismo que se desdobla en el cosmos y la historia de la humanidad como momento necesario de su esencia.

Lo más grave no es la identificación de la subjetividad con el mismo horizonte ontológico. Lo más grave es que dicha ontología diviniza la subjetividad europea conquistadora que viene dominando el mundo desde su expansión imperial en el siglo XV. «El ser es, el no-ser no es». El ser es la razón europea, el no-ser son los otros humanos. América latina, y toda la «periferia», queda por ello definida como el puro futuro, como el no-ser, como lo irracional, bárbaro, lo inexistente. La ontología de la identidad de la razón y la divinidad con el ser termina por fundar las guerras imperiales de una Europa dominadora de todos los otros pueblos constituidos como colonias, neocolonias, «dependientes» en todos los niveles de su ser. La ingenua ontología hegeliana termina por ser la *sabia* fundamentación del genocidio de los indios, de los africanos y asiáticos. La subjetividad del *ego cogito* se transforma así en la «voluntad de poder» todo cuanto esa subjetividad divinizada pretenda en nombre de su incondicionada razón.

NOTAS

1. Además de lo indicado en la nota 1 de la introducción a la primera edición sobre las obras de Hegel, recomendamos como la mejor introducción a Hegel estudiar bien el pensar de su juventud. Para ello deben leerse de G. Lukács, *Der Junge Hegel und die Probleme der kapitalistichen Gesellschaft*, Berlín 1954 (hay traducción castellana); A. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye 1960; P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel*. Liberté et aliénation, Louvain 1953; y el antiguo y clásico trabajo de W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, en *Gesemmelte Schriften* IV, Berlin 1921. Además consúltense las obras recientes de M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1971; W. Marx, *Hegels Phaenomenologie des Geistes*, Frankfurt 1971. El 24 de septiembre de 1800 comienza Hegel a escribir la *Neue Einleitung zur Positivität*, que es el último de los trabajos recopilados por Nohl en *Hegels theologische Jugendschriften* (HtJ). Decimos ser trabajos «secundarios», no por la importancia que tendrán para la comprensión del futuro profesor de la universidad de Berlín, sino porque si no hubiera habido un Hegel posterior al 1800 dichos trabajos hubieran pasado del todo inadvertidos en la historia de la filosofía universal.

2. Querríamos indicar aquí los trabajos más importantes de Hegel que tienen relevancia central para la comprensión de la cuestión dialéctica:

   I. *En la prehistoria del sistema* (recopilados por Nohl)
      1. Religión popular y cristianismo (comenzado antes de 1793), Tübingen (1788-1793).
      2. Vida de Jesús (1795), Berna (1793-1796).
      3. Positividad de la religión cristiana (1795-6/1800).
      4. El espíritu del cristianismo (1797-1799), Frankfurt (1797-1800).
      5. La constitución de Alemania (1798-1799).
      6. Fragmento de sistema (1800).

   II. *Movimiento dialéctico propedéutico del sistema*
      7. Diferencia del sistema filosófico de Fichte y Schelling (1801), Jena (1801-1806).
      8. Lógica de Jena (1802-1804) y otros escritos.
      9. Fe y saber (1802-1803).
      10. Sobre los modos del tratamiento científico del derecho natural (sistema de la eticidad) (1802-1803).
      11. Cuaderno de apuntes (1803-1806).
      12. Fenomenología del espíritu (1807) (escrito en Jena), Bamberg (1806-1808).

   III. Movimiento dialéctico en el sistema
      13. Ciencia de la lógica (1812-1816), Nürnberg (1808-1806).
      14. Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1817), Heidelberg (1816-1818).
      15. Principios de la filosofía del derecho (1821), Berlin (1818-1831).
      16. El resto de las obras son póstumas. Se trata de la edición de sus clases universitarias dictadas en Berlín sobre filosofía de la historia y la religión, estética e historia de la filosofía *(Vorlesungen über...)*.

3. Véase *Volksreligion und Christentum*, en HtJ, 9 s. Esa religión subjetiva no es meramente individual sino una «religión del pueblo» *(Volksreligion)*. Dialécticamente en esta época la religión es el supremo modo del conocer.

4. Citado por P. Asveld, *o. c.*, 33.

5. *Vernunft* traduce la palabra griega *lógos.* Hegel la interpreta helenísticamente como un *lógos* platónico, pero era necesario en verdad, efectuar una exégesis de la palabra *dabar* hebrea que es en la que históricamente pensaba Juan: véase T. Boman, *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen,* Göttingen 1965, 45 s.

6. *Das Leben Jesu,* en HtJ, 75. En el sistema posterior la razón, como facultad, y el espíritu, como lo real, jugará la función del *lógos* así interpretado: será lo divino originario, lo divino deviniente, y lo divino enseñado al que en la conciencia natural (oscuridad) no ha alcanzado todavía el saber absoluto (brillo del día).

7. Carta de enero de 1795 (*Hegels Briefe* I, ed. Hoffmeister, Hamburg 1952, 18). Véase nuestra obra *Para una de-strucción de la historia de la ética,* notas 91 y 158.

8. El término usado *(mit einer Arte von Paradoxen)* era en Aristóteles técnico y dialéctico: se trata de una tesis, de lo contrario a la opinión común.

9. *Der Geist des Christentums,* en HtJ, 267-268. Hegel tiene aquí en vista la doctrina de la moralidad de Kant, que por su parte se diferenciaba de la mera legalidad (cf. *Para una de-strucción de la historia de la ética,* § 14, b). Para Kant es legal una acción que concuerda objetivamente con la ley; es moral si además interviene el sentimiento del respeto. Todo amor es para Kant patológico. Para Hegel, en cambio, hay un amor espiritual; la doctrina del amor en Hegel es anterior aún al descubrimiento de la razón como facultad superior al entendimiento kantiano. El ya desenraizado planteo kantiano en un plano ontológico (*o. c.,* § 15) recibe ahora, por su parte, una crítica igualmente subjetual y moderna.

10. Se trata de un término técnico en la teología de Pablo: cf. la cuestión del «pléroma» —acabamiento, cumplimiento— de la ley en Rom 13, 10.

11. «Sein die Synthese des Subjekts, in Welches Subjekt und Objekt ihre Entgegensetzung verloren haben» (HtJ, 268). El texto continúa así: «Lo mismo esta tendencia (una virtud) es síntesis en la cual la ley pierde su universalidad (en virtud de la cual Kant la nombró siempre objetiva), el sujeto su particularidad, y ambos su oposición...» *(Ibid.).*

12. HtJ, 268.

13. *Ibid.,* 269.

14. *Ibid.,* 270. El amor cumple con la vida, en esta etapa, la función existencial de unir por superación a los contrarios: el amor es aquí el motor del movimiento dialéctico.

15. KpV II, A 192 s. «La moralidad *(Moralität)* es, según Kant, la sumisión de lo individual a lo universal, la victoria de lo universal sobre lo individual que es su opuesto» (*Das Grundkonzept zum Geist des Christentums,* en HtJ, 387). Para Hegel en cambio, «la moralidad es la supresión *(Aufhebung)* de la escisión *(Trennung)* en la vida; la unidad teórica es unidad de opuestos; el principio de la moralidad es el amor» *(Ibid.).* Hegel piensa entonces superar lo teórico por un principio de amor, con el tiempo superará lo teorético-entendimiento por la especulación dialéctica de la razón. El nivel óntico sería lo teórico, el amor se abre a lo ontológico.

16. *Entwürfe A,* en HtJ, 397-398.

17. *Die Liebe,* en *Ibid.,* 381.

18. *Entwürfe zum Geist des Judentums,* en *Ibid.,* 368.

19. *Der Geist...,* en *Ibid.,* 308-309.

20. Hemos evitado colocar siempre los términos usados, pero en este caso no debe olvidarse que se trata de la gran cuestión kierkegaardiana: *Das Einzelne, Beschränkte.*

21. *Ibid.*, 307. «Estas cosas finitas comportan oposiciones; para la luz hay tinieblas. Juan el Bautista no era la luz; sólo era testimonio de ella; él pretendía lo uno *(Einige)*, pero éste no llegaba a su conciencia pura sino solamente limitado en determinadas relaciones; él creía en ello pero su conciencia no era la misma vida; sólo una conciencia igual a la vida, y ellas sólo diferirían en que la vida es el ser mientras que la conciencia es el ser en tanto reflejo (sobre sí), es la luz» *(Ibid.)*. Como puede verse (cf. c. IV) el sentido del ser radical en Hegel es el indoeuropeo o griego y no el judeo-cristiano, por ello tuvo dificultades en comprender el mundo hebreo («El principio judío de la oposición del pensar y la realidad»; *Ibid.*, 308). Para Hegel (que históricamente podría llamárselo montanista o gnóstico) Jesús es como un profeta helenista (véase mi obra *El humanismo semita*, Buenos Aires 1969, 1-4, 36-45, 159-163 y 121).

22. Todo este texto es una exégesis helenista del prólogo al evangelio de san Juan: «Aunque Juan no fuera él mismo la luz, ella estaba sin embargo en todo hombre que viene a este mundo *(kósmos*, el todo de las relaciones humanas y de la vida humana, más limitado que *pánta* del versículo 3 y que *hò gégonen)...»* (*Ibid.*, 307). Para Hegel la irrupción al ámbito dialéctico comprensivo es un descubrirse «como hijos de Dios, más débiles que él pero de la misma naturaleza... descubriendo su esencia no en una realidad extranjera sino en Dios» *(Ibid.)*. Estos textos deben ser entendidos, por ejemplo, no dentro de una teología de la gracia sobrenatural o la participación, sino dentro del más estricto racionalismo luterano del siglo XVIII. En la gnosis hegeliana aunque se dice que la religión es lo supremo en verdad ya es suprema una cierta gnosis teosófica.

23. *Ibid.*, 243-246. El tema de Abrahán puede verse en *Entwürfe zum Geist des Judentums*, 368-374. En 371 se comprueba cómo la «unidad del todo» en la Mesopotamia es exactamente la «conciencia» de la PdG, desde la cual por conversión Abrahán accede a la «realidad suprema, una amplia unidad abarcando y comprendiendo todo lo diverso *(Mannigfaltige)*». Igualmente «Jesús exigía a sus amigos que abandonaran su padre, madre y todo el resto... Un alma que se eleva así sobre todas las relaciones de derecho (= Kant), al que ninguna realidad objetiva lo retiene, nada debe perdonar al que le ofende, pues no se encuentra al alcance de ninguno de sus derechos, porque los ha renunciado...» (*Der Geist des Christentums*, 286).

24. *Der Junge Hegel* II, 7.

25. Un gran filósofo argentino de Córdoba me escribía que era necesario «desjudaizar el cristianismo *(Entjudeisierung des Christentums)»;* este profundo pensador proponía como tarea la ya efectuada por Hegel. Personalmente pienso que desjudaizar el cristianismo es aniquilarlo —o hacer pasar por cristiano, en un momento que éste es un valor político o económico, algo que es anticristiano—. Para ver el movimiento mismo dentro del cual se encuentra Hegel léase mi artículo *De la secularización al secularismo de la ciencia:* Concilium 47/7 (1969) 97-104.

26. *Systemfragment von* 1800, en HtJ, 347.

27. La reflexión (*die Reflexion: Ibid.*, 246-247) no es el mero estar en la cotidianidad, sino un «sentir esa contradicción» de lo dividido, muerto, pero fijado por la representación *(...sondern ein von der Reflexion... fixiertes Leben ist)*, no habiendo todavía alcanzado la conciliación. Es la auto-conciencia pero todavía no la razón plena o el espíritu, que es el propiamente dialéctico, especulativo o conciliante por superación.

28. «Sich tötende der Mannigfaltigket»: *Ibid.*, 347.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*, 348. Kant había concluido en su KrV que era necesario suprimir el saber para conservar la fe. Hegel reemplaza la fe kantiana, ahora, por un saber teológico, lo que,

después, será el saber de la razón como «saber absoluto», el último ámbito dialéctico y el motor del movimiento mismo.

31. *Ibid.*

32. Este texto nos introduce ya en el 1800 a la etapa que comienza en Jena (critica no ya a Kant sino a Fichte desde Schelling): en el nivel de la filosofía como reflexión «tanto más puro será el yo cuanto más lejano y ajeno al hombre el objeto» (*Ibid.*, 35), pero el yo y la cosa en sí desaparecen como superada oposición en la vida y la religión, porque «la religión (después será lo mismo con otro nombre: el saber absoluto) es el modo de elevarse de lo finito a lo infinito» (*Ibid.*, 349), pero no por un progreso indefinido (lo que llevaría a la in-finitud jamás totalizada de la «mala infinitud»), sino por un salto de grado gracias al cual se alcanza la totalidad (Totalität, *Ibid.*, 351).

33. «Necesidad *(Bedürfnis)*» en el sentido que ella viene a hacerse necesaria, porque «cuando desaparece de la vida del hombre la fuerza de unificación *(Vereinigung)* y los opuestos han perdido su viva relación e interacción y cobran autonomía, surge la necesidad de la filosofía» *(Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie,* ed. Lasson, Hamburg 1962, 14).

34. *Ibid.*, 12.

35. *Ibid.*, 13-14.

36. Hegel lo nombra en cambio «der gesunde Menschenverstand» (el entendimiento sano o normal del hombre de la calle) (*Ibid.*, 21 s.).

37. *Ibid.*, 17 s.

38. *Ibid.*, 17. «Mediación *(Vermittlung)*» es el proceso por el que «la reflexión se aniquila *(vernichtet)* a sí misma y a todo ser y limitación, y los remite al absoluto... La razón se presenta como potencia del absoluto negativo» *(Ibid.)*.

39. Es decir, el absoluto donde se concilian los opuestos; la especulación es un acto de la razón, el supremo, y no del entendimiento contradictorio.

40. *Ibid.*, 46. Hegel indica que Fichte ha postulado una identidad que, de inmediato, se interpreta subjetivamente, dejándose como mera postulación la identidad absoluta anterior al dejarse caer en uno de los opuestos.

41. «...es produziert nicht sich selbst...»: *Ibid.*, 56.

42. «La posición dogmática de un objeto absoluto se convierte en este idealismo, como hemos visto, en una limitación de sí mismo absolutamente contrapuesta»: *Ibid.*, 56.

43. *Ibid.*, 52-53.

44. Sumamente útil, para comprender en verdad lo que significa la oposición o llamada «contradicción» de los opuestos, es la obra de Fr. Grégoire, *Etudes hégéliennes.* Les points capitaux du système, Louvain 1958, 54-141. La «relación mutuamente constitutiva» de los opuestos es llamada por Hegel *Entgegensetzen* (poner en contra de, ante), que no debería traducirse por «contradicción», al menos en el sentido de la lógica clásica indicado en la nota 9 del capítulo 1. Léase el texto 16 en el apéndice.

45. *Ibid.*, 76-77. Los teólogos cristianos latinos llamaban al interno movimiento de la divinidad la *circuminsessio,* los griegos *perijóresis.* En las obras restantes de este período no se encuentran nuevos elementos dialécticos de importancia.

46. PdG, 63. No debe olvidarse que «sólo lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto»: *Ibid.*, 65.

47. «...das ihre Bedeutung allgemein bekannt ist» (PdG, 66). Repárese que se trata exactamente del *tà éndoxa* de Aristóteles.

48. *Ibid.*, 66.

49. Los místicos latinos medievales hablaban de un «itinerario del alma a Dios».

50. PdG, 67.

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*

53. *Ibid.*, 68.

54. *Ibid.*, 68-69.

55. *Ibid.*, 69.

56. «Das Bewusstsein ist für sich selbst sein Begriff»: *Ibid.*, 69. M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt 1963, 166, en el trabajo de seminario denominado *Concepto hegeliano de experiencia.*

57. *Wissenschaft der Logik* (WdL) V. Einleitung (1812), 17. Algo antes explica que «la conciencia es el espíritu como conocimiento concreto y circunscripto a la exterioridad *(in der Äusserlichkeit)*»: *Ibid.*

58. La conciencia se identifica consigo misma cuando «el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto» y esto acaece «allí donde el saber *(Wissen)* no necesita ir más allá de sí, cuando se encuentra a sí mismo»: PdG, 69.

59. *Ibid.*, 70. Dice el texto «das Sein von etwas für ein Bewusstsein ist das Wissen».

60. *Ibid.*, 71.

61. «Das Bewusstsein gibt seinen Masstab an ihm selbst»: *Ibid.*, 71.

62. *Ibid.*, 70.

63. *Ibid.*, 71. El texto central dice: «...durch eine Vergleichung seiner mit sich selbst».

64. *Ibid.*, 72.

65. «Das Bewusstsein sich selbst prüft»: *Ibid.*, 72. En este caso «probar» significa referir al fundamento, criticar o justificar *(rechtfertigen)*.

66. *Ibid.*, 71.

67. *Ibid.*, 72. «Encontramos que los dos términos no se corresponden *(entspricht sich beides nicht)*», es decir, la coincidencia entre en-sí y para-sí como objeto y saber.

68. Véase *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 13; en especial GMS, BA 39: «Si la razón por sí sola no determina suficientemente la voluntad; si la voluntad se halla sometida a condiciones subjetivas... que no siempre coinciden *(übereinstimmen)* con las objetivas, en una palabra, si la voluntad no es en sí plenamente conforme *(völlig gemäss)* con la razón...». En p. 86 se habla de una «voluntad cuyas máximas concuerdan *(zusammenstimmen)* necesariamente con las leyes de la autonomía es una voluntad santa *(heilige)*, absolutamente buena *(schlechterding guter)*».

69. PdG, 73.

70. «... das Hinausgehen über das Beschränkte»: *Ibid.*, 69. Usa igualmente la palabra técnica «das Jenseits... neben dem Beschränkten): *Ibid.*

71. Véase *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 2, en especial nota 51.

72. PdG, 73.

73. *Ibid.*, 74.

74. «...durch eine Umkehrung des Bewusstseins selbst»: *Ibid.*

75. *Ibid.*

76. *Ibid.*

77. *Ibid.*

78. «Das ganze Reich der Wahrheit des Geistes»: *Ibid.*

79. *Ibid.*

80. «... wahren Existenz» *(Ibid.,* 75), es decir, el momento en que lo en-sí sea un translúcido y puro para-sí.

81. Ese *Punkt* es el absoluto recuperado como resultado; la apariencia *(Schein)* es el modo de presentarse del objeto que guarda todavía como una no-verdad, una no-manifestación.

82. «...als anderes» viene a indicar esa como «otridad» que porta en-sí lo que parcialmente ha devenido un para-sí; una como opacidad.

83. «Wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird», es decir, el ser es idéntico al pensar, en cuanto el pensar es el concepto y éste la actualidad del objeto o la esencia. Esta identidad *(tò autó)* es exactamente la idea absoluta, la identidad de todos los opuestos.

84. «...des absoluten Wissens selbst»: *Ibid.,* 75.

85. *Ibid., Vorrede,* 12.

86. *Ibid.,* 26. El individualismo de Kant, si lo hubo en verdad en él, ha quedado atrás con la fórmula: «das allgemeine Individuum, der selbstbewusste Geist». Léase con detención el texto 17 en el apéndice, como apretado resumen de toda la *Fenomenología.*

87. «In ihr hat er ebenso unbefangen von vorn... als ob alles Vorhergehende für ihn verloren wäre...»: PdG, 563-564.

88. *Ibid.,* 564.

89. *Wissenschaft der Logik* (WdL) VI, 571: «...zurückschlingt das Ende». El «fin» es el mismo absoluto que es, también, el punto de partida *(Anfang).*

90. PdG, 16. «Este movimiento es el círculo que retorna sobre sí, que presupone su comienzo y sólo lo alcanza al final» (p. 559).

91. *Ibid.,* 564, fin.

92. *Ibid.,* 21.

93. En la *Enzykliopädie der philosophischen Wissenschaften* (EpW) (1817), la «fenomenología» viene a ocupar un discreto lugar dentro del sistema o del desarrollo dialéctico del espíritu absoluto: se sitúa en el ciclo de la manifestación del espíritu que describe «la filosofía del espíritu», en su momento subjetivo, después de la antropología. Es decir, habiendo llegado el espíritu a su estado anímico se manifiesta como conciencia; la conciencia, no coincidente consigo misma inicia el movimiento estudiado en la *Fenomenología.* Quiere decir que la «introducción» a la filosofía que se describe en la *Fenomenología* es un momento del espíritu absoluto que comienza a recuperarse autoconscientemente. Schelling decía que antes el absoluto había procedido sin-conciencia *(Bewusstlos):* véase nota 85 del capítulo 2; StI III, 634. Es interesante entonces anotar que comparando la PdG con la EpW se puede ver cómo Hegel expuso en la PdG no sólo la «fenomenología», sino igualmente todo lo referente al «espíritu objetivo» y «absoluto». De tal manera que los temas de la PdG se podrían ordenar de la siguiente manera, tal como Lukács (*o. c.* IV, 3) lo indica: a) Espíritu subjetivo: conciencia, autoconciencia, razón (A-C, AA); b) Espíritu objetivo: espíritu (C, BB); c) Espíritu absoluto: religión, saber absoluto (C, CC-DD). Temas que corresponden a los §§ 413-572 de la EpW.

94. «*Diremtion* de Dios mismo»: *Geschichte der Philosophie* I, 297.

95. En verdad el «ser» no puede tener opuestos, si se lo toma en su sentido fundamental como el trascendental concreto: véase *Para una ética de la liberación* I, § 3-4. El no-ser tiene sólo referencia al ente, no es ya el trascendental u horizonte sino sólo el «no-ser de este ente»: lo otro. La «nada» no es; es sólo un término sin concepto ni contenido ni realidad. Por ello el «ser» no tiene opuesto, o, ya con anterioridad, se lo ha reducido a una de sus determinaciones, o, la nada es el ser mismo pero en otro respecto: «ningún» ente en particular (véase nota 9 del capítulo 9); se dice «ser» con respecto a sí mismo y «nada» con respecto al ente. Por su parte el «devenir» no es ni puro ser ni pura nada y ni siquiera su unidad: se trata en cambio de «algo» cuyo ser consiste en estar en una actualidad no acabada, en potencia. El «ente» se sitúa así en una distancia abismal con respecto al «ser»: la diferencia ontológica —no ya en el sentido heideggeriano—: nunca «el» ser puede ser «un» ente; la nada por su parte es un ente de razón: nada real.

96. «La transparencia *(Durchsichtigkeit)* de lo finito, que deja vislumbrar en y a través de sí mismo lo absoluto, y termina en una desaparición total»: WdL II, 3, 1, VI, 190.

97. *Ibid.*, III, 3, 3; VI, 571-572.

98. EpW II, 3, § 376; IX 537.

99. *Ibid.*, III, 3, § 572-577.

100. En la *Enciclopedia* (EpW) se describe todo el sistema: los comienzos en §§ 86, 245 y 377; el retorno en el fin como resultado en §§ 213-216, 350-367 y 572-577. La extrema determinación de la finitud en §§ 89, 262 y 391. La *Lógica* es todo el proceso dialéctico universalmente: la *Filosofía de la naturaleza y del espíritu* sus modos concretos de efectuación. Hegel, que había asumido a Kant en la *Fenomenología*, asume aquí a Schelling en su *Filosofía de la naturaleza* y a éste y a Fichte en la *Filosofía del espíritu*, pero a diferencia de Schelling privilegia absolutamente al espíritu sobre la naturaleza material. Marx invertirá esta primacía pero se mantendrá, sin saberlo, dentro del horizonte ontológico del sistema: será sólo una inversión epifenomenal dentro de un todo ni tocado, ni pensado, pero supuesto.

101. *Differenz des Fichte'schen...*, 16. Es aquí donde dice que «el absoluto es la noche y la luz anterior a ella, y la diferencia entre ambas, así como la separación de la luz procedente de la noche es una diferencia absoluta, así la nada es lo primero de la que ha surgido todo ente *(Sein)*, toda multiplicidad de lo finito»: *Ibid.* Véase en § 12 notas 33-45 lo que hemos explicado de esta obra de juventud.

102. Véase lo ya citado en §§ 7-10, en especial § 10. En Hegel mismo hemos ya planteado inicialmente la cuestión en § 13, notas 56-67.

103. T.V., 38. Piénsense atentamente estos dos textos todavía: «La ciencia pura presupone... (que) ella contiene el pensar en cuanto éste es también la cosa en sí misma *(die Sache an sich selbst)*... El ente en y para sí es concepto consciente, pero el concepto como tal es el ente en y para sí *(das an und für sich Seiende)*»: *Ibid.*, 43. «Este reino de la verdad des-cubierto tal como está en y para sí... es la representación de Dios, tal como está en su esencia eterna *(ewigen Wesen)*, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito». *Ibid.*, 44. Para pensar la diferencia que media entre Parménides y Hegel puede meditarse la diferencia existente entre Protágoras y Descartes: M. Heidegger, *Nietzsche* II, Pfullingen 1961, en el resumen 172-173; y aún más explícitamente para nuestro tema *Hegel und die Griechen*, en *Wegmarken*, 255 s.

104. *Frag. B* 3: Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I, 1964, 231; no entramos aquí a proponer una mejor traducción.

105. Véase *Razón y revolución,* 69 y 150 y *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit,* Frankfurt 1932, § 11, p. 124 s. Nos dice que «es necesario señalar que la categoría lógica de sujeto no designa ninguna forma particular de subjetividad (tal como hombre), sino una estructura general que como mejor se caracteriza es con el concepto de espíritu»: *Razón y revolución,* 150. Años después Heidegger critica a su discípulo: véase *Hegel und die Griechen,* 260: «...der absoluten Subjektivität».

106. *Hegels Ontologie,* 34. Ese yo pienso es la «unidad originaria... en y por la cual emergen el yo y el mundo, sujeto y objeto que son entes»: *Ibid.* Se trata de aclarar el sentido de la «identidad originaria»: *Ibid.*, p. 35.

107. Véase en *Hegels Ontologie* el § 11 indicado arriba.

108. *Ibid.*, 124.

109. *Ibid.,* 133. Marcuse indica siempre la diferencia tan clara en Hegel entre el conceptuar absoluto y el conceptuar de la conciencia humana. Sin embargo, como hemos dicho, ¿no es acaso el conceptuar absoluto la mera y previa absolutización del conceptuar humano? ¿Qué otro conceptuar puede el hombre descubrir? ¿No se encuentra aquí toda la desproporción del pensar hegeliano que ha pretendido situarse desde el absoluto antes de la creación?

110. M. Heidegger, *o. c.,* 258.

111. *Ibid.,* 260. Los textos de Heidegger sobre Hegel son numerosos, y sabemos que dedicó numerosos seminarios a su estudio: véase en *Der Satz vom Grund,* 1957, 38, 68, 81, 130, 145, 150, 152, 162, 165; *Einführung in die Metaphysik,* 1953, 14, 92, 93, 96, 137, 143, 144; *Holwege,* 1950, 66, 93, 105, 192, 233, 298; *Identität und Differenz,* 1957, 16, 37, 73; *Sein und Zeit,* 3, 22, 235, 405, 428 s.; *Brief über den Humanismus,* 1947, 15, 23, 27, 47; *Vorträge und Aufsätze,* 1954, 76, 77, 81, 99, 183, 235, 236; *Was heisst Denken?,* 1954, 9, 34, 36, 40, 129, 145, 146; *Was ist das, die Philosophie?,* 1956, 17, 26, 42; *Was ist Metaphysik?,* 1949, 22, 36; *Zur Seinsfrage,* 1956, 25, 34; *Nietzsche* I, 100, 350, 436, 451, 468, 480, 530, 584, 599; II, 147, 197, 236, 297 s., 463; etc.

112. H. Marcuse, *o. c.,* 194. La fórmula «als begreifendes und begriffenes» es sumamente exacta y sugestiva: es la idea absoluta.

113. En latín *fero* significa «hacer avanzar» o «arrastrar»; *differo* en cambio es «dilatar» *(dilatum)* o «llevar en distintas direcciones» desde un punto de origen.

114. Véase lo dicho sobre este tema en *Para una ética de la liberación,* I, en §§ 8 y 10.

115. EpW I, 1, § 84; VIII, 181.

116. En la primera obra cabe indicarse el capítulo III, en la que nos ocupamos del «monismo panontista» del pensar indoeuropeo (comprendiendo los arios, persas, medos, griegos, latinos, celtas, germanos...) y en especial de la Atenas de Sócrates a Aristóteles. En la segunda obra nos hemos ocupado del choque entre la comprensión del ser judeocristiana y la helénica (capítulo II), de la gnosis (§§ 31-33), el maniqueísmo (§§ 36-41), Plotino (§§ 42-45), y el neoplatonismo latino (§ 58). Allí pueden consultarse numerosos textos sobre la cuestión. Es interesante indicar cómo las llamadas primeras herejías cristianas (docetistas, montanistas, etc.) muestran franca influencia helenística, y rápidamente se hacen anti-semitas. Hegel, como Montano, interpreta negativamente el antiguo testamento y propone, como veremos, un nuevo testamento que no es ya cristiano sino gnóstico. Lo mismo pasa con los hegelianos que rechazan la tradición semita. Véase en este sentido mi obra *El humanismo semita,* en especial el capítulo IV sobre «Trascendencia personal del creacionismo monoteísta», y el capítulo III: «Temporalidad de la existencia», donde se antepone el eterno retorno circular (de los griegos y

Hegel) al descubrimiento de la historicidad en el mito adámico. Véase el texto 18, en el apéndice.

117. Véanse los textos citados más arriba en notas 86 y 92 del capítulo 2, en referencia al pensar de Schelling.

118. *Enéada* VI, 6, 1.

119. *Afaíresis* significa en griego elevar, sustraer o arrebatar; en alemán es traducido por *Aufhebung*. En el texto plotiniano tiene el mismo sentido que en el pensar hegeliano, guardando las distancias histórico-ontológicas.

120. *Enéada* I, 2, 4.

121. *Institutiones theologiae*, § 5, fin. Proclo insiste en que «todo lo que es originariamente semoviente (que se mueve por sí) es capaz de reversión sobre sí» (§ 17), y del mismo modo «todo lo que es autohipostático es capaz de reversión sobre sí mismo» (§ 42). Relaciónese esto con la noción de «sujeto» en Hegel (en otro horizonte ontológico).

122. *Ibid.*, § 89.

123. Esta noción recubre la de *explicatio* (*Explication* en Hegel) que en alemán se puede traducir por *Entfaltung* (*entfalten:* desplegar, en un término técnico y frecuente en Hegel, citado en el texto de la EpW § 84).

124. *De las jerarquías celestes* I, 1; PG III, 120-121. Un texto preferido de los neoplatónicos cristianos es el prólogo de san Juan, «porque habiendo Jesús invocado la luz del Padre, la que es la verdadera que esclarece a todo hombre viniendo en el mundo (Jn 1, 9), por la que hemos tenido acceso al Padre que es la luz primordial...». Compárese con Hegel, *Der Geist des Christentums*, en HtJ, 306 s.; cuestión también presente en Fichte y Schelling, que tuvieron especial veneración exegética por Juan.

125. *Ibid.*, III, 1; PG III, 164-165. El Dionisio tiene dificultad para expresar la doctrina de la creación, ya que «los entes son llamados a entrar en comunicación *(pròs koinonían)...»* con Dios: *Ibid.*, IV, 1; 177.

126. Véase la formulación resumida del círculo en *De divina natura* I, 1: PL 122, 441. Se atribuye a Scoto un tratadito denominado *Liber de egressu et regressu animae ad Deum* (*Ibid.*, 1023-1024), donde *egressu* indica la misma significación que *explicatio*.

127. *De divina natura* I, 14: 463.

128. *Ibid.*, IV, 4: 748-749. Al identificarse, como lo hace el platonismo (y mucho más el neoplatonismo), el plano lógico con el óntico, es decir al atribuir realidad óntica al concepto, a la especie o género, se produce una logicización del cosmos. En Hegel, igualmente, se identifica, como lo hemos visto, ser y pensar, la cosa es el objeto, el ente es lo sabido como objeto. Salvando las distancias histórico-ontológicas, tanto Scoto como Hegel piensan que el proceso dialéctico es la realidad de las cosas y de la ciencia de las cosas. Scoto tiene dificultades con la doctrina de la creación, acto divino que se ejerce para él no *ex nihilo,* sino *de nihilo.*

129. Véanse las obras de G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem 1941, e Id., *Ursprung und Anfange der Kabbala*, Berlin 1962.

130. La segunda de las obras nombradas, traducción francesa, Paris 1966, 448.

131. La primera obra nombrada, traducción francesa, Paris 1960, 233.

132. *Ibid.*, 236. No debemos olvidar que Spinoza era judío, y que Böhme beberá abundantemente en la tradición místico teosófica occidental.

133. En su biblioteca aún conservada se encuentran obras de los principales padres griegos (entre ellos Orígenes y los Capadocios), el Pseudo-Dionisio, Scoto Eriúgena; de Platón y Proclo; de los árabes y judíos; de los místicos Taulero, Ruysbroek, Susón y Eckhart; de Buenaventura, Duns Scoto, etc.

134. «In divina enim complicatione omnia enim absque differentia coincidunt. In intellectuali, contradictoria se compatiuntur. In rationali contradictoria ut oppositae differentiae in genere (sunt)»: *De coniecturis* II, 1.

135. *De docta ignorantia* I, 1. Cf. K. Jacobi, *Die Methode der Cusanischen Philosophie,* Freiburg 1969.

136. *Ibid.,* II, 4.

137. *Ibid.,* II, 3. «Todo esto trasciende nuestro entendimiento que no puede combinar las cosas contradictorias por vía racional en su principio, puesto que discurrimos por las cosas que se nos hacen manifiestas por la naturaleza misma, la cual, estando apartada de la virtud infinita, no puede coordinar simultáneamente las cosas contradictorias»: *Ibid.,* I, 4.

138. Hegel, en su *Geschichte der Philosophie,* dedica unas cuatro páginas a Pedro Ramos (1515-1572), y la razón estriba en que este autor escribió una *Dialecticae Partitiones* que Hegel conoció. Sin embargo, los filósofos a los que Hegel les dedica más lugar son los griegos, casi ciento treinta páginas a Platón y otras tantas a Aristóteles. La noción de absoluto, al fin, quedará expresada definitivamente en el último parágrafo de la *Enciclopedia* con un texto de la *Metafísica* (XII, 7). Sobre Böhme y Spinoza hemos dicho algo en el capítulo 2.

139. Fichte, Schelling y Hegel, y en general la tendencia neoplatónica cristiana (y la gnosis, montanismo, etc.) tienden a unificar el cristianismo con el neoplatonismo y a relegar como «judío» el judeo-cristianismo. En verdad la doctrina de Fichte es una gnosis anti-cristiana: véase Cl. Trésmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne.* Problème de la création et de l'anthropologie de origines à saint Augustin, Paris 1961; R. Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne: Aristote et saint Thomas ou l'idée de création; Plotin et saint Augustin ou le problème du mal,* Paris 1955.

140. *Die Anweisung zum seligen Leben,* en *Werke* V, 479-480. Muy cerca de la cuestión que tratamos escribía Fichte a Reinhold: «y así pienso que la esencia de lo finito está compuesta de una intuición inmediata de lo infinito absoluto intemporal, con absoluta identidad de la subjetividad y la objetividad, y de una separación *(Trennung)* de los dos últimos y en el indefinido análisis progresivo del infinito»: *Werke* II, 507.

141. StI III, 603.

142. La obra se denomina *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* Tübingen 1835; en 681 s. se estudia «el parentesco entre la filosofía de la religión hegeliana y la antigua gnosis... en ambos se da un proceso, a través del cual el espíritu absoluto por mediación de sí mismo progresa, el proceso de auto-diferenciarse, explicarse y retornar en sí, en los tres momentos del en sí y consigo mismo... también se da en los gnósticos, con el presupuesto fundamental de que Dios es sólo en ese proceso un Dios viviente, el espíritu absoluto, la razón pensante».

143. EpW III, 3, C, § 573; X, 383-387.

144. *Ibid.,* 387-389.

145. *Ibid.* III, Einleitung, § 384, 29-30.

146. Véase mi obra *El humanismo semita*, 2-21.

147. *Etudes hégéliennes.* Les points capitaux du système, 185. Las otras hipótesis son: «Idea absoluta, espíritu primero, dotado de conciencia propia y constituyendo libremente al mundo» (p. 154); «...dotado de conciencia propia, constituyendo necesariamente al mundo» (p. 162); «...dotado de una conciencia reflexiva, enteramente condicionado por la conciencia que los espíritus finitos toman de él» (p. 167); «...esencia posible y necesaria del espíritu que no se efectúa sino bajo la forma de los espíritus finitos» (p. 191). En esta obra véase en p. 185, nota 1, los autores que afirman la hipótesis colocada en el texto: Hartmann, Hyppolite, Kojeve, Kroner, Lukács, Schmidt, J. Wahl.

148. *Philosophie der Religion: Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes,* XVII, 533. Esta formulación es de 1831, el año de su muerte.

149. *Ibid.*, 416. Las formulaciones son numerosas y consecuentes: «Das Sein des Endlichen ist nicht nur sein Sein, sondern auch das Sein des Unendlichen»: *Ibid.*, 411.

150. El espíritu como «posibilidad» y «realidad» véase EpW III, 1, Einleitung, § 383, *Zusatz;* X, 29: «Entendemos por posibilidad en general lo todavía interior, lo que no ha llegado a la exteriorización, a la revelación». La realidad, por su parte, es la auto-revelación actual del espíritu, el concepto. «En los espíritus finitos no alcanza el concepto del espíritu todavía su absoluta realización; el espíritu absoluto es la unidad absoluta de la realidad y del concepto o de la posibilidad del espíritu»: *Ibid.*

151. *Philosophie der Religion* III, I, 3; XVII, 223 (citado por Grégoire, *o. c.*, 211, nota 1: «Dios es la totalidad total»).

152. F. Grégoire, *o. c.*, 205.

153. «Die Groesse des Standpunkts der modernen Welt ist also diese Vertiefung des Subjekts in sich»: *Philosophie der Religion* III, B; XVII, 207.

154. PdG, 21. La noción de *Sichselbstwerden* puede traducirse: el que deviene desde o por sí mismo.

155. H. Marcuse, *Hegels Ontologie,* 131.

156. «Por lo que la esencia del espíritu es formalmente la libertad»: EpW III, § 382; X, 25.

157. Texto de Hegel citado por Marcuse.

158. H. Marcuse, *o. c.*, 207.

159. «...unbestimmte Unmittelbare»: WdL I, 1; V, 82.

160. EpW I, 1, § 87; VIII, 186.

161. *Ibid.*, § 85; 181.

162. *Ibid.*, § 87; 186.

163. Véase en la WdL I, 1-2; V, 83-173; EpW I, 1, § 88-95; VIII, 188-203.

164. WdL, *Ibid.*, 113: «El devenir... es el ser-ahí», el ente, como «resultado»: EpW, *Ibid.*, § 89; 193.

165. «El ente es el ser con una determinación *(Bestimmtheit)* que, como determinación inmediata, es cualidad»: EpW, § 90; 195.

166. WdL I, 2; V, 115.

167. *Ibid.*, 116.

168. Esta palabra significa plurificación, multiplicación, expansión: por ejemplo, se la usa en *Philosophie der Religion* III, C; XVII, 214; *Ibid.*, III, 1, 2; 220-221.

169. Véase EpW, *Ibid.*, § 91-94; WdL, *Ibid.*, 139-149.

170. EpW, *Ibid.*, § 95; WdL, *Ibid.*, 147-73 (punto C hasta el fin del capítulo II).

171. EpW, *Ibid.*, 201.

172. Aunque se diga que el ser se trans-pasa a la nada, en sentido estricto «el devenir (es el primer trans-pasar) como trans-pasar a la unidad del ser y la nada» (WdL, 113: *Aufheben des Werdens*). Ahora en cambio «lo devenido» se trans-pasa en la segunda conciliación: el infinito intensivo y positivo (la primera conciliación fue el *Dasein* como resultado del *Werden*).

173. Considerando, por ejemplo, el índice de la *Enciclopedia* se tiene una visión completa del movimiento sistemático de la dialéctica.

174. EpW, I, § 81; VIII, 172. Las restantes citas llegan hasta la 173.

175. Véase *Esquema* 4, del § 8, p. 51, de la dialéctica fichteana. Sobre la diferencia del entendimiento y la razón en Hegel léase W. Seeberger, *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*, Stuttgart 1961, 314-402, 454-457.

176. Fin del texto comenzado en p. 97, nota 174.

177. *Ibid.*, § 82; 176-177.

178. En la obra citada de Seeberger (en nota 175), el autor muestra cómo la totalidad de la dialéctica hegeliana es, al fin, la «realización de la libertad como fin del espíritu». En efecto, la libertad la alcanza el absoluto cuando ha negado absolutamente las determinaciones que lo finitizan y como resultado de la negación de lo que lo concreta en el mundo de las oposiciones del *Dasein*, ámbito del entendimiento.

179. EpW I, 3, C, § 214; VIII, 370-371.

180. «Sabiduría» llamaba Kant a la fe racional que se ejerce, por ejemplo, en la dialéctica de la KpV (A 194). Véase en nuestra *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 15, el punto de partida del pensar hegeliano. Kant ha trazado, exactamente, el ámbito de la razón hegeliana, pero ha negado que de tal ámbito se tenga un conocimiento especulativo; lo que para Kant fue la «fe racional» para Hegel es «conocimiento racional». Si Kant dijo «me ha sido necesario suprimir el saber para dar lugar a la fe» (KrV, B XXX), Hegel dice ahora la dialéctica «no es una sabiduría propia el entendimiento».

181. EpW, *Ibid.*

182. WdL, Einleitung (1812); V, 16-17.

183. W. Seeberger, *o. c.*, 481: «Subjektive, objektive und absolute Vernunft».

184. EpW I, § 82; 176.

185. *Ibid.*, 178. «Lo místico está lleno de misterio para el entendimiento» pero no es misterio para el que sabe captar la «unidad concreta»: *Ibid.*, Zusatz, 178-179.

186. *Ibid.* I, 3, C, c, § 244; 393.

187. En la *Vorrede* de la PdG, 20, se habla de la negatividad primera de la conciencia («Sie ist als Subjekt die reine einfache Negativität...»). La crítica a Schelling es explícita en 13 s.

188. EpW I, 3, C, c, § 238; VIII, 390.

189. El ser indeterminado o el concepto en sí es «determinado» como esto o aquello: *Dasein*. La «reflexión», como momento metódico, capta los diferenciados, los compara, los conoce como opuestos, pero no logra comprenderlos desde su vertiente unitaria.

190. *Ibid.*, § 239; 391. La reflexión abarca igualmente el momento de la alteridad interna a la diferenciación: «La forma abstracta progresiva es en ser un otro y en un acto consistente en pasar en un otro...»: *Ibid.*, § 240.

191. La escisión *(Entzweiung)* que constituye lo dis-ferente en su diversidad óntica.

192. *Ibid.*, § 241; 391-392.

193. El texto dice «das Gesetztsein seiner Bestimmungen», es decir, el momento anterior en el que por sus determinaciones finitizantes el ser-ahí (*Da-sein*, el ente) había sido constituido como negación de la indeterminación abstracta del absoluto como meramente ser. El concepto para-sí asume y conserva por eminencia las determinaciones finitas, opuestas, abstractas.

194. Ibid., § 242; 392.

195. *Ibid.*, § 243; 392. Y agrega que «el concepto retorna en forma de idea (y) esta última se presenta a título de totalidad sistemática... la ciencia»: *Ibid.*

196. «...die allgemeine absolute Tätigkeit». Esta «actividad» es la vida misma del absoluto como libertad también absoluta.

197. WdL III, 3; VI, 550-552. Hegel dice todavía que el «método es la potencia suprema, o, mejor dicho, la potencia única y absoluta de la razón... el supremo y único impulso *(Trieb)*» (*Ibid.*, 552); el método es «la sustancialidad misma de las cosas *(Substantialität der Dinge)*» *(Ibid.)*.

198. *Ibid.*, 563.

199. Todos estos términos son usados por Hegel en el § 577 de la *Enciclopedia* y en el texto de Aristóteles (*Metafísica* XII, 7, 1071 b 18-30) que bien resume la totalidad del pensar hegeliano, claro que vertiendo el Aristóteles griego en el horizonte ontológico moderno de comprensión, es decir, *tò eínai* es ahora la «subjetividad absoluta», con lo cual todo cambia de «sentido».

200. EpW § 214-215; X, 372.

201. La aniquilación de lo nulo *(Vernichtigen des Nichtigen)* es exactamente la función de la dialéctica, es el suprimir *(aufheben)* lo finito en cuanto tal, es liberarlo como infinito.

202. *Ibid.*, III, Einleitung, § 386; X, 35. Modestia *(Bescheidenheit)* tiene como opuesto la inmodestia *(Unbescheidenheit)*, pero como la primera consiste justamente en conocer los límites, ser entonces un pensar crítico, la desmesura indica mejor el *ethos* hegeliano.

4. Superación europea de la dialéctica hegeliana

El *sistema* no puede ser superado en detalles; puede en cambio ser pensado en detalles y vertido con enorme provecho en otro horizonte. Descartes es el comienzo radical de la modernidad; Kant su primera formulación acabada; Hegel el sistema totalizante de la modernidad. Si se le concede el primer paso, la dirección fundamental del sentido de su dialéctica, ya no puede haber superación ontológica, sino en detalles. La dirección fundamental, para citar un nuevo texto que afirme los ya indicados, queda claramente expresada cuando se dice que «el nacimiento de la filosofía tiene por punto de partida a la experiencia... (y) consiste en elevarse por sobre la conciencia natural, sensible y raciocinante, hasta aquello que es *en ella misma* sin mezcla».[1] Metódicamente la introducción a la filosofía tiene la dirección de una *in-volución al interior de la conciencia misma.* Pero, ontológicamente, es *en la más íntima interioridad de la subjetividad absoluta* donde comienza el movimiento del sistema. Es decir, el espíritu tiene diversas etapas, «las diversas etapas de esta actividad son las etapas de su liberación»;[2] se trata del espíritu finito, el hombre en tanto moralidad y eticidad, en tanto históricamente movido por el proceso dialéctico como retorno. En ese proceso de liberación *(Befreiung)* de las determinaciones finitizantes son uno y lo mismo «el encontrar un mundo como ya dado y presupuesto, el engendrar dicho mundo como lo puesto por el espíritu, y la liberación (del espíritu) del mundo y en él».[3] El espíritu finito (subjetivo u objetivo, no el absoluto) se encuentra entonces en la siguiente situación: dialécticamente está impulsado por un movimiento de liberación de las limitaciones que lo lanzan hacia la verdad infinita, proceso entonces de purificación y de desaparición de la apariencia; pero al mismo tiempo el espíritu finito se encuentra *ya* en un presupuesto. En este último se le impone al espíritu finito, como manifestación limitada del espíritu absoluto, se presenta como el que *engendra* desde sí *(er-zeugen)* al mundo y lo *pone* desde sí *(vom ihm).* En efecto, el mundo es puesto en el interior y por la pro-ducción de la subjetividad absoluta, que no es sino la absolutización de la subjetividad moderna. La introducción

al filosofar es in-volución intra-conciencial; el sistema se cumple en totalidad en la interioridad de la subjetividad: el pensar es el ser; la objetividad del objeto o la cosa *es puesta,* como determinación finita por la subjetividad, absoluta, incondicionada; se trata del ser mismo.

§ 17. Del Hegel definitivo al viejo Schelling

En otoño de 1816 comenzó Hegel un curso que aparecería al año siguiente con el título de *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* lo que le valdrá el ser llamado a Berlín como profesor. «Sus cursos, que se extienden desde el invierno de 1818 hasta el de 1831, abarcan todas las partes de la filosofía. Partían de la historia de la filosofía, explicada en invierno durante cinco horas semanales... La lógica y la metafísica las explicó regularmente en verano, a cinco horas... Explicó filosofía natural, que designaba también como física racional, nada más seis veces... Comenzó sus lecciones en Berlín con un curso sobre derecho natural y ciencia del Estado. La *Filosofía del derecho* constituye su obra de la época de Berlín. En el sexto semestre (1821) explicó filosofía de la religión por primera vez. En el noveno, o sea en el invierno de 1822, explicó por vez primera filosofía de la historia universal...».[4] Las lecciones de estética las comenzó en el invierno de 1820.[5] Todas sus obras y lecciones proceden según el método dialéctico. No entraremos aquí para nada a esclarecer el modo diverso del mismo método dialéctico usado sea en la *Fenomenología del espíritu,* sea en la *Enciclopedia,* sea en sus *lecciones,* gracias a la diversidad de silogismos practicados por Hegel. De todas maneras, y en todas sus obras definitivas, la subjetividad absoluta campea siempre como el último horizonte de comprensión de la totalidad: desde el ser en-sí hasta el ser en-y-para-sí del saber absoluto de la idea final como resultado, el sistema se afirma cada vez más como ontología del ser como subjetividad. El ser se identifica a la razón que es espíritu absoluto. Esta posición, sin embargo, no había sido la originaria en la juventud de Hegel.

En efecto, en uno de sus primeros trabajos que se denomina *La positividad de la religión cristiana* (1795-1796), el joven teólogo se pregunta: ¿de dónde procede la *positividad* de la religión cristiana? A lo que dice que «es fácil responder cuando se observa que ella es positiva *(positiv)* porque procede de la boca de Jesús *(aus dem Munde Jesu)*»,[6] por lo que debemos «tener fe en su autoridad *(auf seine Autorität Glauben)*».[7] Esta posición coexistió en su época de juventud hasta el encuentro con Schelling en Jena. Por ello su obrita *Fe y saber* (1802) significará la consciente adhesión a la «ontología de la identidad» del Schelling de ese momento, conversión

intelectual irreversible hasta la muerte de Hegel. Descubierto el camino del saber y superada para siempre la ambigüedad con respecto a la fe y su positividad, nuestro filósofo comenzará el largo camino que se sistematizará en la *Enciclopedia* de Heidelberg. En Jena descubre entonces que «la antigua oposición entre razón y fe *(den alten Gegensatz der Vernunft und des Glaubens)*, entre la filosofía y la religión positiva... ha sido transferida hoy al interior de la misma filosofía *(innerhalb der Philosophie selbst)*».[8] La filosofía es el saber absoluto de la totalidad del ser. Mientras que, para Kant y sus seguidores, «el alma..., el mundo... se han transformado en un más allá absoluto *(in ein absolutes Jenseits)* del conocimiento racional».[9] Acerca de ellas (las ideas kantianas de alma, mundo, Dios) tenemos fe racional.[10] Para el joven Hegel de Jena dichas ideas en las que Kant tenía fe son ahora tema del saber que especulativamente abarca «la suprema totalidad *(die höchste Totalität)* a partir de su fundamento *(Grunde)* más íntimo, alcanzando todo a la vez».[11] Todo Hegel está ya en esta afirmación juvenil.

Por el contrario, Schelling (cuyos primeros pasos hemos visto en los §§ 9-10), superando el idealismo trascendental (hasta 1800) y su filosofía de la identidad (hasta 1804) de Jena —de la cual a Hegel debe considerársele como *su alumno*—, tendrá todavía dos nuevos momentos en su genialidad siempre renovada (que no por ello dejará de ser reaccionaria como lo muestra Lukács).[12] Hasta 1814 le ocupa la cuestión de la libertad, pero desde 1815 hasta su muerte trabaja temas que se reunirán en sus dos obras finales: *Filosofía de la mitología* y *Filosofía de la revelación*. De Jena partió a Würzburg en 1803, de allí a München donde con ausencias (a Erlangen y Berlín) vivirá hasta cerca de su fin. En esta ciudad, entonces, dictó muchas de sus lecciones universitarias que se recopilan en esas dos voluminosas obras. Pero Schelling nos interesa particularmente porque fue invitado por la universidad de Berlín para dictar las famosas lecciones de 1841. Asistieron, entre los cientos de alumnos, los jóvenes filósofos Feuerbach y Kierkegaard.

Es sabido que al período inaugurado por Schelling contra Hegel se le denomina, a veces, «comienzo del pensar *irracional*» o del *irracionalismo*.[13] Sin embargo, no se tiene suficientemente en cuenta que dicha noción —lo mismo que la de nihilismo, ateísmo, etc.— es equívoca: puede significar el rechazo radical de toda razón, valor o Dios, o sólo la negación de la razón, valor o «dios» vigente. En este segundo sentido sólo se negaría un cierto orden, horizonte o mundo, que en realidad se mueve al nivel óntico de un sistema establecido. Lukács no puede hacer esta distinción, porque es to-

davía europeo, y aunque su crítica es sumamente valiosa no es suficiente para el pensar latinoamericano. Como se verá, el pensar de Schelling puede ser, de hecho y en Europa, un pensar reaccionario, el de Kierkegaard escapista, teniendo en cuenta el modo de su nacimiento o de su utilización. Sin embargo, y es lo que nos interesa como «pensar de la periferia» (de América latina, Africa y Asia), dichos pensadores posthegelianos indican ya un *más allá (Jenseits)* de la ontología hegeliana, europeo-imperial entonces. Siguiendo el camino por ellos indicado, pero recorrido por ellos mismos históricamente sólo parcial y defectuosamente, descubriremos *nuestro camino* «más allá» de la ontología de la totalidad opresora. Por ello tomaremos todas las indicaciones meta-físicas posibles, rechazando lo que de reaccionarias tengan, recogiendo lo que de liberadoras sugieran.

Schelling sabía muy bien, porque fue el maestro de Hegel en esto, que la ontología de la identidad («lo mismo es el ser que el pensar», pero pensar en el sentido de *cogito*) niega ónticamente los entes en su no-verdad hasta llegar al horizonte primero del ser como pensar, intuición actual especulativa racional. Se trata de una «filosofía *negativa*», de una ontología donde el ser es por último el acto mismo del pensar y donde el ente es pensado como posibilidad. La intención es de superar la mera negatividad de una tal filosofía para abrirse a la positividad misma, para descubrir una «filosofía *positiva*».[14] Debemos recordar que la primera obra de Schelling, cuando sólo tenía dieciocho años, fue *Sobre los mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo antiguo* (1793).[15] Allí se nos dice que la más antigua tradición cultural de un pueblo «comienza en la mitología», en donde «la historia y la filosofía se encuentran reunidas en cada leyenda», siendo lo propio de lo mítico el que «sea propagado oralmente *(mündlich)*».[16] Así se constituye la *positividad* de la tradición oral mítica, de donde surgirá la filosofía. Siguen después los años en los que pensó filosóficamente desde Fichte, para después superarlo y dar lugar así al legado que recogerá y completará Hegel. El tema, sin embargo, de la positividad de su juventud siempre le interesó, hasta que se hizo el centro de su pensar maduro.[17] Pero aunque hizo de la tradición popular mitológica el objeto de sus investigaciones no por ello perdió su capacidad especulativa ontológica,[18] que poco a poco fue cobrando consistencia de un discurso *nuevo*, como superación del racionalismo hegeliano. Tomemos primero alguna de sus obras menores.

En sus lecciones sobre *Exposición sobre el empirismo filosófico* (1836), en München, posee ya una clara visión de su nueva posición. Para Descartes, nos dice, «todo otro *ser* que no fuera idéntico con el pensar *(das mit*

dem Denken identische) es dudoso», y por ello es sólo reconocido «en el pensar el *ser* objetual *(vorhandene Sein)* como lo sabido».[19] Con ello «la realidad o la existencia real *(Realität oder wirklichen Existenz)*» es devaluada y con ella «la existencia del mundo corporal».[20] Todo se jugó ya con Descartes que unificó «el *ser* con la razón»; con Spinoza se confunde ya el ser infinito con su concepto y éste con la substancia única.[21] Esta substancia es Dios, *ser* necesario sin libertad, ni personalidad, ni radical distinción con respecto al *ser* mismo. Por el contrario, nos dice Schelling, «la causa originaria es libre»,[22] puesto que Dios es «el Señor del ser *(Herr des Seins)*, noción mucho más alta y apropiada que aquella que dice que Dios es el ser mismo *(tò ón)*».[23] «El es libre con respecto a sí mismo *(also frei von sich)*, y por ello también el liberador *(Befreiende)* de todos los otros».[24] Siendo el «Señor» no quiere decir que necesite tener una creatura para serlo, sino que dicha señoría indica sólo la trascendencia del creador. Señala por ello que no puede acusársele ahora de que se caería en «un cierto tipo de dualismo *(Dualismus)*... o dualidad *(Zweiheit)*» porque entre «el Señor del ser y el ser mismo» no existe comparación de igualdad.[25] Schelling ha llegado a la conclusión, entonces, que el racionalismo al identificar el *ser* con la razón y a ésta con Dios como concepto ha caído en el panteísmo o en el «purismo teísta». Sólo la afirmación de un Dios creador del *ser* del mundo de la nada (Schelling repite la fórmula frecuentemente: «aus nichts *[creatio ex nihilo]*»)[26] permite superar el fundamento mismo de la ontología moderna.

Esto se ve muy claro en la crítica frontal que endereza contra Hegel el mismo Schelling en München desde 1827. En su obra *Hacia una historia de la filosofía moderna* comenta que el sistema de Hegel al identificar el ser, la razón y Dios llega al fin a un «resultado *lógico*»:[27] «Dios no es otra cosa que el movimiento del concepto»[28] trinitario: «Dios, el Padre, antes de la creación, es el puro concepto lógico —explica Schelling acerca de la filosofía hegeliana—, que se identifica con la pura categoría de *ser*. Ese Dios debe manifestarse, porque su esencia incluye ese proceso necesario; dicha revelación o alienación *(Offenbarung oder Entäusserung)* de sí mismo en el mundo es Dios, el Hijo. Pero Dios debe negar *(aufheben)* o retrotraer sobre sí esa alienación: es negación de su puro ser lógico; negación que se cumple por medio de la humanidad en el arte, la religión y cumplidamente en la filosofía; ese espíritu humano es igualmente el Espíritu santo, por el que Dios cobra por primera vez conciencia de sí mismo».[29] «En gran parte (esta visión de las cosas) ha llegado a ser monstruosa».[30] Todo es, entonces, movimiento del concepto, movimiento lógico, *negativo*, ya que «Hegel

va retornando hacia lo más negativo de todo *(Allernegativste)* que pueda ser pensado, va hacia el concepto liberado de toda determinación subjetiva... Ese concepto es para él el puro ser».[31] Ese *ser* es puramente tautológico, el puro subjeto como subjetividad absoluta vacía.[32] Esta «filosofía de la identidad» hegeliana confunde la lógica con la ontología[33] que por otra parte dice relación a la filosofía wolffiana donde se confunde igualmente la realidad existente con la posibilidad: el ser es el ser *in potentia* sólo. Por otra parte, Hegel, siguiendo a Kant, afirma la realidad de la idea o el concepto en un nivel suprasensible *(übersinnliche)*, con lo cual afirma una noción puramente negativa de existencia,[34] por lo que «la filosofía de la identidad trata sólo de un puro *qué* de la cosa, pero nada dice de la existencia real *(wirkliche Existenz)*, y sólo en este sentido puede llamársele idealismo *absoluto*, para diferenciarlo del idealismo *relativo* que sólo niega la existencia de las cosas exteriores».[35] En efecto, para Hegel, al fin, tanto la existencia como la realidd son descriptos como momentos de la esencia, como el despliegue de la esencia, es decir, ambas nociones se confunden con la de mera *posibilidad*.[36]

Ahora podemos afirmar que, lentamente y no sin dudas, Schelling avanza cavilantemente en un *nuevo método* que ya no es el dialéctico. El método dialéctico es el movimiento del *ser* por el que este mismo se niega en el ente y de esta manera, por desdeterminaciones o indiferenciaciones (si *determinatio est negatio* la *Aufhebung es negatio negationis*), avanza hacia su reencuentro como resultado. De lo que se trata ahora es de superar el horizonte mismo del ser y llegar a lo *positivo* mismo.[37] Este método buscado, pero no encontrado *explícitamente*, permite a Schelling abrirse a una nueva edad de la filosofía, o mejor, indicar dicha nueva edad sin poder transitar verdaderamente por ella. Es aquí donde no podemos admitir la interpretación parcial de Lukács —por demasiado europeísta: es decir, Lukács, situándose en Europa no puede descubrir el sentido *mundial* del intento schellingiano, y sólo lo interpreta desde sus vinculaciones a la reacción de su tiempo—. En efecto, Lukács piensa que Schelling es el primer representante del «irracionalismo» que desembocará y justificará el imperialismo europeo, en especial el hitleriano (se le escapa el ruso-americano, debe indicarse, por otra parte).[38] Se piensa que el pensar de Schelling es irracional simplemente porque indica que *más allá* de la identidad del *ser* y pensar se encuentra la realidad del que puede revelar. Sin descubrir lo que esto significará para la filosofía de los pueblos oprimidos del mundo (cuestión que ningún filósofo europeo ha descubierto hasta ahora, y menos entonces Schelling, de manera *explícita*), Lukács lo coloca junto a Scho-

penhauer o Nietzsche, en una misma tradición irracionalista. Con ello no advierte la diferencia radical que hay entre esos pensadores: Schelling, y Kierkegaard después, al proponer un *más allá del ser* abren el camino a una nueva edad histórica; Schopenhauer y Nietzsche al criticar el orden vigente lo hacen en nombre de la ontología dominadora, de la esencia misma de la violencia, del «*ego* conquisto» de una Europa sacralizada: en estos dos últimos autores encontramos, más que irracionalismo, una ontología guerrera, aristocrática, europeísmo sacralizado en panteísmo insuperable. Contra ellos se levanta Schelling, al criticar por primera vez a Hegel de manera autorizada y con tradición (que será constituida tanto por un Feuerbach como por un Kierkegaard); lo hace como crítica al fundamento radical del racionalismo e idealismo hegeliano: contra la idea como Dios. Su crítica es filosófica, pero centrada sobre la cuestión fundamental (bien se dirá después que «el comienzo de toda crítica es la crítica de la religión»; Schelling comienza justamente por la crítica de la idea de Dios en Hegel, y se queda ahí: ése es su límite). Su filosofía es casi exclusivamente una teodicea, poco y nada nos ha dejado de una antropología, y menos aún de una política,[39] pero, meta-físicamente, es el gran iniciador.

¿Qué camino tomar para descubrir positivamente el contenido de la realidad? Schelling piensa que es necesario encaminarse en una «investigación histórica *(historische Forschung)*»[40] en la que se muestre la realidad. Los pueblos manifiestan la positividad de su ser en sus símbolos, en su *mitología*. Una investigación filosófica sobre las condiciones metafísicas de posibilidad de la mitología (desde un estudio positivo de las mismas mitologías, con método filosófico e histórico) permitiría descubrir una realidad hasta ese momento oculta. En este sentido «la filosofía positiva es una filosofía histórica *(geschichctliche Philosophie)*».[41] Es una filosofía *positiva* que se opone a la mera «filosofía *negativa*» que toma como «lo real *(das Wirkliche)* sólo en el concepto y como pura idea».[42] «La filosofía racionalista o negativa sólo ha posibilitado el principio, el que por su parte ha sido encontrado en el puro pensar»[43] como potencialidad *(Potentialität)*. Por ello esta «ciencia de la razón *(Vernunftwissenschaft)*» nunca puede alcanzar la existencia real sino sólo «la naturaleza necesaria, como *lo que (essentia)* es».[44] Con esto Schelling quiere indicar que todo el pensar hegeliano se mueve en el exclusivo nivel de la esencia, y ésta tomada como mera posibilidad: «la filosofía negativa sólo se ocupa de la posibilidad *(Möglichkeit)*, pues conoce todo en el puro pensamiento como independiente de toda existencia»;[45] lo que lleva a concebirse «en el puro pensar pueden deducirse como cosas existentes *(in ihr existirende Dinge deducirt)*»;[46] pero, en

realidad, no pueden deducirse porque son externas *(ausser)* aún de la idea absoluta.

Por el contrario, la «filosofía *positiva*» se opone a la negativa porque la existencia no se encuentra en el concepto ni en la mera posibilidad.[47] Es muy sabido que Kant había dicho que «lo que se conforma con las condiciones formales de la experiencia (cuanto a la intuición y a los conceptos) *es posible.* Lo que está en conexión con las condiciones *materiales*[48] de la experiencia (de *la sensación*)[49] es real *(wirklich)*».[50] Por ello, recuerda Schelling, «el principio de existencia es sintético, es decir, que va más allá del concepto *(über den Begriff)*».[51] En efecto, «Dios (el real y creador) está más allá de la idea absoluta...»,[52] y éste es también tema de la filosofía, de la teodicea. Por ello la filosofía positiva «es la que emerge desde la existencia *(von der Existenz aus);* de la existencia, es decir, del *actu:* acto-ser».[53] Pero no se crea que es un mero retorno a Kant, sino su meta-física superación. Para Schelling lo que está *más allá* de la razón o el *ser* es persona: «La persona busca la persona»,[54] y como la libertad eterna es persona, y se muestra por la mitología de los pueblos, tenemos de ella una cierta experiencia *a posteriori:* «La filosofía negativa es un empirismo apriorístico, es el apriorismo de lo empírico y por ello no es ella misma empírica. Por el contrario, la filosofía positiva es un apriorismo empírico o el empirismo de lo *a priori,* en el sentido que prueba el *prius* por lo *posterius*».[55] Nuestro filósofo afirma así que el Dios creador puede ser mostrado por su revelación *(a posteriori),* ya que «el más alto grado del empirismo filosófico es el que afirma que *puede* haber experiencia de un objeto real supra-sensible... y ha de entenderse por tal experiencia no meramente una experiencia del tipo sensible *(sinnlicher Art),* sino más bien algo pleno de misterio *(Geheimnissvolles)*».[56]

Se trata no de una «religión racional *(Vernunftreligion)*» sino de una «filosofía de la religión» —entendiendo por esta última una religión meta-física más allá del *ser*—. Dicha *filosofía* tiene por misión describir «las religiones reales, las mitológicas y las reveladas».[57] [58] Y, como lo expresa en la *Lección* 24, del libro III de la *Filosofía de la revelación,* esta filosofía positiva tiene «objetos de estudio de un tal ser que no sólo no se tiene de ellos ciencia sino que aun no se los puede tener saber *(wissen) sin* la revelación».[59] Debe tenerse en cuenta que aquí se toma «la revelación, en primer lugar, como una auténtica y especial fuente de conocimiento *(Erkenntnissquelle)*».[60] El acceso a una tal fuente de «la sabiduría, a la que todo el trabajo del saber se encamina como a su fin, la llamamos fe *(Glaube)*... La fe no debe ser representada como un saber infundado, sino que más bien habría que decir que es lo mejor fundado de todo *(das allerbe-*

gründetste), porque sólo ella tiene aquello, ante lo cual es vencida toda duda, tan absolutamente positivo, que toda superación hacia otro término es imposible».[61]

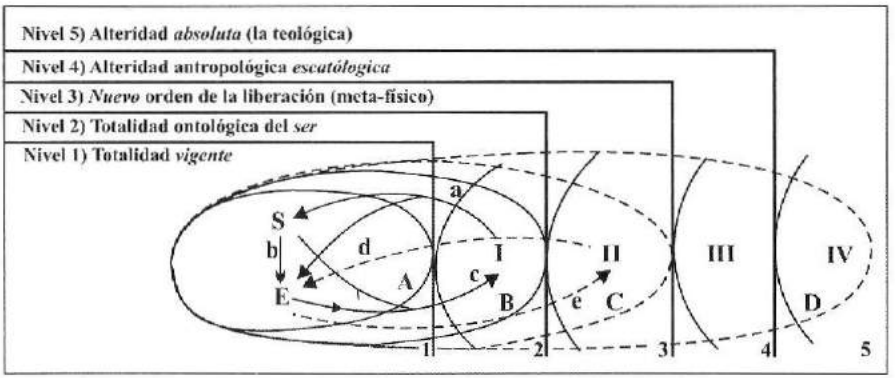
Estos temas, que efectivamente se desvían siempre en una sola filosofía del absoluto o teodicea, no dejan por ello de ser la primera crítica autorizada a la totalización racionalista y hegeliana: el «sistema». El *ser,* idéntico a la razón ontológica, es el fundamento de toda ideología. Schelling propone su superación, superación en un empirismo material que parta positivamente de la historia de la simbología de los pueblos (mitología) y que ausculte meta-físicamente las condiciones de posibilidad de la revelación de la libertad que trasciende la capacidad misma de la razón. Esa existencia real, sensible y experimentable *a posteriori,* es un *más allá* de la ciencia, de la razón o de la filosofía como ontología. La fe, en su sentido meta-físico y no teológico, es un abrirse entonces a la libertad infinita del otro absoluto (unilateralidad evanescente de un puro teologismo, como después acontecerá igualmente con Kierkegaard) que al menos nos marca un camino de superación de la ontología imperial europea.

El escapismo exclusivamente teologizante de su filosofía, será como bien lo vio la izquierda hegeliana, un apoyo al *statu quo,* pero su meta-física, que superaba el *ser* como idéntico a la razón y la ontología, era la búsqueda de un método dialéctico, y esto pasó desapercibido a dicha izquierda, lo que le permitirá, en su día, caer en la sacralización o totalización de la burocracia neoimperial rusa. Esta hermenéutica deberá ser un «método histórico»[62] que ha de tener en cuenta que trata acerca de «un misterio revelado *(ein offenbares Geheimnis)*», que ha sido oído por nosotros y que por ello debe «ser también necesariamente comprensible *(verständlich)*».[63]

Permítasenos, como es nuestro hábito pedagógico, esquematizar en un cuadro lo hasta ahora logrado, donde incluimos también las nuevas distinciones que irán trabajosamente forjando sus críticos sucesores:

Esquema 8

Diversos niveles de totalización y destotalización a partir de la totalidad ontológica o de la alteridad



Por ahora, con respecto a Schelling, podemos decir que su crítica se encamina contra Hegel porque identificó la «totalidad del ser» (nivel 2) con la totalidad de la realidad (hasta el nivel 4) y que incluyó igualmente en el nivel ontológico al orden meta-físico del creador (nivel 5). La filosofía *negativa* se mueve dialécticamente pasando del nivel 1 (totalidad *vigente* u óntica: las diferencias opuestas) al nivel 2 (el *ser* como fundamento). Schelling muestra que *más allá del ser* ontológico se da la exterioridad real (teológica, nivel 5) que se experimenta por su manifestación mitológica o propiamente como revelación positiva. Esta exterioridad real es experimentable *a posteriori.* Con ello, por otra parte, se invierte radicalmente la dirección del método: de in-volutivo en Hegel (de la experiencia de la conciencia cotidiana hacia la autoconciencia) se transforma en ex-volutivo (no se niega sino que se afirma la experiencia sensible), pero superando aun el nivel ontológico de la totalidad (es decir, un método propiamente *meta-físico*).[64]

Queremos, por justicia, recordar que el pensar de Schelling se levanta contra toda ideología o dogmatismo, contra todo sistema racional cerrado que se funda en una ontología de la sabiduría como teoría o contemplación. Fue él el primer posthegeliano que indicó que la pura contemplación teórica no es la perfección humana, ya que «la filosofía negativa nos dice *en qué* consiste ciertamente la beatitud, pero no nos ayuda a conseguirla».[65] De lo que se trata entonces no es de un racionalismo estéril o sofístico sino de una verdad para la acción.

§ 18. La crítica de Feuerbach. Recuperación de la sensibilidad

Al igual que sus predecesores (Fichte, Hegel, Schelling), Feuerbach (1804-1872) estudia teología luterana, desde 1823 en Heidelberg, para después decidirse como ellos por la filosofía, desde 1825 en Berlín. Como el Schelling definitivo (y en gran parte también Hegel), Feuerbach se ocupa principalmente de filosofía de la religión.[66] A diferencia del Schelling definitivo no innova el método sino que echa mano de la dialéctica, pero continuando en la tradición ex-volutiva schellingiana aunque sin superar el nivel propiamente ontológico del ser. Como veremos, su filosofía de la religión negará la divinidad (será entonces *atea*) de un cierto orden o sistema (nivel 1 del esquema 8), pero lo hará desde un nivel que no dejará de ser ontológico (desde el nivel 2). El interés del pensar juvenil feuerbachiano, hasta el 1844 entonces, es el de haber superado el pensar de Schelling y descubierto por ello el nivel propiamente *antropológico*. Sin embargo, y ya lo veremos, dicha antropología es todavía ontología, o, si se quiere, no cuenta con la categoría de *exterioridad*.[67] Al permanecer en la ontología no puede afirmar el ámbito meta-físico: es todavía un pensar moderno europeo.

Feuerbach ha comenzado desde 1827 a tener dudas de la realidad del sistema hegeliano: «Vemos ciertamente en la *Lógica* determinaciones simples como ser, nada, algo, otro, finito, infinito, esencia, fenómeno... pero ellas son en sí mismas determinaciones abstractas, unilaterales, *negativas*».[68] Eso no le impedirá escribir una positiva reseña sobre la recién aparecida *Historia de la filosofía* de Hegel[69] o efectuar una crítica al *Antihegel* de Bachmann (que fue el iniciador en 1833 de la crítica frontal contra Hegel, pero desde Kant, y no como Schelling superando la ontología misma).[70] Poco a poco, sin embargo, se fueron levantando nuevas críticas, cada vez más fundadas, causando ciertamente mucha impresión en el espíritu de Feuerbach el libro de F. Dorguth *Crítica al idealismo*,[71] lo que se concretó por último en la obrita *Hacia la crítica de la filosofía hegeliana* (1839). En este trabajo Feuerbach opone todavía Schelling —filosofía de la identidad «oriental»— a Hegel —filosofía de la diferencia «occidental»—;[72] la crítica contra su antiguo maestro (porque Feuerbach fue de los íntimos de Hegel en Berlín) se funda esencialmente: primero, en que la universalidad de la totalidad dialéctica se juega exclusivamente en el tiempo, es decir, no se asume la dimensión espacial que permitiría descubrir el sentido no sólo de la *sucesión* sino de la *coexistencia* de los diversos momentos;[73] segundo, en que «el sistema hegeliano es una autoalienación absoluta de la razón»[74] porque sin presuposición alguna parte de ella mis-

ma desconociendo la experiencia sensible, la anterioridad de la naturaleza que no sólo constituye «la maquinaria elemental del estómago sino que construye el templo del cerebro».[75]

Así llegamos a *La esencia del cristianismo* (1841), obra fundamental para la «izquierda hegeliana». Es aquí donde se puede observar el vuelco principal del pensar europeo producido por Feuerbach. Nuestro filósofo se vuelve contra la totalidad vigente y pensada por Hegel (nivel 1 del esquema 8) y la desdiviniza, la profana, se declara ateo de un tal ídolo.[76] Ante un Schelling que sólo muestra la trascendencia transontológica de la libertad eterna (un creacionismo sin encarnación), Feuerbach comprende que el cristianismo, en un primer momento (y es el que él comprendió adecuadamente), es negación de los fetiches y afirmación del hombre como trascendencia del «orden vigente injusto» (fetiche); el cristianismo no es sólo cara-a-cara con Dios creador sino «en-carnación». El equívoco sin embargo se encuentra en que para Feuerbach el único Dios posible es el «dios» de Hegel y de la cristiandad vigente (la prusiana en primer lugar). Kierkegaard con razón mostrará que la cristiandad (una cultura) no es el cristianismo. Esto no pudo verlo todavía Feuerbach y por ello aunque acertada su dirección será no suficientemente radical su crítica, cuestión que, por otra parte, abrirá múltiples callejones sin salida a sus sucesores. En esencia la crítica al *fetiche* dice lo siguiente: «Esa esencia (= «Dios» el *fetiche*) no es otra cosa que la inteligencia, la razón, el entendimiento. Dios es como el extremo del hombre, como lo no humano, esto es: la esencia pensada de la personalidad humana, es una objetivación de la esencia del entendimiento. La pura, perfecta, completa esencia divina es la autoconciencia del entendimiento, la conciencia del entendimiento de su propia perfección».[77] Esa negación de la divinidad de la ontología hegeliana, como veremos, es igualmente una crítica a la civilización europea divinizada, al *ego cogito* que se encuentra en el «centro» de un mundo imperial como dominación *racional* de las *«colonias»* (la periferia). Nada de esto puede aún ver Feuerbach, pero lo que comprende muy bien es que negada la divinidad ontológica racionalista es necesario abrirse *más allá* de dicho horizonte, fuera *(ausser)* de él. La exterioridad de la totalidad divinizada de la razón es el mundo de lo sensibilizado, de lo captado por los sentidos, por las condiciones *materiales* del conocimiento (diría Kant). La *materialidad* sensible del conocer humano permite a Feuerbach definir un *nuevo materialismo,* pero no se piense que es un «materialismo sin espíritu *(geistlose Materialist)*»,[78] de tipo holbachiano. Se trata de un sensualismo empirista de raigambre antropológica, que nos recuerda que la realidad es *corporal.* Es esencia del cristianismo la *encarnación,* pero la encarnación es imposible en el puro

racionalismo.[79] La realidad es descubierta por las condiciones *materiales* o sensibles del conocimiento porque el hombre no es sólo conciencia, pero tampoco es sólo materia porque hay «en la esencia humana un cambio cualitativo»[80] con respecto a los animales. No se trata, entonces, ni de un materialismo ingenuo que identifica la realidad con la pura materia (como entidad inerte cósica no espiritual) ni con el panteísmo de la materia afirmado por Engels en la *Dialéctica de la naturaleza.*[81] Feuerbach recupera entonces, contra Descartes y Hegel, la corporalidad humana y la sensibilidad de la realidad, y, contra Schelling, sitúa *antropológicamente* la alteridad. Su método dialéctico es sensible antropológico.

Después de haber escuchado a Schelling en 1841 en Berlín, Feuerbach escribe sus tres obritas más importantes, sea por la influencia que ejercerán, sea por la precisión de su pensamiento. Se trata de la *Necesidad de una reforma de la filosofía* (1842), *Tesis provisorias para la reforma de la filosofía* (1842) y la principal de ellas, *Principios fundamentales de la filosofía del futuro* (1843). En la primera de ellas proclama claramente que la filosofía nueva no debe ser el desarrollo interno de una historia de la filosofía sino que debe emerger de las exigencias de lo no-filosófico, de la historia y las necesidades reales de los hombres: «Hay total diferencia entre una filosofía nueva que surge desde las filosofías que le anteceden, con una filosofía que surge de una edad nueva de la humanidad; hay total diferencia entre una filosofía nueva que debe su existencia sólo a las exigencias filosóficas, con una filosofía que emerge de las exigencias de la humanidad; hay una total diferencia entre una filosofía que pertenece sólo a la historia de la filosofía, con la filosofía que es, directamente, historia de la humanidad».[82] La verdadera filosofía del futuro deberá pensar la realidad y no sólo superar los sistemas filosóficos: la filosofía no parte de la filosofía sino de la cotidianidad sensible, y no para negarla (el *Faktum* negado por Hegel) sino para internarse en él (ex-volución dialéctica).

«La filosofía nueva, única filosofía positiva, es la negación de toda filosofía de escuela, aunque contiene la verdad; es la negación de la filosofía como cualidad abstracta, particular y escolástica».[83] Esta «filosofía del futuro tiene por misión conducir a la filosofía del reino de las *almas separadas* al de las almas encarnadas *(bekörperten)* y vivientes; hacer descender la filosofía de la beatitud del pensar divino sin necesidades hasta la miseria humana».[84] Esta filosofía realizaría el sentido profundo de la nueva época que se avecina, cuya labor es «la realización y humanización de Dios, la transformación y resolución de la teología en antropología»;[85] es decir, continuaría la tarea del cristianismo que es «esencialmente una cristología, de otra manera: una antropología religiosa».[86]

La obra *Principios fundamentales de la filosofía del futuro* tiene dos partes: la primera donde se muestra que la identidad del ser y el pensar termina en la filosofía especulativa de Hegel por divinizar el *cogito* (§§ 1-24); la segunda donde se muestra que en el acceso a la realidad y existencia la razón es superada por la sensibilidad que llega más allá que la primera y que permite por el amor alcanzar la posición alterativa con otro hombre (el *tú* de la mujer para el varón) (§§ 25-65). Como veremos, sin embargo, no se logra superar la totalidad ontológica de la humanidad como tal (es sólo una antropología ontológica y por ello no suficientemente *crítica*).

Su discurso comienza criticando «el teísmo que representa a Dios como un ser personal existente fuera de la razón».[87] Por su parte el panteísmo, que niega el teísmo o el «dios» fuera de lo sensible y la razón, afirma la divinidad de la materia (Feuerbach piensa en Spinoza y nosotros podemos pensar ahora también en Engels): «El panteísmo es el ateísmo teológico, el materialismo teológico»,[88] es decir, niega al Dios de los teólogos (teístas) porque afirma la divinidad de la totalidad cósmica (la materia). Ante el «panteísmo que hace de Dios un ser actual, real y material»,[89] levanta Feuerbach «el empirismo o realismo, en el que se comprende en general a las ciencias concretas y particularmente a las ciencias de la naturaleza; dicho empirismo niega a la teología no teóricamente, sino *prácticamente, en la acción:* pues el realista hace de la negación de Dios, o al menos de aquello que *no es Dios,* la ocupación esencial de su vida, el objeto principal de su labor».[90] De hecho, Feuerbach, asume (como después Marx) sólo este tipo práctico de ateísmo. Desde aquí puede ahora enfrentarse a la filosofía especulativa o del idealismo absoluto de Hegel. En efecto, «la filosofía hegeliana es el idealismo al revés, el idealismo teológico, así como la filosofía espinociana era el materialismo teológico... Ella expresa la *divinidad del yo (die Göttlichkeit des ich)*... La filosofía hegeliana ha hecho del pensar, del ser subjetivo, pero pensar sin sujeto, y entonces representado como distinto de él mismo, el ser divino y absoluto *(göttlichen absoluten)*».[91] Por ello, y en esto Feuerbach efectúa una interpretación profunda, «la identidad del pensar y el ser es la expresión de la divinidad de la razón».[92] Llegado a este punto termina la destrucción del sistema hegeliano y su dialéctica in-volutiva y comienza el despliegue constructivo, antropológico.

Feuerbach plantea su antropología en torno a dos cuestiones que él mismo sintetiza en la siguiente frase: «De los cien táleros (del ejemplo kantiano), unos (los representados) los tengo sólo en mi cabeza, pero los otros (los sentidos y por ello reales) los tengo en la mano; unos existen sólo para mí *(für mich)*, los otros existen también para otro *(für Andere)*, ya

que pueden ser sentidos y vistos».[93] Es decir, por una parte muestra la exterioridad del objeto de la sensibilidad con respecto a la mera representación o el pensar teórico, a partir de la doctrina kantiana de la existencia que ya hemos expuesto en el § 17. Pero no sólo la sensibilidad, sino igualmente el sentimiento, o el acto de la voluntad: el amor. Por otra parte, los sentidos nos abren a un ámbito donde se encuentra el otro: «tú», superando así no sólo el racionalismo incorporal sino igualmente el solipsismo del *cogito* divinizado por Hegel. Sin embargo la comunidad de la humanidad feuerbachiana no será superación de la totalidad ontológica (nivel 2 del esquema 8).

La sensibilidad accede a la realidad, a la existencia. Nos dice nuestro pensador: «Probar que algo *es* significa que algo no es sólo pensado».[94] El pensar o representar sólo alcanza la estructura inteligible pero no constata la existencia (para Kant); dicha existencia es objeto de la intuición sensible: «Lo real *(das Wirkliche)* en su realidad o como real es lo real como objeto del sentido: lo sensible *(das Sinnliche)*. Verdad, realidad, sensibilidad son idénticos. Solamente un ser sensible es un ser verdadero y real... El objeto dado o idéntico al pensar es sólo pensamiento».[95] Citemos todavía otros textos: «La nueva filosofía se dirige y considera el *ser* tal como él se manifiesta a nosotros que no somos solamente seres pensantes, sino realmente existentes».[96] «Es solamente en la sensibilidad *(Empfindung)*, solamente en el amor *(Liebe)* que *esto (Dieses)* —esta persona, esta cosa—, es decir, lo singular *(Einzelne)* posee valor absoluto».[97] Esta «intuición sensible *(sinnliche Anschauung)*» no tiene solamente «por objeto cosas exteriores, sino también el hombre que se da a sí mismo como (objeto) de los sentidos».[98] Para nuestro filósofo la sensibilidad no es la mediación *a priori* para que sobre dicho material fenoménico se ejerza la actividad especulativa o representativa; por el contrario, la sensibilidad llega *más allá* del ámbito *del ser como pensar* (nivel propiamente ontológico para Hegel pero que de hecho para Feuerbach quedará nuevamente reducido a un mero horizonte óntico), se trata de la proposición de una exterioridad al ser (como pensar): «Lo sensible no es lo inmediato de la filosofía especulativa... La intuición inmediata y sensible es, por el contrario, posterior *(später)* a la representación y a la imaginación».[99] Es decir, la sensibilidad no es la meramente inicial del proceso cognitivo, sino el acceso último de constatación, verificación o rectificación de lo ya pensado, tal como el experimento de la ciencia prueba la validez de una hipótesis científica: «El pensamiento que se determina y rectifica *(rectificirende Denken)* por medio de la intuición sensible es real *(reales)* y objetivo; pensar de la verdad objetiva».[100] Puede verse entonces que la crítica a la dialéctica hegeliana es

la de haber dejado atrás, por una dirección in-volutiva hacia la conciencia en su acto especulativo racional, el nivel sensible, para ya no volver más en procura de verificación de las conclusiones a las que pretendidamente la razón iba ascendiendo en ella misma hasta el saber absoluto. Es necesario, *más allá* del ser como pensar, encaminarse hacia la exterioridad de lo verificado por la sensibilidad como existente, real. Es un empirismo que partiendo del empirismo schelingiano (no olvidemos el texto correspondiente a la nota 56) permanece en el nivel primeramente cósico (lo sensible como cosa), pero que remata en una antropología (el hombre como sensibilizado).

En efecto, el sensible privilegiado (objeto de los sentidos) es el mismo hombre: «La nueva filosofía toma apoyo en la razón... pero en la razón que posee el ser humano por esencia; no toma apoyo sobre una razón sin esencia, color ni nombre, sino sobre una razón impregnada de la sangre del hombre. Por ello, la filosofía antigua decía: sólo lo racional es lo verdadero y real, la nueva filosofía enuncia por el contrario: sólo lo humano es lo verdadero y lo real».[101] Esta filosofía, entonces, que sabe unificar la razón con el ser y la divinidad de la antigua filosofía (la teología) puede ahora proponer la sensibilidad, la voluntad y el amor como dimensiones humanas *más allá* del mero momento especulativo: «La nueva filosofía es la resolución completa, absoluta, no contradictoria de la teología (hegeliana) en antropología».[102] La «filosofía de la identidad» o filosofía negativa había interpretado todo como pensado y sólo afirmaba como real lo pensado en cuanto tal. Por el contrario, «el arte, la religión, la filosofía y la ciencia son fenómenos o *revelaciones* del ser humano verdadero»,[103] pero no sólo de su capacidad especulativa sino también de su afectividad, de su sensibilidad, de su amor, de su corporalidad, «de la cabeza y del corazón».[104]

Dicho sensible privilegiado no es, en último término, el hombre mismo para sí mismo, porque «la soledad *(Einsamkeit)* es finitud y limitación», sino otro hombre, porque «la comunidad es libertad e infinitud».[105] Feuerbach, siguiendo la tradición de Schelling pero aún de Fitche[106] define claramente su posición ante Hegel y su método: «La verdadera dialéctica no es el monólogo del pensador solitario consigo mismo, sino el diálogo entre yo y tú».[107] Por ello «la filosofía absoluta (hegeliana) decía...: la verdad soy yo. La filosofía humana dice, por el contrario: aun en el pensar, aun en tanto que filósofo, soy un hombre a hombre *(Mensch mit Mensch)*»,[108] recordándonos la fórmula de Schelling: «La persona busca a la persona».

De esta manera Feuerbach ha dejado planteada, en método dialéctico, la superación del ámbito ser-pensar, un más allá ya propuesto por Sche-

lling pero ahora concretado como antropología. La filosofía nueva, la latinoamericana, deberá asumir igualmente este momento prehistórico de su constitución: el rostro sensible de otro hombre, que tiene hambre y sangre se encuentra *más allá* del sistema donde el ser es el pensar. Pero esto no es todavía suficiente, en especial, porque al fin «la verdad es la totalidad *(Totalität)* de la vida y esencia humana»,[109] es decir, la humanidad como tal se constituiría como un horizonte ontológico (nivel 2 del esquema 8) ya sin exterioridad. El «tú», otro hombre, es exterior al ámbito ser-pensar, pero al fin queda incluido en una comunidad sin exterioridad. Esta cuestión sólo podrá ser superada después que se haya planteado la problemática ontológica contemporánea.

§ 19. La crítica de Karl Marx. Nuevo sentido de la realidad

Con Karl Marx (1818-1883) el método recibe una nueva modificación. En primer lugar debe anotarse que en su despliegue *formal* el método se inspira en la dialéctica hegeliana, pero es por su *contenido,* por su intención, por la noción de *realidad* que se introducen radicales novedades. Está entonces en la tradición Hegel-Feuerbach, aunque recibe igualmente de Schelling inadvertida e indirectamente la influencia de la positividad *histórica;* esta historia no es ya de la relación hombre-divinidad (como historia de la mitología: nivel *simbólico* de la cultura), sino relación hombre-naturaleza (como historia de las fuerzas y división productiva del trabajo: nivel *económico* de la cultura).[110] La genialidad de Marx consistió en saber tratar operativamente, y de manera estrictamente científica, el ámbito de la económica en su nivel político (de la *sociedad civil o burguesa;* la *bürgerliche Gesellschaft* de Hegel).[111] Marx no se interesa en la ética hegeliana por su doctrina del derecho o la moralidad sino que se centra exclusivamente en la eticidad *(Sittlichkeit)* y en ésta le importa esencialmente la cuestión de la «sociedad civil o burguesa» —en alemán *bürgerliche* significa tanto *civil* como *burguesa*— en sí misma y con respecto al Estado *(Staat).*[112] Marx, como antiguo estudiante de derecho en Bonn, fuera de su tesis doctoral en filosofía sobre la *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro,* se ocupó desde su juventud primera en cuestiones relacionadas con la «sociedad civil o burguesa». En esto no hay ruptura, como tampoco habrá propiamente ruptura ontológica,[113] mientras que es necesario ver que el mismo tema será accedido de distinta manera metódica desde la juventud hasta la edad madura, sin llegarse a lo que Bachelard nombraría una «ruptura epistemológica» —tema tratado por Althusser en sus obras—.[114] Y no hay ruptura porque el *método dialéctico* fue desde su

juventud, aunque todavía usado sin suficiente autoconciencia y en problemas de raigambre más filosófica, hasta el fin el único método que utilizó Marx. Es por ello que, y por no tratarse esta obra de un estudio sobre Marx exclusivamente (trabajo que deseamos encarar en el futuro próximo), tomaremos la más explícita referencia al método que nuestro pensador haya escrito. Se trata de un parágrafo de la introducción a la obra en borrador *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (1857): «El método de la economía política».[115] Ello nos permitirá, cuando se crea necesario, echar mano de textos de la juventud o de *El capital.*

En primer lugar, «Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real *(das Reale)* como resultado del pensar *(Resultat des Denkens)* que partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo».[116] Ya en sus más juveniles trabajos había comenzado con la izquierda hegeliana la crítica al maestro: «La idealidad pura de una esfera *real (wirklichen)* no podría (para Hegel) existir sino sólo como *saber*».[117]

En segundo lugar, se ve una clara referencia al intento de Schelling cuando nos dice que «la religión cristiana fue capaz de ayudar a comprender de una manera objetiva las *mitologías* anteriores sólo cuando llegó a estar dispuesta hasta cierto punto a su propia autocrítica».[118] Para nuestro crítico esto no es suficiente.

Más radicalmente, y en tercer lugar, Marx se dirige contra Feuerbach cuando llega a definir el horizonte mismo ontológico de su método, o el sentido último de la *realidad* como realidad: «El trabajo parece ser la categoría totalmente simple».[119] De lo que se trata es de determinar qué es «lo real y lo concreto» *(Reale und Konkrete),*[120] porque «el trabajo se ha convertido no sólo en cuanto categoría, sino también en *realidad (Wirklichkeit),* en la mediación para crear la riqueza en general y, como determinación, *ha dejado* de adherirse al individuo como una *particularidad suya*».[121] En la determinación de la realidad de lo real Marx supera la noción feuerbachiana de sensibilidad o empirismo estático-contemplativo de la mera «verificación» en el proceso de realización. Bachelard dice bien que no es lo mismo la realidad que la realización. De lo que se trata es de la realización de lo real (y veremos, entonces, que interesa un cierto ámbito ontológico humano). Ya en 1844, en el *Tercer manuscrito,* en la parte que lleva por subtítulo «Crítica a la dialéctica hegeliana», Marx muestra haber leído con detenimiento las *Tesis* y los *Principios fundamentales* de Feuerbach, cuando escribe que «la gran hazaña de Feuerbach es: 1) La prueba de que la filosofía (hegeliana) no es sino la religión puesta en ideas... 2) La fundación del verdadero materialismo y de la ciencia *real (reelen)* en cuanto Feuerbach hace igualmente de la relación social del hombre ante el hombre el princi-

pio fundamental de la teoría... De esta manera supera lo infinito, pone lo verdadero, lo sensible *(Sinnliche)*, lo real *(Reale)*, lo finito, lo particular».[122] Pero de inmediato se deja ver la crítica de Marx, ante el descubrimiento de un nuevo horizonte más allá de la mera sensibilidad. Para Hegel lo real es el pensar y lo pensado; Schelling propone ir más allá de la ontología de la identidad del ser y el pensar y descubre la transversalidad de la revelación; Feuerbach va más allá de la ontología del ser como pensar abriéndose al ámbito de la sensibilidad, la afectividad, la relación yo-tú, hombre-hombre. Ahora Marx va más allá del ámbito feuerbachiano (tanto de la sensibilidad y del yo-tú) describiendo lo real como lo producido, lo trabajado; y la relación abstracta yo-tú, hombre-hombre, como la de señor (posesor del capital), explotado (vendedor expoliado de su propio trabajo). Lo real, y la realidad como realidad, es el producto del trabajo y su horizonte ontológico de comprensión, si se me permite el neologismo: la laboriosidad (en el esquema 8, el nivel 1 indica el horizonte reducido de una cierta totalidad dada: la capitalista con la relación señor [S] y esclavo [E]; la dominación que ejerce S sobre E se indica con la flecha b). Veamos algunos textos en este sentido.

En las *Tesis sobre Feuerbach* (1844) puede verse que «la falla fundamental de todo materialismo (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo es captado el objeto, la realidad *(Wirklichkeit)*, lo sensible *(Sinnlichkeit)*, bajo la forma de lo concebido o de lo contemplado; pero no como actividad humana sensorial *(sinnlich Tätigkeit)*».[123] *Más allá* que el mero «objeto sensorial» u «objeto conceptual» se encuentra «la actividad humana misma como una actividad objetivante».[124] Feuerbach puede sólo llegar entonces a un empirismo intuitivo o «materialismo contemplativo».[125] Se trata entonces de superar no sólo la noción misma de realidad (de lo sensible a lo producido) sino, y por ello, de la interpretación teórica misma: la filosofía no es una ingenua interpretación intuitiva de lo dado sino, principal y esencialmente, una interpretación y *exposición* que teniendo en cuenta los condicionamientos reales (en tanto producidos entonces por la historia del trabajo) del mismo pensar y de la producción igualmente real del tema pensado: lo real concreto histórico. Una tal interpretación no es sólo verdadera sino igualmente operativa y por ello puede exclamar: «Los filósofos se han limitado a interpretar *(interpretiert)* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo *(verändern)*».[126] Repitiendo entonces: lo real no es un pan visto y tocado ante el apetito del hambriento; lo real es el pan producido por el trabajo del hombre como condición de posibilidad para ser visto, tocado y poder por la ingestión saciar efectivamente el hambre. *Lo real* es aquel respecto del objeto en cuanto es

«producto del trabajo».[127] Detengámonos un instante en pensar la cuestión. El sol, un astro, todo aquello que no pudiera ser materia de trabajo no sería *real* en tanto lo objetivado como realizado por un trabajo. De lo que se trata entonces es de la realidad de los objetos de cultura (de *Kultur*) o económicos. Es decir, la relación hombre-naturaleza, desde el *homo habilis* que hace más de dos millones de años se dirigió a las meras cosas cósmicas que le rodeaban y las hizo sus instrumentos, comenzó a modificarse el contorno natural. La mera naturaleza se hizo cultura *(Kultur):* un cierto trabajo transformante se depositó en una piedra que ahora es un arma. De la mera piedra bruta al arma hubo el trabajo del afilarla. De esta manera surge el «valor, por ser objetivación o materialización del trabajo humano abstracto».[128] El arma de piedra tiene más *valor* que la mera piedra inutilizable, porque es mediación para el proyecto de defenderse de los animales y poder cazarlos.[129]

Volvamos entonces a algo ya enunciado más arriba. El horizonte ontológico indeterminado, todavía no diferenciado o entificado, es el *trabajo* como «categoría totalmente simple», pero mejor aún: como último horizonte de la realidad cultural o económica.[130] Explica Marx, con preciso tecnicismo filosófico: «¿Cuál es el residuo de los productos considerados como productos? Es la misma objetividad espectral, un simple coágulo del trabajo humano indiferenciado *(unterschiedloser),*[131] es decir, del empleo de fuerza humana de trabajo, sin atender para nada a la forma (concreta) en que esta fuerza se emplee. Estas cosas *(Dinge)* sólo nos indican que en su producción se ha invertido fuerza humana de trabajo, se ha acumulado trabajo humano. Pues bien, considerados como cristalización de esta *sustancia social común (gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Substanz) a todos ellos,* estos objetos son valores, valores-mercancías».[132] Es ya bien sabido que Marx estudió antes de escribir *El capital* profundamente la *Lógica* de Hegel. Se puede claramente afirmar que el horizonte ontológico de comprensión (nivel 2 del esquema 8) es el trabajo indeterminado, absoluto, abstracto: la laboriosidad como tal; *el ser* en sentido marxista *(el ser* de lo cultural o económico *en cuanto tal). El ser* es la «laboriosidad» abstracta; por ello *el ente* es la cosa en cuanto «coágulo», «cristalización» de dicho trabajo abstracto como determinado, diferenciado: el valor cultural o económico. Sabiendo ahora lo que es *la realidad en cuanto tal* (la laboriosidad o el trabajo abstracto indiferenciado todavía como horizonte ontológico de lo económico en cuanto tal) podemos volver al texto sobre el *método* marxista.

«El método —nos dice Marx en los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*— que consiste en ascender *(aufsteigen)* de lo

abstracto a lo concreto es para el pensar sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual *(ein geistig Konkretes)*. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo».[133] Es decir, debe distinguirse, en primer lugar, entre el plano del pensar y el de la formación del concreto mismo. El pensar puede ser falso, o puede ser el correlato adecuado de la realidad. El método no será, como para Hegel, el proceso mismo de lo real concreto, sino «el camino del pensar abstracto, que se eleva de lo simple a lo complejo, que puede corresponder *(entspräche)* al proceso histórico *real*».[134] El conocimiento de lo real es entonces una adecuación, correspondencia, «representación»[135] o «reproducción»[136] de lo conocido. Sin temor a equivocarnos se trata de un realismo crítico. Por ello expondremos primeramente la cuestión del *conocer adecuadamente* lo real, para después encarar la problemática, siempre en el solo contexto del parágrafo que venimos comentando, de la realidad del proceso histórico mismo.

Debe entonces meditarse acerca del conocimiento de la realidad, pero, más aún, del método de dicho conocimiento. Para ello debe recordarse al comienzo que «en el método *teórico* es necesario que el sujeto, la sociedad, esté siempre presente en la representación como *premisa*».[137] Es decir, todo conocimiento y por ello todo método *supone* (*sub-ponere:* pone debajo) condicionamientos que inciden necesariamente en el modo mismo del conocer. Esta es la cuestión que planteó ya tempranamente en *La ideología alemana* (1845). Criticando a todos los posthegelianos nuestro pensador dice: «A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la *realidad (Wirklichkeit)* de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea».[138] Y continúa nuestro crítico: «Las *premisas*[139] de que partimos no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino *premisas* reales *(wirkliche)*, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales *(wirklichen)*, su acción y sus condiciones materiales de vida *(materiellen Lebensbedingungen)*, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción».[140] Este condicionamiento (no es lo mismo vivir y trabajar en el campo que en la ciudad, como patrón, arrendatario o peón, como posesor del capital, empresario u obrero, como conquistador o conquistado, como varón o mujer, etc.) viene a incidir en el pensar mismo. Aquí aparece la noción de «ideología»: «La producción de ideas y representaciones de la conciencia aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real... Totalmente lo contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo

sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo... No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia... Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia *real* y *positiva (wirkliche, positive),* la exposición *(die Darstellung)* de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres».[141] Esta clara visión de los condicionamientos materiales es uno de los grandes descubrimientos irreversibles de Marx. Es el mundo cotidiano, en sus estructuras concretas, existenciales, el que condiciona el pensar teórico. Las filosofías son, inevitablemente, expresiones condicionadas de sus mundos: su genio es, justamente, dar a la luz lo cotidiano vigente; su no-verdad o deformación consiste, por ello mismo, en quedar apresadas en su propio mundo, en sus unilateralidades, en la relativa posición de su grupo, de su clase, de su pueblo. Se indica entonces la historicidad real del pensar. Hecho incontrovertible y definitivo en la historia de la filosofía. Pero, al mismo tiempo, puede verse que para Marx la «realidad» es lo material, no como masa bruta e inerte, inorgánica, pasiva. La materialidad de la realidad no es otra cosa que la posibilidad de ser trabajada: el poder ser *materia del trabajo,* objeto maleable a la manuabilidad. La materialidad es la *pragmidad* (el ser una *prâgma:* cosa «a-la-mano» o útil) de los elementos indeterminados como mero cosmos todavía no culturalizado. Así como Freud privilegia la sexualidad (e interpreta desde ella hasta la historia mundial económica), o Rousseau la educabilidad (y propone como frutos de la educación la cultura), Marx privilegia en cambio la economicidad (la relación hombre-naturaleza por el trabajo). Sobre los otros dos pensadores Marx tiene la ventaja de haber descubierto que es, efectivamente, la economicidad la que más potencia al dominador de los instrumentos más eficaces: las armas (hierro hecho espada), los alimentos (los vegetales hechos frutos por la agricultura), la casa (la piedra hecha pared y techo), el vestido (la lana hecha tejido), el dinero (valor de cambio abstracto), etc... El condicionamiento, la premisa o el presupuesto económico del pensar filosófico es desde ahora un hecho que la filosofía no podrá ya más evadir. La filosofía puede ser entonces una ideología encubridora de la injusticia, o, por el contrario, una crítica al sistema por descubrimiento explícito y explicado de sus articulaciones y condicionamientos. Cabría indicar, como después lo veremos, que el factor libertad queda no adecuadamente expresado por faltarle a la dialéctica marxista la categoría de alteridad (y con ello se transformaría *ipso facto* en una analéctica).

Ahora bien, ese conocimiento, siempre condicionado a la realidad de la división del trabajo como materialidad presupuesta, accede a lo real por categorías: «las categorías expresan por lo tanto formas de ser, determina-

ciones de existencia, a menudo simples aspectos, de esta sociedad determinada, de este sujeto».[142] Esas categorías no son la existencial realidad histórica, sino sólo mediaciones cognitivas que *expresan* lo que la realidad es. Por ello estas categorías son algo «dado en la mente»;[143] no es la realidad misma, pero «lo reproduce como un concreto espiritual».[144] Una es la realidad otro el conocer: «El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico. El sujeto real mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que el cerebro se comporte únicamente de manera especulativa, teórica».[145] Lo real es «lo fuera de la mente», pero la mente tiene una actividad propia: el conocer teórico, representativo, que Marx no niega de ninguna manera: «la totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es *in fact* un producto del pensamiento y de la conceptuación *(des Begreifens)*».[146] El conocer, entonces, re-presenta la realidad pero ni se identifica ni es un *a priori* de dicha realidad histórica real.

De lo que se trata, sólo ahora, es de preguntarnos por el movimiento o sentido mismo del método dialéctico, aplicado por ejemplo a la economía política (ámbito en el que se especializa definitivamente Marx).

Una manera equivocada de conocer teóricamente la realidad se tendría si considerando por ejemplo un país se comenzara «por la población; (se) tendría así una representación caótica de la totalidad *(eine chaotische Vorstellung des Ganzen)*».[147] De todas maneras, después de un análisis en distintas líneas se llegaría a conceptos cada vez más simples *(auf einfachere Begriffe)*, y de lo concreto caótico representado se elevaría a abstracciones cada vez más simples. Quiere decir que, de todas maneras, el método seguido históricamente por la economía política naciente, por lo menos alcanzó ciertos resultados. El mejor de todos es Adam Smith que determinó, aunque no de manera suficiente, al trabajo como el origen de todo lo económico. Llegado a este punto, a la abstracción más sutil, a la indeterminación primera, al ser (que para lo económico, como lo hemos demostrado es el trabajo, o mejor la laboriosidad) tenemos alcanzado el primer horizonte ontológico de comprensión de toda la ciencia económica. Este primer horizonte es el fruto tortuoso del primer camino caótico: «En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta *(zu abstrakter Bestimmung)*».[148] Este último horizonte ontológico llamado determinación abstracta, recibe igualmente el nombre de «la categoría más

simple»[149] o todavía «la universalidad abstracta».[150] Es el trabajo en cuanto *fundamento* ontológico de lo producido en cuanto tal.

Dicho primer horizonte, como círculo abarcante de la realidad (en cuanto categoría por un lado, pero al mismo tiempo y como veremos, en cuanto realidad también), configura una totalidad: lo abarcado o fundado desde dicha categoría primera o simple. Es decir, por el camino caótico se llega al fundamento, pero desde él se abre ahora un verdadero sistema: «Llegado a este punto, habría que reemprender el viaje *de retorno,*[151] hasta dar de nuevo con la población (plano óntico o fundado), pero esta vez no tendría una representación caótica de la totalidad, sino una rica totalidad *(Totalität)* con múltiples determinaciones... (es decir), las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento».[152] Existe entonces un proceso hacia el fundamento (dialéctica que parte de lo óntico hacia el fundamento y que históricamente la economía lo hizo caóticamente); le sucede un proceso del fundamento a lo fundado y «este último es, manifiestamente (en esto Aristóteles está del todo de acuerdo), el método científico correcto».[153]

Cuando desde el momento abstracto e indeterminado del fundamento (el trabajo en cuanto tal) se llega a formular o explicar una totalidad orgánica de partes internas, trabadas, mutuamente coimplicándose, puede decirse que se posee una «totalidad concreta». «Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso *(Einheit des Mannigfaltigen)*».[154] La totalidad concreta real que es el objeto que debe ser correctamente interpretado por adecuadas categorías es la «unidad» orgánica de diversos momentos que aparecían caóticamente en la antigua economía: de esta manera el «concreto espiritual» (la conceptuación por categorías y su expresión teórica) reproduciría la realidad del «concreto histórico mismo»: «Sólo entonces el camino del pensamiento abstracto, que pasa de lo simple (fundamento) a lo complejo (totalidad fundada), podría corresponder al proceso histórico *real*».[155]

¿Cuál es la *totalidad* que se trata de describir? Marx explica: «La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo com-prender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena».[156] Es aquí donde comienza a verse la limitación propia del método dialéctico hegeliano uti-

lizado aunque invirtiendo su tema y sentido. La totalidad de la sociedad burguesa o capitalista, objeto de la obra cumbre *El capital,* es entonces científicamente (de-ductiva o apo-dícticamente) expuesta en cada uno de sus momentos constitutivos, hasta cerrar un ciclo donde *todo* haya sido trabadamente comprendido. El movimiento de las categorías interpretativas reproduce representativamente el movimiento real de la totalidad burguesa. La realidad que se intentaba interpretar, anterior al conocer y punto de partida de las categorías es, entonces y privilegiadamente, la sociedad burguesa. Esa realidad no es un todo aislado, aparecido por generación espontánea o eterno. Por el contrario, es «el producto de condiciones históricas»,[157] es una realidad como «proceso histórico real».[158]

El trabajo, como el último horizonte ontológico de comprensión de lo económico, no es «sólo una categoría (teórica), sino también realidad, (es) el medio para crear la riqueza en general»,[159] es el fundamento de la realidad existencial o de su interpretación existenciaria: *es el ser.* Ser es trabajar.

La totalidad ontológica en cuanto tal, el ser como laboriosidad (o trabajo en cuanto tal), es el horizonte fundamental y último (nivel 2 del esquema 8), donde el trabajo indeterminado no puede ser todavía posesión del trabajo del otro (propietario de robos) o despojamiento del propio trabajo (el trabajador injustamente robado). La indeterminación ontológica del trabajo en cuanto tal es el punto de partida de la historia óntica del trabajo y punto de llegada como superación de los opuestos y por ello de las injusticias. La laboriosidad en cuanto tal es el punto utópico de encuentro en el que el hombre-naturaleza (la cultura) coinciden sin mediación: es el tema ontológico de todos los tiempos.[160] Desde ese horizonte de totalidad idéntica (que es el comunismo como socialismo perfecto, utopía histórica de identidad final) u ontológica (fin o resultado del proceso como identidad con el origen o la indiferenciación originaria de la justicia en los tiempos primeros de la humanidad) se piensa la totalidad burguesa (nivel 1 del esquema 8) donde hay un señor (S) poseedor injusto de la determinación alienante del otro, y un alienado (E) que ha vendido (alienado) su trabajo en el producto cuya plusvalía le arrebata el posesor del capital. El método dialéctico en su nivel económico político, tal como lo utiliza Marx, entonces, pasa de la laboriosidad ontológica como marco utópico de totalidad primera a la laboriosidad concreta (con respecto a la primera) o abstracta (con respecto a los modos diferenciados internos del sistema o la totalidad burguesa o capitalista). La originaria diferenciación (porque hemos visto desde Fichte que el ente es di-ferencia de la indeterminación que

es el ser) o «división del trabajo» (división o escisión del *ser*) en la totalidad concreta capitalista es prolongación histórica de la división del trabajo entre el campo y la ciudad, que por otras divisiones mediativas del trabajo se concreta por último en la división entre el posesor del capital y del obrero industrial. Este último queda dialécticamente negado en totalidad. La superación de la totalidad burguesa tiene en su interioridad, como uno de sus momentos negados en absoluto, al proletario. Es decir, la potencialidad *interna* al todo del sistema burgués es ya el futuro de la historia. Dicho futuro dialéctico, despliegue de lo mismo y desde lo mismo es aparente novedad: al fin será un momento aparecido desde Europa capitalista y como superación del capitalismo.

La categoría de totalidad, como tal, no ha sido superada. La posibilidad de un sistema que surgiera *desde fuera,* desde la exterioridad del capitalismo es imposible. Al fin la ontología dialéctica sigue rigiendo y el proceso dialéctico es formalmente, como para Hegel, el despliegue creciente con salto cualitativo (porque cuantitativo) del ser, ahora como trabajo. Desde Descartes hasta Hegel el ser se confundió con el pensar; en Feuerbach con lo sensible o la sensibilidad; en Marx el ser es la laboriosidad o el trabajo como tal. Con esto hemos superado la religiosidad etérea de Schelling, pero hemos perdido la exterioridad al ser: la libertad del otro que puede revelar desde más allá, que puede trabajar desde más allá de la totalidad burguesa, por ejemplo desde Latinoamérica, Africa, China, India. Marx ha dado un inmenso paso que permite implementar al proceso concreto creciente de los pueblos, pero no logra superar ni la *totalidad* como categoría última ni el *país* o la nación como horizonte de su análisis (de hecho, y aunque en sus últimos años fue vislumbrando la realidad del tercer mundo). Es verdad que habló de «la división internacional del trabajo»[161] pero no llegó a pensar dialécticamente la totalidad como un mercado mundial, y por ello no pudo concluir igualmente la plusvalía del nivel colonial. Tales hechos le hubieran exigido una corrección del método mismo, ya que la *exterioridad histórica* de las colonias, no como colonias sino como *culturas dis-tintas* a la europea, le hubiera exigido contar con el *momento exterior* del sistema capitalista para comprender el despliegue de la *nueva totalidad* analógica que se está hoy constituyendo en el mundo.

§ 20. La primera síntesis de la crítica, pero nuevamente teologizante: Sören Kierkegaard

De todos los críticos de Hegel es Kierkegaard (1813-1855) el que tiene más sentido meta-físico, pero al no realizar una crítica social vuelve a caer

en el afianzamiento del *statu quo* europeo vigente. Alumno de Schelling en Berlín, puede decirse que es el que mejor sigue sus pasos. Es conocida la síntesis crítica kierkegaardiana de los «tres estadios» (el estético, el ético, el religioso). En el esquema 8 colocado anteriormente, el estadio estético es el nivel 1, el ético es el pasaje del nivel 1 al 2, el religioso es el pasaje del nivel 2 al 5 sin mediaciones, directamente. Es este salto *por sobre* la exterioridad *antropológica* (indicada en dicho esquema 8 por los semicírculos II y III) lo que constituye al pensar kierkegaardiano en un teologismo sin raigambre operativa. Sin embargo, su reflexión teórica, aunque abstracta, es recuperable, y en especial en América latina cuando se tiene en cuenta que es la única cultura subdesarrollada y oprimida por el sistema imperial que ha sido una *cristiandad colonial* (no así el Africa y el Asia). Tomaremos, como en otros casos, una sola obra como base de nuestra exposición, por tratarse de una reflexión propiamente filosófica del pastor luterano danés: *Post-scriptum a las migajas filosóficas* (1846), firmada con el pseudónimo Climacus.

El primer estadio kierkegaardiano, frecuentemente mal interpretado, es el momento especulativo hegeliano. Nos dice que «un sistema y un todo clauso es una sola y la misma cosa, ya que cuando un sistema no tiene fin no es un sistema».[162] Pero «todo sistema, en razón de su carácter de cerrado, debe ser panteísta. La *existencia* —en un sentido que veremos a continuación— debe ser abolida en lo interno antes que el sistema se cierre».[163] Es decir, «la idea del sistema es la del sujeto-objeto, la unidad del pensar y del ser; la *existencia* es por el contrario la separación... Este pensar objetivo no tiene ninguna relación con la subjetividad existente..., la subjetividad existente se evapora y deviene el saber, el conocimiento puramente abstracto de la pura relación entre el pensar y el ser; esta identidad pura es tautológica porque con la palabra *ser* no se dice que el que piensa es sino sólo que es pensante... No queremos ser injustos y llamar a esta dirección objetiva una divinización del sí mismo ateo y panteísta, sino más bien mirarlo como una incursión en lo *cómico*».[164] Kierkegaard no puede denominar mejor las pretensiones desmesuradas de Hegel no ya como una austera manifestación trágica, sino como una teatralización que hace reír, que da materia para lo cómico.

Lo que Kierkegaard critica, entonces, es «la especulación sistemática» hegeliana, el horizonte ontológico donde «el pensar nace victoriosamente y redeviene la realidad, la identidad del pensar y el ser es reconquistada por el pensar puro».[165] Todo esto es un «dar al pensar la supremacía sobre todo el resto, es un gnosticismo»,[166] y en esto «la especulación moderna (europea) pareciera haber realizado un pase de mano y haber logrado ir

más allá del cristianismo, pero no ha vuelto sino al paganismo».[167] Es aquí donde Kierkegaard realiza al mismo tiempo una crítica a las comunidades históricas cristianas y muestra que se han transformado en *cristiandad* (culturas paganas lejanas del cristianismo). Pero con una diferencia, nos dice, que «la filosofía griega al menos poseía la ventaja siguiente: no fue nunca cómica»,[168] de otra manera, tenía un sentido de medida, modestia.

Nuestro pensador llama a este estadio el estético, en sus primeras obras y hasta el fin, porque «nuestra época está deformada por el mal hábito de querer siempre *contemplar,* y no se encuentra bien cuando debe actuar».[169] El contemplador esteta llega a autointerpretarse como «una figura histórico-universal»,[170] siendo la historia universal el marco abstracto del pensar especulativo. En fin, en este nivel Kierkegaard no hace sino repetir, claro que con originalidad profunda, el descubrimiento de Schelling en cuanto a lo que él llamó «la filosofía de la identidad» —cuestión en la cual Feuerbach está del todo de acuerdo—.

La *totalidad* especulativa sistemática hegeliana debe entonces ser superada por el pasaje a un nuevo horizonte que se abre desde una nueva actitud: «La estética en un hombre es aquello por lo cual ese hombre es, in- mediatamente lo que es; la ética es aquello por lo cual deviene lo que deviene».[171] Es entonces el pasaje de la totalidad objetiva a la subjetividad no todavía claramente como *existencia* en su sentido pleno. La subjetividad ética para Kierkegaard es todavía el respeto a una cierta universalidad objetiva (la ley o norma), pero no tan alienada como la conciencia especulativa: «El contemplador ve la historia universal en una perspectiva ontológica y la ve especulativamente como la inmanencia de causas y efectos, de principio y consecuencias. El puede prever un *télos* para toda raza, pero este *télos* no es ético, no tiene referencia a cada individuo existente sino a un *télos* ontológico. En la medida en que el individuo toma *parte* por sus obras en la historia de un pueblo, el observador no ve detrás el cómo esas obras emergen de una actitud ética del individuo existente, sino, por el contrario, cómo ellas desembocan del individuo *en el todo.* Aquello que hay de ético en una obra, aquello que hay de individual es la intención, pero esta intención no encuentra lugar en la perspectiva histórico universal porque aquí sólo cuenta la intención histórico-universal».[172] Se pasa del *pathos* poético al *pathos* trágico por el cual el hombre se ve impulsado a elegir su deber, con libertad individual: «No hay que concluir que el que vive estéticamente no se desarrolla, por el contrario se desarrolla pero *necesariamente,* no con libertad».[173] Sólo desesperando a las seguridades engañosas de la totalidad objetual especulativa hegeliana el hombre puede abrirse al riesgo de la elección entre el

bien y el mal, entre la pasividad y la acción, entre la verdad y la mentira, *aut-aut* es la alternativa: «o... o...».

Pero, como hemos dicho, el estadio ético es todavía demasiado general: «Lo ético es como tal lo general, y bajo este título lo que es aplicable a todos, lo cual puede expresarse todavía de otro punto de vista diciendo que es aplicable a cada instante... La tarea ética consiste en despojarse de su carácter individual para alcanzar la generalidad. Desde el momento en que el individuo reivindica su individualidad frente a lo general peca, y sólo puede reconciliarse con lo general reconociéndolo».[174] En esta visión neokantiana de lo ético se ve claramente que para Kierkegaard es necesario llegar todavía a un ámbito donde lo individual como tal sea recuperado en su extrema significación. Comparándolo con los anteriores pensadores podemos decir que este ámbito ético, más allá de la identidad pensar-ser hegeliano, corresponde a «lo sensible de Feuerbach e incluiría a toda la economía política de Marx (que para Kierkegaard no sería sino una implementación de la universalidad ética como «praxis» revolucionaria). Con respecto a Schelling significaría, aproximadamente, el período de su vida posterior al sistema de la identidad y el pasaje a la filosofía de la libertad. Kierkegaard, lo mismo que Schelling, superarán este estadio abriéndose a la *exterioridad como tal* pero en su nivel exclusivamente teológico (nivel 5 del esquema 8). Lo recuperable, aunque entonces ya con otro sentido, es el planteo de este ámbito meta-físico más allá de la *totalidad ontológica.*

La superación de lo ético —relación obligada del individuo en lo general o la totalidad ética— significa afirmar al hombre como subjetividad individual existente, el único *(Einzeln).* «Hegel y Goethe —piensa Kierkegaard— han querido restaurar el clasicismo situando de nuevo el individuo en la *totalidad,* cultura o estado. Sin embargo, muy pronto, el pensar de Kierkegaard se volvió, no hacia la totalidad pensada sino hacia el individuo, la vida subjetiva».[175] De lo que se trata entonces es de «una suspensión teleológica de la ética»,[176] es decir, de una superación por radicalización del nivel del deber meramente moral. Es el pasaje del «héroe trágico» al «pathos patético»: «El héroe trágico concluye pronto el combate; cumple el movimiento infinito y ahora halla seguridad en lo general»;[177] por el contrario «lo patético consiste en expresar la existencia existiendo»,[178] es decir, «la tarea del pensador subjetivo consiste en comprender-*se* a sí mismo en la existencia».[179]

La existencia para Kierkegaard es exactamente el «ser-ahí» *(Dasein),* lo que para Hegel significa el ente determinado como negación del ser como tal en sí y para sí. Por ello elige conscientemente la perspectiva de la finitud, de la *Existenz* como *Dasein:* «En la existencia es necesario —nos

dice— comenzar por el aprendizaje de la relación con el *télos* absoluto y por negarse toda inmediatez... La inmediatez es la felicidad, porque la inmediatez no tiene contradicciones; el hombre inmediato es esencialmente feliz»,[180] sea ésta la del esteta o del héroe trágico. El pensador de Copenhage asume con toda conciencia la criticada «modestia» de Hegel, ya que piensa que es imposible la identidad de lo finito en lo infinito por supresión de las determinaciones, el individuo y Dios no pueden ser una eternidad: «la relación profunda que se establece entre ellos no puede jamás ser una relación de identidad».[181] Por ello «un sistema de la existencia (subjetiva y concreta) es imposible»,[182] porque de lo que se trata es «del sujeto existente, el que existe»,[183] «el pobre hombre individual existente»,[184] y «en la lengua de la abstracción lo que constituye la dificultad de la existencia y del existente, muy lejos de ser esclarecida, no aparece jamás; porque el pensar abstracto se constituye *sub specie aeterni* hace abstracción de lo concreto, lo temporal, el devenir de la existencia».[185] Vemos entonces que Kierkegaard tiene en cuenta la postura de Schelling a partir de la noción kantiana de existencia (como extraobjetiva), y por ello nos dice que «todo saber acerca de la *realidad* es pura posibilidad; la sola *realidad* de la cual un ser existente no se limita a poseer un conocimiento abstracto es el suyo propio, el hecho que existe; esta realidad constituye su interés absoluto».[186] «Un hombre particular existente no es jamás una idea, su existencia es algo absolutamente distinto que la existencia pensada de una idea».[187]

Ahora bien, esa existencia única y personal se recorta en su absoluta individualidad subjetiva y concreta al trascender la totalidad trágica del ético obligado por el deber universal gracias a una actitud nueva, patética, metafísica: la fe. Cuando Abrahán decide inmolar a su hijo Isaac comete un acto inmoral, se opone a las leyes éticas, pero lo hace por *fe:* «la fe es esa paradoja según la cual el individuo está por encima de lo general»;[188] y repite «la fe es justamente esa paradoja según la cual el individuo se encuentra como tal por encima de lo general, afirmado frente a éste, no como subordinado sino como superior y siempre de manera tal que —tómese nota— es el individuo quien, luego de haber estado como tal subordinado a lo general, alcanza a ser ahora gracias a lo general el individuo... que se halla en una relación absoluta con el absoluto. Esta posición escapa a toda mediación, la cual se efectúa siempre en virtud de lo general».[189]

La fe es una para-doja (recuérdese que en griego *dóxa* significa: «opinión»: paradoja indica entonces algo fuera o contra la opinión de la totalidad estética o ética) y en este sentido se opone, supera o es un absurdo de la razón especulativa o ética. Se trata, en la fe, que es para Kierkegaard una «pasión infinita»,[190] un ir más allá *(metá—)* del horizonte ontológico

sea especulativo o ético (niveles 1 y 2 del esquema 8) para afirmar la realidad meta-física del Otro (claro que aquí exclusivamente teológico): «El objeto de la fe es entonces la *realidad* de Dios, en el sentido de existencia es decir, como individuo, de otra manera, que Dios ha existido como un hombre individual».[191] Puede verse, como en Feuerbach, que es a la cristología a lo que Kierkegaard apunta, y por ello, aunque su alteridad es teológica, es al mismo tiempo antropológica en la persona humana de Cristo. Sin embargo, es todavía un Cristo sin configuración o condicionamiento histórico concreto: no es una auténtica alteridad antropológica, el pobre extranjero, el pobre oprimido.

Es por ello que «cuando Hegel en su capítulo sobre *El bien y la conciencia* determina únicamente al hombre como individuo, tiene razón al considerar esta determinación como una *forma ética del mal* (véase especialmente la *Filosofía del derecho* —nos dice Kierkegaard—) que debe ser suprimida en la teleología de lo ético, de manera que cuando el individuo permanece en ese estado, o bien peca, o bien entra en crisis. En cambio, yerra al hablar de la fe y al no protestar en voz alta e inteligiblemente contra la veneración y la gloria de la cual es objeto Abrahán como padre de la fe, cuyo proceso debería ser revisado y a quien habría que proscribir por asesino».[192] Este y otros textos nos permiten comprender la posición meta-física de Kierkegaard: más allá del horizonte del ser como pensar o como norma universal ética se encuentra la realidad del Otro que puede revelar lo que está, no contra la razón sino *más allá* de sus posibilidades (en este sentido debe interpretarse para Kierkegaard lo absurdo). La actitud ante ese ámbito concreto no puede ser especulativo, ontológico, sino *existencial,* «subjetivo» en la significación *sui generis* de Kierkegaard. Esta superación de la ontología por apertura meta-física al Otro como quien pueda revelar no fue recuperada por Heidegger, sino más bien por Marcel, Jaspers, Buber. Por nuestra parte queremos recuperar, como lo veremos, la superación misma de la ontología pero por mediación del momento antropológico (niveles 3 y 4) que fue mejor descubierto y trabajado por Feuerbach y Marx. Si tiene razón Alphonse de Waelhens de que «la verdadera posteridad hegeliana está todavía por venir»,[193] con más razón puede decirse que la posteridad kierkegaardiana no se ha dado aún.

§ 21. Sentido ontológico del movimiento dialéctico de Heidegger

En 1974 la cuestión dialéctica debe replantearse radicalmente, teniendo en cuenta los aportes más importantes del pensar contemporáneo. El

problema central podría describirse así: siendo siempre el mismo punto de partida (el *factum*), desde Aristóteles a Hegel y aun en sus críticos, lo esencial es cuál deba ser *la dirección* del movimiento dialéctico: o es *in-volutivo* hacia la conciencia o el sujeto, o es *trascendencia* hacia el ser que se im-pone (y que no puede ser fundamentalmente *puesto* por el sujeto). En la historia de la filosofía contemporánea ese «pasaje» de una a otra dirección comienza a producirse en el segundo decenio de nuestro siglo, se expresa en el tercero, pero sólo en 1947 alcanza la suficiente claridad. Estudiamos rápidamente ese «pasaje».[194]

Edmund Husserl (1859-1938) comienza, desde la modernidad en su última etapa, el planteo de la cuestión dialéctica con renovado sentido. Cuando en el *Ideas I* trató la cuestión del «método y problemas de fenomenología pura», al indicar las dificultades y la necesidad de estudiar detalladamente el método señaló que «no se trata de los datos de la actitud natural *(natürlichen Einstellung)*... (que es) una experiencia ininterrumpida, ejercicio milenario del pensar que se nos ha hecho familiar... ¡Qué diferencia —exclama el fundador del método fenomenológico— con la fenomenología! No solamente es necesario determinar este método anterior a todo otro método...; no sólo es necesaria una costosa conversión de la mirada para sacarla de los datos naturales *(natürlichen Gegebenheiten)*...; sino que estamos exentos de todas las ventajas que tenemos al nivel de los objetos naturales».[195] Para Aristóteles el método dialéctico era también una manera de pasar de la cotidianidad *(tà éndoxa)* al ámbito donde el ser se revela como distinto a lo falso o el no-ser. Guardando las diferencias ontológicas, vemos que para Husserl se cumple el mismo procedimiento. La fenomenología como «filosofía primera» es toda ella una doctrina del método, método dialéctico dentro de la metafísica de la modernidad; es también un modo de in-volución. Fundamentalmente consiste en partir de la «actitud natural»,[196] para seguidamente poner esa posición ingenua y mundana «entre paréntesis» por la *epojé* fenomenológica.[197] De esta manera se alcanza una nueva «posición», la actitud fenomenológica, *noesis* o intención que constituye el ámbito del *noema* puro o esencia.[198] El *ego cogito* puro o fenomenológico (filosófico para Husserl) tiene como *cogitatum* a la esencia, correlato objetivo de la subjetividad trascendental o reducida del mismo fenómeno. La esencia *(Wesen)*, *sentido* del objeto, queda in-cluida en la subjetividad pura y separada así de la facticidad como actitud natural. La filosofía, la intención filosófica o «intuición filosófica... (es) la captación fenomenológica de la esencia»;[199] ciencia en sentido estricto. El tema de la filosofía es la esencia como ser del objeto *(transzendente Sein)*[200] cuyo último fundamento y horizonte es la subjetividad pura,

fenomenológica o trascendental, y cuyo acceso metódico (dialéctico) es la *reducción*. Refiriéndose a la fenomenología Stephan Strasser muestra su sentido dialéctico, pero «por dialéctica, entendemos, al contrario (que en Hegel), el cambio metódico de perspectiva que permite, al hombre que busca el sentido, superar sistemáticamente las perspectivas unilaterales y los horizontes limitados».[201] Husserl, analizando la doctrina de los diversos tipos de horizontes (mundo cotidiano, doméstico, próximo, lejano, ajeno, etc.), abre el camino de la «nueva» dialéctica poskantiana, aunque él mismo pertenezca todavía a la modernidad.

El «pasaje» lo describiremos teniendo en cuenta la biografía del pensar de Heidegger (1889-1976). La fecha que nos interesa es la comprendida entre 1907 a 1927 —cuando aparece *Ser y tiempo,* obra que influye sobre el mismo Husserl, por ello hemos expuesto la doctrina de este mismo sólo hasta la última fecha citada—. En 1907 leyó Heidegger como estudiante del gimnasio la obra de Brentano *Sobre los diversos sentidos del ente en Aristóteles* (1882). En 1909 se inscribe en la universidad de Freiburg como estudiante en teología. En 1911 comienza sus estudios de filosofía. Hacia 1910 leyó ya por primera vez las *Investigaciones lógicas* de Husserl, sobre lo que comenta años después que «esperé yo un decisivo adelanto en la estimulante cuestión planteada por la disertación de Brentano»,[202] pero no fue así. La fecha que divide dos épocas es 1913, cuando leyendo las *Ideas I* (1913) comprendió que «la fenomenología *pura* es la ciencia fundamental de la filosofía por ella acuñada; *pura* significa: fenomenología trascendental. Como trascendental es tomada la subjetividad del sujeto que conoce, que obra o que pone valores. Ambos títulos *subjetividad y trascendental* muestran que la fenomenología, consciente y determinadamente, se ha convertido a la tradición de la filosofía moderna».[203] No es entonces exageración indicar el 1913 como una fecha capital en la historia de la filosofía europea, porque el en ese entonces simple estudiante de filosofía en Freiburg quería superar en su naciente y propio pensar la tradición dialéctica in-voluntiva del *cogito, Ich denke, Absolut als Subjekt* o *Arbeit,* la *Voluntad de poder* y aun la *subjetividad pura fenomenológica.* Desde 1913 a 1927 Heidegger se ocupará, al comienzo de manera todavía confusa pero desde 1919 cada vez más decididamente, a conceptualizar la superación (supresión: *Aufhebung*) del pensar de la modernidad.

La doctrina del ser en su tesis sobre Duns Scoto es ya una manifestación temprana de su posición, pero sólo en sus *Vorlesungen* de 1919-1920, cuando expone el tema «Problemas escogidos de fenomenología pura», Heidegger comienza a manifestar su posición personal: la pregunta por el ser debe ser respondida al nivel de la «vida fáctica *(faktische Leben)*»,

mientras que «la cuestión de la filosofía es para Hegel y Husserl, y no sólo para ellos, la subjetividad».[204] Por ello dedicará unas *Vorlesungen* con el título de «Ontología o hermenéutica de la facticidad». Se trata del *factum*, la experiencia cotidiana, el de la conciencia natural o *tà éndoxa*, de la que venimos hablando en toda esta obra. Esa facticidad, efectividad *(Tatsächlichkeit)*, situación vital, tiene una estructura concreta propia, histórica. Este nivel había sido dejado de lado por la modernidad, ya que se partía de la facticidad *(factum)* pero en dirección involutiva intra-conciencial. Heidegger propone ahora en cambio partir de la cotidianidad permaneciendo en ella: la dirección se invierte, y de *experiencia* en el sentido hegeliano (como movimiento dialéctico de la conciencia *hacia* la conciencia y *en* ella por el descubrimiento de un *nuevo objeto*) se pasa ahora a la tematización de la *experiencia natural misma*, como mera cotidianidad *donde ya* está dada la totalidad del ser del hombre: no hay in-volución sino reflexión sobre la trascendencia misma.

En sus *Vorlesungen* de 1920-1921, Heidegger trata la cuestión de «Introducción a la fenomenología de la religión». Esa problemática le sirve para analizar una «experiencia fáctica de vida», al comentar la carta de Pablo a los tesalonicenses (capítulos 4 y 5) donde como en ningún otro texto aparece la cuestión de la parusía (ad-venimiento del Señor); estudia igualmente la segunda carta a los corintios capítulo 12, 1-10. Concluye indicando que la «religiosidad del cristianismo primitivo es un modelo de una experiencia fáctica de vida»,[205] modelo de sentido histórico, escatológico, kairológico. Heidegger advierte entonces sobre la desviación de una inadecuada conceptualización *(Begrifflichkeit)* de la «experiencia fáctica de la vida», y la necesidad de descubrir una conceptualización adecuada. Está conceptualización posmoderna será intentada en *Ser y tiempo* a partir del existenciario fundamental denominado: la com-prensión existencial del ser.[206] Es decir, no es ya el yo absoluto de Fichte, la autoconciencia de Schelling, el saber absoluto acerca del espíritu absoluto como inmanencia de Hegel, ni siquiera la subjetividad pura y la esencia de Husserl, el tema desde el que parte el pensar heideggeriano, sino *la facticidad*, la compleja y cotidiana facticidad y el ser que como marco cotidiano permite que esa cotidianidad sea tal. Ya en sus *Vorlesungen* de 1921 había tratado bajo el título de «Agustín y el neoplatonismo», comentando diversos capítulos del libro X de las *Confesiones*, la desviación de la experiencia originaria *(verfälscht die Erfahrung)*, ya que la fe fáctica del cristianismo se confundió con un «poner ante los ojos *(Vor-Augen-Sein)*» como contemplación.[207] Por ello, antes de escribir *Ser y tiempo*, Heidegger realizó numerosos seminarios sobre los griegos. Sólo sobre Aristóteles dedicó uno al *Peri Psyjé*, uno

a la *Etica a Nicómaco,* otro sobre la *Metafísica* y sobre la *Retórica.* También sobre Kant, sobre Hegel (en la *Lógica* y la *Fenomenología*), sobre Fichte. Estaba entonces bien situado para superar la modernidad.

Todo el libro *Ser y tiempo* es una obra dialéctica. Desde la pregunta inicial del § 1 el método es dialéctico, pero parte, a diferencia de Hegel, no del absoluto antes de la creación y como indeterminado ser o concepto en-sí, sino del *Dasein,* el ente que es ahí, uno más, pero inevitablemente, un hombre, «en cada caso yo mismo». El punto de partida no es el todo sino el por definición intotal o intotalizable: el hombre, «mientras es un ente que es, no ha alcanzado nunca su totalidad *(seine Gänze nie erreicht)*».[208] *Dasein* no es para Heidegger todo ente, sino, de manera privilegiada, sólo aquel ente al que el ser se le manifiesta, sólo aquel que descubre el ser. No es ya la vida de Dilthey, la subjetividad de Husserl, sino la existencia de Kierkegaard, el *Dasein* humano de Hegel: *uno* entre *otros,* ahí. *Da-sein* o *ex-sistencia* indican ambos términos la trascendencia del ser del hombre: ahí, en el mundo fáctico, cotidiano, el *factum* del que parte la dialéctica. Pero ahora el movimiento dialéctico partirá, no hacia la inmanencia in-volutiva de la subjetividad, sino hacia la trascendencia del mundo cuyo último horizonte onto-*lógico* es el ser que se manifiesta. El término onto-*lógico* y dia-*léctica* anteponen a la palabra griega *lógos* algo: lo onto-*lógico* antepone el «ente», la dia-*léctica* antepone la partícula *«diá-». Lógos,* en el sentido que ahora lo tomamos, significa abarcar, reunir, englobar (de *légein*). Lo onto-*lógico* significa aquel horizonte o nivel que engloba, comprende al ente. Lo dia-*léctico* es aquel movimiento que atraviesa *(diá-)* el horizonte establecido. Pero el último horizonte mundano es el ontológico, es el ser que se manifiesta y funda todo el orden óntico o intramundano. El movimiento dia-*léctico* es entonces un cierto movimiento que atravesando el orden u horizonte meramente óntico alcanza y se abre a lo onto-*lógico.* La dialéctica se manifestará así como un movimiento ontológico en último término.

Cotidianamente el hombre se enfrenta a *entes* intramundanos. Esta posición es existencial *(existenziell),* óntica, perdida en lo sensible y aun dentro del orden del «entendimiento hegeliano». Sería la «conciencia» de la *Fenomenología del espíritu.* Pero a esta actitud no podría sucederle una nueva posición in-volutiva hacia adentro de la conciencia, ni siquiera la autoconciencia. A la posición existencial puede seguirle el pensar metódico, la existenciaria *(existenzial)* que podrá abrirse a un nuevo ámbito admirativo, la estructura fundamental ontológica de los existenciarios *(Existenzialien).* De esta manera la fenomenología se transformó en «hermenéutica de la facticidad», pero aún la hermenéutica es una auténtica

dia-léctica (aunque Heidegger nunca usó esta denominación). Se atraviesa *(dia-)* el orden existencial o fáctico *(-lógos)*, que para Aristóteles es exactamente *tà éndoxa*, para trascenderlo, no por in-volución sino por im-plantación desde el fondo y dentro del horizonte del ser que se im-pone *(Ge-stellt* y no *Ge-setzt)*, hasta su fundamento más allá (allende) de toda conciencia, subjetividad o pro-ducción humana. «No se ha dicho que el ser sea un producto *(Produkt)* del hombre»,[209] es decir, el hombre no pone el ser sino que «el hombre es el pastor del ser».[210] Si el hombre fuera la manifestación, como espíritu finito, del espíritu absoluto sin discontinuidad (metafísicamente: por emanación, ya que en Hegel no hay creación), el hombre sería como subjetividad finita la misma subjetividad absoluta: el ser vendría de sí como el primigenio en sí o indeterminación de sí a sí mismo. El espíritu como absoluto pondría el ser como horizonte. El *Dasein* estaría puesto por el espíritu como intramundano, sería «el engendrar el mundo como lo puesto por el espíritu».[211] Heidegger, en cambio, con toda intención busca el término más alejado de absoluto, el que significa lo más «determinado» de la *explicatio* hegeliana, para constituirlo, justamente, como punto de partida. Por ello será una analítica, hermenéutica o dia-léctica del ser-ahí, de la finitud (no sólo de lo finito), del hombre como jamás totalidad-totalizada.[212] ¿Es esto ignorancia de la filosofía hegeliana? ¿No indicará más bien la clara decisión de partir de una manera antihegeliana? ¿Significará acaso haberse quedado en el mero nivel de la sensibilidad-entendimiento de la primera etapa de la *Fenomenología?* O, por el contrario, ¿no será la superación del subjetivismo absoluto sin caer en un desmesurado optimismo irreal con respecto a la posibilidad de una intuición del ser en la línea de la razón absoluta como especulación o saber absoluto? La com-prensión fundamental[213] del ser, que debe distinguírsela de la comprensión derivada,[214] es mucho más que el entendimiento kantiano, y no es ya subjetual como la razón hegeliana. Así como Hegel volvió a Kant para superar a Fichte y Schelling, pero dentro de la misma ontología de la subjetividad; así Heidegger vuelve a Kant pero para arrancar a la modernidad de su subjetualidad. Si vuelve a Kant es para mostrar cómo ya se planteó en él la posibilidad de una ontología fundamental, pero invierte su dirección. La dialéctica existenciaria ejercida por Heidegger no significa una crítica de la sensibilidad, del entendimiento o la razón (como Kant, o aun del espíritu como religión y filosofía), sino una crítica de la facticidad misma donde el ser del hombre se revela, y en cuyo ser del hombre la com-prensión del ser es, como estructura de la esencia humana, un existenciario, y por parte del ser comprendido, no es el objeto o la cosa en cuanto conocida, no es lo que pone el hombre, sino que, en cuanto se le impone,

es el mejor signo de la finitud del hombre mismo, es decir, «esta com-prensión es ella misma la esencia más íntima de la finitud».[215]

Se indica con todo ello un doble nivel dialéctico. Por una parte, de manera fundamental y esencial, el hombre es com-prensor del ser, entendiendo a este último como el horizonte trascendental de luminosidad dentro del cual todo cobra sentido. Este orden lo denominaremos: ámbito de la comprensión dialéctico-*existencial* del ser. Veremos más adelante su sentido.[216] Por otra parte, cuando el ámbito dialéctico existencial se hace tema del pensar, se hace necesario un método: el método dialéctico *existenciario,*[217] no es ya un habérselas con entes, sino un remontar desde los entes hacia el horizonte mismo, y de este horizonte atravesar *(diá-)*, mientras es factible, los diversos momentos de la estructura ontológica originaria. No es *in-volución;* es por el contrario *trascendencia,* ex-sistencia; no es trascendentalidad intrasubjetual de tipo kantiano; es trascendencia mundana y perforación del ingenuo ámbito del ente, de lo obvio, de lo existencial, para abrirse *hacia* el fundamento.

El orden de la com-prensión existencial es dialéctico, porque en toda comprensión derivada y en la interpretación del ente, éste, es tomado como un *todo* (por ejemplo la máquina de escribir con la que escribo); pero dicho todo no es un todo-total, sino un todo-parcial, ya que al usarla en lo que fijaba mi atención primeramente era en las teclas y la misma máquina era el todo-global dentro del cual las teclas se recortan. Por su parte la misma máquina se recorta sobre el fondo de la mesa y ésta en el cuarto, y éste en la casa, y ésta en el barrio... Toda la totalidad presente se recorta en el pasado... Toda la facticidad pasada-presente se recorta en el proyecto. Pero al fin, el poder-ser ad-venidero, futuro, lo que me comprendo y nos comprendemos como posibilidad es histórico. El último horizonte fluye así sin jamás totalizarse totalizadamente.

El orden de la comprensión existenciaria es igualmente dialéctica como ontología fundamental, porque toda cuestión planteada debe ser lanzada hacia el horizonte fundamental, hacia el ser como horizonte del ente: *dia-légein* (a través del horizonte del ente hasta el horizonte ontológico). El método fenomenológico de Heidegger invierte la dirección: fenómeno es lo que aparece, en la obviedad cotidiana, como mera apariencia, como este ente. *A través* de lo que aparece como mera apariencia se debe abrir un horizonte donde el ser se muestre. El método fenomenológico es así una hermenéutica que implanta el ente desde *(er-)* el ámbito *(Erörterung)* del ser.[218] En verdad, poco tiene ya que ver con la fenomenología, es una hermenéutica ontológica, es dialéctica, como el camino que atraviesa *(méthodos)* los diversos horizontes hasta fundar el ente en el ser. No es un método

óntico, no es un método científico, no es un método que conduzca *a algo* (porque el ser no es algo, no es ninguna cosa y sin embargo es el horizonte trascendental). Es el inicio originario del filosofar que parte de la cotidianidad para afirmarla, implantarla en el fundamento. Jamás para el hombre habrá identidad entre el pensar y la praxis, entre lo existenciario y lo existencial. El sueño hegeliano de la identidad ha sido superado.

Heidegger ha planteado la cuestión indicada en *Ser y tiempo,* aunque el tiempo traerá aclaraciones fundamentales, pero no ha resuelto acabadamente tres momentos de la estructura ontológica. En dichos tres frentes intenta Europa una superación de Heidegger, pero no por un regreso a Descartes o Kant, a Hegel o Marx. Podemos y debemos volver a otros momentos de la historia de la ontología para que lo pensado nos haga nuevamente pensar, pero para superar a un pensador contemporáneo la única manera factible es derrumbando la pared del fondo que trasforma el callejón en un aparente «callejón sin salida». Si nos volvemos sobre nuestros pasos no abriremos el callejón a sus posibilidades germinales, sino que simplemente habremos una vez más evitado la cuestión sin resolverla.

§ 22. ¿MÁS ALLÁ DE HEIDEGGER? LA «CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA» EN SARTRE

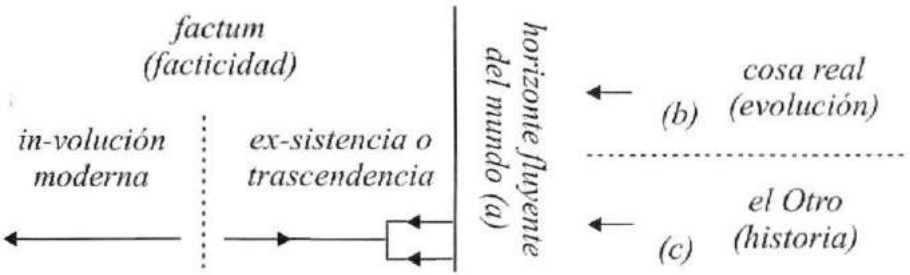
Son tres las brechas por donde pueden abrirse nuevas salidas en el aparente «callejón sin salidas»: con respecto al mismo horizonte del mundo, horizonte ontológico, por una reformulación de la cuestión dialéctica existencial, a partir del capítulo III, sección primera, primera parte de *Ser y tiempo* (en especial §§ 14-18). En segundo lugar, con respecto a la realidad, no meramente como la objetividad del ente intramundano, capítulo VI de la misma sección (§§ 43-44 especialmente). En tercer lugar con respecto al otro o el ser-con, al que no comprendemos simplemente de otra manera que lo «a la mano» sino que se avanza como un rostro que manifiesta una libertad in-comprensible, capítulo IV (§ 26).

Para poder, una vez más, apoyarnos figurativamente en un esquema, proponemos el siguiente para indicar la dirección del movimiento dialéctico contemporáneo.

Nos situaremos directamente en el Sartre (1905-1980) de 1957, cuando envía a Polonia un trabajo sobre la cuestión de las relaciones entre el existencialismo, considerado ahora por él como una ideología, y el marxismo: *Cuestión del método.* En 1960 aparece dicho trabajo englobado en otro más amplio sobre *Crítica de la razón dialéctica.* El Sartre claramente mo-

Esquema 9

Inversión de la dirección del movimiento dialéctico
y nuevos caminos del mismo



derno y defensor de la subjetividad de *El ser y la nada* (1943) ha dejado lugar a un pensar más crítico con respecto a Descartes, y en especial a Hegel.[219] Se trata sólo de un primer volumen de una obra que abarcará otros temas: *I. Teoría de los conjuntos prácticos.*

Sartre acepta en parte las críticas efectuadas por Kierkegaard y Marx contra Hegel, como veremos, admitiéndolos a ambos en diversos niveles. Dejaremos de lado el por qué Sartre acepta el marxismo como filosofía actual y sin embargo lanza contra él una apretada crítica; e igualmente por qué admite la fenomenología o el existencialismo, aunque es una ideología ya instalada y marginal. Sólo queremos resumidamente atenernos a nuestro tema: la dialéctica. El análisis se va a centrar en el horizonte mismo del mundo, tal como aproximadamente lo describe Heidegger. Ese horizonte mundano nunca puede ser una totalidad totalizada, clausa, absoluta. «La dialéctica —nos dice Jolif en esta misma dirección— aparece, desde el comienzo, como un proceso de totalización... Pensar dialécticamente es entonces comprender cada forma... como un momento del proceso que no puede ser sino indefinido, indefinidamente en suspenso, porque la totalidad no puede *jamás* llevarse a cabo. Es decir, el pensar dialéctico debe fundarse sobre una historia perpetuamente *abierta,* un proceso siempre en curso».[220] Este proceso de totalización jamás totalizado —contra Hegel— «no tiene una forma circular»,[221] porque «la totalización nunca jamás puede ser acabada y la totalidad si la hay es sólo a título de *totalidad intotalizada*».[222] En un texto por demás profundo y sugestivo nos dice Sartre que la función de la antropología es comprenderse como momento del hombre, «comprenderse, comprender al otro, existir, obrar un mismo y solo movimiento que funda el conocimiento directo y conceptual sobre el conoci-

miento indirecto y comprensivo, pero sin jamás separar lo concreto, es decir, la historia o, más exactamente, comprender lo que se sabe. Esta perpetua disolución de la intelección en la comprensión e, inversamente, la perpetua vuelta que concretiza la intelección como dimensión del no-saber racional en el seno del saber, es la ambigüedad de una disciplina en la cual el que pregunta, la pregunta y lo preguntado son lo mismo».[223] La comprensión es la apertura existencial al mundo cotidiano en cuanto tal: es el fundamento en el que indirectamente todo ente radica, ya que es el ser que da sentido; la conceptuación directa o intelección del saber se funda en dicha comprensión previa. Para Sartre es dialéctica la comprensión previa como praxis, y es igualmente dialéctico el saber que de dicha comprensión se tiene: el hombre como cotidianidad o como pensar, que es el mismo a diversos niveles, es dialéctico en su esencia, porque es *histórico.* Es histórico porque pende del proyecto, del futuro, del horizonte que fluye sin jamás haber cerrado su círculo o alcanzado su meta. En esto estriba la crítica fundamental contra Hegel. La aparente «superioridad del dogmatismo hegeliano reside precisamente en lo que hoy criticamos: en su idealismo. Primeramente él se sitúa, así lo cree, en el comienzo del fin de la historia, es decir, en el instante de la verdad que es la muerte. Es el tiempo de juzgar porque ya nada vendrá después... La evolución histórica reclama un juicio final... Pero, por otra parte y sobre todo, el movimiento del ser es idéntico al proceso del saber: entonces, como concluye Hyppolite, el saber del otro (objeto, mundo, naturaleza) es saber de sí y recíprocamente... Esto quiere decir que la conciencia se vuelve al comienzo de su saber y lo deja reconstruirse *en ella,* lo reconstituye *para* ella...».[224] Ante lo cual Sartre no puede sino indicar que se debe «establecer irrefutablemente contra Hegel que la historia está todavía en curso, que el ser permanece irreductible al saber y, todo al mismo tiempo, que es necesario conservar el movimiento dialéctico *en el ser* y *en el saber.* Hay razón *prácticamente*».[225]

Querríamos ahora anotar sólo las líneas generales del pensar dialéctico sartreano, para poder avanzar en el futuro más detalladamente.

En primer lugar, Sartre niega la posibilidad de una «dialéctica de la naturaleza», porque, como el existencialismo literario, hay un cierto divorcio con las ciencias naturales y un alejamiento de lo que más adelante llamaremos la estructura del cosmos. La dialéctica sólo se cumple en el nivel de la *praxis,* a la que se denomina «dialéctica real», para diferenciarla de la «dialéctica del pensar o metódica». El horizonte del mundo es, efectivamente, siempre en función de fundamentación práctica.[226] Por otra parte, esa dialéctica de la praxis, histórica, «si no queremos que la dialéctica vuelva a ser una ley divina, una fatalidad metafísica, es necesario que pro-

ceda *de los individuos* y no de no sé qué tipo de conjuntos supra-individuales».[227] Pareciera que con esto se llega a una aporía, porque «la dialéctica es ley de totalización que permite que haya sociedades, conjuntos y *una* historia, es decir, realidad que se impone al individuo; pero al mismo tiempo está tejida por millones de actos individuales».[228] En verdad, entre el individuo y el conjunto se produce un círculo como historia dialéctica, la «circulación dialéctica»[229] que nada tiene que ver con la circularidad hegeliana. Por una parte, «toda la dialéctica histórica reposa sobre la praxis individual en tanto que ésta es dialéctica»,[230] es decir, y en segundo lugar, la praxis dialéctica individual viene como a vertirse sobre las otras praxis lo que constituye «la totalidad de todas las multiplicidades prácticas y todas sus luchas, productos complejos de conflictos y de colaboraciones»,[231] que, en tercer lugar, significa que «el conjunto es considerado como produciendo el individuo en su realidad de agente histórico. Esta circularidad existe: ella es aún una característica de orden dialéctico».[232] Esta circularidad es dialéctica cuando el individuo, condicionado por el conjunto, introduce dialécticamente algo nuevo en el todo. Pero cuando no hay progreso todo cae en una situación «práctico-inerte»,[233] situación antidialéctica por excelencia. Es la senilidad, la serialidad, el quietismo, la tumba histórica, el proceso dialéctico histórico ha muerto.

En tercer lugar, el saber acerca de esta dialéctica real e histórica es un *método* dialéctico, es la razón dialéctica histórico-universal. Esta razón dialéctica no es idéntica como saber metódico a la comprensión dialéctica cotidiana; pero, aunque no idéntica, puede efectuar retrospectivamente una vuelta sobre la realidad sin poder anticiparla y sin poder aislarse de ella: «es inadmisible que el conocimiento totalizante advenga como totalización ontológica a modo de una totalización nueva de ésta, es necesario que el conocimiento dialéctico sea un momento de la totalización o, si se prefiere, que la totalización comprenda en sí misma la retotalización reflexiva como una estructura indispensable y como un proceso totalizador en el seno del proceso de conjunto».[234] En otras palabras: el *saber* dialéctico va detrás y apoyado sobre la *comprensión* dialéctica histórica. El saber como conocimiento reflexivo *se vuelve* para tematizar dialécticamente (lanzando lo óntico hacia lo ontológico o fundamental) la praxis que es primera y radicalmente dialéctica, histórica.

En conclusión, «estas cuestiones nos permiten acceder al verdadero problema de la historia... Así, el movimiento regresivo de la experiencia crítica nos ha permitido descubrir la inteligibilidad de las estructuras prácticas y la relación dialéctica que liga entre ellas a las diferentes formas de multiplicidad activa».[235] Sartre ha puesto entonces en movimiento el horizonte

mismo del mundo, como totalidad nunca totalizada sino totalizándose. La historicidad, al ser situada en lo finito en cuando tal y sin pretensión de ser el absoluto infinito cobra todo su sentido, su pavoroso sentido de definitivo inacabamiento. El hombre es por esencia un intotalizado que se frustra cuando deja de estar lanzado a la totalidad o cuando cree haberla alcanzado. Tanto en la inercia de la instalación como en el creerse ya totalizado el hombre se bestializa; sólo es hombre cuando persiste en el movimiento abierto de la dialéctica: «El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el hombre que se trasciende *(Übermensch)*, una cuerda sobre el abismo».[236]

§ 23. «SOBRE LA ESENCIA», SEGÚN ZUBIRI

Heidegger analiza la noción de realidad en el § 43 de *Ser y tiempo*. Allí caracteriza la realidad por un «concebir los entes como un conjunto de cosas ante-los-ojos *(res)*. El *ser* toma el sentido de *realidad*... El ser-ahí es, lo mismo que los demás entes, *realmente* ante-los-ojos».[237] Así realidad sería sólo la substancialidad, la objetualidad, el hecho de estar ante-los-ojos del ente como un en-sí e independientemente del yo cognoscente, como perteneciente a un «mundo *exterior*».[238] A este concepto restringido de realidad Heidegger responde que «si el término *realidad* mienta el ser de los entes ante-los-ojos dentro del mundo *(res)* —y no se comprende con él ninguna otra cosa—, ello significa para el análisis de este modo de ser lo siguiente: sólo será posible traducir en conceptos ontológicos al ser de los entes intramundanos una vez aclarado el fenómeno de la intramundanidad»,[239] es decir, el mundo es el horizonte *dentro* del cual algo es dicho real, y por ello «la conciencia de la realidad es ella misma un modo del ser en el mundo».[240] La realidad sería así intramundana y *a posteriori* con respecto al horizonte trascendental y ontológico del mundo como tal: la realidad se funda en la mundanidad. Pero no es así, y la dialéctica de la realidad natural nos servirá de pauta.

En la línea filosófica de un Schelling, Engels, o de los científicos como Darwin o Teilhard de Chardin, puede descubrirse la intención de defender un proceso dialéctico en la naturaleza material, orgánica, biológica. Dialéctica de la naturaleza es idéntico a evolución (progreso *de* una forma a otra: *exvolutio*). Bergson (1858-1942) en su obra *La evolución creadora* (1907) comienza ya a plantear filosóficamente la cuestión de la evolución. Sin embargo, es sólo el pensador actual Xavier Zubiri el primero que ataca frontalmente dicho problema. En efecto, para los griegos «las formas son inmutables (*Metafísica* L, 1067 b 9), se engendran y se corrompen, pero no devienen. Pues bien, a diferencia de Aristóteles hay que afirmar que la

forma misma deviene, es decir, que en la génesis esencial existe un proceso trans-formal, una verdadera trans-formación de la forma misma... Se trata de que toda esencia constitutiva tiene como momento metafísico e intrínseco suyo, el ser además de algo constitutivo de una sustantividad, una *potencialidad* genético-esencial de producir otra esencia, individual o específicamente distinta».[241] Dejando aquí de lado una explicación de la terminología imposible de captar sin haberse comenzado la lectura del libro desde la primera página, ya que se trata de un estudio de rigurosa concatenación, Zubiri muestra la dia-léctica biológica al describir al proceso progresivo de la siguiente manera: «La originación de las esencias específicas por meta-especiación es lo que llamamos *evolución*».[242] El ser vivo transmite en el acto de la generación un «esquema constitutivo» al nuevo ser originado. Sólo cuando en el «esquema constitutivo» se encuentran nuevas notas que no simplemente originan un individuo distinto sino un nuevo *phylum* o especie nos encontramos ante un caso de evolución. No es que primeramente se dé la «especie» que después se individúa; primeramente se encuentra el individuo que por multiplicación (no es ya la «multiplicidad», *Vielheit,* hegeliana) se especifica.[243]

Siendo la esencia el conjunto constructo de notas constitutivas, físico-reales, de una cosa, siendo dicha esencia intrínsecamente individual, la tarea del conocer dichas notas se transforma en un quehacer in-definido y jamás cumplido. La esencia clásicamente llamada metafísica (género y diferencia específica) no describe ni agota la esencia, sólo y mínimamente fija la esencia quiditativa de «esto»: el animal-racional es ciertamente un hombre; pero el hombre tiene indefinidas notas más y algunas más fundamentales: esas notas de más, allende a toda descripción, indican un ámbito donde el conocer podrá *siempre avanzar.* A la dialéctica de la naturaleza como evolución se agrega ahora la dialéctica mundana de un poder siempre sobre-pasar el horizonte de mi actual comprensión de lo que las cosas son en cuanto reales.

En efecto, la *realidad* ahora no será ya la objetualidad de los entes dentro del mundo, como lo pensaba Heidegger, la realidad será el carácter de la cosa que aunque se manifieste siempre, y nunca del todo, dentro del mundo, se manifiesta sin embargo concomitantemente como «ya» *constituida* desde su propia estructura: esa constitución de suyo (y no dependiente de que se manifieste o no en mi mundo) nos habla de un orden previo al mundo, un *prius* de constitución real de la cosa, no como «ente» sino como «cosa-real». «La realidad está presente no sólo como algo que *está* presente ahí (en el mundo heideggeriano), sino presente como un *prius* a su presentación misma... La realidad no es, por tanto, un tipo de ser, sino que,

al revés, *ser* es algo fundado en la realidad: el ser se da al dejar a la cosa real en su realidad, pero no es la realidad misma».[244] La realidad, la *omnitudo realitatis,* se manifiesta así a la filosofía de la finitud como una exterioridad desde la que el ser se im-pone como su mostración. El hombre no es el espíritu finito que siendo el mismo espíritu absoluto alcanza la identidad del pensar y el ser: la realidad físico-biológico-real le excede por definición y para siempre en un doble nivel. Primeramente, por la dialéctica real o e-volución, las cosas siguen creciendo ante nuestros ojos, y cuando las queremos comprender ya están algo más allá: el algo más allá es, actualmente, in-comprendido. Pero, y en segundo lugar, la misma esencia individual es in-comprensible como totalidad conocida, es decir, jamás un hombre agotará la cognoscibilidad de nada, ni de una bacteria. «Este conocimiento de la esencia constitutiva es progrediente. Primero, porque nunca estamos seguros de haber encontrado todas las notas constitutivas de algo; nadie ha abrigado semejante quimera. Segundo, porque sólo rarísima vez estamos seguros de haber dado con una nota que sea verdaderamente constitutiva».[245] Vemos en qué consiste, entonces, la dialéctica del conocer lo que intrínseca y realmente es ya dialéctico.

¿No habríamos caído nuevamente en el *noumenon* de Kant? ¿No se trataría de una cosa en-sí incognoscible? De ninguna manera. Kant pensaba que era imposible conocer a la cosa en su estructura constitutiva e inteligible. Proponemos en cambio una comprensión inteligible (aunque siempre existencial) de la cosa en lo que ella es constitutivamente como realidad; pero dicho comprender es finito, progresivo, dialéctico. La cosa reserva una inmensa cuota de exterioridad, ámbito que anuncia que la historia como futuro es todavía posible, ámbito que jamás será suprimido porque el hombre nunca alcanzará por su propia esencia la totalidad totalizada. El mundo, mi mundo que se abre desde el horizonte ontológico del ser es sólo un reducido espacio de «sentido» que sobrenada en el mucho más grande espacio del cosmos. Todo lo del cosmos que no es mundo es el «caos», la «nada» de sentido y, sin embargo, toda la exterioridad de lo real que espera al hombre para manifestársele. La no identidad entre realidad y ser, entre cosmos y mundo, entre constitución real y sentido, es la negación misma de la última pretensión hegeliana y la im-plantación del pensar heideggeriano sobre bases que lo sobrepasan.

§ 24. «Ensayo sobre la exterioridad» del otro en Levinas

Si las cosas reales meramente naturales *(res naturalis)* guardaran siempre celosamente una exterioridad in-comprensible para el hombre, ¿cuánto

más exterior será el ente histórico o acontecimental *(res eventualis)*[246] que es el hombre para el mismo hombre? Es desde esta hipótesis que se levanta la crítica de Levinas contra Hegel, y, en parte, contra Heidegger. La obra de Levinas, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad,* es una vuelta a Descartes y a su «idea de infinito». Nosotros dejaremos de lado esta «vuelta» y pensaremos el intento de Levinas sin un tal «retorno». Por ello más será un inspirarnos en Levinas que un referir su pensamiento, por otra parte tan profundo, difícil y personal.

La «totalidad» es la totalidad-totalizada de Hegel, el absoluto, y el mundo de Heidegger como totalidad que todo lo engloba (aun al otro, a otro hombre, aunque sea de manera peculiar). En efecto, Heidegger privilegia el modo de comprender al otro. En el § 26 de *Ser y tiempo* se muestra bien cómo el otro, con-el-que-soy, está siempre presente como un horizonte, aun en el caso que sólo pareciera enfrentarme con algo «a la mano». Todo instrumento me remite a su posesor. El otro está siempre concomitantemente con todo lo que habita el mundo. Hay entonces diversas maneras de referirse a algo: como lo «a la mano», como lo «ante los ojos», o como ante «otro».[247] «Sobre el fundamento de este concomitante *(mithaften)* ser en el mundo es el mundo en cada caso ya siempre aquél que comparto con otros. El mundo del ser-ahí es un mundo del *con*».[248] Pero, la debilidad del planteo estriba en lo siguiente: «en la comprensión del ser que es inherente al ser-ahí está implícita, por ser el ser del ser-ahí un ser-con, la comprensión del otro *(das Verständnis Anderer)*».[249] ¿En qué medida es el otro comprensible? ¿Qué es lo que comprendemos del otro? ¿No hay en el otro un resto siempre in-comprensible, y no ya como la simple cosa real sino como libertad de alguna manera incondicionada y por lo tanto imprevisible? Es aquí donde Levinas nos llevará de la mano, porque «la conciencia no consiste en igualar al ser por la representación, en tender hacia la luz plena donde tal adecuación se busca, sino en superar este juego de luces —esta fenomenología— y en cumplir acontecimientos cuya última significación —contrariamente a la concepción heideggeriana— no alcanzan a desvelar. La filosofía des-cubre, ciertamente, la significación de estos acontecimientos, pero estos acontecimientos se producen sin que el des-cubrimiento (o la verdad) sea su destino; o sin que la aceptación respetuosa del rostro y de la obra de justicia —que condiciona el nacimiento de la verdad misma— puedan interpretarse como desvelamiento».[250] Levinas indica cómo en el fondo de toda una tradición filosófica, sigue primando el sentido griego del ser: el ser como «lo visto» (*idea* viene del verbo *idein:* ver); lo visto es lo comprendido *(noein)* y lo definido *(lógos)*, lo permanente o eterno *(aídion)* y divino. Hegel inmanentiza en la subjetividad ese sentido del ser;

el mismo Heidegger reduce a la comprensión la totalidad del mundo. Mientras que «lo ético, más allá de la visión y la certeza, designa la estructura de la exterioridad como tal. La moral no es una rama de la filosofía, es la filosofía primera».[251] Esto exige aclaraciones.

En la fenomenología hegeliana «lo mismo se identifica por simple oposición al otro, constituyendo ya como parte una totalidad englobante de lo mismo y del otro».[252] Pero no es así porque «el otro es absolutamente otro. El no forma parte como un número de una totalidad conmigo. La colectividad donde digo *tú* o *nosotros* no es un plural de *yo*. *Yo, tú,* no son individuos de un concepto común. Ni la posesión, ni la unidad numeral, ni la unidad del concepto me remiten a otro. La ausencia de patria común hace del otro: el extranjero; extranjero que desarregla el estar cómodamente en casa *(chez soi)* (el hegeliano *Beisichsein*). Pero extranjero quiere decir también el libre. No tengo *poder* sobre él... Intentaremos mostrar que la relación de lo mismo y del otro, en la que pareciéramos imponer condiciones tan extraordinarias, es el lenguaje».[253] El lenguaje, la palabra, el discurso surge del otro, desde su exterioridad jamás englobada en una totalidad que yo pueda poseer, y *ex*-presa (*saca afuera desde un adentro* que es exterior al mundo mío) desde más allá de su rostro su propio ser. Pero ese ser no es ya «lo visto», ahora es «lo oído». Oigo lo que me dice el que es exterior a mi mundo e irrumpe en dicho mundo exigiendo justicia. «La fenomenología entera, desde Husserl, es la promoción de la idea de horizonte... *Sein und Zeit* ha sostenido una sola tesis: el ser es inseparable de la comprensión del ser (que se despliega en el tiempo)... Afirmar la prioridad del ser con respecto al ente, es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con *alguien* que es un ente (la relación *ética*) a una relación con el *ser del ente* que, impersonal, permite la captación, la dominación del ente (en una relación de saber), subordina la justicia a la libertad... La libertad se opondría a la justicia que comporta obligaciones con respecto a un ente que niega a entregarse».[254] El otro, entonces, es exterioridad, y la manera de manifestarse, por su rostro, no es en verdad una manifestación de su ser sino una mera apariencia. Sólo la palabra ex-presa el misterio siempre de alguna manera exterior, y jamás interiorizado en mi mundo, del otro. «La dialéctica hegeliana es todopoderosa para reducir esta exterioridad al concepto».[255] El cara a cara de un hombre ante otro «va más allá que la visión... La verdadera esencia del hombre se presenta en el rostro, en el que él es *infinitamente* otro».[256] Mientras que, «según Hegel, la objetividad se absorbe en el saber absoluto y, por esto, el ser del pensador, la humanidad del hombre, se ajusta a la perpetuidad del solidificado en-sí, en el seno de una totalidad donde la humanidad del hombre y la exterioridad del objeto,

a la vez, se conservan y se absorben».[257] En cambio, «la palabra se niega a la visión, porque el que habla no manifiesta desde sí sino imágenes, pero está personalmente presente en su palabra, absolutamente exterior a toda imagen que él manifiesta. En el lenguaje la exterioridad se ejerce, se despliega, se esfuerza... El desbordamiento de la exterioridad, inadecuada a la visión que la mide todavía, constituye precisamente la dimensión propia de su altura o la divinidad de la exterioridad. La divinidad guarda distancia».[258]

La relación entre el que ve y lo visto es una relación neutra, impersonal, mientras que «la justicia consiste en hacer posible nuevamente la expresión en la que, sin reciprocidad, la persona se presenta como *única*».[259] Si el ser es la presencia o «lo visto», su consecuencia es la violencia. Porque el otro es englobado en una totalidad, en un sistema donde ya tiene su lugar y su sentido «en» *mi* mundo. Por el contrario, si el ser es un «de algún modo siempre en-cubierto» que como otro se revela por la palabra, debo guardar ante él el respeto debido y cumplir con la justicia que me interpela en su rostro. Una exterioridad se levanta *tras* el horizonte de mi mundo. Exterioridad nunca del todo franqueable, por esencia in-superable. Ese resto inmenso de exterioridad deja siempre abierto un ámbito a la dialéctica, no ya como dialéctica de la naturaleza, sino de la historia. El otro, como otro libre y que exige justicia, instaura una historia imprevisible. El otro como misterio es el hacia dónde, el más allá de mi mundo, que el movimiento dialéctico no pretenderá comprender como totalidad totalizada, ya que, por su estructura finita, sabe que jamás alcanzará. La totalidad como *lo visto* hecho sistema se opone a la infinición de un movimiento dialéctico histórico que se abre para *oír* la palabra de otro, que se revela desde una exterioridad insondable e imprevisible. «La exterioridad del discurso no se convierte en interioridad. El interlocutor no puede encontrar, de ninguna manera, lugar en una intimidad. El es, para siempre, afuera. La relación entre los seres separados no se totaliza jamás, *relación sin relación,* que nadie puede englobar ni tematizar».[260] El otro, intotalizado, intotalizable, es la garantía de la perenne *novedad* de lo creado. En la reminiscencia platónica, en el sistema dialéctico hegeliano: todo está *ya dado,* es sólo necesario que termine de advenir. En la novedad del otro como exterioridad: en lo mismo, en lo dado, irrumpe lo realmente *nuevo.*[261]

NOTAS

1. EpW, Einleitung; VIII, 55-56.
2. Nos referimos ahora a un difícil texto de la EpW, III, Einleitung, § 386, X, 34-35. En las citas iremos indicando por partes una larga oración compuesta, tan frecuentes en Kant pero menos en Hegel.
3. Las palabras fuertes que nos interesa acentuar son: «Vorfinden / vorausgesetzten, Erzeugen / von ihm Gesetzten». Los dos primeros indican la anterioridad del mundo con respecto al espíritu; los dos últimos la anterioridad productiva del espíritu con respecto al mundo.
4. W. Dilthey, *Hegel y el idealismo,* México 1944, 270-271.
5. Hegel, *Werke* XV, 757. El manuscrito comienza en Heidelberg en 1818.
6. Frühe Schriften I, 109.
7. *Ibid.*
8. *Glauben und Wissen,* Introducción; II, 287.
9. *Ibid.,* 430.
10. Cf. *Para una de-strucción de la historia de la ética,* § 15.
11. *Glauben und Wissen,* 432-433.
12. G. Lukács, *El asalto a la razón,* México 1959, 103 s. A la magnífica crítica de Lukács no dejaremos de hacerle nuestra crítica desde la analéctica latinoamericana. Véase además para toda la época de este capítulo 4 la obra de K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche,* Stuttgart 1954. Sobre Schelling consúltese K. Jaspers, *Schelling: Grösse und Verhängnis,* München 1955, la comparación con Hegel en 116 s.
13. G. Lukács, *o. c.,* 75 s.: «Observaciones preliminares de principio sobre la historia del irracionalismo moderno».
14. No debemos olvidar que Auguste Comte (1798-1857), en París, había publicado en 1830 el primer volumen de su *Cours de philosophie positive.* Claro que para Comte la positividad es el *hecho científico,* mientras que para el joven Hegel y Schelling era algo muy distinto como veremos.
15. *Schellings Werke* I (1958), 3 s.
16. *Ibid.,* I, 1, 3-4.
17. Las cortas indicaciones que efectuaremos en este parágrafo nos imposibilitan ocuparnos de la obra de Schelling en cuanto tal. Si así fuera se vería cómo la influencia de Schelling sobre Hegel se siguió sintiendo, a tal punto que su *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) tiene ya muchos temas hegelianos ontológicos planteados de idéntica manera (*Werke* IV, 309 s.). Sin embargo el trabajo *Über die Gottheiten von Samothrace* (1815) (*Ibid.,* 721 s.) muestra ya el período definitivo de su pensar que busca la positividad.
18. Las llamadas *Erlanger Vorträge* (1821-1825) (Sobre la naturaleza de la filosofía como ciencia) (V, 1 s.) son un ejemplo. Partiendo de la noción de *sistema* muestra que todos dependen de un primer principio: *ego cogito* para Descartes, *ich bin ich* para Fichte (p. 10). Ese principio es al mismo tiempo *el sujeto* de todo el proceso posterior. Por ello debe ser «el sujeto absoluto» (p. 11) que estaría «sobre Dios» si Dios fuera un ente, ya que está «sobre todo ente» (p. 12). Este sujeto es «indefinible, *incoercible,* incompren-

sible» por lo finito. Ese sujeto es «la libertad eterna» (p. 14). El hombre, finitud cognitiva, sólo tiene «el saber» (p. 18) pero no el saberse de la libertad eterna consigo misma: «Es una contradicción (decir) que podemos conocer la libertad eterna» (p. 19). «¿Cómo habríamos de constituirla por objeto?» *(Ibid.)*. Como la sabiduría como filosofía, es un buscar la verdad última del sujeto absoluto debemos aceptar que: «Sólo al final es cognoscible la libertad eterna como sujeto absoluto. Claro que es cognoscible... pero sólo por sí misma» (p. 21). Estos textos posteriores en cuatro años a la aparición de la *Enciclopedia* hegeliana son una crítica frontal al saber absoluto. De todas maneras conocer por el fin futuro es conocer imperfectamente, y por ello «es lo mismo desde el comienzo adivinar *(divinire)* el fin» (p. 22) que trabajar no filosóficamente por hipótesis, por el resultado. Pero si ese resultado es la creencia de que soy un momento del autoconocimiento de Dios toda esa filosofía era simplemente una caricatura, una ironía (p. 29). «La conciencia originaria *(Urbewusstsein)* misma en su potencialidad, en su restituibilidad es la razón... no en cuanto es *objeto* de mi concepto sino en cuanto el concepto puro es la libertad eterna misma» (pp. 30-31). El saber humano sería un conocer «sólo opuesto al sujeto absoluto» (p. 31). El imposible fin del saber humano «es el saber inmediato de la libertad eterna» (p. 34), que es «el espíritu más alto, la divinidad misma» (p. 37).

19. *Werke* V, 279. Obsérvese que la terminología schellingiana será recogida, y destituida, por Heidegger, quien realizó varios seminarios sobre la obra de Schelling antes de escribir *Sein und Zeit*. Sobre una crítica al racionalismo e idealismo (desde Descartes hasta Kant y Fichte inclusive) véase la tan actual interpretación dada en sus lecciones universitarias de München a partir de 1827: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, en *Werke* V, 71-168.

20. *Ibid.*, V, 280.

21. *Ibid.*, 283.

22. *Ibid.*, 305.

23. *Ibid.*, 306. Sin duda alguna es de aquí de donde Heidegger sacó la fórmula que el *Dasein* es «pastor del ser».

24. *Ibid.*, 306-307.

25. *Ibid.*, 308.

26. *Ibid.*, 327-332.

27. *O. c.* V, 196.

28. *Ibid.*, 197. Esta parte es una crítica del texto que hemos citado en nota 196 del capítulo anterior, de la *Wissenschaft der Logik* III, 3; VI, 550-552.

29. *Ibid.*, 198. Es difícil imaginar una más apretada síntesis de la totalidad del sistema hegeliano. ¡No porque sí Schelling fue el maestro del joven Hegel!

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, 199.

32. *Ibid.*, 204 s.

33. *Ibid.*, 208-209.

34. *Ibid.*, 212 s.

35. *Ibid.*, 128, nota 1. El idealismo kantiano o relativo «mantiene siempre todavía una relación con la existencia» *(Ibid.)*, mientras que el absoluto no tiene ya ninguna relación con ella porque ha sido «conceptualizada».

36. Hegel estudia las nociones de existencia y realidad en la WdL II, II, I, A (VI, 125 s.: *Die existenz*) y II, III, II (200 s.: *Die Wirklichkeit*), y en la *Enzyklop.* §§ 123-124 y 142-159. Si pudiéramos simplificar la existencia es, para Hegel, la posición *relativa a un mundo* de la esencia como cosa. Y la realidad, que es «la unidad de la esencia y la existencia» (*Enzyklop.* §142), se diferencia de la posibilidad en el solo hecho que ésta es reflexión sobre sí mientras que la realidad es su exteriorización *(die Äusserung).* Como hemos dicho, la existencia y la realidad son despliegue de la esencia, sea en la respectividad *del mundo,* sea en la exteriorización (que dice relación a la causa: *extra causa*).

37. Leyendo a Schelling hemos encontrado el origen de nuestra misma obra. Cuando en 1961 emprendimos en París el comienzo constructivo de nuestro pensar *(El humanismo helénico,* al que seguiría *El humanismo semita*) lo hicimos guiados por la mano de Paul Ricoeur y su *La symbolique du mal.* Este mismo autor se inspiraba en Jaspers, el que, por su parte, conocía muy bien Schelling (y al que le dedicó la obra ya citada en nota 12). Desde el estudio de los símbolos y mitos de nuestro pueblo habíamos pensado llegar a la develación del contenido positivo del ser americano (cf. *Iberoamérica en la historia universal,* aparecido primeramente en Revista de Occidente 25 [1965] 85-95, y posteriormente en mi obra *América latina, dependencia y liberación,* Buenos Aires 1973, 56-66). Sin embargo nos faltaba, hasta 1970, el claro descubrimiento del método que Schelling quiso describir pero nunca pudo. En conocimiento explícito del mismo, el método que llamaremos analéctico, la hermenéutica de los mitos que llamamos en nuestra obra *Para una ética de la liberación* «la simbólica», cobrará así su eficacia propia.

38. Cf., *El asalto a la razón,* 126 s.

39. Los papeles bajo el tema *Anthropologisches Schema* (1840) (V, 333 s.) no tienen casi valor.

40. *Einleitung in die Philosophie der Mythologie,* libro I, lección 1, en *Werke* VI, 7.

41. *Ibid.,* libro II, en V, 753.

42. *Ibid.,* V, 744.

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*

45. *Ibid.,* 745.

46. *Ibid.*

47. Kant había ya afirmado claramente que en la representación no se contiene la existencia de la cosa (KrV, A 92, B 125).

48. Atención a esta noción «...den materialen Bedingungen», porque de ella dependerá el futuro «materialismo» en su significación tan propia.

49. *Der Empfindung* (la sensación) y *die Sinnlichkeit* (la sensibilidad), como veremos, será reimplantado por Schelling en un nuevo horizonte del que dependerá directamente Feuerbach.

50. KrV, A 218, B 265-266.

51. Schelling, *o. c.,* 745.

52. *Ibid.,* 744.

53. *Ibid.,* 745-746.

54. *Ibid.,* 748: «Denn Person sucht Person».

55. *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie,*

libro I, lección 7 (*Werke* VI B, 130). Esta obra es comenzada por Schelling en 1827, de regreso a München.

56. *Ibid.*, 115. Dicha experiencia será la de la revelación de Dios. Hemos dejado de lado el tratado sobre el monoteísmo (libro I de *La filosofía de la mitología*) y en otras religiones, en especial en las helénicas (libro II). Con estos estudios positivos Schelling perseguía el descubrir el sentido de la historia, buscando las condiciones de posibilidad de definir dicha historia y su relación con el creador.

57. La *revelabilidad* no es lo mismo que la creencia en una revelación positiva. En este último caso estamos en la *fe teológica*, mientras que el pensar las condiciones de posibilidad de una tal revelación no es esa fe sino tarea meta-física que la posibilita pero no la afirma. La posibilidad de la revelación y las condiciones meta-físicas de su ejercicio posible son tareas de la filosofía (en esto se une Schelling con Blondel).

58. *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, libro II, denominado también: *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, V, 751.

59. *Werke* VI, 396.

60. *Ibid.*, 398.

61. *Ibid.*, 407.

62. *Ibid.*, lección 25, p. 423.

63. *Ibid.*

64. Para la clarificación de las nociones *totalidad, ontología* y *meta-física*, véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, en especial el capítulo III (tomo I), Buenos Aires 1973.

65. *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, libro II, lección 24; *Werke* V, 749, nota 4. Compárese con la tesis 11 de la obra *Tesis sobre Feuerbach* (1845) de Marx: «Los filósofos han sólo interpretado el mundo de diversas maneras, de lo que se trata es de cambiarlo», en K. Marx - Fr. Engels, *Sobre la religión*, Salamanca 1974, 162.

66. Si consideramos su obra (citaremos de la *Sämtliche Werke*, ed. W. Bolin-F. Jodl, Stuttgart 1960) podemos ver que desde sus primeros trabajos (*Todesgedanken* 1830; *Die Unsterblichkeitsfrage* 1846), a los que comentaremos más especialmente del período 1839-1843, pasando por sus estudios sobre Leibniz (t. IV), Pierre Bayle (t. V), *Das Wesen des Christenthums* (t. VI), los estudios contenidos en el tomo VII *(Über das Wunder, Apologetisches, Luther-Studien, Das Wesen der Religion)*, las *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (t. VIII), *Theogonie* (t. IX), y aun sus trabajos éticos (t. X), son filosofía de la religión.

67. Feuerbach propondrá una exterioridad *óntica* o, si se quiere, una exterioridad del ser hegeliano pero que no supera la totalidad. No hay una exterioridad propiamente alterativa o meta-física (como veremos en Zubiri o Levinas, §§ 23-24).

68. *Zweifel* (1827-1828) II, 363. Para la antropología de Feuerbach véase H.-J. Braun, *L. Feuerbach Lehre vom Menschen*, Stuttgart 1971, bibl., 173-180; K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Darmstadt 1969. Hoy deben ya consultarse las lecciones de Feuerbach en Erlangen (1829-1836), que acaba de editar Erich Thies, sobre *Logik und Metaphysik* I-III, Darmstadt 1973.

69. *Hegels Geschichte der Philosophie* (1835) II, 1 s.

70. *Kritik des «Antihegel»* (1835) II, 17 s.

71. *Ibid.*, 131 s. En esta reseña se descubren temas que después serán muy queridos por

Feuerbach: «Sin corporalidad *(Leib)* no hay espíritu. El que no tiene cuerpo no tiene espíritu ni idea del espíritu; puesto que el espíritu no es un *factum,* ni una existencia inmediata...» (p. 141). De la misma manera «la posibilidad, la necesidad y la realidad del idealismo como la ciencia del espíritu en su independencia de las manifestaciones fisiológicas, antropológicas y patológicas, como la ciencia por la que el espíritu conceptúa en sus determinaciones inmanentes y en sus relaciones consigo mismo», todo esto que no parte «de la facticidad de cognoscibilidad de la manifestación *sensible*» termina en una pura ilusión.

72. *Ibid.*, 158-159. Se ve muy claro que Feuerbach no tenía todavía clara noticia del vuelco del pensamiento de Schelling. Por el contrario, cuando lo escuche en Berlín en 1841, podrá ahora comprender que el pensar hegeliano es «filosofía de la identidad», la que identificará con la «filosofía de la religión» schellingiana (no comprendiendo en ésta su novedad meta-física): cf. *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* II, 1842, 223-224.

73. Con esto, en cierta manera, Feuerbach quiere ya indicar que cada parte tiene un valor propio y no se agota en el universal (cada persona no es sólo parte de la historia universal): «Sin duda el último momento del desarrollo es siempre la totalidad *(Totalität)* que integra en sí los otros momentos; pero, como constituye ella misma una existencia temporal determinada, no puede integrar en sí otras existencias sin vaciarlas de su sangre que permite vivir a los vivientes independientes, y sin despojarlos así de la significación que tienen en su libertad acabada» (II, 159). ¡Pareciera que oímos ya a Kierkegaard!

74. *Ibid.*, 175.

75. *Ibid.*, 203. En esta obra se encuentra la siguiente reflexión: «La dialéctica no es un monólogo de la especulación consigo misma, sino más bien el diálogo de la especulación y lo empírico» (p. 180). Compárese esta formulación con la que citaremos dentro de poco, donde ya aparece el diálogo entre el yo y el tú, con sentido erótico, interpersonal.

76. Véase al fin de esta obra un apéndice que hemos colocado sobre el ateísmo de los profetas. La negación de la divinidad del ídolo es el momento necesitante para poder afirmar, con Schelling, la divinidad de la libertad eterna incondicionada por el ser y el mundo. Véase en dicho apéndice la situación 2: «El ateísmo del fetiche».

77. I, III; VI, 42.

78. *Ibid.*, Introducción, I, 3, nota 1.

79. A. Lange, *Historia del materialismo* II, Buenos Aires 1946, 209 s., no logra mostrar ajustadamente el aporte de Feuerbach, por interpretarlo todo desde un neokantismo positivista.

80. Nos dice Feuerbach: «...eine qualitative Veränderung» (*Das wesen des Christenthums, ibid.*), debiéndose recordar que *cualidad* es para Feuerbach (lo mismo que para Hegel e inspirándose en la *forma* aristotélica como puede observarse en la *Geschichte der Philosophie* I, IV, B, XIX, 152) la *esencia* de la cosa. Léanse las indicaciones útiles de Rodolfo Mondolfo, *El materialismo histórico de F. Engels,* Buenos Aires 1956, 45 s.

81. Considérense estas frases: «Las sucesiones eternamente *(ewig)* repetidas de los mundos en el tiempo infinito... La materia se mueve en un ciclo eterno *(ein ewiger Kreislauf)*... Tenemos certeza *(sic) (Gewissheit)* de que la materia permanecerá eternamente la misma *(ewig dieselbe bleibt)* a través de todas sus mutaciones, de que ninguno de sus atributos puede llegar a perderse por entero y de que, por tanto, por la misma férrea necesidad *(Notwendigkeit)* con que un día desaparecerá de la faz de la tierra su flora-

ción más alta, el espíritu pensante, volverá a brotar en otro lugar y en otro tiempo» *(Dialektik der Natur,* Berlin 1971, 28). Atribuir eternidad e identidad a la materia es ya una tesis metafísica (no científico-experimental), pero, y de todas maneras (aunque no lo pruebe y sin embargo afirme que tiene *certeza:* ¿de qué tipo?), al afirmar que es por *necesidad* dicho proceso y que sus *atributos* no cambian, nos encontramos en un claro y conocido ejemplo de proponer la materia como lo divino («lo divino» es la totalidad como fundamento, como el ser). Esto lo trataremos en el capítulo X de nuestra obra *Para una ética de la liberación latinoamericana.* La divinización de la totalidad es fijación del movimiento dialéctico y es, por otra parte, posibilidad de divinización de una totalidad política (¿el burocratismo ruso?). Ni Feuerbach ni Marx caen en estos errores ingenuos.

82. *Sämtliche Werke* II, 215.

83. *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* II, 240-241.

84. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft,* nota inicial (II, 245).

85. *Ibid.,* § 1 (p. 245).

86. *Ibid.,* § 2 (p. 246). Teólogo luterano como era, Feuerbach, piensa que el catolicismo es esencialmente especulativo (Hegel), mientras que el protestantismo manifestaba la esencia cristiana (así como para Nietzsche el catolicismo será un «platonismo para el pueblo»: léase: kantismo). Esas denominaciones en vez de nombrar lo que la palabra designa son más bien «categorías» con significación *ad hoc.*

87. *Ibid.,* § 7 (p. 250). Con toda evidencia es una crítica al Schelling definitivo. Puede verse, sin embargo, que no ha comprendido el sentido meta-físico del intento schellingiano y ha interpretado a la libertad eterna como un *objeto,* un *ente* (confunde Schelling con el teísmo francés o inglés del siglo XVIII). La crítica al teísmo la ha hecho en la obra *Das Wesen des Christenthums.*

88. *Ibid.,* § 15, 264.

89. *Ibid.,* § 16, 266.

90. *Ibid.,* § 15, 265.

91. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843) II, 23, 279.

92. *Ibid.,* § 24, 282.

93. *Ibid.,* § 25, 283.

94. *Ibid.*

95. *Ibid.,* § 32, 296.

96. *Ibid.,* § 33, 297.

97. *Ibid.*

98. *Ibid.,* § 41, 303.

99. *Ibid.,* § 43, 305.

100. *Ibid.,* § 48, 310.

101. Ibid., § 50, 313.

102. *Ibid.,* § 52, 315.

103. *Ibid.,* § 55, 317.

104. *Ibid.,* § 57, 317.

105. *Ibid.,* § 60, 318.

106. Véase sobre la relación «yo-tú» en la obra de Fichte el trabajo de A. Düsberg, *Person und Gemeinschaft*, Bonn 1970.

107. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 62, 319.

108. *Ibid.*, § 61, 318.

109. *Ibid.*

110. Véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* III, §§ 45, 51 y 57, donde se sitúa meta-físicamente la *económica*.

111. W. Fr. Hegel, *Rechtsphilosophie*, §§ 182-256; *Enzyklopädie*, §§ 523-534.

112. Sobre el estado trata Hegel en los parágrafos siguientes a los citados.

113. Hemos mostrado indicativamente en *Para una ética de la liberación latinoamericana* II, § 23, que en el Marx de la juventud (hasta el 1844-1845) como en el Marx definitivo (de *El capital*) hay un mismo sentido del ser, es decir, una misma com-prensión del ser. No hay entonces ruptura ontológica.

114. Althusser habla de «la rupture épistémologiqué de Marx» (*Lire le Capital* II, Paris 1968, 11), pero, como hemos indicado antes, un plano es el epistemológico y otro el ontológico. Si es verdad que hay un pasaje de una temática filosófica antes de *La ideología alemana* (1845) a una temática económica, desde esa época (y lo que es más, hay una ruptura epistemológica entre la economía clásica y la que practica Marx) no por ello abandona el horizonte ontológico vigente en sus primeras obras (desde los *Manuscritos del 44* hasta el libro III de *El capital*).

115. El título alemán (el adoptado en el texto es el que nos ofrece la traducción editada por Siglo XXI, Buenos Aires 1971, t. I) es *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, I ed. Dietz, Berlin 1971, 247-256. Se lo denomina igualmente *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Queremos aquí destacar que sobre este tema es tanto lo escrito en el presente que nos hemos decidido simplemente a comentar el texto asumiendo una posición propia a partir de las críticas conocidas a la cuestión del método elaboradas desde un Engels, Lenín o Lukács, un Gramsci, Lefebvre, Garaudy, y muchos otros, hasta llegar a Sartre o un Bloch y a la escuela de Frankfurt (de Horkheimer, pasando por Adorno, Marcuse hasta A. Schmidt). Para una primera aproximación al texto indicado véase por ejemplo L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México [8]1972, 132 s.: «Sobre la dialéctica materialista»; o en A. Schmidt, *Geschichte und Struktur*, Regensburg 1971, 49 s.: «La ascensión marxista de lo abstracto a lo concreto...»; considérese todavía la obra de K. Hartmann, *Die marxsche Theorie*, Berlin 1971; etc.

116. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 248 (trad. cast. citada, 22-23).

117. *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (1843), comentario al § 267, en *Frühe Schriften* I, ed. Lieber-Furth, Darmstadt 1971, 266. Y agrega: «Lo importante consiste en que Hegel transforma siempre a la idea en sujeto y hace del sujeto real *(wirkliche Subjekt)* propiamente dicho el predicado».

118. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 253 (p. 27).

119. *Ibid.*, 251 (p. 24).

120. *Ibid.*, 247 (p. 21).

121. *Ibid.*, 252 (p. 25).

122. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte III*, en *Frühe Schriften* I, 639-640.

123. § 1; edición citada, t. II, p. 1.

124. *Ibid.*

125. *Ibid.*, § 9, p. 3.

126. *Ibid.*, §11, p. 4.

127. *Das Kapital* I, 1, ed. Ullstein Buch I, Frankfurt 1969, 20.

128. *Ibid.*, 20.

129. Véase sobre la significación de la noción de valor en mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* I, capítulo II, § 8.

130. Recuérdese que «cultural» significa aquí transformación del cosmos natural en *instrumento* humano. *Kultur* en alemán. Por su parte *economía* viene del griego *oikía* (casa) y significa igualmente la transformación que se realiza de la naturaleza por medio del trabajo (originariamente, para Aristóteles, por ejemplo, es sólo economía *doméstica:* para Marx es esencialmente economía *política;* véanse numerosas reflexiones sobre esta cuestión en mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana,* parte III, capítulos VII-X).

131. Sobre esta cuestión no podemos extendernos aquí, pero recuérdese que en la *Logik* y en la *Enzyklopädie* de Hegel, se pasa de la identidad originaria indeterminada *(unterschiedlos)* del ser a la diferenciación del ente *(das Dasein).* El horizonte ontológico es indeterminado (no el trabajo concreto sino lo que hemos llamado la *laboriosidad*) y deviene diferenciado o determinado (el producto como lo trabajado).

132. *Das Kapital* I, 1, p. 6.

133. *Zur Kritik...*, 248 (p. 22).

134. *Ibid.*, 250 (p. 23).

135. *Vorstellung* es la denominación más frecuente en el texto (pp. 247-250).

136. *Reproduktion* aparece una vez (p. 248).

137. *Ibid.*, 249. Marx tiene plena conciencia que se trata de un método *teórico* («... der *theoretischen* Methode»), y no sólo de una praxis. Puede también decirse que es una *praxis teórica* (véase mi obra *Para una ética de la liberación* I, § 2, capítulo I).

138. *Feuerbach* II, en *Früe Schriften* II, 15.

139. *Voraussetzung* (premisa o presupuesto) es la palabra que usa aquí y en el texto indicado con nota 137.

140. *Die deutsche Ideologie,* en *ibid.*, 16.

141. *Ibid.*, 22-24. Véase el texto citado con nota 82 de Feuerbach, donde el antecesor indica justamente el condicionamiento de la realidad con respecto al pensar. Sin embargo no puede implementar el pasaje de la filosofía a la realidad, y, sobre todo, de la realidad a la filosofía.

142. Veamos la expresión alemana: «Die Kategorien daher *Daseinsformen, Existenzbestimmungen,* oft nur einzelne Seiten dieser bestimmten Gesellschaft, dieses Subjekts, ausdrücken» (p. 254). Las palabras subrayadas las usará Kierkegaard y aun Heidegger, pero en otro sentido. De todas maneras es el lenguaje posthegeliano influenciado por el maestro de Berlín.

143. «So im Kopf... gegeben ist»: *Ibid.*, 254.

144. *Ibid.*, 248.

145. *Ibid.*, 248-249.

146. *Ibid.*, 248.

147. *Ibid.*, 247.

148. *Ibid.*, 248.

149. *Ibid.*, 249: «...die einfache Kategorie».

150. *Ibid.*, 251: «Mit der abstrakten Allgemeinheit».

151. «Wieder ruckwärts»: ese retorno, no lo olvidemos, es el momento de descenso o fundación del ente desde el ser. Para Hegel el retorno del *Dasein* (el ente) hacia el ser en y para sí. Es un momento esencial de todo momento dialéctico.

152. *Ibid.*, 247. Véase ese ascenso hacia el horizonte (dialéctica ontológica) y descenso del horizonte (ciencia de-mostrativa) en el capítulo sobre el método de nuestra obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* II, §§ 32-35, capítulo VI.

153. *Ibid.*, 247-248.

154. *Ibid.*, 248.

155. Texto citado, *ibid.*, 250.

156. *Ibid.*, 253.

157. *Ibid.*, 252.

158. *Ibid.*, 250.

159. *Ibid.*, 251.

160. En el *Manuscrito* III (1844) se habla de la coincidencia o identidaad de la naturaleza y la humanidad, la naturaleza y la historia (pp. 593-594). La bondad como coincidencia final es el tema de Aristóteles, Plotino y Hegel (cf. *Para una ética de la liberación latinoamericana* II, §§ 20-21, capítulo IV).

161. *Zur Kritik...*, 256. Véase lo que indicamos más adelante (pp. 210-231) sobre la doctrina de la «dependencia» internacional.

162. *Post-scriptum aux miettes philosophiques* (trad. franc. Prior-Guignot), Paris 1949, 71. Sobre nuestro pensador véase la obra de J. Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, Paris 1938; la obra de K. Löwith citada y la de H. Fahrenbach, *Kierkegaards existenzdialektische Ethik*, Frankfurt 1968; Id., *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt 1970.

163. *Ibid.*, 81.

164. *Ibid.*, 82.

165. *Ibid.*, 225.

166. *Ibid.*, 229.

167. *Ibid.*, 243.

168. *Ibid.*, 237.

169. *Ibid.*, 88.

170. *Ibid.*, 89.

171. *Estética y ética*, Buenos Aires 1959, 35. El pasaje de la estética a la ética es, por una parte el pasaje de la totalidad del sistema hegeliano a un más allá anunciado por Schelling, pero por otra parte, es como el pasaje de la objetividad del derecho a la subjetividad de la moralidad (segunda parte de la *Rechtsphilosophie* o segunda parte de la tercera de la *Enzyklopädie*). De todas maneras la ética es tomada en un sentido neokantiano: la obligación que incluye la ley universal con respecto a una voluntad particular.

172. *Post-scriptum*, 101.

173. *Estética y ética*, 96.

174. *Temor y temblor*, Buenos Aires 1968, 60.

175. J. Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, 87-88.

176. Título de un capítulo de *Temor y temblor*, 60 s.

177. *Temor y temblor*, 87.

178. *Post-scriptum*, 266.

179. *Ibid.*, 236.

180. *Ibid.*, 291-292.

181. *Nachschrift* VII, 90, citado por J. Wahl, *o. c.*, 406. Véase en texto 18 del apéndice al fin de esta obra, donde puede considerarse uno de esos momentos del sistema hegeliano que repugnaban especialmente la conciencia de Kierkegaard.

182. *Post-scriptum*, 78.

183. *Ibid.*, 82.

184. *Ibid.*, 125.

185. *Ibid.*, 201.

186. *Ibid.*, 211.

187. *Ibid.*, 221.

188. *Temor y temblor*, 61.

189. *Ibid.*, 62.

190. *Post-scriptum*, 218. La palabra «pasión» (como el *désir* de Levinas) quiere indicar que el asentimiento que la inteligencia da por la fe no procede ni de la visión ni de la certeza sino de un acto meta-físico más profundo (que nos abre el ámbito efectivo, voluntario, práctico: véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* II, capítulo IV, § 31).

191. *Ibid.*

192. *Temor y temblor*, 61. Véase una rápida indicación sobre la posición de Hegel sobre la fe, más arriba en el § 17. En sus obras definidas (*Enzyklopädie, Religionsphilosophie*, etc., la fe es para Hegel un momento en el despliegue de la razón, superior al derecho y el arte pero inferior a la razón especulativa ontológica del saber absoluto). Para Hegel la fe es óntica con respecto al ontológico saber absoluto; para Kierkegaard la fe es la superación meta-física del ontológico o tautológico saber especulativo donde el ser, anterior y reductivo de la realidad de la existencia, es idéntico al pensar.

193. Frase pronunciada en el coloquio editado en *De la phénoménologie à l'existentialisme*, Paris 1948, 82.

194. Para una visión global de esta época contemporánea hasta 1947 véase *Para una destrucción de la historia de la ética*, §§16-21. En 1946 aparece *Carta sobre el humanismo*, separándose claramente el pensar existencialista sartreano del pensar existenciario heideggeriano, y pudiéndose interpretar adecuadamente *Ser y tiempo* (1927). Sobre la superación metódica de la modernidad véase mi *Para una ética de la liberación latinoamericana* I, capítulo III, §§ 13 s.; II, capítulo VI, §§ 32-35.

195. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* I, § 63; *Husserliana* III, La Haye 1950, 150.

196. *Ideen* I, sección segunda, §§ 27 s.

197. *Ibid.*, §§ 31-32.

198. Sobre «noesis-noema», *ibid.*, sección tercera, §§ 87-127.

199. *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910), Frankfurt 1965, 71-72.

200. *Ideen* III, § 13; *HDusserliana* V, 1952, 76. Véase en *Para una ética de la liberación* I, capítulo III, § 15, 116-117.

201. *Phénoménologie et sciences de l'homme*, Louvain 1967, 265.

202. *Mein Weg in die Phänomenologie*, en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1968, 81.

203. *Ibid.*, 84. Heidegger se refiere, aún, al título mismo de la obra: *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.*

204. *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, en *Zur Sache des Denkens*, 69-70. Véase sobre los seminarios (el primero sobre Parménides en 1915-1916) y los cursos universitarios de Heidegger, el libro de W. Richardson, *Through phenomenology to thought*, La Haye, 1963, 663.

205. O. Poeggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Tübingen 1963, 28.

206. Véase lo escrito sobre este tema en *Para una ética de la liberación* I, capítulo I, §§ 1-6.

207. Poeggeler, *o. c.*, 44. Véase toda la cuestión tratada con mayor detención en *Para una ética de la liberación* I, capítulo III, § 5.

208. Véase Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 46-53. Consúltese mi trabajo *Para una ética de la liberación* I, §§ 3-6, sobre la com-prensión existencial y dialéctica del ser, al mismo tiempo que sobre la temporalidad y el pro-yecto como poder-ser. Igualmente *Lecciones de introducción a la filosofía*, capítulo III, § 11: «Totalidad y ser-para-la-muerte».

209. M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, en *Wegmarken*, Frankfurt 1967, 167.

210. *Ibid.*, 172.

211. Texto citado arriba con nota 3 del capítulo 4.

212. Véase en el *Index zu Heideggers «Sein und Zeit»* de H. Feick, los términos: *Dasein, Endlichkeit, Existenz.* Considérese especialmente *Kant und das Problem der Metaphysik*, IV, B, §§ 39-41: «El problema de la finitud del hombre y la metafísica del ser-ahí» (Frankfurt 1965, 197 s.), donde se cita explícitamente la *Lógica* de Hegel en dos ocasiones.

213. Véase *Sein und Zeit*, §§ 18 s.

214. *Ibid.*, §§ 31 s.

215. *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 41, 207.

216. Véase en *Para una ética de la liberación* I, § 6, donde tratamos la comprensión dialéctica *existencial*, cotidiana, histórica, fundamental.

217. Sobre la dialéctica existenciaria, *ibid.*, §§ 15-16.

218. *Erörtern* significa aquí primeramente remitir a un ámbito, es decir, reparar en el ámbito. Ambos, el remitir al ámbito y el reparar el ámbito, son los pasos preparatorios de una *Erörterung:* M. Heidegger, *Die Sprache im Gedicht*, en *Unterwegs zur Sprache*, Tübingen 1965, 37.

219. En numerosos pasajes Sartre efectúa una crítica a Hegel: véase muy especialmente *Critique de la raison dialectique* (Crd), 18, 120 s., etc.

220. J.-Y. Jolif, *Comprender al hombre*, Salamanca 1969, 229.

221. Crd, 754.

222. *Ibid.*, 56.

223. *Ibid.*, 107.

224. *Ibid.*, 120.

225. *Ibid.*, 121.

226. Véase todo esto en *Para una ética de la liberación* I, §§ 2, 12 y 18.

227. Ibid., 131. Gurvitch critica con vehemencia este «individualismo» sartreano, y lo hace desde la sociología. Lo que el sociólogo Gurvitch, y muchos científicos y políticos olvidan es que los términos grupo social, nación, barrio, clase social y todo otro que signifique un conjunto humano, por una parte, son términos que designan un «concepto abstracto», y, por otra, es un todo social cuyo fundamento real es, siempre y en último término, cada persona particular. Hay, efectivamente, toda una red interpersonal (instituciones culturales, económicas, políticas, lingüísticas, etc.), pero fundadas en «cada» persona y por la comunicación dialéctica del mundo de «cada una» de ellas. Pretender dar realidad substantiva y real al conjunto como conjunto es caer en un logicismo, que en política o economía lleva a inmolar el hombre a la idea (utilizada totalitariamente por unos hombres para dominar a la mayoría de los otros), dice Sartre.

228. *Ibid.*

229. *Ibid.*, 155.

230. *Ibid.*, 165.

231. *Ibid.*, 754.

232. *Ibid.*, 155.

233. Por ejemplo en *ibid.*, 154: «... praxis aliénée (que) nous nommerions praticco-inerte».

234. *Ibid.*, 139. Véase aplicado esto a la com-prensión cotidiana y al saber ético de dicha cotidianidad en *Para una ética de la liberación* I, §§ 17-18.

235. Crd, 754.

236. Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra:* I, Zarathustra Vorrede, § 4, Stuttgart 1962, 8.

237. *Sein und Zeit,* Tübingen 1963, § 43, 201. *Vorhandenheit* es traducido al castellano por: «ante-los-ojos» o mejor «ob-jectualmente», distinguiéndolo así del *Zuhandenheit:* Manuabilidad práctica del ente o «a la mano».

238. *Ibid.*, § 43 a, 202 s.

239. *Ibid.*, b, 209. El análisis de Heidegger depende del concepto de realidad expresado ya por Dilthey, como experiencia de una resistencia exterior. Lo mismo puede decirse de Max Scheler.

240. *Ibid.*, 211.

241. *Sobre la esencia,* Madrid 1963, 260-261. El pensar de Zubiri ha pasado totalmente desapercibido aún en el mundo latinoamericano o hispánico. En cuanto a una comprensión adecuada entre la filosofía y las ciencias de la naturaleza es necesario hacerse cargo de la metafísica de este gran pensador contemporáneo.

242. *Ibid.*, 256. Hay que leer detenidamente esta cuestión entre 249-263.

243. Para que pudiera comprenderse la dialéctica de la naturaleza hubo necesidad previamente de destituir de su divinidad y eternidad a la «ousía» griega (la de Platón, Aristóteles, Plotino); esa profanización ateizante del cosmos fue obra de la comprensión judeo-cristiana del mundo: véase X. Zubiri, *o. c.*, 200-202, 254-255; P. Duhem, *Le système du monde* II, Paris 1914, 453.

244. *Sobre la esencia,* 446-447. Queremos indicar sólo el análisis de Zubiri, porque el explicarlo significaría una obra mucho más extensa que la presente en su totalidad. La crítica a Heidegger léase en 438-454.

245. *Ibid.,* 352.

246. *Ibid.,* 516. «La estructura de la esencia cerrada es principio desde donde algo es hecho; la esencia humana abierta es principio desde donde algo es suceso. Y en este sentido esta última esencia tiene el carácter de principio *eventual*» *(Ibid.)*. La crítica contra Hegel véase en 36-58.

247. Al *Vorhandenheit* y *Zuhandenheit* se agrega ahora el *Mitsein: o. c.,* 117 s.

248. *Ibid.,* 118. La relación ontológico-tendencial con las cosas es la pre-ocupación *(Sorge);* con respecto al otro es un procurar por *(Fürsoge)* otro (p. 121). Heidegger plantea así, en el nivel ontológico, toda una política: «Entre los dos extremos del procurar-por positivo, el sustitutivo-dominador *(—beherrschenden)* y el anticipativo-liberador *(—befreienden),* se mantiene el cotidiano ser-uno-con-otro, produciendo múltiples formas intermedias, cuya descripción y clasificación caen fuera de los límites de esta investigación» (p. 122). Esto, desde ya, para defender a Heidegger de ser una fría e individualista visión de las cosas. Es una ontología, con sus límites, pero la cuestión social y política se funda adecuadamente en este parágrafo.

249. *Ibid.,* 123.

250. E. Levinas, *Totalité et infini.* Essai sur l'extériorité, La Haye 1968, XVI. El vocabulario de Levinas, en su apariencia de extrema simplicidad, expresa un pensar que emana de un gran espíritu de nuestra época. Es necesario dedicar tiempo para aproximarse a la comprensión de sus escritos. Para una visión histórica de esta postura véase M. Theunissen, *Der Andere,* Berlin 1965; H. Düsberg, *Person und Gemeinschaft,* Bonn 1970.

251. *Ibid.,* 281.

252. *Ibid.,* 8.

253. *Ibid.,* 9.

254. *Ibid.,* 15-16. «Heidegger, como toda la historia occidental, concibe la relación con otro como jugándose dentro del destino de los pueblos sedentarios, poseedores y constructores de la tierra. La posesión es la forma por excelencia bajo la cual el otro deviene lo mismo deviniendo mío» (p. 17). Levinas les opone los pueblos nómadas, pastores, el pueblo del desierto y la creación (véase mi obra *El humanismo semita,* 110 s.) «Filosofía del poder... Es necesario invertir los términos»: E. Levinas, *o. c.,* 17.

255. E. Levinas, *o. c.,* 265.

256. *Ibid.,* 266.

257. *Ibid.,* 272.

258. *Ibid.,* 273.

259. *Ibid.,* 274. C. Fabro en su obra *Participation et causalité* nos dice que «en general, en el antiguo testamento, *esse (haya)* designa la unidad del ser, el devenir y el obrar libre y autónomo... *Ser,* en el sentido pleno de esta palabra en el antiguo testamento, es en primer lugar *ser-persona,* que es un ser sui generis» (Louvain 1961, 217-218). «Ser-persona» no es lo mismo que «ser-subjetividad», como para Hegel, pero sería imposible la modernidad sin una tradición judeo-cristiana: para el griego el ser es «lo visto», para el judeo-cristiano «ser persona», para el moderno «subjetividad» (ser persona en cuanto vidente o volente, reductivamente).

260. E. Levinas, *o. c.,* 271. Por ello «el cara a cara no es meramente una modalidad de la coexistencia, ni aun un conocimiento..., sino una producción original del ser»: *Ibid.,*

281-282. «Coexistencia» indica aquí el *mit-sein* de Heidegger del § 26 de *Sein und Zeit.* «El otro» no es com-prendido de manera distinta; el otro no es com-prendido sino en la medida que se ex-presa y de que su palabra tenga sentido, pero aun así, él, es incomprensible: no lo puedo dominar internándolo en mi mundo como una cosa, un ente que manifiesta su ser como «lo visto».

261. «La potencia de la idea de creación, tal como lo indica el monoteísmo consiste en que la creación es *ex nihilo*... por ello el ser separado y creado no es simple emancipación del padre, sino que le es absolutamente ajeno *(autre)*»: E. Levinas, *o. c.*, 35. «A la idea de totalidad en la que la filosofía ontológica reúne —o comprende— verdaderamente lo múltiple, se trata de substituirla por la idea de una separación resistente a la síntesis... La distancia absoluta que la trascendencia supone no podría decirse mejor que con el término creación, donde, a la vez, se afirma el parentesco de los entes entre sí pero también su heterogeneidad radical, su exterioridad recíproca a partir de la nada. Puede hablarse de creación para caracterizar los entes situados en la trascendencia que no se cierran en totalidad. En el cara a cara el yo no tiene ni la posición privilegiada del sujeto ni la de una cosa definida por el lugar que ocupa en el sistema... El yo no forma nunca una totalidad... Pero un principio perfora todos los vértigos y todo temblor, cuando un rostro se presenta y reclama justicia»: *Ibid.*, 269-270.

5. Superación de la ontología dialéctica. La filosofía de la liberación latinoamericana

Se trata ahora de dar el paso metódico esencial. El método dialéctico u ontológico llega hasta el horizonte del mundo, la com-prensión del ser, o la identidad del concepto en y para-sí como idea absoluta en Hegel: «el pensar que piensa el pensamiento». La ontología de la identidad o de la totalidad piensa o incluye al otro (o lo declara intrascendente para el pensar filosófico mismo). Nos proponemos mostrar cómo más allá del pensar dialéctico ontológico y la identidad divina del fin de la historia y el saber hegeliano (imposible y supremamente veleidoso: ya que intenta lo imposible) se encuentra todavía un momento *antropológico* que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, meta-físico, ético o alterativo. Entre el pensar de la totalidad, heideggeriana o hegeliana (uno desde la finitud y el otro desde el absoluto) y la revelación positiva de Dios (que sería el ámbito de la palabra teológica)[1] se debe describir el estatuto de la *revelación del otro,* antropológica en primer lugar, y las condiciones metódicas que hacen posible su interpretación. La filosofía no sería ya una ontología de la identidad o la totalidad, no se negaría como una mera teología kierkegaardiana, sino que sería una dialéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una meta-física histórica.

§ 25. Resumiendo lo ganado hasta ahora

La crítica a la dialéctica hegeliana fue efectuada, como lo hemos visto, por los poshegelianos (entre ellos Feuerbach, Marx y Kierkegaard). La crítica a la ontología heideggeriana ha sido efectuada por Levinas. Los primeros son todavía modernos; el segundo es todavía europeo. Resumiremos indicativamente el camino seguido por ellos para superarlos desde América latina. Ellos son *la prehistoria de la filosofía latinoamericana* y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano. No podíamos contar ni con el pensar preponderante europeo (de Kant, Hegel o Heidegger) porque nos incluyen como «objeto» o «cosa» en *su* mundo; no podía-

mos partir de los que los han imitado en América latina, porque es filosofía inauténtica. Tampoco podíamos partir de los imitadores latinoamericanos de los críticos de Hegel (los marxistas, existencialistas latinoamericanos) porque eran igualmente inauténticos. Los únicos reales críticos al pensar dominador europeo han sido los auténticos críticos europeos nombrados o los movimientos históricos de liberación en América latina, Africa o Asia. Es por ello que, empuñando (y superando) las críticas a Hegel y Heidegger europeas y escuchando la palabra pro-vocante del otro, que es el oprimido latinoamericano en la totalidad nordatlántica como futuro, puede nacer la filosofía latinoamericana, que será, analógicamente, africana y asiática. Veamos muy resumidamente cómo pueden servirnos los pasos críticos de los que nos han antecedido, y de cómo deberemos superarlos desde la pro-vocación al servicio en la justicia que nos exige el pueblo latinoamericano en su camino de liberación.

De Schelling queremos recoger la indicación de que más allá de la ontología dialéctica de la identidad del ser y el pensar (por ello de Heidegger con su «pensar esencial» del «ser desde él mismo», que es criticado por Schelling) se encuentra la positividad de lo impensable.[2] El Schelling definitivo se vuelve contra Hegel indicando, como para Kant, que «la representación no da por sí misma la existencia a su objeto».[3] Es decir, para Kant una de las categorías de modalidad (y por tanto sus juicios) es la posibilidad o imposibilidad,[4] y, por ello analítica o negativamente deductible. Para Schelling Hegel se encuentra en esta posición (que Fichte y el mismo Schelling de la juventud habían aprobado y expuesto), ya que se ocupa sólo de la posibilidad independiente de toda existencia,[5] y, por ello, es sólo una filosofía negativa porque «el acto en sí es sólo en el concepto».[6] La filosofía positiva es «la que emerge desde la existencia; de la existencia, es decir, del *actu:* acto-ser... Este es primeramente sólo un puro *esto (én tí)*».[7] La existencia es un *prius*[8] que había sido dejada de lado por Hegel en el nivel de la conciencia.

Feuerbach, que escuchó las lecciones de Schelling, continúa su reflexión, mostrando que si el ser es el pensar en Hegel, todo se resume en el ser como pensar divino. Si el pensar absoluto es la idea y ésta es dios, es necesario, para recuperar la existencia, negar a dicho dios: «La tarea del tiempo nuevo es la realización y la humanización de Dios, el pasaje y la resolución de la teología en la antropología».[9] Es por ello un ateísmo. Pero el ateísmo del dios de la totalidad hegeliana es la condición de posibilidad de la afirmación de un Dios creador. Negar al hombre como sólo razón es pasar de la posibilidad a la existencia; es redescubrir al hombre

sensible, corporal, carne, que había negado Descartes. Kant había dicho que «en todos los fenómenos, lo real *(Real)* es un objeto de sensación *(der Empfindung)*».[10] Por ello «lo real *(das Wirkliche)* en su realidad o como real es lo real como objeto de los sentidos; es lo sensible *(Sinnliche)*. Verdad, realidad, ser objeto del sentido *(Sinnlichkeit)* son idénticos».[11] Si la existencia de algo es percibida y no pensada, la sensibilidad corporal es la condición del constatar la existencia o realidad. Por su parte, lo supremamente real o existente es para el hombre otro hombre, porque «la esencia del hombre es la comunidad» (§ 59), «la unidad de yo y tú» (§ 60). Es decir, lo supremamente sensible es otro hombre, y por ello, «la verdadera dialéctica no es el monólogo (hegeliano) del pensador solitario consigo mismo, sino el diálogo entre yo y tú» (§ 62). El tú sensible es exterioridad de la razón; es existencia real. Es un paso más allá de Schelling, pero, y al mismo tiempo, se cierra nuevamente en la totalidad de la humanidad: «la verdad es sólo la totalidad de la vida y esencia humana *(die Totalität...)*» (§ 58). La alteridad no ha sido sino indicada pero no propiamente pensada y definida para que no caiga nuevamente en la totalidad.

Marx continúa el camino emprendido. Contra la mera intuición sensible de Feuerbach, criterio visivo o pasivo de lo real, el joven filósofo describe lo real no sólo como «lo sensible» más allá de lo meramente racional, sino como «lo pro-ducido» más allá de la mera sensibilidad. Por ello, «el error principal de todos los materialismos hasta ahora (incluyendo al feuerbachiano) consiste en que el objeto, la realidad, el ser objeto de la sensibilidad, ha sido captado sólo bajo la forma de un objeto o de una intuición, pero no como acción humano sensible, como *praxis*, como sujeto».[12] Lo real no siempre es «dado» a la sensibilidad, sino que hay que producirlo para que se dé. Tengo hambre; el pan sensible debo producirlo para que se me dé a la intuición sensible. Es real (real como lo efectivamente dado al hombre) lo que por el trabajo es puesto a la disposición efectiva del hombre. La antropología feuerbachiana ha sido transformada en antropología *cultural*, si cultura (del latín: *agri*-cultura) es «lo producido» por el trabajo humano. La totalidad no es ahora la humanidad sensible sino la cultura universal. La exterioridad de lo producido sensible queda nuevamente interiorizado.

Kierkegaard, viene a dar un paso más, pero en otra dirección. Para el filósofo danés, el mundo hegeliano sistemático racional queda comprendido en la etapa de lo estético: se trata de la contemplación o de la «identidad del ser y el pensar»,[13] «un sistema y un todo cerrado»,[14] donde cada hombre queda perdido como una «parte» de la «visión histórica mun-

dial».[15] La segunda etapa, la ética, se produce por la conversión que permite acceder al sujeto a la elección personal de su existencia como exigida por el deber. No es ya un hombre perdido en el abstracto mundo de la contemplación descomprometida, pero es todavía, «éticamente, la idealidad como la realidad en el individuo mismo. La realidad es la interioridad que tiene un interés infinito por la existencia, el que el individuo ético tiene por sí mismo».[16] El hombre ético está todavía encerrado en la totalidad, aunque sea una totalidad subjetivizada y exigente; es no sólo el Hegel de la *Filosofía del derecho,* sino el Heidegger de *Ser y tiempo.*

En la tercera etapa el pensar de Kierkegaard indica la cuestión de la alteridad (pero sólo en el nivel teológico, dejando de lado la otra indicación de Feuerbach, en el sentido de que la alteridad debe comenzar por ser antropológica, y, por ello, dejando igualmente de lado el avance del mismo Marx). Más allá del *saber* ético se encuentra la *fe existencial,* que permite acceder a la «realidad como exterioridad»,[17] en su sentido primero y supremo. Más allá de la totalidad ética del deber se encuentra la alteridad: «El objeto de la fe es la realidad del otro. El objeto de la fe no es una doctrina [...]. El objeto de la fe no es el de un profesor que tiene una doctrina [...]. El objeto de la fe es la realidad del que enseña que él existe realmente [...]. El objeto de la fe es entonces la realidad de Dios en el sentido de existencia».[18] La fe no «comprende la realidad del otro como una posibilidad»,[19] sino como «lo absurdo, lo incomprensible».[20] «¿Qué es lo absurdo? Lo absurdo es que la verdad eterna se haya *revelado* en el tiempo [...]. Lo absurdo es, justamente, por medio del escándalo objetivo [es decir, el sistema hegeliano], el dinamómetro de la fe».[21] La fe, entonces, es la posición que, superando el saber de la totalidad (absurda en cuanto el fundamento o identidad la deja atrás: absurdo = sin razón o fundamento *[Grundlos]*), permite vivir sobre la palabra reveladora de Dios; se «opone a las opiniones» de la totalidad («paradójico» entonces). Por ello, la posición «religioso-paradojal»[22] es la religación suprema al otro y la aceptación de su exterioridad a toda especulación; es el respeto por la existencia (Dios, concreto, personal, individual), desde el escándalo y lo absurdo de la razón sistemática.

Es aquí donde aparece nuevamente el viejo Schelling. En su última obra, *Filosofía de la revelación,* indica que por revelación se entiende, cuando es «la verdadera revelación de la fe»,[23] no sólo «de lo que no hay ciencia, sino de lo que no podría haber ningún saber sin la misma revelación *(ohne die Offenbarung)*».[24] Por ello, «aquí sería establecida la revelación primeramente como una adecuada y especial fuente de conocimiento *(Erkenntnissquelle)*».[25] Ahora, se pregunta Schelling: «¿En qué condiciones es posible llegar al

conocimiento filosófico de lo que sea la revelación?».[26] A lo que responde que acerca del Dios creador, *a priori,* sólo «podemos tener un conocimiento *a posteriori*»;[27] es decir, la revelación supone el revelador. Por ello, «la fe *(der Glaube)* no debe ser pensada como un saber infundado *(unbegründetes Wissen),* sino que habría más bien que decir que ella es lo mejor fundado de todo porque sólo ella tiene como fundamento algo tan positivo en absoluto que toda superación *(Übergang)* hacia otro término es imposible».[28]

La superación real de toda esta tradición, más allá de Marcel y Buber, ha sido la filosofía de Levinas, todavía europea, y excesivamente equívoca. Nuestra superación consistirá en repensar el discurso desde América latina y desde la ana-logía; superación que he podido formular a partir de un personal diálogo mantenido con el filósofo en París y Lovaina en enero de 1972. En la sección de su obra *Totalidad e infinito,* que denomina «Rostro y sensibilidad»,[29] asume a Feuerbach y lo supera: el «rostro» del otro (en el cara-a-cara) es sensible, pero la visibilidad (aún inteligible) no sólo no agota al otro sino que en verdad ni siquiera lo indica en lo que tiene de propio. Ese «rostro» es, sin embargo, un rostro que interpela, que provoca a la justicia (y en esto queda asumido Marx, como la antropología cultural del trabajo justo). Esta es una relación alterativa antropológica, que siguiendo la consigna de Feuerbach, debió primeramente ser atea de la totalidad o «lo mismo» como ontología de la visión, para exponerse al otro (pasaje de la teología hegeliana a la antropología post-moderna). Pero el otro, ante el que nos situamos en el cara-a-cara por el *désir* (expresión afectiva que intelectivamente correspondería a la *fe*), es primeramente un hombre, que se revela, que dice su palabra. *Revelación* del otro desde su subjetividad no es *manifestación* de los entes en mi mundo. Con esto Levinas ha dado el paso antropológico, indicado por Feuerbach y «saltado» por Schelling, Kierkegaard y Jaspers. El otro, un hombre, es la epifanía del otro divino, Dios creador. El otro, antropológico y teológico (teología que está condicionada por el ateísmo previo de la totalidad, posición fecunda de Feuerbach y Marx), habla desde sí, y su palabra es un *decir*-se.[30] El otro está más allá del pensar, de la comprensión, de la luz, del *lógos;* más allá del fundamento, de la identidad: es un *án-arjos.*

§ 26. El método analéctico

Levinas habla siempre del otro como lo «*absolutamente* otro». Tiende entonces hacia la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El otro, para nosotros, es América latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre

y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes. El método del que queremos hablar, el *ana*-léctico, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto *(aná-)* que el del mero método *dia*-léctico. El método *dia*-léctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del otro y que con-fiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método dia-léctico es la expansión dominadora de la totalidad *desde sí;* el pasaje de la potencia al acto de «lo mismo». El método ana-léctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad *desde el otro* y para «servir-le» (al otro) creativamente. El pasaje de la totalidad a un nuevo momento de sí misma es siempre dia-léctica, pero tenía razón Feuerbach al decir que «la *verdadera* dialéctica» (hay, entonces, una *falsa*) parte del diá-logo del otro y no del «pensador solitario consigo mismo». La verdadera dia-léctica tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento *ana-dia*-léctico); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica es simplemente un movimiento conquistador: *dia*-léctico.

Esta ana-léctica no tiene en cuenta sólo un rostro sensible del otro (la noción hebrea de *basar,* «carne» en castellano, indica adecuadamente el unitario ser inteligible-sensible del hombre, sin dualismo de cuerpo-alma), del otro antropológico, sino que exige igualmente poner fácticamente al «servicio» del otro un trabajo-creador (más allá, pero asumiendo, el trabajo que parte de la «necesidad» de Marx). La ana-léctica antropológica es entonces una económica (un poner la naturaleza al servicio del otro), una erótica y una política. El otro nunca es «uno solo» sino, fuyentemente, también y siempre «vosotros». Cada rostro en el cara-a-cara es igualmente la epifanía de una familia, de una clase, de un pueblo, de una época de la humanidad y de la humanidad misma por entero, y, más aún, del otro absoluto. El rostro del otro es un *aná-logos;* él es ya la «palabra» primera y suprema, es el *decir* en persona, es el gesto significante esencial, es el contenido de toda significación posible en acto. La significación antropológica, económica, política y latinoamericana del rostro es nuestra tarea y nuestra originalidad. Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el «tema» de la filosofía latinoamericana. Este pensar ana-léctico, porque parte de la revelación del otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoame-

ricana, única y nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad. Ni Schelling, ni Fuerbach, ni Marx, ni Kierkegaard, ni Levinas han podido trascender Europa. Nosotros hemos nacido afuera, la hemos sufrido. ¡De pronto la miseria se transforma en riqueza! Esta es la auténtica filosofía de la miseria que Proudhon hubiera querido escribir. «Es toda una crítica de Dios y del género humano».[31] Es una filosofía de la liberación de la miseria del hombre latinoamericano, pero, y al mismo tiempo, es ateísmo del dios burgués y posibilidad de pensar un Dios creador fuente de la liberación misma.

El movimiento del método es el siguiente: En primer lugar, el discurso filosófico parte de la cotidianidad óntica y se dirige dia-léctica y *ontológicamente* hacia el fundamento. En segundo lugar, de-muestra *científicamente* (epistemática, apo-dícticamente) los entes como posibilidades existenciales. Es la filosofía como ciencia, relación fundante de lo ontológico sobre lo óntico. En tercer lugar, entre los entes hay uno que es irreductible a una de-ducción o de-mostración a partir del fundamento: el «rostro» óntico del otro que en su visibilidad permanece presente como trans-ontológico, metafísico, ético. El pasaje de la totalidad ontológica al otro como otro es *ana-léctica,* discurso negativo desde la totalidad, porque se piensa la imposibilidad de pensar al otro positivamente desde la misma totalidad; discurso positivo de la totalidad, cuando piensa la posibilidad de interpretar la revelación del otro desde el otro. Esa *revelación del otro,* es ya un cuarto momento, porque la negatividad primera del otro ha cuestionado el nivel ontológico que es ahora creado desde un nuevo ámbito. El discurso se hace ético y el nivel fundamental ontológico se descubre como no originario, como abierto desde lo ético, que se revela después *(ordo cognoscendi a posteriori)* como lo que era antes (el *prius* del *ordo realitatis*). En quinto lugar, el mismo nivel óntico de las posibilidades queda juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido, y estas posibilidades como praxis analéctica transpasan el orden ontológico y se avanzan como «servicio» en la justicia.

Lo propio del método ana-léctico es que es *intrínsecamente ético* y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como identidad. «Cada mañana despierta mi oído para que oiga como discípulo» (Is 50, 4). En este caso el filósofo antes que un hombre inteligente es un

hombre éticamente justo; es bueno; es discípulo. Es necesario saber situarse en el cara-a-cara, en el *êthos* de la liberación, para que se deje ser otro al otro. El silenciarse de la palabra dominadora; la apertura interrogativa a la pro-vocación del pobre; el saber permanecer en el «desierto» como atento oído es ya opción ética. El método ana-léctico incluye entonces una opción práctica histórica previa. El filósofo, el que quiera pensar metódicamente, debe ya ser un «servidor» comprometido en la liberación. El tema a ser pensado, la palabra reveladora a ser interpretada, le será dada en la historia del proceso concreto de la liberación misma. Esa palabra, ese tema no puede leerse (no es un «ser-escrito»: *texto*), ni puede contemplarse o verse (no es un «ser-visto»: *idea* o luz), sino que se oye en el campo cotidiano de la historia, del trabajo y aun de la batalla de la liberación. El *saber-oír* es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filosofar; es la condición de posibilidad del saber-interpretar para *saber-servir* (la erótica, la pedagógica, la política, la teológica). La conversión al pensar ontológico es muerte a la cotidianidad. La conversión al pensar meta-físico es muerte a la totalidad. La conversión ontológica es ascensión a un pensar aristocrático, el de los pocos, el de Heráclito que se opone a la opinión de «los más» *(hoì polloí)*. La conversión al pensar ana-léctico o meta-físico es exposición a un pensar popular, el de los más, el de los oprimidos, el del otro fuera del sistema; es todavía un poder aprender lo nuevo. El filósofo ana-léctico o ético debe descender de su oligarquía cultural académica y universitaria para *saber-oír* la voz que viene de más allá, desde lo alto *(aná-)*, desde la exterioridad de la dominación. La cuestión es, ahora: ¿qué es la ana-logía? ¿cómo es posible interpretar la palabra ana-lógica? ¿la misma palabra del filósofo, la filosofía como pedagogía analéctica de la liberación, no es ella misma analógica? ¿la filosofía latinoamericana no sería un momento nuevo y analógico de la historia de la filosofía humana? Estas cuatro preguntas deberemos responderlas sólo programáticamente, es decir, resumida e indicativamente.

§ 27. La palabra analógica

El problema de la analogía es un tema de suma actualidad.[32] La palabra *lógos* significa para la totalidad: co-lectar, reunir, expresar, definir; es el sentido griego originario que Heidegger ha sabido redescubrir. Pero la palabra *lógos* traduce al griego el término hebreo *dabar* que significa en cambio: decir, hablar, dialogar, revelar, y, al mismo tiempo: cosa, algo, ente. El *lógos* es unívoco; la *dabar* es aná-loga.[33] Cabe destacarse, desde el

inicio de nuestra descripción, que tratamos aquí sólo la *analogia verbi* (la analogía de la palabra), es decir, del hombre como revelación, ya que el hombre (el otro) es la fuente de la palabra y en su libertad estriba por último lo originario de la palabra reveladora, no meramente expresora. *Analogia verbi* o *analogia fidei* no debe confundírsela con la *analogia nomini*, ya que esta última es de la palabra-expresiva, mientras que la primera es la palabra que revela ante la totalidad que escucha con con-fianza (con fe antropológica), en la ob-ediencia discipular.

La noción de analogía es ella misma analógica. La analogía del ser y el ente (cuya diferencia es ontológica: la «diferencia ontológica») no es la analogía del ser mismo (cuya diversidad es alterativa: la «distinción metafísica»).[34] Si el ser mismo es analógico, los dos analogados del ser no son ya di-ferentes sino dis-tintos, y de allí la denominación que proponemos (más allá que la de Heidegger) de «dis-tinción meta-física». Esta simple indicación deja casi sin efecto la totalidad de los trabajos contemporáneos sobre la cuestión analógica, y los reinterpreta desde otra perspectiva.

La analogía del ser y del ente, la «di-ferencia ontológica», fue explícita y correctamente planteada por Aristóteles (continuando el esfuerzo platónico y rematando en el plotiniano). Nos dice, dejando de lado el uso óntico de la analogía en biología, y cosmología, refiriéndose a la analogía en su uso lógico ontológico: «(los términos) pueden compararse por su cantidad o por su semejanza *(katà homoíos)*... puesto que de estas cosas no se predica *(légetai)* lo semejante idénticamente *(taûta)*. (Estos términos) son homónimos *(homónymon)*».[35] Los homónimos son los que tienen igual término para significar dos entes o nociones «semejantes» (no idénticas ni diferentes) pero con un momento de diversidad. Dejando de lado todas las analogías ónticas, recordemos lo que nos dice genialmente el Estagirita en cuanto a la analogía ontológica: «*Tò dè òn légetai pollajôs* (el ser se predica de muchas maneras)»,[36] pero aclara de inmediato que dichas predicaciones se refieren «a un polo *(èn)* y a una misma *fysin*... (Es decir) el ser se predica de muchas maneras pero todas (las dichas maneras) con respecto a un origen *(pròs mían arjén)*».[37] De la misma manera se plantea la cuestión de la analogía en Kant y Hegel desde la subjetividad moderna, o en Heidegger desde la ontología.[38] Toda esta doctrina se resume en su esencia, sin entrar a la «clasificación» de las diversas analogías ónticas, en que el «ser» no se predica como los géneros. Los géneros se diferencian en especies, gracias a las «di-ferencias específicas». Las especies coinciden en la identidad del género. No debe olvidarse que el nivel de los géneros y especies es óntico: los entes son los que coinciden en los géneros y especies. El «ser» está más

arriba *(áno)* que todo género y no es meramente un género de géneros, sino que se encuentra en un nivel diverso, ontológico. Los géneros y especies son interpretables, conceptualizables por el *lógos*. Aquí *lógos* es una función secundaria de la inteligencia, fundada en el *noeîn* (Aristóteles), en la *Vernunft* (Hegel), en la «com-prensión del ser» (Heidegger); el *lógos* es aquí el entendimiento (Kant, Hegel) o la interpretación existencial (Heidegger).[39] *Más-arriba*[40] de dicho *lógos* se encuentra el «ser» que metafóricamente puede llamarse «horizonte» del mundo, «luz» del ente o, estrictamente, la totalidad de sentido. Para los griegos era la *fysis*, nombrada explícitamente por Aristóteles, que se puede manifestar *como* materia o forma, *como* potencia o acto, *como* «ousía» o accidente, *como* verdad o falso, la última referencia. Pero en último término, el contenido de la palabra «ser», el «ser en cuanto ser», es idéntico a sí mismo, es uno y «lo mismo». Si es verdad que «puede predicarse de muchas maneras» con respecto al ente (y en esto el ser es *ana-lógico* en el nivel óntico), sin embargo, es *idéntico* a sí mismo. El ser, que se predica analógicamente del ente, es él mismo *tò autó, das Selbe,* «lo mismo», como «lo visto» (físicamente por los griegos, subjetualmente por los modernos). El ser se «ex-presa» entonces de muchas maneras (con «di-ferencia ontológica», tanto del ser con respecto a los entes, como entre las predicaciones fundamentales entre sí: la materia de la forma, por ejemplo), pero dicha «ex-presión» no sobre-pasa la totalidad ontológica como tal, que es idéntica y unívoca («llama» y es «llamada» fundamental y ontológicamente de la misma manera): el fundamento es uno, es neutro y trágicamente *«así como es»*. Hay sólo analogía del ente *(analogia entis)* (no se olvide que el «ente» es «el que es» *ónticamente,* y «lo que» es como sentido tiene su raíz en el fundamento ontológico); analógica es la predicación del ser con respecto al ente. La dia-léctica ontológica es posible porque el ente es analógico o porque se le predica el ser analógicamente; es decir, el ser está siempre más allá y el movimiento es posible como actualidad de la potencia. Pero al fin el ser es uno y el movimiento ontológico fundamental es «la eterna repetición de lo mismo». La mera analogía del ente termina por ser la negación de la historicidad.

En cambio, la ana-logía del ser mismo nos conduce a una problemática abismalmente diversa. El «ser mismo» es análogo y por ello lo es doblemente el ente, ya que la «cosa» (*res* para nosotros no es *ens*) misma es analógica. La diversidad del ser en una y otra significación originariamente dis-tinta la hemos denominado la «dis-tinción meta-física». No se trata de que sólo el ser como fundamento se diga de maneras analógicamente diferentes. Es que el mismo ser como fundamento de la totalidad no es el

único modo de predicar el ser. El ser como más-alto *(áno)* o por sobre *(aná-)* la totalidad, el otro libre como negatividad primera, es ana-lógico con respecto al ser del *noeîn*, de la razón hegeliana o de la com-prensión heideggeriana. La totalidad no agota los modos de decir ni de ejercer el ser. El ser como *fysis* o subjetividad, como totalidad, es un modo de decir el ser; el ser idéntico y único funda la analogía del ente. En cambio, el ser como la libertad abismal del otro, la alteridad, es un modo de decir el ser verdaderamente aná-logica y dis-tinta, separada, que funda la analogía de la palabra (como primer modo que se nos da de la analogía de la cosa real: la *analogia fidei* es la propedéutica a la *analogia rei*, como veremos más adelante). El ser único e idéntico en sí mismo de la analogía del ente, gracias a la «di-ferencia ontológica», funda la *ex-presión (lógos apofantikós)* de la totalidad. El ser analógico del otro como alteridad meta-física, gracias a la «dis-tinción», origina la revelación del otro como pro-creación en la totalidad. El *lógos* como palabra ex-presora es fundamentalmente (con referencia al horizonte del mundo) unívoca: dice el único ser. La *dabar* (en hebreo «palabra») como voz reveladora del otro es originariamente aná-loga. Ahora la ana-logía[41] quiere indicar una palabra que es una revelación,[42] un decir[43] cuya presencia[44] patentiza la ausencia, que sin embargo atrae y pro-voca, de «lo significado»: el otro mismo como libre y como pro-yecto ontológico alterativo; ahora todavía incom-prensible, transontológico.

La palabra reveladora del otro, como otro y primeramente, es una palabra que se capta (comprensión derivada inadecuada) en la «semejanza»,[45] pero que no se llega a «interpretar» por lo abismal e incomprensible de su origen dis-tinto. Tomemos algunos ejemplos cotidianos para descubrirla como la palabra primera y más frecuente. La palabra reveladora erótica exclama: «Te amo» (sea mujer o varón a un varón o mujer). La revelación pedagógica puede indicar: «Hijo, obedéceme» (la madre a su hijo). La revelación política puede decir: «Tengo derecho a que se me pague mayor salario» (un obrero al empresario). En estos tres niveles se da ya todo el misterio de la *analogia fidei* o *verbi* con «dis-tinción meta-física». Queremos insistir en el hecho de que esta palabra no es sólo la primera palabra sino la primera experiencia humana en cuanto tal. En el útero materno se vive ya la alteridad, pero es en el momento mismo del nacimiento, en el instante del parto (parir como a-parición), en el que se es cobijado y acogido en el otro y por el otro, que ya se presenta como «hablante». La madre dice: «Hijito mío». El médico exclama: «Es una niña». El recién parido, el a-parecido en el mundo de los otros (todavía él mismo sin mun-

do), comienza a formar su mundo en la confianza filial y en la ob-ediencia discipular en el otro: el más-alto y por ello maestro del mundo. Esta palabra no es ni el signo o el concepto de la ciencia,[46] ni el simbolismo como dominio operatorio matemático, ni la palabra del neopositivismo de Wittgenstein, ni el lenguaje preformativo de Austin, ni el lenguaje de auto-implicación *(self-involvement)* de Evans, ni el discurso ético de Ladrière (cuando dice que «el hombre es responsable de sí mismo como ser egológico, y responsable ante sí mismo»).[47] Derrida se acerca, pero tampoco da cuenta de la cuestión, cuando quiere indicar una diversidad entre la *différence* y la *différance*.[48]

«Te amo», dice el muchacho a su novia. Es una palabra, mejor aún, es una proposición: un juicio con sujeto y predicado pero que «propone» algo a alguien: que se «pro-pone» a sí mismo. Es un juicio imperativo, no en el sentido que ordene o mande algo, sino porque incluye una como obligación, una exigencia, un imperio. «Lo dicho», por ahora inverificado (ya que el amor se mostrará efectivamente en la diacronía del cumplimiento de la palabra meta-física), se apoya en su pretensión (esta pretensión se hace imperativa) de verdadera. La veracidad de «lo dicho» queda asegurada y sólo confiada en el «decir» mismo, en el otro que lo dice. Exige ser tenida como verdadera: se obliga a tener fe, ya que el *lógos* o *dabar* proferido en la revelación dice referencia radical a lo que es *más-alto* y *más-allá* que «lo dicho» y que mi propio horizonte ontológico de comprensión como totalidad: su palabra es ana-lógica (el *lógos* como *fysis* o mundo) porque su presencia (el «decir» que exclama «lo dicho»: «Te amo») remite al que revela («el que» dice amar), pero oculta su mismidad transontológica (la mentira es siempre posible y su «decir» puede ser hipocresía).[49]

§ 28. Del escuchar a la interpretación de la *voz del otro*

Esta remitencia o referencia de la palabra reveladora al revelador deja al que escucha dicha palabra en la totalidad en una situación que es necesario describir, porque toca a la esencia misma del hombre, de la historicidad, de la racionalidad. La palabra que irrumpe desde el otro en la totalidad no es interpretable, porque puede interpretarse algo en la medida en que guarda relación de fundamentación con la com-prensión del ser mundano. Pero dicha palabra irrumpe desde más allá del mundo (desde el mundo del otro). Sin embargo, es «comprensible inadecuadamente» —como hemos dicho más arriba—. Comprensión por «semejanza» y confusa. A partir de la experiencia pasada que tengo de lo que en su decir me

dice el otro uno se forma una idea aproximada y todavía imprecisa, inverificada, de lo que revela. Se asiente, se tiene convicción o se comprende inadecuadamente «lo dicho» teniendo con-fianza, fe, en el otro: «porque él lo dice». Es el amor-de-justicia, transontológico, el que permite aceptar como verdadera su palabra inverificada. Este acto de la racionalidad histórica es el supremamente racional y la muestra de la plenitud del espíritu humano: ser capaz de jugarse por una palabra *creída* es, precisamente, un acto creador que camina por sobre el horizonte del todo y se avanza, *sobre la palabra* del otro en lo nuevo.[50]

La palabra tenida por verdadera *(Für-Wahr-halten)*,[51] con el asentimiento del entendimiento en una confusa comprensión óntica inadecuada a partir de la «semejanza» *de lo ya* acontecido en la totalidad, como declaración, proposición, pro-vocación del otro (la muchacha con respecto al «amor»; el hijo y la madre con respecto al dinero y la panadería; el empresario con respecto a la reivindicación interpelante), permite avanzar por la praxis liberadora, analéctica, por el trabajo servicial *(habodáh)*, en vista de alcanzar el pro-yecto fundamental ontológico nuevo, futuro, que el otro revela en su palabra y que es incom-prensible todavía porque no se ha vivido la experiencia de estar en dicho mundo (totalidad nueva, nueva patria, orden legal futuro). Es decir, la revelación del otro abre el proyecto ontológico pasado, de la patria vieja, de la dominación y alienación del otro como «lo otro», al pro-yecto liberador. Ese pro-yecto liberador, ámbito transontológico de la totalidad dominadora, es lo *más-alto*, lo *más-allá* a lo que nos invita y pro-voca la palabra reveladora. Sólo con-fiados en el otro, apoyados firmemente *sobre* su palabra, la totalidad puede ser puesta en movimiento; caminando en la liberación del otro se alcanza la propia liberación. Sólo cuando por la praxis liberadora, por el compromiso real y ético, erótico, pedagógico, político, se accede a la nueva totalidad en la justicia, sólo entonces se llega a una cierta identidad analógica por su parte *(communitas bonitatis)* desde donde, sólo ahora, la palabra antes comprendida confusamente, tanto cuanto era necesario para poder comenzar la ad-ventura de la liberación en el amor-de-justicia, alcanza la posibilidad de una adecuada interpretación. Poseyendo como propio el fundamento ontológico desde donde el otro, en la diacronía de la palabra reveladora, pronunció su palabra, ahora, en el futuro del pasado pasado, en el presente, puede referirse aquella palabra recordada al actual y vigente horizonte alcanzado por la praxis liberadora y a partir del otro revelante, pro-vocante. Si el método analéctico era el saber situarse para que desde las condiciones de posibilidad de la revelación pudiéramos acceder

a una recta interpretación de la palabra del otro, todo lo dicho viene a mostrarnos el método mismo.

En el pasaje diacrónico, desde *el oír la palabra* del otro hasta *la adecuada interpretación* (y la filosofía no es sino saber pensar reduplicativamente esa palabra inyectándole nueva movilidad desde la conciencia crítica del mismo filósofo), puede verse que el momento ético es esencial al método mismo. Sólo por el compromiso existencial, por la praxis liberadora en el riesgo, por un hacer propio discipularmente el mundo del otro, puede accederse a la interpretación, conceptualización y verificación de su revelación. Cuando se habita, por la ruptura ética del mundo antiguo, en el nuevo mundo puede ahora interpretarse dia-lécticamente la antigua palabra revelada en el mundo antiguo. Puede aún de-mostrarse, desde el pro-yecto ahora con-vivido, el porqué reveló lo que reveló. Pero aquella palabra, de ayer, hoy está muerta, y quedarse en ella por ella misma es nuevamente sepultar la analéctica presente en la dia-léctica del pasado. En este caso filosofía es sólo recuerdo (*Er-innerung* como dirá Hegel); por esto la filosofía se eleva en el atardecer como el ave fénix. Pero los que describen la filosofía como des-olvido o recuerdo, como mayéutica, olvidan que primeramente la filosofía es oído a la voz histórica del pobre, del pueblo; compromiso con esa palabra; desbloqueo o aniquilación de la totalidad antigua como única y eterna; riesgo en comenzar a decir lo nuevo y, así, anticipación de la época clásica, que es cuando las cosas hayan ya sucedido y sea el tiempo de cosechar los resultados, nunca finales, siempre relativos, de la historia de la liberación humana.

El pasaje del oír la revelación a la verificación de la palabra; la diacronía entre la totalidad puesta en cuestión por la interpelación hasta que la pro-vocación sea interpretada como mundo cotidiano, es la historia misma del hombre. La revelación, primeramente antropológica, es la presencia de la negatividad primera, lo *ana*-lógico; es lo que el método analéctico posibilita (en el sentido que deja lugar para ello; lugar que no existe en el método dia-léctico) y lo que debe saber describir y practicar.

Si la filosofía fuera sólo *teoría,* com-prensión refleja del ser e interpretación pensada del ente, la palabra del otro sería indefectiblemente reducida a «lo *ya* dicho» e interpretada equívocamente desde el fundamento vigente de la totalidad, al que el sofista sirve (aunque cree ser filósofo). Es equivocada su interpretación porque, al opinar que «lo dicho» es «lo mismo» que él interpreta cotidianamente, ha hecho «idéntico» (unívoco) lo de «semejante» que tiene la palabra aná-loga del otro. Es decir, ha negado lo de «dis-tinto» de dicha palabra; ha matado al otro; lo ha asesinado. Tomar la palabra del otro como unívoca de la propia es la maldad

ética del sofista, pecado que lo condena ya que es error capital de la inteligencia: culpabilidad negada que permite a la totalidad seguir considerándose como verdadera y conquistando o matando a los «bárbaros» en nombre de la filosofía del sofista. Considerar a la palabra del otro como «semejante» a las de mi mundo, conservando la «dis-tinción meta-física» que se apoya en él como otro, es respetar la analogía de la revelación; es deber comprometerse en la humildad y la mansedumbre en el aprendizaje pedagógico del camino que la palabra del otro como maestro va trazando cada día. Así el auténtico filósofo, «hombre de pueblo con su pueblo», pobre junto al pobre, otro que la totalidad y primer pro-feta del futuro, futuro que es el otro hoy a la intemperie, va hacia el nuevo proyecto ontológico que le dará la llave de interpretación pensada de la palabra previamente revelada como niño que aprende todavía. La filosofía en este caso, originariamente ana-léctica, camina dia-lécticamente llevada por la palabra del otro. El filósofo, racionalidad actual refleja auténtica, sabe que el comienzo es con-fianza, fe, en el magisterio y la verdad del otro: hoy es confianza en la mujer, el niño, el obrero, el subdesarrollado, en una palabra, *el pobre:* él, el alumno, tiene el magisterio, la pro-vocación ana-lógica; él tiene el tema a ser pensado: su palabra revelante debe ser creída o no hay filosofía sino sofística dominadora.

§ 29. La filosofía latinoamericana como pensar liberador

La filosofía así entendida es no una erótica ni una política, aunque tenga función liberadora para el eros y la política, pero es estricta y propiamente una *pedagógica:* relación maestro-discípulo, en el método de saber creer la palabra del otro e interpretarla. El filósofo para ser el futuro maestro debe comenzar por ser el discípulo actual del futuro discípulo. De allí pende todo. Por ello esa pedagógica *analéctica* (no sólo dialéctica de la totalidad ontológica) es *de la liberación.* La liberación es la condición del maestro para ser maestro. Si es un esclavo de la totalidad cerrada nada puede interpretar realmente. Lo que le permite liberarse de la totalidad para ser sí mismo es la palabra analéctica o magistral del discípulo (su hijo, su pueblo, sus alumnos: el pobre). Esa palabra analógica le abre la puerta de su liberación; le muestra cuál debe ser su compromiso por la liberación práctica del otro. El filósofo que se compromete en la liberación concreta del otro accede al mundo nuevo donde com-prende el nuevo momento del ser y desde donde se libera como sofista y nace como filósofo nuevo, ad-mirado de lo que ante sus ojos venturosamente se despliega histórica y cotidianamente. El mito de la caverna de Platón quiso

decir esto pero dijo justamente lo contrario. Lo esencial no es el ver ni la luz: lo real es el amor de justicia y el otro como misterio, como maestro. Lo supremo no es la contemplación sino el cara-a-cara de los que se aman desde el que ama primero.

Por su parte, la filosofía latinoamericana puede ahora nacer. Sólo podrá nacer si el estatuto del hombre latinoamericano es descubierto como exterioridad meta-física con respecto al hombre nordatlántico (europeo, ruso y americano). América no es la materia de la forma europea como conciencia.[52] Tampoco es de Latinoamérica el temple radical de la expectativa, modo inauténtico de la temporalidad.[53] La categoría de *fecundidad* en la alteridad deja lugar meta-físico para que la voz de América latina se oiga. América latina es el hijo de la madre amerindia dominada y del padre hispánico dominador. El hijo, el otro, oprimido por la pedagogía dominadora de la totalidad europea, incluido en ella como el bárbaro, el *bon sauvage,* el primitivo o subdesarrollado. El hijo no respetado como otro sino negado como ente conocido (*cogitatum* de los «Institutos para América latina»). Lo que América latina es, lo vive el simple pueblo dominado en su exterioridad del sistema imperante. Mal pueden los filósofos decir lo que es América latina liberada o cuál sea el contenido del pro-yecto liberador latinoamericano. Lo que el filósofo debe saber es cómo de-struir los obstáculos que impiden la revelación del otro, del pueblo latinoamericano que es pobre, pero que no es materia inerte ni telúrica posición de la *fysis.* La filosofía latinoamericana es el pensar que sabe escuchar discipularmente la palabra analéctica, analógica del oprimido, que sabe comprometerse en el movimiento o en la movilización de la liberación, y, en el mismo caminar va pensando la palabra reveladora que interpela a la justicia; es decir, va accediendo a la interpretación precisa de su significado futuro. La filosofía, el filósofo, devuelve al otro su propia revelación como renovada y re-creadora crítica interpelante. El pensar filosófico no aquieta la historia expresándola pensativamente para que pueda ser archivada en los museos. El pensar filosófico, como pedagógica analéctica de la liberación latinoamericana, es un grito, es un clamor, es la exhortación del maestro que relanza sobre el discípulo la objeción que recibiera antes; ahora como revelación reduplicadamente pro-vocativa, creadora.

La filosofía latinoamericana, que tiende a la interpretación de la *voz latinoamericana,* es un momento nuevo y analógico en la historia de la filosofía humana. No es ni un nuevo momento particular del todo unívoco de la filosofía abstracta universal; no es tampoco un momento equívoco y autoexplicativo de sí misma. Desde su dis-tinción única, cada filósofo y la filosofía latinoamericana, retoma lo «semejante» de la filosofía que la histo-

ria de la filosofía le entrega; pero al entrar en el círculo hermenéutico desde la *nada* dis-tinta de su libertad, el nivel de semejanza es analógico. La filosofía de un auténtico filósofo, la filosofía de un pueblo como el latinoamericano, es analógicamente semejante (y por ello es una etapa de la única historia de la filosofía) y distinta (y por ello es única, original e inimitable, otro que todo otro, porque piensa la voz única de un nuevo otro: la voz latinoamericana, palabra siempre reveladora y nunca oída ni interpretada). Si se expone la historia de la filosofía se privilegia el momento de «semejanza» que tiene toda filosofía auténtica. Si la «semejanza» se la confunde con la identidad de la univocidad se expone una historia a la manera hegeliana: cada filósofo o pueblo vale en tanto «parte» de la única historia de la filosofía, y en ese caso «ser un individuo no es nada desde el punto de vista histórico-mundial».[54] En este caso la filosofía latinoamericana no es nada, como tal, y deberá simplemente continuar un proceso idéntico al comenzado por Europa. Si, en cambio, se sobresalta lo de «dis-tinto» que cada filósofo o pueblo tiene, puede llegarse a la equivocidad total y a la imposibilidad de una historia de la filosofía, a lo que tienden las sugerencias de Ricoeur en *Historia y verdad,* y en especial de Jaspers: no hay historia de la filosofía; hay biografías filosóficas. Ni la identidad hegeliana ni la equivocidad jaspersiana, sino la analogía de una historia cuya continuidad es por semejanza pero su dis-continuidad queda igualmente evidenciada por la libertad de cada filósofo (la *nada* de donde parte discontinuamente la vida de cada uno) y de cada pueblo (la dis-tinción de la realidad de la opresión latinoamericana). La filosofía latinoamericana es, entonces, un nuevo momento de la historia de la filosofía humana, un momento analógico que nace después de la modernidad europea, rusa y norteamericana, pero antecediendo a la filosofía africana y asiática posmoderna, que constituirán con nosotros el próximo futuro mundial: la filosofía de los pueblos pobres, la filosofía de la liberación humano-mundial (pero no ya en el sentido hegeliano unívoco, sino en el de una humanidad analógica, donde cada persona, cada pueblo o nación, cada cultura, puede expresar lo propio en la universalidad analógica, que no es ni universalidad abstracta [totalitarismo de un particularismo abusivamente universalizado], ni la universalidad concreta [consumación unívoca de la dominación]).[55]

Esta simple posición Europa no la acepta; no la quiere aceptar; es el fin de su pretendida universalidad. Europa está demasiado creída de su universalismo; de la superioridad de su cultura. Europa, y sus prolongaciones culturo-dominadoras (Estados Unidos y Rusia), no saben oír la voz del otro (de América latina, del mundo árabe, del Africa Negra, de la India, la China y el Sudeste asiático). La voz de la filosofía latinoamericana como no es

meramente tautológica de la filosofía europea se presenta como «bárbara», y al pensar el «no-ser» todo lo que dice es falso. Como yo mismo expuse en una universidad europea a comienzos de 1972, lo que pretendemos es, justamente, una «filosofía bárbara», una filosofía que surja desde el «no-ser» dominador. Pero, por ello, por encontrarnos más allá de la totalidad europea, moderna y dominadora, es una filosofía del futuro, es mundial, posmoderna y de liberación. Es la cuarta edad de la filosofía y la primera edad *antropo*-lógica: hemos dejado atrás la *fisio*-logía griega, la *teo*-logía medieval, la *logo*-logía moderna, pero las asumimos en una realidad que las explica a todas ellas.

NOTAS

1. J. Ladrière en su obra *L'articulation du sens*. Discours scientifique et parole de la foi, Paris 1970, nos dice: «el discurso del saber filosófico tiene en vista la reduplicación de lo real, el asumir lo real en el nivel de la palabra comprensora» (p. 187), como «un saber de la totalidad» (p. 184), y por ello se dirige a «la actividad constituyente absolutamente originaria» (p. 18) que es «la vida universal como génesis absoluta de todas las formas, de todos los fenómenos y de todas las significaciones» (p. 185). Más allá de este pensar, que en su esencia es la ontología heideggeriana, no habría sino «la palabra de la fe» (teológica) (pp. 186 s.); «a la palabra de la revelación responde la palabra de la fe» (p. 187). Para Ladrière, como para la ontología de la totalidad, toda fe es teológica y toda revelación lo es igualmente. Queremos demostrar que la *fe* puede ser una posición antropológica (en el cara-a-cara del varón-mujer, padres-hijos, hermano-hermano) y por ello hay filosofía en la revelación y la fe antropológica, *tertium quid* entre la ontología dialéctica de la totalidad y la teología de la fe sobrenatural. La descripción de la revelación antropológica, dicho sea de paso, fundamentará una nueva descripción de la revelación teológica e indicará el límite del pensar filosófico.
2. Sobre este *más allá* nos hemos referido ya en *Para una ética de la liberación* en los §§ 13 (con respecto a Heidegger), 16, 17-19, 22, y en especial en § 29.
3. I. Kant, KrV, A 92, B 125.
4. Y en este caso, como mera «posibilidad», es «la condición universal, aunque puramente *negativa (sic)*, de que no se contradigan a sí mismos»: KrV, A 150, B 189.
5. Véase el texto citado de la famosa lección universitaria 24, de la *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, en *Werke* V, 745. Schelling tiene conciencia, como hemos dicho en el § 17, que lo que es «puro pensar» no es sino pura «potencialidad *(Potentialität)*»: *Ibid.*, 744. Hegel definía al fin la realidad desde la posibilidad: *Enzyklopädie*, § 383, Susatz, en *Werke* X, 29.
6. *Ibid.*, 745.
7. *Ibid.*, 745-746. Esto le permite decir a Schelling que «Dios es exterior *(ausser)* a la idea absoluta... (la que es) sólo pura idea, sólo en el concepto, pero no ser actual» (*Ibid.*, 744). Dios, en este caso; no es una idea (la idea sería el ser como pensado); Schelling ha criticado magistralmente a Descartes y a su propia postura de juventud, cuando en las lecciones *Zur Geschichte der neueren Philosophie* dice: «En el *Cogito ergo sum* avanzó como inmediatamente idéntico, Descartes, el pensar y el ser *(Denken und Sein als unmittelbar identisch)*», de donde deducirá que «pertenece al concepto de la esencia perfecta también el concepto de *existencia* necesaria; por lo que Dios es sólo pensar»: *Werke* V, 79-83); si la idea es el ser, Dios no es sólo ser sino que es «el Señor del ser *(der Herr des Seins)*, no sólo transmundano *(transmundan)* como si Dios fuera la causa final, sino supramundano *(supramundan)*» (*Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, 748). Por ello la posición «contemplativa» lo que mejor puede es, acaso, conocer «sólo una idea», pero de lo que se trata es de que «la persona busca la persona» *(Ibid.)*, «algo fuera de la idea, algo que es más *(mehr)* que la idea, *kreîtton toû lógou*» *(Ibid.)*. Esto es la «crisis de la ciencia de la razón *(Krisis der Vernunftwissenschaft)*», superando en su intento al mismo Husserl.
8. *Ibid.*, 747.
9. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), § 1.
10. KrV, B 208.

11. L. Feuerbach, *o. c.*, § 32.

12. *Thesen über Feuerbach*, § 1, en II, 1.

13. Por ejemplo en *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, 202, nota 2. Kierkegaard es, de los nombrados, el más fiel al pensar del Schelling definitivo, y el más metafísico de los tres. Resume bien la cuestión de la existencia cuando dice que «todo saber sobre la realidad es sólo posibilidad» (p. 211). Todo Kierkegaard (y también su modernidad) queda expresado en la crítica a Descartes y Hegel: «Si comprendo el *yo* del *cogito* como un hombre particular, la frase no prueba nada: yo *soy* pensante, *ergo* yo soy; pero si yo *soy* pensante no es tampoco una maravilla que sea, ya se lo ha dicho y, entonces, la primera parte de la proposición dice lo mismo que la segunda. Si en cambio se comprende por el *yo* que reside en el *cogito* un solo hombre particular existente, el filósofo (hegeliano) grita: Locura, locura, no es cuestión aquí de *mi* yo o de *tu* yo, sino del yo *puro*. Ese yo *puro* no puede tener otra existencia que el de una existencia conceptual... es una tautología» (pp. 211-212).

14. *Ibid.*, 71.

15. *Ibid.*, 88 s. Si la cuestión de la exterioridad del otro teológico será el aporte kierkegaardiano, sus defectos serán la subjetividad moderna, su individualismo europeo y el «saltar» por sobre la antropología.

16. *Ibid.*, 217.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, 218.

19. *Ibid.*, 242.

20. *Ibid.*, 380.

21. *Ibid.*, 139.

22. *Ibid.*, 386.

23. *Philosophie der Offenbarung* III, Vorlesung 24, en *Werke* VI, 396.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, 398.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*, 399.

28. *Ibid.*, 407. Schelling afirma entonces que más allá del *lógos* como razón intuitiva o comprensora se encuentra el *lógos* como la palabra del otro que revela. La palabra como intuición o expresión es totalitaria; la aceptación de una palabra reveladora da lugar a un más allá del pensar, da lugar al otro y por ello es posible sólo en la *fe*. Esta es la problemática de un Jaspers, en su obra *Der Philosophische Glaube*, München 1951: cf. M. Dufrenne-P. Ricoeur, *Karl Jaspers*, Paris 1947, 247 s.; X. Tilliette, *Karl Jaspers*, Paris 1960, 189 s. Dejando de lado otra cuestión grave, Jaspers mantiene la alteridad de la fe casi exclusivamente al nivel teológico, con respecto a la trascendencia (*o. c.*, 29); y por ello la cuestión de la revelación se sitúa exclusivamente al nivel religioso (pp. 65 s.). La alteridad queda así unilateral e imprecisamente formulada, sobre todo con el término *Umgreifende:* «Glaube ist das Leben aus dem Umgreifenden» (p. 20). Además habla de una «fe filosófica» (en oposición a la teológica revelada positivamente), pero se trata de una «fe antropológica» en primer lugar, cuestión que, como hemos dicho, el mismo Schelling y Kierkegaard no conceptualizaron adecuadamente.

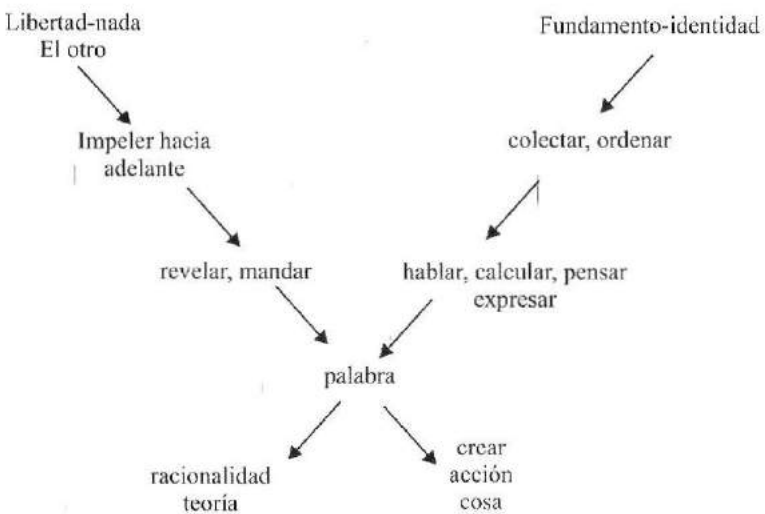
29. *Totalité et infini,* 161 s.

30. Véase el artículo de Levinas *Le Dit et le Dire:* Le nouveau commerce (Paris) 18-19 (1971) 19-48.

31. P.-J. Proudhon, *Philosophie de la misère,* Paris 1964, 45.

32. Por no citar sino sólo tres obras, téngase en cuenta la de L. Bruno Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit* I, Freiburg 1969, con bibliografía en 55-69, la de H. Chavannes, *L'analogie entre Dieu et le monde,* Paris 1969, con bibliografía en 313-318 y B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être,* Louvain 1963, 185-197. La palabra *analéctica* la usa B. Lakebrink, en su obra *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik,* Köln 1955, aunque en otro sentido del que la usamos nosotros.

33. Cf. Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen,* en especial la cuestión de «La palabra», 45 s., 161 s. Boman nos propone un siguiente cuadro, que hemos corregido en parte, y que nos permite comprender la doble significación de la «palabra» (etimológicamente):



34. Recuérdese el esquema indicado al final del § 13 del capítulo I, tomo de *Para una ética de la liberación.*

35. *I Tópicos* 15; 107 b 13-16. El *synónymon* es lo que llamamos unívoco (un término para un ente o noción); el *parónimos* es en castellano el equívoco (término derivado idéntico para dos entes o nociones diversas).

36. *Metaf.* Gama., 2; 1003 a 33.

37. *Ibid.,* a 33-b 6. Más adelante agrega todavía que «una sola ciencia es la que teoretiza de una manera (metódicamente), y se refiere a una naturaleza *(pròs mían fysin)*» (*Ibid.,* b 13-14).

38. La obra de B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit,* puede ser consultada sobre esta cuestión. Estudia la analogía en Kant (pp. 303 s.), en Hegel (pp. 365 s.) y en Heidegger (pp. 455 s.).

39. Cf. el § 7, del capítulo II, del tomo I de *Para una ética de la liberación.*

40. Véase la diferencia vertical de *áno-katá* y horizontal de *aná-aná* indicada por E. Pryzwara, *Mensch-Typologische Anthropologie* I, Nürenberg 1959, 73 ss.

41. E. Pryzwara tiene una feliz descripción de este hecho: «Agustín debió denominar *aná*- como lo que anuncia a lo *áno* (con omega): el misterio más próximo del creador como la revelación de la tiniebla que enceguece por su resplandor» (*Analogia entis* I, 171). Es el sentido que da Max Müller a la noción de símbolo («Symbolon-Zusammenfall, Ineinsfall des Endlichen mit dem es unendlich Übersteigenden und doch in das Endliche Eingehenden» (*Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart,* 230).

42. Esta cuestión la indicaba ya Schelling con su *Philosophie der Offenbarung.*

43. Levinas indica exactamente la cuestión cuando escribe: «La significación del *decir* va más allá de *lo dicho:* no es una antología que suscita el sujeto parlante, es la significancia *(significance)* del decir más allá de la esencia que justifica la exposición del ser o la ontología» (*Le Dit et le Dire,* 30). La univocidad fundamental la expresa así: «El lenguaje como *dicho* puede entonces concebirse como un sistema de palabras identificando las entidades» (p. 34). La cuestión ana-lógica de la alteridad, anterior a la mera «diferencia ontológica» es indicada cuando dice: «De la anfibología del ser y el ente en lo *dicho* será necesario remontarse hasta el decir, significante antes que la esencia, antes que la identificación... Nada hay más grave, nada más augusto que la responsabilidad por el otro y el decir» (p. 39). «El parlante *(le Disant)* en el decir no da un signo, se hace signo. El es-para-el-otro» (p. 42). «El decir es la exposición de uno al otro... Es el descubrirse en el riesgo de sí mismo, en la sinceridad, en la ruptura de la interioridad y en el abandono de toda seguridad, en la exposición al traumatismo, en la vulnerabilidad» (p. 44); es «exhibición, inseparable de la violencia del que se desnuda, exposición de esta exposición, signo que hace signo del signo, haciéndose sí mismo signo: revelándose» (p. 45).

44. La palabra, o mejor el rostro mismo como signo, se «presenta» como un ente en el mundo de la totalidad, pero esa presencia es sólo un velo que aparece como velo y avanza lo que cubre como ausente: sugiere, llama, invita, acoge.

45. «Semejante» traduce el *hómoios* griego. Recuérdese que la analogía se juega entre dos términos: ambos tienen algo de semejante (pero no idéntico: *non communitate univocationis sed analogiae*) y algo en lo que son distintos (no meramente diferente). En esto Cayetano dice correctamente que «el fundamento de la similitud de la analogía *(fundamentum analogae similitudinis)* es necesario que no haga abstracción en los extremos (de la diversidad) de los extremos mismos; por su parte los fundamentos permanecen distintos *(fundamenta distincta),* semejantes sin embargo por proporción, por lo que se dice que son analógicamente idénticos *(eadem)*» (*De nominum analogia* III, 33; p. 57). La noción analógica («ser» por ejemplo) tiene un ámbito de semejanza, donde los modos originarios del ser coinciden; pero al mismo tiempo tiene cada uno un ámbito irreductible o distinto que quedó confusamente englobado, no precisamente, en la noción analógica como semejante. La mera *semejanza* puede llevar a *confusión* si no se indica la distinción. Llamamos con Heidegger «comprensión derivada» (y agregamos lo de «inadecuada») aquella que capta el ente *confusamente* e *incluyendo* sus distinciones originarias: al confundir sus distinciones es «inadecuada». Llamamos «interpretar» al acto mismo de conceptuar o descubrir un sentido (...*como* esto); acto que sólo puede cumplirse accediendo de alguna manera al fundamento dis-tinto del otro; haciendo que los *fundamenta distincta* hayan devenido, al menos en un cierto nivel, *fundamentum univocae similitudinis,* es decir, la totalidad compartida (porque se puede «interpretar» algo desde un *mismo* fundamento, *super communicationem beatitudinis* [2-2 q. 24, a. 2, resp.]).

46. Cf. J. Ladrière, *L'articulation du sens.* Vamos nombrando los títulos de los más importantes temas de este valioso libro.

47. *Ibid.*, 158. En la revelación del otro el hombre es responsable del otro ante el otro. En el artículo de P. Ricoeur, *Langage (philosophie)*, en *Encyclopaedia universalis* IX (1971) 771, tampoco aborda la cuestión que aquí nos ocupa.

48. «Une voix sans différance est à la fois absolument vive et absolument morte»: *La voix et le phénomène*, Paris 1967, 115. Derrida nos da, de todas maneras, una preciosa ayuda con sus análisis sobre la palabra dicha y la escrita (cf., por ejemplo, *De la grammatologie*, Paris 1967, 21 s.): la voz y la escritura. La «revelación» de la que venimos hablando es imposible que se dé como escrita. Se puede escribir «lo dicho», pero el «decir» mismo se vive en el cara-a-cara o no se vive. La palabra ana-lógica meta-física exige el rostro del otro hablando en acto (o por lo menos su recuerdo como otro «diciendo» y no el mero recuerdo de «lo que» me dijo, y sólo en este caso «lo escrito» se refiere al «decir» mismo donde se juega la esencia de la palabra, que es primigeniamente revelación).

49. De igual manera la madre con-fía en que el hijo comprará pan y no una revista; el hijo confía que el dinero es suficiente y la panadería nueva se encuentra en la esquina. Así también el empresario escucha la interpelación: como revelación (y le dará crédito), como usurpación de o propio (e interpretándola como tentación la rechazará como algo malo, calculando tácticamente los pasos a dar para acallarla).

50. Anticipándose por siglos a la crítica del *cogito* cartesiano, del saber absoluto hegeliano y del cientificismo del neopositivismo, un medieval decía que «el que intuye (inmediatamente los principios) tiene un cierto asentimiento *(assensum)*, porque adhiere con certeza *(certissime)* a lo inteligido, pero no por mediación del pensamiento *(cogitationem)*, ya que sin mediación queda determinado por el fundamento. El que sabe *(sciens)* ejerce el pensar y tiene asentimiento, pues el pensar causa el asentimiento, y el asentimiento concluye el pensar... Pero en la fe no hay asentimiento por mediación del pensamiento sino por mediación de la voluntad *(ex voluntate)*»: Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 14, a. 1, C) *Patet.* ¿Por qué? «Porque en la fe el entendimiento no alcanza el fundamento *(ad unum)* como término propio al que se dirige, que es la visión de algo inteligible *(visio...)*» *(Ibid.)*, y, por ello, debe apoyarse en un «término ajeno»: en la voluntad, el amor, la praxis como trabajo liberador; se apoya en el otro. Sin embargo, la fe puede tener una «certeza *(certitudo)*» mayor, a saber, «por la *firmeza* de la adhesión, y en cuanto a esto la fe tiene más certeza *(certior)* que la intuición y la ciencia... aunque no tiene tanta evidencia *(evidentiam)* como la ciencia y la intuición» (*Ibid.*, ad 7). Ese asentimiento «de lo ausente» *(non apparens)* (el otro como misterio, lo *aná* de la palabra analógica) determina al entendimiento por medio de la voluntad y transforma el «asentimiento» en «convicción» («dicitur *convictio*, quia convincit intellectum modo praedicto»; *ibid.*, a. 2, *A* 2, *voluntas*). Por ello se decía en el medioevo que el «amor es el que constituye la con-fianza» (*fidei forma sit caritas; Ibid.*, a. 5).

51. La «fe racional» *(vernünftige Glaube)* no es la «fe meta-física» o antropológica que hemos propuesto aquí, ya que es una convicción *subjetiva* con validez *objetiva* (cf. GMS, BA 70; y nuestra *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 15): Kant tiene fe de lo que Heidegger tiene com-prensión del ser. Kant *cree* lo que es *comprendido.* La fe meta-física o antropológica de la que hablamos es una convicción *ontológica* con validez *meta-física.* No sólo es necesario superar el saber para que se dé el com-prender; es necesario aún superar el com-prender mismo para que pueda revelarse el otro como otro en la fe meta-física: en la con-fianza.

52. América es el ser en bruto, la materia; Europa es el espíritu que descubre, la forma (cf. A. Caturelli, *América bifronte*, Buenos Aires 1961), que se toca al fin con la tesis

europeísta: cf. J. Sepich, *Génesis y fundamento de Europa, en Europa, continente espiritual,* Mendoza 1947).

53. El análisis o hermenéutica existencial ontológico de E. M. Vallenilla, *El problema de América,* Caracas 1959, no podía llegar sino a un callejón sin salida. Mal puede definirse un pueblo a mitad alineado y a mitad encubierto en lo mejor de sí: el pueblo indio, mestizo y pobre.

54. S. Kierkegaard, *Postscriptum,* ed. franc., 98.

55. Llamamos «universalidad analógica» el «todo» de la humanidad futura unificada en la diversidad de sus partes integrantes, donde cada una, sin perder su personalidad cultural pueda sin embargo participar de una comunicación sin fronteras de cerrados nacionalismos. No es la univocidad de una humanidad dominada por *un solo imperio,* sino una sola patria mundial en la libertad solidaria de las partes. Por ello, no hay filosofía universal (abstracta, unívoca ni aun concreta). No hay «filosofía sin más». Hay filosofías, la de cada filósofo auténtico, la de cada pueblo que haya llegado al pensar reflexivo, pero no incomunicables sino comunicadas analécticamente: la palabra de cada filosofía es ana-lógica.

Conclusiones generales

La cuestión dialéctica y analéctica en el proceso de la liberación latinoamericana

Es nuestro intento en estas conclusiones generales asumir criticando todo lo dicho e indicar un camino a recorrer por el pensar comprometido con nuestra América latina, pensar que asuma críticamente nuestro presente y que se articule según un método que desemboque no sólo en un *ver* la historia sino en ser un *factor activo* político por el tipo interpretativo que utiliza.

Para Hegel, en definitiva, la dialéctica es una: la dialéctica de la naturaleza, del espíritu en la historia y en la historia de la filosofía. El absoluto, que se manifiesta primeramente como lo absolutamente indeterminado en-sí, el ser, recorre un camino impulsado por el movimiento dialéctico; dicho camino es único; el método es el mismo camino: el que recorre un astro, una planta, el hombre como historia o como saber absoluto. En la inmanencia de la subjetividad absoluta del espíritu; toda la dialéctica es una. Pero, y es más grave, toda dialéctica tiene como su fundamento la identidad del ser y la totalidad, es decir, el movimiento dialéctico es el desarrollo de «lo mismo». Para nosotros, en cambio, habrá que distinguir claramente diversos niveles.

§ 30. Diversos niveles dialécticos y analécticos

En primer lugar, se encuentra la *dialéctica de la naturaleza,* cuya manifestación más elevada es la evolución animal. El hombre mismo aparece en esta dialéctica físico-real como siendo una especie entre los primates superiores. La vida se ha ido abriendo camino *desde (ex-)* formas simples hasta la enorme complejidad del sistema nervioso humano: *ex-volutio,* evolución admirable que no ha terminado aún y que se continúa ante nuestra mirada; ontogénesis maravillosa que se cumple cada día desde la gestación unicelular del óvulo materno, pasando por diversas formas del pluricelular, hasta el animal que respira por branquias, y que, fetalmente se parece

a un pez y un reptil, para emerger por último como un niño nacido «demasiado pronto» —al decir de Portmann— para que pueda mejor y más plásticamente asumir la vida cultural e histórica. Surge así un nuevo momento dialéctico.

En segundo lugar, el proceso *real* histórico o humano, ético, se desarrolla según un movimiento *analéctico,* en el sentido ya explicado de que la voz del otro irrumpe desde más allá del horizonte dialéctico de *mi* mundo, de *nuestro* mundo. El hombre, que se abre al mundo, jamás tiene un último horizonte ontológico de comprensión en su vida existencial o cotidiana. El último horizonte fluye dialécticamente, fluye hacia horizontes futuros. El fluir mismo del horizonte lo ha remarcado admirablemente Sartre; la dialéctica físico-real la ha analizado mejor Zubiri (siendo negada por Sartre); la analéctica histórica, que se funda en el otro como exterioridad libre y siempre en alguna medida incondicionado, debe ser analizada a partir del camino abierto por Levinas. No se trata de la ciencia histórica (que en alemán se nombra *Historie*), sino del acontecer histórico, lo existencial (*Geschichte* que deriva de *geschehen:* acontecer).

En tercer lugar, podemos hablar de *método dialéctico* en su nivel más fundamental: como ontología fundamental. El método dialéctico como camino del pensar es *posterior* a la dialéctica natural y a la existencial o práctica. La teoría sigue y nunca da del todo cuenta de *lo real:* de lo cósmico y biológico; lo práctico existencial no sólo no es idéntico al pensar, sino que además nunca se adecuarán del todo. El pensar va a la zaga: com-prender no es pensar *(verstehen ist nicht denken),* la cultura no es ciencia *(paideía* no es *epistéme),* lo existencial no es lo existenciario, la cotidianidad no es la filosofía (pero el filósofo cuenta en cuanto tal con el hombre cotidiano que es antes de ponerse a filosofar). Contra Hegel, ni siquiera en el movimiento dialéctico, no podemos igualar el pensar al ser, ni el *método* dialéctico a la *dialéctica de la naturaleza* o de la com-prensión existencial o práctica.

Por otra parte, aun en el nivel dialéctico, debemos partir decididamente de la *finitud,* como lo que es-ahí *(Da-sein),* exterioridad del absoluto totalizado, es decir, como exteriores por esencia y sin posibilidad ni siquiera como límite de una coincidencia acabada: por naturaleza el hombre tiene imposibilidad de ser totalidad totalizada. No es totalidad en su origen *(ex quo),* ya que no es la *explicatio* o emanación del absoluto, del espíritu absoluto, del Dios panteísta. No es totalidad de destino *(ad quem)* porque significaría ser ya la totalidad, no habría proceso de divinización porque ya seríamos dioses (sería, como la gnosis, un pelagianismo que no necesitaría gracia porque el hombre es ya Dios desde antes del proceso dialéctico). A la ontología ema-

natista del ser como «lo visto» no puede anteponérsele sino una metafísica creacionaria del ser como «lo oído».[1] Al que se oye no puede incluírselo dentro de una totalidad totalizada.

No partiendo del absoluto, que no somos, sino de la *finitud* que somos, el hombre se comprende como proyectado hacia un poder-ser que incluye esencialmente un poder-no-ser: su futuro como realización o frustración. Partir de la finitud no es una falsa modestia (como para Hegel), sino, simplemente, sentido común, sabiduría del pensar que no se pierde en la pretensión de erigir como subjetividad absoluta la propia subjetividad moderna. El método dialéctico, teniendo en cuenta dichos límites, podrá criticar, pensar, explicar al ente que deba enfrentar en su consideración; al saber descubrir los horizontes comprensivos ontológicos adecuados podrá fundar al ente, aunque bien podría ser que nada conozca científicamente del ente, pero sabe cómo saberlo ontológicamente.

El método dialéctico del pensar es el inicio ontológico del filosofar, porque muestra cómo deben darse los primeros pasos desde la cotidianidad hasta el descubrimiento del fundamento. Tiene dos momentos esenciales:

Negativamente, el inicio es dialéctico porque se niega la aparente seguridad de lo obvio cotidiano: la facticidad del ser en mi mundo se pone en duda, se lo niega; es la crisis, la muerte a la cotidianidad, la conversión a otro ámbito. Esa negatividad total con respecto a la cotidianidad se aplica particularmente a la cosa que debe ser pensada. Se la debe negar en su significación cotidiana, determinada por una cierta tradición inauténtica o en-cubierta y encubridora. Negativamente se debe tratar a la cosa al referirla al horizonte desde el cual deberá ser comprendida. Dicho horizonte por su parte deberá ser igualmente negado hasta alcanzar el ámbito de los horizontes originarios del pensar, teniendo clara conciencia que restará una infinita exterioridad: el ser como último horizonte del mundo puede entonces conciliarse con la concomitante aceptación de la *finitud* de una exterioridad cósmico-real y de una exterioridad siempre imprevisible e irrebasable del otro como libertad histórica que expresa su misterio por medio de la palabra que debe ser oída.

Positivamente, el método dialéctico es un ir comprendiendo lo que es englobado por los fuyentes horizontes comprensivos, que deben saber ser desplegados en el pensar. El ámbito de los últimos horizontes puede ser pensado formalmente pero no en sus contenidos (así la luz puede ser pensada formalmente; el ser puede ser pensado como manifestación y límite u horizonte trascendental ontológico, pero no como *este* mi ser que como pro-yecto último es com-prendido real, práctica y efectivamente en el nivel existencial o histórico).

Una vez efectuado el pasaje dialéctico de la facticidad cotidiana del no-filósofo al horizonte del mundo como tal, el que así ha sido conducido de la mano se encuentra «ya» *introducido en la filosofía.* Es entonces, en un primer sentido, una «introducción a la filosofía»: una «introducción dialéctica al filosofar».

De esta manera se retomaría el intento aristotélico; en la dialéctica, como *método,* se parte de *tà éndoxa* para ir hacia el des-cubrimiento (verdad) del ser, y superar la postura del sofista que usa dicho arte sólo para confundir al contrario. Ir *hacia* el ser no es ahora *in-volución* (inmanencia subjetual, en el sentido moderno que impera desde Descartes hasta Hegel y Husserl), sino *implantación* de lo cotidiano en un todo englobante ontológico que, por ser pensar de la finitud, supone una infinita exterioridad: el todo nunca es totalizado sino que es movimiento dialéctico de totalización. El momento dialéctico es la re-im-plantación perforante o como trascendencia del todo conceptualizado en el todo englobante pre-conceptual com-prendido y futuro (ya que existencialmente se encuentra como «parte» de un «todo» *práctico:* mi-ser-en-el-mundo). El método dialéctico es un proceso de totalización que engloba los momentos distinguidos (diferenciación conceptual) y que se relanza después de haberlos comprendido desde la unidad totalizadora, intotalizada siempre para la finitud, hacia una nueva totalidad (alteridad histórica del crecimiento inclauso por esencia que tiende a la exterioridad sin jamás abarcarla). El método del pensar dialéctico es sólo un momento de la realidad dialéctica (como comprensión existencial que se despliega sobre el movimiento evolutivo dialéctico cósmico-biológico). El proceso es mediación; la mediación es muerte a un momento superado de la finitud que tiende a «instalarse» en una parte como si fuera un todo-total. La actitud dialéctica relanza el proceso.

Ante el método dialéctico en América latina caben algunas reflexiones. Ante todo creemos que hay entre nosotros ciertas opciones fundamentales:

a) Unos pareciera que no esgrimen método alguno; aparecen simplemente como viviendo en la cotidianidad para defenderla, apoyarla; viven sobre el *statu quo* y su poder estriba en esta situación dada; su poder será ejercido por ellos hasta tanto la cotidianidad tradicional (no olvidemos que la tradición no críticamente asumida en-cubre más que manifiesta lo que transmite) permanezca en su vigencia. Su interpretación no necesita método reflejo porque es la misma interpretación cotidiana: la moral del viejo Vizcacha no necesita método porque es la misma «ética existencial cómplice» del *êthos* del gaucho. Son éstos los que más necesitan al comienzo al menos la actitud dialéctica; Hegel diría que sólo creen que el

ámbito del entendimiento es el válido y desprecian el horizonte de la conciliación racional. A todos éstos habría que ponerlos en movimiento: la dialéctica, como escepticismo de lo tradicional no asumido, debería primeramente hacerlos entrar en crisis para después abrirlos a nuevos horizontes históricos.

b) Otros empuñan ya decididamente sistemas interpretativos. En América latina, por ejemplo, la juventud universitaria y obrera, al igual que numerosos movimientos de diversa índole, se inclinan cada vez más, desde México a Argentina, de Brasil a Ecuador o Perú, a buscar dentro de una conceptualización dialéctica el método para interpretar el cambio revolucionario. Sin embargo, por lo general, no han tenido el cuidado de plantear claramente las *condiciones de posibilidad* de un tal método, y ni siquiera imaginan la posibilidad de su superación.

La condición de posibilidad del ejercicio del método dialéctico en América latina es, cuando menos, la siguiente: un conocimiento profundo y real de la cotidianidad latinoamericana (amerindiana, colonial y presente). En este sentido muestra Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica* que, por ejemplo, «Valéry es un intelectual pequeño burgués, es un hecho fuera de duda; pero todo intelectual pequeño burgués no es Valéry».[2] El «marxismo perezoso pone todo en todo, hace de los hombres reales símbolos y mitos... *Situar* para Garaudy es poner en relación, por una parte, la universalidad de una época, de una condición, clase, las relaciones de fuerza con otras clases, y, por otra, la universalidad de una actitud defensiva u ofensiva (práctico social o concepción lógica). Pero este sistema de correspondencia entre universales abstractos está construido expresamente para suprimir el grupo o el hombre que se pretende discernir... La indeterminación casi total de la ideología así analizada permitirá hacer el esquema abstracto que preside la confección de las obras contemporáneas (marxistas). A esta altura el análisis se termina y el marxista juzga que su trabajo ha concluido. En cuanto a Valéry, se ha evaporado».[3] Si esto se dice en Europa, cuánto más en América latina, alienada y colonial, donde no hay siquiera esa autoconciencia de la propia cultura que existe realmente en el viejo continente, que no ha sido marginal a ninguna cultura como lo somos nosotros.

En cuarto lugar, ahora sí, podemos hablar del *método analéctico* que no niega el valor ontológico (dentro de la totalidad entonces y solamente) del método dialéctico, pero descubre una dimensión humana de significación metafísica y liberadora. El método dialéctico avanza de totalidad en totalidad, de lo mismo hacia lo mismo y no puede pensar adecuadamente la negatividad del otro. Es por ello que más allá de los que creen interpre-

tar la realidad con sentido común (los defensores ingenuos del *statu quo*) y de los que críticamente empuñan el método dialéctico, el respeto de la voz del otro, la aceptación del otro como más allá de todo sistema o totalidad instaura no sólo una actitud de escucha creadora sino igualmente un nuevo método en las ciencias humanas (ya que en las ciencias naturales es el método dialéctico el único que puede emplearse). La exterioridad del otro, como momento meta-físico primero, nos permite interpretar la historia, la economía (tal como lo hace la socioeconomía de la dependencia que se abre a la exterioridad cultural de los pueblos periféricos), la sociología, etc. Valga como un simple ejemplo la exposición de una interpretación analéctica de la historia (lo que llamo la *histórica*) donde se muestra preponderantemente la exterioridad de la voz del pobre, del otro que irrumpe en la totalidad «civilizada», el ser, desde el no-ser de su propia cultura valorada como «bárbara». En efecto América latina, desde su exterioridad bárbara a los ojos civilizados del centro, lanza su voz pro-vocante y penetra en la historia. Junto a ella avanza su filosofía como pensar la propia praxis liberadora de un pueblo oprimido. Veamos entonces los diversos momentos analécticos de nuestra constitución histórica.

§ 31. Para una pre- y proto-histórica latinoamericana

Cuando un indio del altiplano peruano exclama: «¡Pachamamita, santa tierra, virgen, ayúdanos!»,[4] pareciera escucharse al nivel de *la simbólica* toda la pre-, proto-historia e historia latinoamericana. Es decir, la *terra mater* de los pueblos prehispánicos viene a repetir la diosa de los pueblos agrícolas del Mediterráneo oriental, que por otra parte se recubre del simbolismo de la *parthenos* de los helénicos y de la Madre de Dios de los cristianos de la Europa medieval e hispánica, pero dicha desde la relectura de la religiosidad popular latinoamericana. Se trata de describir ese proceso, *la histórica,* que culmina en la cultura latinoamericana contemporánea dependiente y periférica.

Si queremos hablar de una descripción de la liberación latinoamericana, es necesario antes poder situar adecuadamente nuestro continente latinoamericano en la historia mundial, desde el lejano paleolítico hasta hoy, cercanos ya al fin del siglo XX. Pero dicha situación no la realizaremos desde un mero nivel anecdótico de fechas más o menos sugerentes, ni siquiera teniendo en cuenta la civilización como macrosistema instrumental,[5] tampoco y sólo considerando la evolución ontológica del horizonte del ser de cada cultura —como lo hemos sugerido en parte en nuestra obra *Para una de-strucción de la historia de la ética* a través de la cuestión del

êthos—, sino que tendremos particularmente en cuenta el momento de exterioridad que irrumpe dentro del ámbito de invención de una cultura dada. Es decir, casi todos los expositores van mostrando la evolución dialéctica de un grupo cultural; nosotros queremos en cambio indicar la provocación de la exterioridad como el momento originante de una nueva etapa histórica. Aunque no dejemos por ello de ver la genialidad inventiva de un grupo cultural, nos importa pedagógicamente mostrar la novedad de la exterioridad analéctica. Cuando la exterioridad es puramente destructiva —como en el caso de las hordas de bárbaros o en el caso de los turcos— no podrá considerarse como exterioridad alterativa sino como mera negatividad descomponente. Es la interpelación de la exterioridad *(metà-)* al horizonte ontológico de una cultura *(-fysis)* lo que hace de nuestra descripción una histórica meta-física. América latina misma podrá, al fin, ser considerada «el otro» que el centro imperial dominador y con ello podrá pensarse una *filosofía de su liberación.*

La historia de las civilizaciones como macrosistemas instrumentales o de las culturas como horizontes ontológicos de comprensión podría dividirse en tres momentos progresivos: el de la organización de las seis primeras totalidades civilizadas; el de la irrupción de la exterioridad nómada e invasora de los indoeuropeos; y, en tercer lugar, la lenta expansión de la exterioridad semita que terminará por ir haciéndose el sujeto de la historia mundial. América latina entra de lleno en esa evolución.

a) En un *primer momento,* desde la revolución urbana en el neolítico hace unos diez mil años con grandes diferencias según las regiones, apoyada en la dominación del reino vegetal por la agricultura y del reino animal por el pastoreo o domesticación de las bestias salvajes, se van *inventando* en lugares propicios para la dicha agricultura, totalidad de sistemas de instrumentos, símbolos, instituciones, que se llaman altas culturas. Ellas han sido, de más antiguas a más modernas: la mesopotámica (que nace ya perfectamente organizada en el cuarto milenio), la egipcia (en el tercero), la del valle del Indo (en el siglo XXV a. C.), la del valle del río Amarillo (desde el siglo XV a. C.). La originación va del oeste hacia el este, y atravesando el Pacífico, florecerá igualmente en la América nuclear: en las mesetas mexicanas, guatemaltecas y el Yucatán la cultura mayo-azteca (que es ya floreciente con el antiguo imperio y el Teotihuacán, desde el 300 d. C.), y en el altiplano peruano-boliviano con las culturas ya clásicas con el Tiahuanaco (ya constituida en el 300 d. C.) se constituye el imperio con los incas.

Estas seis totalidades culturales (Mesopotamia, Egipto, culturas del río Indo y Amarillo, mayo-azteca e inca) valen entonces como las columnas

primeras y cuasi-independientes de la historia universal. América latina tiene en su horizonte a dos de ellas. Se trata de nuestra prehistoria, tiempo del «eterno retorno de lo mismo», en la que el hombre vive su mundo sin responsabilidad propiamente histórica, libre, ética. La reconstrucción fenomenológica de esos «mundos» es relativamente posible. Si echamos mano de los manuscritos existentes en México, de las tradiciones mayas o quiché como el Popol-Vuh, o las que nos cuentan los antiguos incas (como la del inca Garcilaso u otras), tendremos documentos suficientes para una tal reconstrucción. «Lo que de ese arte se conserva en los centros ceremoniales descubiertos por los arqueólogos, con sus pirámides, palacios y templos, cubiertos de pinturas, permite entrever algo de lo que fue el hogar cósmico tan penosamente concebido y construido por el hombre náhuatl. La clave para acercarse a ese mundo de símbolos está en los antiguos mitos, en las doctrinas religiosas y en el pensamiento de los tlamatinime», se nos dice con respecto a los aztecas.[6]

Estamos entonces en la *prehistoria* latinoamericana y aún en ella podríamos ver cómo los nahuas irrumpen desde la exterioridad bárbara a las zonas mucho más cultas de la meseta de México, así como los collas invaden como nómadas la antigua Cuzco. Parte de esa *novedad* «exterior» de los invasores que aportaron a las culturas antiguas sangre nueva queda reflejada en el panteón de los dioses en las épocas imperiales. Junto a los dioses sedentarios, agrícolas y femeninos como Coatlicue («Terra mater») o Quilla (la madre luna), se encuentra la irrupción de la exterioridad nómade, pastoril y masculina como Tonatihuh (el sol azteca), Inti (el sol inca) o Pachacamac («el esplendor originario del cielo»). La preponderancia de los invasores se deja ver en la primacía de los dioses uránicos o celestes en el Gran Teocalli (templo mayor de México-Tenochtitlán) o en el templo del sol (de Cuzco). La exterioridad de los bárbaros no es propiamente conquistadora-dialéctica, ya que irrumpiendo en un mundo altamente civilizado (totalidad altamente totalizada) su presencia no significa expansión dominadora de «lo mismo». En verdad el bárbaro depone al fin sus armas, agrega lo nuevo y asume lo antiguo. La conquista, como dominación y alienación del otro, la cumplirá más bien el imperio azteca o inca, pero no los nahuas o collas originarios. El bárbaro, al irrumpir del no-ser, más allá de la totalidad (si no la destruye radicalmente), la desquicia y con ello le permite una nueva y mejor organización. La irrupción de los nahuas y los collas, por tomar dos ejemplos, es analéctica, el imperio azteca e inca son un proceso dialéctico desde un meollo procreado por la fecundación de lo exterior. Casi siempre el bárbaro, nómade guerrero, aporta los dioses masculinos y uránicos, opera como el padre fecundador. La totalidad sedentaria y agrícola, opera mítica-

mente en los panteones como las divinidades femeninas. Es una lección de la historia de las religiones. La nueva cultura, entonces, es como el hijo que crecerá, si crece, a expensas de otros hermanos y entonces aparece el imperio conquistador. Fue en 1426 d. C. que Itzcóatl, reyezuelo de México realizó la «triple alianza», comenzando así lentamente el fratricidio, la matanza del otro, que le permitirá la fundación del imperio. Capac Yupanqui, reyezuelo de Cuzco logrará vencer a los pueblos de Cuyumarca y Andamarca, así como el inca Yupanqui vencerá a los Chancas, permitiéndole al inca Pachacuti, que será coronado en el 1438 d. C., la conquista del Perú.

Todas estas tonalidades coexistentes prehistóricas o amerindianas, recibirán el embate no analéctico sino dialéctico-conquistador de un hombre en la plenitud de sus mediaciones fácticas: el hombre imperial hispánico del siglo XVI.

Para hacer más completa la descripción se podría todavía indicar las tres zonas de contacto intercultural: en primer lugar la zona del Mediterráneo oriental (que se constituirá en el centro de la historia mundial hasta Lepanto al menos), que ligará todas las culturas europeas y africanas con la Mesopotamia y el Egipto. En segundo lugar la zona de la estepa euroasiática, desde el Gobi, región de permanente expansión demográfica y de invasores nómades hasta las últimas incursiones de los mongoles en Rusia. En tercer lugar el océano Pacífico, con sus culturas polinésicas, que tanto influyeron a la América nuclear, que miró siempre hacia el mar del Sur (como lo llamarán los españoles). Si la prehistoria tiene un movimiento de oeste a este con su centro en el océano Pacífico, la protohistoria que ahora comenzamos tendrá su centro en el Mediterráneo oriental, como hemos dicho.

b) En efecto, en un *segundo momento*, se produce la invasión o irrupción desde la exterioridad y desde el norte, sobre las totalidades originarias afroasiáticas. En Anatolia (actual Turquía), en la Mesopotamia, el valle del Indo, pero igualmente en la Europa actual y hasta la China se hace presente un grupo humano portando una cultura con un horizonte ontológico altamente coherente, que posteriormente en Grecia y la India será lógicamente pensado en apretada racionalización. Se trata de los indoeuropeos.[7] Estos pueblos debieron vivir originariamente en la estepa euroasiática, en el cuarto milenio a. C., al norte del mar Negro, de los Cáucasos y el mar Caspio en lo que los rusos denominan «cultura del Kurgan».[8] Los primeros en aparecer fueron los luvitas (Lulubi) en Anatolia en el siglo XXV a. C., después las culturas Aujetitzer en Europa central (s. XXII a. C.); los hititas y protohelenos aparecen en el siglo XX a. C., todo esto en la edad del bronce. En la edad del hierro se suceden por oleadas los kassitas, hyksos, mitanos, protoilirios, protoceltas, arios has-

ta el siglo XV a. C. Después vendrán ya los arios, aqueos, protoitálicos hasta el siglo XIII a. C. Los protofrigios, medos, persas, escitas, sármatas, sakas, chueh-chi o tokarios hasta el siglo II a. C. Las invasiones germanas son las últimas, hasta el siglo VII d. C. Todos estos pueblos logran organizar política, económica, cultural y religiosamente las grandes culturas afro-euro-asiáticas (incluyendo la China que es influenciada por el budismo y otras doctrinas hindúes, ya que el mismo Tao es igualmente de originación indo-europea), a tal punto que, en el año 300 d. C., el imperio romano, el imperio persa, el imperio chino y los reinos arios de la India habían dominado todas las grandes culturas neolíticas agrícolas de la edad del bronce.

Para los indoeuropeos, desde su origen en la estepa euroasiática, el ser es «lo visto», lo permanente, «desde siempre», lo que se muestra a la luz del día. No es extraño que el gran «dios» celeste de todos ellos sea un «dios patriarcal» de los nómades pastores o guerreros y del *día* (*diu, dius:* «dios»): «Zeus Páter» de los griegos, Júpiter, *Dius-pater* de los latinos, «Dyus Pitar» del sánscrito. No es arriesgado pensar, dada la estructura semántica y la semejanza de significación en todas las lenguas indoeuropeas, que la experiencia originaria de estos pueblos fue la del «hombre-ante-la-naturaleza», es decir, el alma (participación finita de la única divinidad) ante las cosas (*fysis* que se antepone a sí misma al fin en su propia escisión). «Todo es uno», es decir, la naturaleza es todo en su luminosidad diurna, solar; la de la estepa que rodeaba al jinete de a caballo (los indoeuropeos fueron los primeros que domesticaron el caballo como medio de transporte en la infinita estepa siempre limitada por el «horizonte» de la totalidad). Es un monismo ontológico, «neutralización» del ser humano, dualismo antropológico, ahistoricidad física, etc... Este hombre ontológico fue una experiencia fundamental de la humanidad; fue el que logrará con los griegos la expresión de la «lógica de la totalidad» (la primera *filosofía*) y con los hindúes la experiencia de una «mística de la totalidad» (el nirvana), tema que será repetido siempre que el hombre restablezca como fundante y primera la relación hombre-naturaleza (como en la modernidad europea subjetualista).[9]

c) En un *tercer momento,* tercero no de un punto de vista meramente temporal sino por la naturaleza de la estructura de estos pueblos, aparecen los pueblos semitas.[10] Procedentes del desierto arábigo invaden desde dicha exterioridad las zonas bajas de la Mesopotamia, toda la media luna (es decir, la región que une esa región con Siria, las costas del Mediterráneo oriental) hasta el valle del Nilo. Los clanes nómades que han domesticado el camello originan una experiencia del ser mucho más compleja que

pleja que la del indoeuropeo, y que da cuenta de la realidad histórica. Los acadios son los primeros semitas que conoce la historia (aparecen invadiendo las zonas de la cultura súmera en el siglo XXV a. C.). Después vendrán los cananeos (siglo XXIV a. C.), los fenicios que ya en el año 3000 a. C. han fundado Biblos. Los babilónicos reinarán bajo Hammurabi (1792-1750 a. C.) hasta dejar lugar a los asirios. Por su parte los arameos ocupan la Siria desde el siglo XIV a.C., hasta que los hebreos organizan su primer reino en Judea con David (1010-970 a. C.). Semitas son todavía los árabes, en especial con el Islam desde la muerte de Mahoma (632 d. C.). Es necesario no olvidar que el cristianismo debe emparentarse culturalmente a estos pueblos.

El enfrentamiento de indoeuropeos y semitas ha sido el choque cultural más importante de la historia humana. Si observamos un mapamundi en el año 800 d. C., veremos cómo en lugar de los grandes imperios romano, persa e hindú, se encuentra ahora el sacro imperio de Carlomagno, el imperio bizantino de los ortodoxos, los califatos que dominan desde España hasta pasar el río Indo y el Tarím. Se ha producido como una semitización del mundo, proceso cultural que crecerá aún hasta nuestros días, ya que sólo la India y el sudeste asiático conservan todavía la tradición ontológica del hombre indoeuropeo.

Para los semitas, desde su dura vida del desierto que era atravesado por sus caravanas de camellos de oasis en oasis, el ser es «lo oído», lo novedoso, lo histórico, lo que es procreado desde la libertad. La posición primera es el «cara-a-cara» de un beduino que en la inmensidad del desierto divisa otro hombre; es necesario saber esperar que la lejanía se haga proximidad para poder preguntar al recién llegado:«¿Quién eres?». Su rostro, curtido por el sol, el viento de arena, las noches frías y la áspera vida del pastor nómade, es la epifanía no de «otro yo» sino del «otro» hombre sin común semejanza con todo lo vivido por el yo hasta ese instante del cara-a-cara. La *fysis* (la naturaleza), el desierto, no es lo que pueda significar para el hombre su oposición originaria. El hombre semita nace y crece no en la «lógica de la totalidad» (hombre-naturaleza), sino en la «lógica de la alteridad» (rostro del hombre ante el rostro del otro, libre). Lo sagrado, lo divino nunca es la *fysis*, la totalidad, sino «el otro», lo innominado, la exterioridad, la nada como la libertad incondicionada de la «persona» (*prósopon* significa «rostro»). La luz sólo ilumina un rostro sin develar su misterio. El misterio del otro se revela por su palabra exigiendo justicia. El hombre semita sitúa en el origen la posición del cara-a-cara: varón ante mujer, padre ante hijo, hermano ante hermano, habitante ante peregrino que hay que hospedar... Se trata de la antropología y la meta-fí-

sica de la alteridad que hemos descrito en otro lugar.[11] La ontología de la totalidad[12] es también el pensar indoeuropeo, aunque, como veremos, jugado en otro nivel por el pensar moderno europeo, pensar que niega la alteridad semita.

El hogar meta-físico de los semitas llega a procrear, con el tiempo, tres ecumenes que coexisten durante siglos: la cristiandad bizantina, la latina y el mundo islámico. Desde el siglo IV (Constantinopla fue fundada en el 330 d. C. y tomada por los turcos siberianos en 1453), el V (el último emperador latino deja su primacía en manos del papa romano en el 486), y el VII (Mahoma muere en el 632 significando el comienzo de la dinastía de los «califas rectos») las tres ecumenes en equilibrio de fuerza se disputarán el poder hasta el siglo XVI. Los turcos por oriente, la expansión rusa e hispánica significarán el fin del mundo bizantino e islámico, con lo cual Europa quedará rigiendo el mundo hasta la segunda guerra mundial en pleno siglo XX.

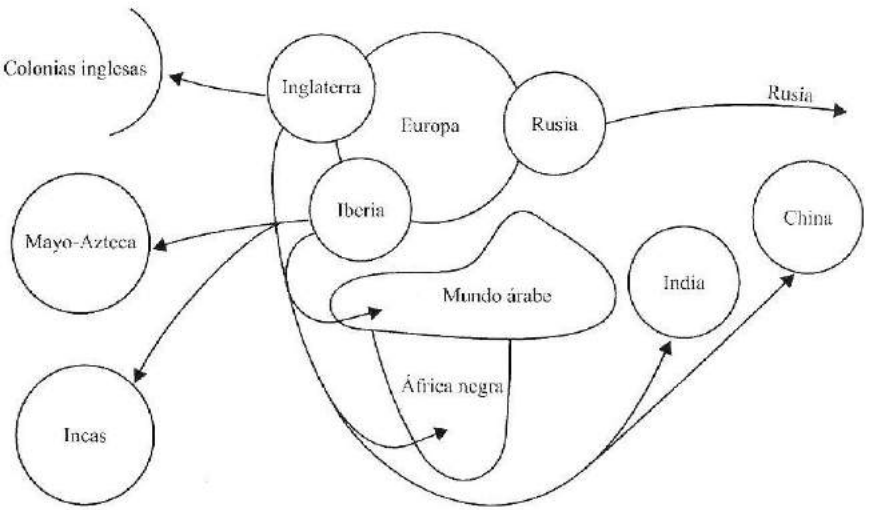
Bizancio, la segunda Roma, esplendorosa ya con Teodosio (379-395) y con Justiniano (527-565), a la sombra de Santa Sofía, llega con Heraclius (610-641) hasta el corazón de Mesopotamia y conquista el imperio sasánida; es la sucesora del imperio romano indoeuropeo. Los «padres griegos» de la iglesia significaron el trasvasamiento de la ontología de la totalidad física en la meta-física de la alteridad personal, cayendo sin embargo en la trampa de una profunda helenización.[13]

El Dar-el-Islam nació con el profeta semita Mahoma (570-632) que en el 622 «huye» *(hégira)* a Medina expulsado de la Mecca, reconquistándola el 17 Ramadán del 623. La expansión semita árabe fue fulminante. Con Bostra (634), Yarmuk (636) tomaron Palestina. En el 643 conquistan Alejandría, poco después Damasco. España es invadida en el 711 y sólo son detenidos en el occidente por los francos en el 732. Mientras tanto en el oriente han pasado ya las fronteras del Indo. Sus caravanas unen la China con el Atlántico, poseyendo el Mediterráneo, el mar Rojo y el océano Indico. En Bagdad la dinastía Abasidi (750-1258) puede considerarse el rey del mundo.

Mientras tanto, el bárbaro y occidental mundo latino vive por su parte una experiencia original. Cuando en el Gobi se pone en movimiento una migración de pueblos, éstos presionan sobre los avaros, kasares y hunos. Por ello los visigodos se hacen presentes ante Bizancio (382-388), ante lo que el emperador no tiene mejor política que enviarlos hacia occidente. Bajo el mando de Alarico caminan hacia el oeste hasta llegar a Tolosa y España (409-419). Así llegan del norte del Rin los vándalos, los francos, que logran la primacía europea gracias a Carlomagno (768-814). La cristiandad latina vitalizada con sangre germana es una recreación a partir de la *romanitas:* la *christianitas.*

Esquema 10

Expansión dialéctico-conquistadora de Europa
(Siglos XV-XIX)



De todo este mundo bizantino, latino e islámico, Maimónides, el gran pensador judío de la España musulmana, pudo decir que «la iglesia cristiana, de la cual conocemos su profesión de fe, que recibió en su seno a las naciones, en las que se encontraban muy aceptadas las opiniones de los filósofos [griegos]..., encontró manifiesta contradicción [con la metafísica creacionista]. Entonces nació entre ellos una ciencia del *calâm* [interpretación] y comenzaron a establecer proposiciones, en coherencia con sus creencias, y a refutar las otras opiniones que se oponían al fundamento de su religión. Y cuando los seguidores del Islam aparecieron y se descubrieron los escritos de los filósofos, se le trasmitieron igualmente las refutaciones que habían escrito [los padres griegos] contra los libros de los filósofos [griegos]... No hay ninguna duda que las tres comuniones se interesan frecuentemente por las mismas doctrinas, es decir, los judíos, los cristianos y los musulmanes, como por ejemplo la afirmación de *la novedad* del mundo».[14]

Hasta el año 1450 d. C. las ecumenes coexistentes sin primacía de una sobre otras eran las siguientes: la cristiandad latina, la cristiandad bizantina, el Dar-el-Islam, los reinos de la India, el imperio chino y el imperio azteca e inca. En el 1600 el mapa geopolítico del globo ha cambiado fundamentalmente, y esto es debido a la expansión conquistadora de Europa primeramente a partir de sus dos regiones marginales pero al mismo tiempo en pleno poder: gracias a Rusia que ha vencido en oriente a los mongoles y a España que ha reconquistado sus tierras a los árabes. Consideremos una representación esquemática de este movimiento dialéctico que nos permitirá comprender la situación aún de lo que será América latina en el siglo XX (ver esquema 10 en página anterior).

§ 32. Para una histórica latinoamericana

Si lo que se denomina edad antigua es en verdad la preponderancia indoeuropea (expansión helenística, imperios romano, persa, chino, etc.); si lo que se denomina edad media es la preponderancia semita (cristiandad bizantina y latina y califatos árabes), la llamada edad moderna es el tiempo de la dominación de la Europa latina a la que se incorpora la «tercera Roma» la Rusia moscovita. América latina nace entonces como el hijo de una madre amerindiana y del prepotente padre hispánico.

En efecto, la historia europea medieval no es una «noche de la historia» sino el tiempo auroral del crecimiento de una nueva cultura. Europa debió transformar ontológica y meta-físicamente toda la civilización heredada. Es decir, el macrosistema instrumental que le dieron los romanos

fue implantado dentro de otro horizonte de com-prensión, de una nueva referencia al otro, y gracias a esto el «hombre adámico» en pleno uso libre de sus posibilidades quiso muy pronto, como el adolescente, lanzarse a la conquista del mundo. Las cruzadas latinas (1095-1270) fueron el primer intento europeo, con «voluntad de poder», de conquistar el mundo árabe. Era necesario abrir un camino para salir del enclaustramiento que dicho mundo musulmán había levantado contra Europa. El fracaso de la experiencia por el sureste será concluyente. Europa intentará aún una expansión por el nordoeste, y fueron los vikingos los que llegaron a Groenlandia descubierta por Bjarni en el 986, ocupando gracias a Leif en el 992 a *Helluland* («Tierra de desolación»), actual Norteamérica. Sin embargo era todavía prematuro; los pueblos del norte no estaban preparados para una expansión conquistadora y las tierras frías del norte de América nunca ofrecieron al comienzo campo propicio para la vida europea.

1. La dependencia colonial mercantil

Dos pueblos son los que llevan adelante la expansión conquistadora de la Europa adulta y llegada a su plenitud en el siglo XV. Por el este es Rusia. La antigua Rusia de Kiev (860-1237), sufre durante siglos la dominación de los mongoles (1240-1480), hasta que Iván II el Grande (1462-1505) derrota a la Horda Dorada. La Rusia moscovita comienza con Iván III que construye el Kremlin (1485-1516) y eleva a Moscú a la dignidad eclesial de la «tercera Roma». Es esa Rusia imperial la que conquista Siberia. La personalidad de un Yermak (1581-1585) se asemeja a la de un Pizarro. El avance es asombroso: en el 1607 se llega al Yenisei, en 1632 al Lena, en 1640 los rusos divisan el Pacífico.

España por su parte, de provincia romana y reino visigodo de Toledo, ha sido conquistada por los musulmanes. La reconquista comienza en el lejano 718 donde una banda de cristianos vence a los árabes en Covadonga. La reconquista del último reino árabe se cumple en 1492 al tomarse Granada. El casamiento de los Reyes Católicos (1479) es el comienzo de la España conquistadora, moderna, expansiva. Los españoles siguieron, en verdad, las experiencias portuguesas. En efecto, los portugueses ocuparon Ceuta en 1415, El-Kasar en 1448, Arzila en 1471, Agadir en 1505, etc. Enrique el Navegante, con sus escuelas náuticas, fue entonces el que abrió a Europa el camino del Atlántico, la vía mayor hacia el oeste que desenclaustraría a Europa y le permitiría comenzar la edad moderna o la dominación mundial. El descubrimiento del Atlántico (que desde el siglo XVI hasta hoy es el centro geopolítico del globo) es la muerte del Mediterrá-

neo y con ello del mundo árabe. En Lepanto (1571) los turcos declinan su poder ante Europa, porque ya el Mediterráneo ha perdido su centralidad. Además, el oro y la plata procedentes de Amerindia ha devaluado los metales preciosos y los turcos-otomanos y árabes se han empobrecido por la mera inflación de sus haberes. La conquista de América (1492-1620), que será seguida de la conquista de las costas del Africa, de la India, el sudeste asiático, la China, el Japón, y Norteamérica, es la expansión del hombre moderno: es un hombre que se totaliza, que niega la alteridad antropológica (el indio, el africano y el asiático) y absoluta (se atefza el Dios alterativo y por ello se diviniza a sí mismo: el *ego* de Spinoza o la subjetividad absoluta de Hegel), instaura como el «orden natural» una espantosa dominación del hombre sobre el hombre. El sistema mundial colonial cumple su primera experiencia en la cristiandad de las Indias occidentales (1492-1808).[15]

La historia de Hispanoamérica o de las Indias occidentales es el proceso de la *dependencia* del hombre de la periferia con respecto a la *dominación* del centro nordatlántico.[16] Desde 1492 el español se enfrenta con el hombre del Caribe, desde 1519 con el mayo-azteca, desde el 1529 con el inca. Los portugueses desde comienzos del siglo XVI enfrentarán al Tupiguaraní del Brasil. Poco a poco va surgiendo una «ética colonial» que sólo durante algunos decenios del siglo XVI tuvo en vilo el pensar europeo,[17] pero que pronto acalló su voz para venir a englobar al indio, al africano y al asiático como un «instrumento» a disposición («mano de obra encomendada») del *yo conquisto* (posteriormente *yo pienso*) europeo. Aunque teóricamente fueron pocos los que afirmaron explícitamente la cultural alienación del amerindiano, los hubo y desde el comienzo. El profesor de París, Juan Mayor, escotista escocés (1469-1550), decía en su curso sobre las *Sentencias:* «aquel pueblo vive bestialmente *(bestialiter)*... por lo que el primero que los conquiste imperará justamente sobre ellos, porque son por naturaleza siervos *(quia natura sunt servi)*».[18] Esta doctrina apoyada después por Ginés de Sepúlveda, fue negada por Bartolomé de las Casas, Vitoria, Soto, Báñez, Suárez, etc. Sin embargo, *de hecho,* las «leyes nuevas» de 1542 fracasaron y el indio conquistado por la fuerza de las armas quedó definitivamente bajo el dominio del español, criollo o mestizo. Pero no sólo el indio sino la misma cristiandad de Indias en su conjunto nació dependiente de la metrópolis europea. Las *Leyes de Indias* (recopiladas en 1681) son el conjunto de reales cédulas que arquitectonizan la opresión eclesial, política, económica, cultural, militar, etc., de Hispanoamérica. En el libro I, título I, ley I de dicha *Recopilación* se enuncia claramente ese «yo domino»

con su clara dimensión constitutivo-subjetual-ontológica, y, además, con la divinización que esto supone: «Dios nuestro Señor por su infinita misericordia y bondad se ha servido de darnos sin merecimientos nuestros tan grande parte en *el señorío de este mundo*...».[19] En el archivo del Consejo de Indias de Sevilla hemos leído innumerables reales cédulas donde el rey firmaba: «Yo, el rey». Es un «yo» escrito en proporciones muy grandes, sobresaliente, autosuficiente: es la manifestación de una Europa conquistadora, expansiva, dominadora, constitutiva del ser de los objetos, del indio como «mano de obra» (único ser *real* del encomendado: la objetualidad del indio-objeto y alienado). Valga una estadística para expresar cuantitativamente el «ser-dependiente» del latinoamericano:

Esquema 11

Exportaciones de metales preciosos del sector privado hacia España y retorno en importaciones de mercaderías hacia América (1561-1630) (en maravedís)

Período	Resumen del sector privado	Importaciones de mercaderías
1561-1570	8.785.013.780	1.565.000.000
1581-1590	16.926.041.700	3.915.000.000
1621-1630	19.104.860.600	5.300.000.000

Fuentes: Obras citadas de A. Jara, P. Chaunu, O. Sunkel.

Si se observa el desequilibrio en favor de la metrópoli, puede observarse que los españoles que explotaban las minas de oro y plata llevaban a España cuatro veces más, al menos, de lo que introducían en América. Ese «ahorro» que atesoraban en Europa era expoliación pura y simple de los criollos y mestizos, pero, esencialmente, de los indios que dejaban sus vidas en el fondo de las minas, en la *mita* y la *encomienda*. Era una alienación, un quitarles «posibilidades» o «mediación» para ser, para alcanzar el poder-ser que el sistema colonial nuevamente implantado les ofrecía con una mano (la «evangelización», el «hispanismo», la «civilización» moderna) y les quitaba en mayor medida con la otra (la opresión, la balanza desfavorable de exportaciones-importaciones, etc.).

El período mercantilista (1500-1750) se postergará en la cristiandad hispanoamericana hasta el 1808-1825, tiempo en que la dependencia cambia de metrópoli. La totalidad nuevamente instaurada comprendía ahora

todo el mundo y todas las ecumenes bajo la dominación central de Europa (tal como lo hemos representado en el esquema 10).

2. La dependencia neocolonial liberal, industrial

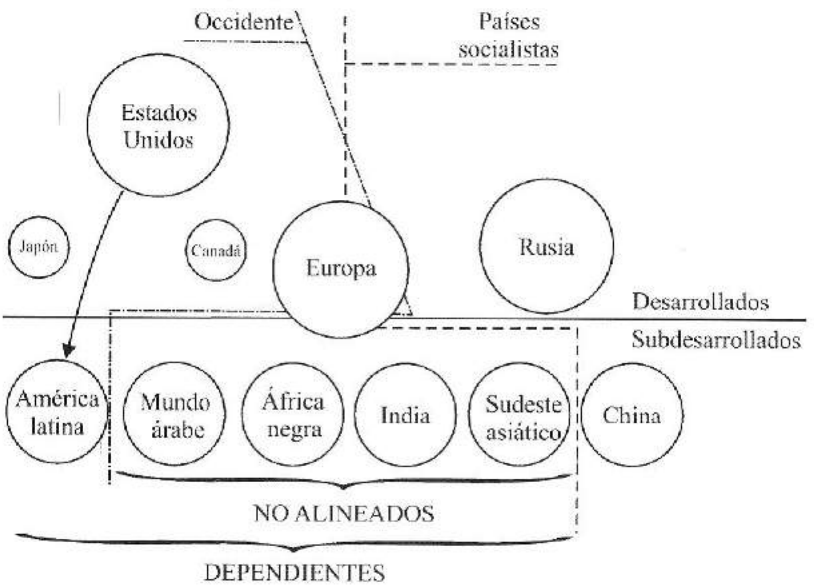
En oposición al renacimiento carolingio hubo otro en las Islas Británicas desde el siglo VIII. En oposición al renacimiento hispano-portugués del siglo XV y XVI el renacimiento italiano ascendió por el Rin hasta los Países Bajos y encontró tierra propicia en Oxford y Cambridge, en la anglicana Inglaterra. En efecto, la Europa de los zares y de los Reyes Católicos será vencida por la Europa industrial. La armada española desaparece en 1588; Jamaica cae en manos de los ingleses en 1635; por el tratado de Methuen de 1703 Portugal se coloca en la situación de colonia industrial de Gran Bretaña. La revolución industrial se produce en dicha isla entre 1750 a 1800, mucho antes que en Francia (1800-1850), Países Bajos (1850-1890) o Estados Unidos (1840-1890).[20] El destino de Hispanoamérica fue ya decidido por España, al elegir ésta el camino de un mercantilismo de importación de metales preciosos (y no de materias primas) y exportación de materias primas sin manufacturación industrial (y no productos industriales). Las «guerras de la independencia» (1808-1825) no son sino el pasaje de la metrópoli hispánica a la inglesa, pero de todas maneras *dependencia* europea. Ahora dicha dependencia era mucho más férreamente organizada por el nuevo «pacto colonial» *industrial.* La ruptura de la cristiandad de Indias, la crisis cultural por universalización y por la entrada de Francia (como potencia «culta»), el liberalismo como doctrina propicia a la metrópoli con lo que se aseguraba la apertura de los puertos a sus productos, configura la división de Hispanoamérica en pequeñas naciones dispersas. El Brasil, por decisión del rey de Portugal, por su unidad sólo lograda a fines del siglo XVIII (gracias a las crecientes explotaciones del oro) logra salir de la crisis unificado. La expulsión de la «burocracia hispánica» (virreyes, oidores, obispos, etc.) por parte de la oligarquía criolla, deja intacta la opresión sobre el pueblo mestizo e indio y la estructura de la dependencia religiosa, política, cultural, aunque ahora con nuevo cuño. «En 1824 el canciller británico, lord Canning, opinó: Hispanoamérica es libre, y si no manejamos mal nuestros asuntos, ella es inglesa».[21]

Desde 1870 se produce el auge del liberalismo como creador de un mercado capitalista industrial universal, fenómeno que recibió, del economista inglés J. A. Hobson, el nombre de imperialismo,[22] lo que culturalmente significará la implantación del pragmatismo y el positivismo como

ideología, la secularización como lucha contra la religiosidad popular, es decir, la unificación de todas las culturas en torno al «centro» nordatlántico, que poco a poco, y aceleradamente desde la crisis del 1929 y sobre todo desde la segunda guerra mundial (1945) pasará a manos de Estados Unidos. El socialismo revolucionario dará a Rusia por su parte, la ocasión de imponerse igualmente como potencia central y llegar, por último, a una «coexistencia pacífica». La situación presente, es aproximadamente la siguiente, teniendo en cuenta todo lo expuesto:

Esquema 12

Situación actual del centro-dominador
y la periferia-subdesarrollada



América latina queda así meta-físicamente ubicada en su situación dis-tinta, única, irrepetible. Es el único grupo socio-cultural dependiente que tiene tras de sí una «cristiandad-colonial». Con el mundo islámico guarda un parentesco profundo (ambos descienden de los pueblos semitas); con el Africa negra tiene igualmente una relación constitutiva (sus esclavos fueron vendidos en América colonial a cambio del oro y la plata de los indios, y forman parte con su raza, religiones y hasta lengua de muchos pueblos latinoamericanos). Con la India y el sudeste asiático guarda la semejanza de su posición de periferia subdesarrollada. Se distingue

sin embargo de todos ellos por depender casi exclusivamente de Estados Unidos (desde un punto de vista económico, político y militar) y de Europa latina (cultural y religiosamente).

Con el «centro», América latina guarda una cierta semejanza (ya que Rusia deriva de la cristiandad bizantina y Europa, Estados Unidos y Canadá o Australia de la cristiandad latino-germánica), pero su distinción deriva de ser como el «hijo» de los pueblos hispánicos y de Amerindia, un hijo mestizo, *nuevo,* único, *exterior* a toda otra cultura y con la exigencia de deber descubrirse hoy en su exterioridad real.

3. Crisis de la dependencia y liberación latinoamericana

Desde la ya lejana rebelión de un Tupacamarú, o del levantamiento indio-popular de los mexicanos bajo Hidalgo y Morelos que empuñaron con su fusil un estandarte de la Guadalupana y la consigna de «la tierra para los que la trabajan», hasta la revolución mexicana de 1910 y las que se suceden después, se viene gestando en América latina un proceso de liberación popular, de integración latinoamericana, de autonomía política y cultural del continente al sur del río Colorado y aún los «chicanos», que son los latinoamericanos que quedaron en Estados Unidos, en California, Texas, Nuevo México, etc. Esta liberación de la dependencia, esta ruptura de las estructuras de la totalidad dominada por el «centro», quiere indicar la necesidad, de un pueblo hasta ahora oprimido, de llegar a tener la «posibilidad» humana para cumplir un proyecto digno de tal nombre. El proyecto vigente en el mundo presente asigna a nuestros pueblos, en la división internacional del trabajo, de la cultura, de la libertad, una función bien pobre y de todas maneras dependiente. De lo que se trata es de llegar a participar libre, independiente, justamente en la civilización mundial que progresa, en la cultura humana que analógicamente se va unificando en el plano mundial.

La meta-física de la liberación latinoamericana quiere situarse, entonces, en el decenio 1970-1980, en el continente socio-cultural latinoamericano, teniendo en cuenta que ha sido alienado hasta formar parte de la totalidad mundial dominada por el «centro» y considerar la eticidad de un pro-yecto y la moralidad de una praxis liberadora que temple el carácter de los héroes y les dé claramente la conciencia de la dignidad de su gesto. «La creación de un pueblo como pueblo acontece en su liberación. Por ello la fiesta del comienzo de la historia de la nación es una fiesta de la liberación.»[23] Esta fiesta de la liberación nada tiene de común con la *sjolé* helenista, el *otium* romano, o el *homo ludens* del aristócrata héroe dominador nietzscheano. La fiesta de la liberación es fiesta de un pueblo en la

gesta de su propia constitución como exterioridad al «orden» que lo ha negado. Es la fiesta de un «nuevo» orden, de la *creación* de un nuevo momento histórico, analécticamente profetizado por la disciplina de aquellos que supieron aprestar su oído al otro: «El oír silencioso es el comienzo de la comunidad».[24]

§ 33. De la «clase» al «pueblo»

Sólo una corta reflexión final. En los debates de la hermenéutica latinoamericana, y en general de la «periferia» (incluyendo de Africa a la China), puede observarse que se utilizan diversas categorías interpretativas. Una de esas categorías usuales es la de «clase». El marxismo nos ha habituado a su manejo pero su origen es mucho más antiguo. El mismo Platón en la *República* o Aristóteles en la *Política,* por nombrar dos clásicos, describen los diferentes estamentos de la sociedad. Pero ya en el siglo XIX es Hegel en su *Filosofía del derecho* (y en los parágrafos correspondientes de la *Enciclopedia*) el que nos habla con toda precisión de las «clases sociales», en los siguientes términos: «Los medios infinitamente variados y el movimiento por el que se delimitan recíprocamente por la producción y el intercambio, reúne por su universalidad inmanente y se diferencia en masas universales, a tal punto que el conjunto total toma la figura de un sistema de necesidades *(Systemen der Bedürfnisse),* de medios y trabajos, de maneras de satisfacer [dichas necesidades] y la cultura teórica y práctica, sistemas en los cuales se encuentran los individuos, todo esto es lo que constituye la diferencia de las clases *(unterschiede der Stände)*».[25] Estas clases sociales de la sociedad civil o burguesa eran tres: la constituida por la relación directa y primera del hombre-naturaleza (el agricultor o «clase substancial»[26]); la clase que produce ya un modo de re-flexión o modificación de las materias primas (el industrial o «clase industrial»[27]), y la clase universal que se ocupa de los intereses comunes (la «burocracia»[28]). Hegel, anticipándose en esto a la realidad de fines del siglo XX, muestra la prioridad de la clase burocrática (que hoy llamaríamos tecnocrática), y anticipa igualmente el tema de la «conciencia de clase» cuando dice que «la clase, como particularidad que se objetiva para sí misma, [está constituida por individuos...], pero la pertenencia de los individuos a una clase, aunque sufran la influencia de la naturaleza, el nacimiento o las circunstancias, depende en último término y esencialmente de la opinión subjetiva *(der subjektiven Meinung)* y de la voluntad particular que encuentran su derecho, justificación y honor en tal esfera, de tal manera que lo que acontece en tal esfera por necesidad interior tiene lugar, por mediación del libre arbitrio *(die Willkür)* y para la conciencia subjetiva *(das subjektive Bewusstsein),* como la

figura y obra de su propia voluntad». Un texto tan explícito no necesita comentarios, y es tan completo como la descripción de Lukács cuando nos dice que «la reacción racional adecuada que debe ser atribuida a una situación típica determinada en el proceso de la producción es la conciencia de clase».[29]

No pensamos en esta conclusión tratar la cuestión teórica de la clase y su conciencia, sino sólo sugerir un tema de gran importancia para América latina y toda la periferia en general. Es sabido que Marx indicó que «la historia de toda sociedad hasta nuestros días no ha sido sino la historia de las luchas de clases»,[30] pero lo que nos importa aquí indicar es que un poco más adelante comenta que los comunistas «en las diferentes luchas nacionales de los proletarios ponen por delante y hacen valer los intereses independientes de la nacionalidad y comunes a todo el proletariado». Si a esto se agrega el elemento ya indicado más arriba que la revolución que supere el sistema burgués capitalista deberá contar y partir de dicho sistema, tenemos ya suficiente material para indicar en este nivel una superación del mero método dialéctico. En efecto, si es verdad que las diferentes clases luchan, y si es verdad que el proletariado de naciones *de un mismo tipo* pueden unirse, Marx no pudo considerar un doble aspecto esencial para América latina: en primer lugar, que hay naciones del «centro» o imperiales (hecho que como veremos pudo descubrir después Lenín por razones obvias) y otras «dependientes» y por ello subdesarrolladas (hecho que teóricamente a partir de 1960 se descubre en América latina), y, en segundo lugar, que existe una exterioridad del sistema capitalista burgués (por ejemplo la cultura china o latinoamericana) que puede saltar sin la mediación de un capitalismo desarrollado desde una sociedad primitiva o tradicional a un sistema postcapitalista (sea éste un socialismo o un sistema nuevo por las características de la posesión de los bienes y la manera del trabajo). En ambos niveles la categoría «clase» no es ya suficiente para distinguir nuevos momentos reales que deben ser interpretados. El análisis de Marx puede solamente interpretar la oposición proletariado-burguesía, clase obrera-clase posesora del capital.

Como decíamos más arriba, no es nada extraordinario que sea un ruso y ya en el siglo XX (ya que Lenín escribió su trabajo sobre *El imperialismo, fase superior del capitalismo* en Zürich en 1916),[31] el que exponga la diferencia entre países del «centro» y los países oprimidos. Rusia era uno de estos países oprimidos, y el fenómeno del imperialismo desde 1870 evidenció más claramente una cuestión ya vigente desde el siglo XVI: ciertos países aprovecharon su posición de metrópoli para explotar a sus colonias o neocolonias con los más diversos métodos. Surgía así, sin embargo, una

nueva oposición: imperio y colonia, naciones del centro y naciones periféricas. La lucha no era sólo entre el proletariado y la burguesía nacional, sino entre una nación oprimida y una nación opresora. En este nivel (de nación a nación) la categoría «clase» perdía ya su significación propia y, al mismo tiempo, su sentido de una «clase *universal*», ya que la clase de una nación *opresora* era cualitativa o esencialmente diferente a una clase de una nación *oprimida*. Pero, además, Rusia no era un país propiamente capitalista y, sin embargo, hizo una revolución socialista, lo que indica que es posible pasar de un sistema prácticamente tradicional a una situación postcapitalista. La dialéctica perdía su sentido porque surgía el nuevo momento desde la *exterioridad* del sistema capitalista y no como su intrínseco desarrollo.

Pero el tema se hace de mucho más interés para América latina y toda la periferia, cuando consideramos una nueva experiencia. En el fin de la primera mitad del siglo XX se puede, no sólo basarse en la interpretación marxista de la lucha de «clases», y el descubrimiento leninista de la lucha entre «naciones», sino que se conoce ya y se puede superar el socialismo *vigente*, por ejemplo el ruso. Cuando la China en 1948 comienza su proceso puede contar con la experiencia (y por lo tanto criticar los límites) del sistema socialista ruso. En efecto, los chinos no sólo pasan directamente de una sociedad feudal a una postcapitalista, sino que prácticamente cuentan con el campesinado y no con el proletariado, pero, y es lo que más nos importa, parten de una *cultura nacional* que no niegan sino que incrementan, desarrollan, defienden. La cultura china, la cultura *popular* china,[32] *exterioridad* en sentido estricto del sistema capitalista burgués. Para ello necesita dicha interpretación una nueva categoría, y se usa, en este caso y con mayores posibilidades interpretativas la categoría de «pueblo». Esta cultura debe ser liberada, pero como la «burocracia» (estructura del socialismo ruso) tiende al fixismo, el líder del pueblo chino se apoya en la juventud para relanzar el proceso. Es en este nivel que necesita una nueva categoría interpretativa y, más allá de la «clase», propone la noción de «pueblo».

Tenemos ahora tres oposiciones que, queremos dejarlo bien claro, adquirirán desde el método analéctico *nuevo significado* y gracias a ello tendrán sentido para América latina: la primera oposición se establece entre clases opresoras y clases oprimidas (sean estas últimas obreros o campesinos: trabajadores); la segunda oposición se establece entre naciones del «centro» y naciones «dependientes» (por ello, estas últimas, subdesarrolladas); la tercera oposición se establece entre generaciones nuevas o la juventud o simplemente grupos no comprometidos y las «burocracias» sean de partido o tecnocráticas. Cada una de estas oposiciones significan un tipo

de dominación y exigen diversos modos de liberación. Si por otra parte interpretamos estas opresiones y liberaciones con método analéctico (y no meramente dialéctico) y teniendo como punto de apoyo la categoría «pueblo» (y no ya sólo «clase») tendríamos el esquema 13 (p. 229) que nos permitirá resumidamente y a continuación efectuar un análisis introductorio a la cuestión.

Estos diversos niveles permiten una mucho mayor plasticidad interpretativa del acontecer y, al mismo tiempo, una mayor posibilidad del movimiento táctico político, ya que, en ciertos momentos habrá que privilegiar tácticamente la lucha de la liberación nacional contra las naciones del «centro», para lo que se necesitará el apoyo pleno de la clase burguesa nacional y las burocracias. En ciertos momentos, en cambio, será táctico producir la disminución de poder o desaparición del mismo de las «burocracias» y en este caso serán las nuevas generaciones las que sobrellevarán el peso del proceso. Pero, en definitiva, estratégicamente, es la liberación de los oprimidos en su sentido fuerte e inequívoco lo que se debe alcanzar; la liberación de las «clases trabajadoras», sean campesinas u obreras y todo otro tipo de trabajador asalariado, la que se debe procurar. En todo este tipo de interpretaciones teóricas o movimientos práctico-políticos sólo la categoría «pueblo» nos permite comprender el proceso. «Pueblo» es la «nación» como totalidad de un sistema político y cultura histórica, geográfica y concretamente dado. «Pueblo» en su sentido fuerte es hegemónica y principalmente las clases oprimidas, trabajadoras. «Pueblo» es igualmente la exterioridad escatológica de aquellos que siendo parte del sistema (siendo en él dominadores o alienados) son al mismo tiempo futuro, pro-vocación a la justicia: el otro que clama justicia desde su posición utópica,[33] de manera más prototípica la juventud en cuanto no está todavía dominada por la totalidad, el sistema.

Desde las naciones del «centro» (Europa y sus filósofos) lo que acontece en la «periferia» desde la historia o costumbres de la misma «periferia» (desde su exterioridad) es la pura irracionalidad, porque se identifica lo racional con la propia civilización y la barbarie con la exterioridad. Parménides dijo: «El ser es, el no-ser no es», siendo el ser, en definitiva, el *lógos* griego y el no-ser la barbarie. Las élites ilustradas de los países coloniales han repetido siempre lo mismo: «(En América latina) se ven a un tiempo dos civilizaciones distintas en un mismo suelo —nos dice Sarmiento en Argentina—: una naciente, que sin conocimiento de lo que tiene sobre su cabeza está remedando los esfuerzos ingenuos y populares *(sic)* de la edad media; otra, que sin cuidarse de lo que tiene a sus pies intenta realizar los últimos resultados de la civilización *europea (sic)*.

Esquema 13

Oposiciones, opresiones y liberaciones cuyo "sujeto" activo es el pueblo

Nivel dominador	Naciones del "centro", imperio, conglomerados internacionales	Clase burguesa	Burocracia (gerontocracia)
Nivel oprimido Nombre de la revolución o liberación	Naciones periféricas subdesarrolladas Independencia nacional	Clases trabajadoras Revolución social	Juventud Revolución cultural
Tipo de lucha	Lucha de la liberación nacional	Lucha de la liberación obrero-campesina	Lucha cultural y generacional
Sujeto del proceso	PUEBLO		

El siglo XIX y el siglo XII viven juntos: el uno dentro de las ciudades, el otro en las campiñas... (Se trata) de la lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena, entre la inteligencia y la *materia,* lucha imponente en América».[34] Esta élite ilustrada, oligarquía que domina en las naciones dependientes al pueblo oprimido, cumple al fin las consignas de «universalidad» de la cultura del «centro». El mismo Hegel ve en la noción de pueblo como *multitud* o masa (*die Vielen, hoi polloí* agrega en griego recordándonos a Heráclito y su desprecio por el vulgo)[35] sólo una «universalidad empírica», es decir, «algo absolutamente indeterminado» (es decir: *materia-para* y no algo formal o con sentido, coincidiendo entonces con Sarmiento), y en este sentido «pueblo designa una parte de los miembros del estado, la parte que no sabe lo que quiere», la mera «opinión plebeya». Si para los ontólogos del «centro» los propios marginados o el *lumpen* es lo irracional, ¿cuánto más no lo serán los pueblos periféricos, oprimidos, incultos y «salvajes»?

Es justamente en la *exterioridad* de los países periféricos, dependientes (colonias, neocolonias o semicolonias) que se comienza a practicar una política concreta que usa, de hecho, un método más que dialéctico, *analéctico en sentido estricto.* Cuando un Kemal Ataturk (nacido en 1881 y que toma el poder en Turquía en 1923), un Gandhi (cuya experiencia política es posteriormente al 1948 utilizada por el partido del congreso), un Gamal Abd el Nasser (desde 1954 en Egipto), un Mao Tse-tung (que funda la «república *popular* china»), por no referirnos a la revolución mexicana de 1910 (que debe encuadrarse dentro del mismo movimiento) o la emprendida desde 1945 en Argentina, líderes de movimientos populares de los países dependientes y por ello oprimidos, efectúan sus respectivas revoluciones se opondrán a la pretensión de realizar *al mismo tiempo* la revolución política de liberación nacional, la revolución social de liberación del campesinado y proletariado, la revolución cultural de liberación de la tradición popular. Los rusos pudieron en una *sola revolución* liberar a Rusia porque, si se ven bien las cosas, era un país de estructura tradicional pero no propiamente dependiente (ya que poseía una organización imperial-militar). Es por ello que los que teórica o prácticamente usan sólo un método dialéctico en sentido estricto no podrán sino proponer: o una dictadura nacional burguesa que al fin debe nuevamente pactar con las potencias del «centro» y por ello permanecer en la dependencia, o un «izquierdismo descolgado» (como dice la jerga política del Plata) que analizándolo todo desde la categoría «clase» quiere en una sola revolución cumplir las largas y progredientes etapas de la liberación del pueblo oprimido (al fin, con la única revolución no hacen ninguna y potencian la dictadura burguesa fascista). En ambos casos la categoría de totalidad es la única usada; falta en cambio la categoría de alteridad o exterioridad que da su pleno sentido a la palabra «pueblo», que no es sólo la masa o multitud alienada por el sistema (y en este sentido tendría razón Hegel al decir que es materia pura), sino, y esencialmente, exterioridad del sistema y punto positivo de apoyo en su historia distinta de un *nuevo* sistema construido por un proceso de liberación analéctico.[36]

Por ello un proyecto de liberación analéctico latinoamericano (y no meramente dialéctico), es decir, que respete la exterioridad, no se podrá hacer sino en la línea del cura Hidalgo en México al comienzo del siglo XIX. A diferencia de todos los ejércitos liberadores de ese siglo sus fuerzas estaban constituidas esencialmente por indios y bajo la consigna: «La tierra para los que la trabajan». Ese movimiento no se dirigía sólo contra la metrópoli europea, España, sino igualmente contra la oligarquía criolla mexicana. Nacida demasiado pronto, murió en su intento. Y bien, esa auténtica revolución popular se organizó tras el estandarte de la morena, mestiza y popular

Virgen de Guadalupe. Aun en esto se deberá redefinir el proyecto de liberación, ya que deberá saber asumir el catolicismo popular latinoamericano, como momento simbólico y mítico del mayor sentido si se tiene en cuenta que es un nivel de real exterioridad, no sólo de la cultura nordatlántica sino igualmente de la oligárquica nacional.[37]

Queremos, por último, indicar que la filosofía, como pensar analéctico, sabe que surge de la praxis y que el mismo pro-yecto de estar-en-la-verdad que hace posible la vida del filósofo no es un proyecto filosófico, sino el proyecto de un hombre que antes que filósofo tuvo la vocación del otro como un estar-en-su-verdad, en su des-cubrimiento. Por ello la filosofía en América latina es latinoamericana, aunque casi todos lo nieguen. Porque el que piensa filosóficamente en América latina (si no es un sofista o un académico irreal) sabe que su teoría emerge de la praxis latinoamericana, de su mundo histórico y cotidiano; sabe que su proyecto filosófico latinoamericano es distinto del europeo. La filosofía latinoamericana como quehacer de un hombre, como un pensar que piensa la realidad de la liberación, es propia de cada horizonte cultural. Puede que Europa, por sus exigencias existenciales e históricas presentes, exija al filósofo y le dé la vocación de pensar lo técnico, el juego o lo artístico. Puede que *América latina le dé al filósofo,* como vocación del ser oprimido, como proyecto humano total, *pensar lo político,* la liberación, porque lo político es relación del hombre al hombre y el hombre latinoamericano vive postrado *bajo la dominación* política, económica, cultural, humana. El proceso del crecimiento del hombre latinoamericano significa supresión, aniquilación de las determinaciones negantes: se trata de *un movimiento de liberación,* de liberar en el hombre su ser negado. Ese proceso, que debe cumplirse en todos los niveles de la cultura, es el filósofo el llamado a formularlo o las generaciones futuras le echarán en cara su inercia, su culpa por escapismo.

Por ello, poniendo las condiciones de posibilidad de una correcta formulación conceptual, que después de lo dicho no podrá ya ser sólo europea, se podrá poseer un sistema interpretativo latinoamericano para realizar el cambio rápido, revolucionario, que un pueblo subdesarrollado clama. El presente trabajo abre un camino, sin mayores pretensiones: se trata de un replanteo de la cuestión dialéctica en Hegel, considerando sus antecedentes y sus posibles superaciones, a fin de poder intentar una *formulación adecuada de un concreto sistema interpretativo latinoamericano de la revolución liberadora de la dominación* que han impuesto las superpotencias y que nos han sumido en una «cultura del silencio».

NOTAS

1. «La potencia de la idea de creación, tal como lo indica el monoteísmo, consiste en que la creación es *ex nihilo*... por ello el ser separado y creado no es simple emancipación del padre, sino que le es absolutamente ajeno *(autre)*»: E. Levinas, *o. c.*, 35. «A la idea de totalidad en la que la filosofía ontológica reúne —o comprende— verdaderamente lo múltiple, se trata de substituirla por la idea de una separación resistente a la síntesis... La distancia absoluta que la trascendencia supone no podría decirse mejor que con el término creación, donde, a la vez, se afirma el parentesco de los entes entre sí pero también su heterogeneidad radical, su exterioridad recíproca a partir de la nada. Puede hablarse de creación para caracterizar los entes situados en la trascendencia que no se cierran en totalidad. En el cara a cara el yo no tiene ni la posición privilegiada del sujeto ni la de una cosa definida por el lugar que ocupa en el sistema... El yo no forma nunca una totalidad... Pero un principio perfora todos los vértigos y todo temblor, cuando un rostro se presenta y reclama justicia»: *Ibid.*, 269-270.

2. J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, 43-44.

3. *Ibid.*

4. Citado por J. Carrizo, *Cancionero popular de Jujuy*, Tucumán, CV. Véase mi obra *El catolicismo popular en Argentina*, 1970.

5. Lo que sigue es el resumen de un trabajo nuestro inédito que se denomina: *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal* I, Resistencia 1966 (edición rotaprint limitada). El tomo dos es todavía un manuscrito. Fuera de las obras europeas como las de un Spengler, Toynbee, Danilevsky, Sorokin, Jaspers, etc., recomendamos, por latinoamericana, la obra de D. Ribeiro, *El proceso civilizatorio*, Caracas 1970, y *Las Américas y la civilización* I-III, Buenos Aires. Ambas obras tienen la limitación de sólo indicar como determinantes en la historia de las culturas los instrumentos civilizatorios, y poco o nada se dice de la comprensión de la existencia como fundamento del *êthos*. Hay pueblos que han quedado inmovilizados durante milenios, mientras que otros se han transformado en el eje de la historia universal. Esta aceleración no se explica sólo por ciertos descubrimientos tecnológicos, sino por una cierta comprensión del ser, del hombre, la historia, la libertad, etc. En todos los pueblos prehistóricos y en los indoeuropeos faltó la categoría negativa de «el otro». Sólo los semitas la descubren y con ello se transforman en pueblos meta-físicos, con posibilidad de relanzar toda cultura desde una exterioridad que «saben manejar» al nivel de la «lógica de la alteridad». Los hindúes y los chinos —antes de la revolución maoísta— «vegetaron» durante siglos sin encontrar en su propia comprensión de la existencia una negatividad como exterioridad que relanzara *novedosamente* el proceso histórico. Por ello, las «escuelas proféticas» de Israel en el mundo semítico del medio oriente han sido la revolución meta-física más importante del neolítico y hasta hoy, porque fue un encontrar la clave para poder relanzar hacia novedades impensables las totalidades culturales que tempranamente se constituyeron en las zonas tórridas del globo.

6. M. León Portilla, *El pensamiento prehistórico*, México 1963, 69.

7. Algo de esto véase en mi obra *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 1, y en una obra de próxima edición, *El humanismo helénico*, donde hay una introducción histórica además de una primera aproximación descriptiva a la comprensión del *ser* griego.

8. En nuestra obra citada en nota 5 damos abundante bibliografía sobre la cuestión, aquí sólo queremos recordar algunos títulos, desde la ya antigua de A. Pictet, *Les origines indo-européenes,* Paris 1878; R. von Ihering, *Prehistoria de los indoeuropeos,* Madrid 1896; la famosa *Beiträge zur Kunde der Indogermanischen Sprachen* I-XXX, Götingen 1877 s.; la reciente de K. Narr, *Frühe Indogermanen,* en *Saeculum Weltgeschichte* I, ed. por Franke-Hoffmann-Jedin, Freiburg 1965, 596 s.; M. Gimbutas, *The Indoeuropeans:* American Anthropologist LXV 4 (1963) 815-836; Alimen-Steve, *Mittel und Nordeuropa, Osteuropa,* en *Vorgeschichte* I, Hamburg 1966, 109-147; y en cuanto a una aproximación al «mundo» indoeuropeo: W. Havers, *La religión de los indogermanos primitivos a la luz de su lengua,* en *Cristo y las religiones del mundo* II, 645 s., con bibliografía. Para esta exposición hemos tenido en cuenta, podría decirse, todo lo más importante editado sobre historia universal, desde el *The Cambridge Ancient History* (1923 s.), a la *Evolución de la humanidad* (ed. Henri Berr, 1960 s.); *Historia mundi - Ein Handbuch der Weltgeschichte* (ed. Fr. Kern I-X, 1952-1961); *Peuples et civilisations, histoire générale* (ed. Halphen I-XX, Sagnac 1926-1956); H. Pirenne, *Les grandes courrantes de l'histoire universelle* I-II, Tournai 1953-1955; *Propyläen Weltgeschichte, eine Weltgeschichte,* ed. Golo Mann-Heuss I-X, Berlin 1961-1965; A. Toynbee, *A Study of history* I-XII, Oxford 1934-1959; A. Weger, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie,* München 1963, etc.

9. Véase éste de manera más detallada en mi obra *El humanismo helénico.*

10. *Para una ética de la liberación,* I parte, capítulo III.

11. *Ibid.*, capítulos I-III.

12. Véase mi obra *El humanista semita.*

13. Esta cuestión la hemos estudiado detalladamente en nuestra obra *El dualismo en la antropología cristiana hasta el siglo XIV,* Buenos Aires 1974. Ha aparecido un artículo resumiendo la investigación *Algunos aspectos de la antropología cristiana hasta fines del siglo XIV:* Eidos (Córdoba) 2 (1970) 16-46.

14. *Guía de los perplejos* I, capítulo LXXI. En Córdoba de España hemos podido contemplar la estatua levantada junto a la antigua sinagoga en honor de Maimónides; en Tiberias —donde trabajamos durante seis meses en un kibbutz— recordamos la presencia de sus restos que fueron llevados desde Alejandría, donde moría el 16 de septiembre de 1204. El texto citado muestra cómo los semitas y sus herederos (judíos, cristianos y musulmanes) afirman todos una meta-física de la alteridad: de la novedad o creación de la totalidad desde la libertad del otro. Más que de una «filosofía cristiana» se trata de una «meta-física de la alteridad», pero en aquel entonces primariamente con sentido teo-lógico, mientras que hoy, en América latina, inicialmente con sentido antropo-lógico.

15. Para una exposición más detallada véanse mis obras *Historia de la iglesia en América latina: coloniaje y liberación* (1492-1972), 1972; *América latina y conciencia cristiana,* 1970, 26-34 y *El episcopado hispanoamericano* (1504-1620): CIODC, Cuernavaca, t. I, pp. XXIII-XCI.

16. Desde un punto socio-económico la *histórica* o interpretación meta-física de la historia tiene hoy mucho ganado. Los estudios socio-económicos de inspiración histórica han dado a la filosofía la ocasión de vislumbrar una cuestión de la mayor importancia ontológica. Es por ello que los estudios que nombraremos no pueden hoy ser desconocidos por los filósofos latinoamericanos. Desde el trabajo de P. Chaunu, *Séville et l'Atlantique* (1504-1650) I-VI, Paris 1955-1960, y su obra sobre Cádiz; A. Jara, *Tres ensayos sobre economía minera hispanoamericana,* Santiago de Chile 1966; desde un punto de vista socio-económico, desde la ya superada hipótesis de J.A. Schumpeter, *The theory of economic development,* 1951, pasando por la de P. A. Baran, *The political economy of growth,* New York 1957; Ch. P. Kindleberger, *Economic development,* New

York 1958; W. W. Rostow, *The process of economic growth,* Oxford 1960; B. F. Hoselitz, *The progress of underdeveloped areas,* Chicago 1959, hasta la de un C. Furtado, *Desarrollo y subdesarrollo,* Buenos Aires 1964. De todas maneras será sólo en 1964, con el informe de Raúl Prebisch a la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Comercio y Desarrollo de Ginebra sobre *Nueva política comercial para el desarrollo* (México 1964), que se descubrirá el «deterioro de la relación de precios» (*Ibid.,* 21 s.). Replanteado el problema la bibliografía se hará ingente: J. Freyssinet, *Le concept de sous-développement,* Paris 1966, recoge en su tesis de interés una amplia lista bibliográfica (pp. 339-359). En el campo latinoamericano la obra de F. H. Cardoso - E. Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina,* México 1966, indica ya una nueva problemática. Sin embargo, habrá todavía que esperar para que se precise la crítica a la doctrina «desarrollista». En la línea de esa precisión van los trabajos de Th. dos Santos, *Socialismo-fascismo, dilema latinoamericano,* Santiago de Chile 1969; F. H. Cardoso, *Sociologie du développement en Amérique latine,* Paris 1969; R. Stavenhagen, *Les classes sociales dans les sociétés agraires,* Paris 1969; C. Furtado, *La economía latinoamericana desde la conquista ibérica hasta la revolución cubana,* Santiago de Chile 1969; la colección de trabajos de G. Frank - P. Sweezy - Th. dos Santos - J. O'Connor, *Dependencia,* Caracas s. f.; y los más recientes de H. Jaguaribe - A. Ferrer M. Wioncsek -Th. dos Santos, *La dependencia político-económica de América latina,* México 1970; A. G. Frank, *Le développement du sous-développement,* Paris 1970; O. Sunkel - P. Paz, *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo,* México 1970; Id., *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo,* Santiago de Chile 1970; Th. dos Santos, *Lucha de clases y dependencia en América latina,* Bogotá 1970; F. Hinkelammert, *Dialéctica del desarrollo desigual.* El caso latinoamericano: Cuadernos de la Realidad Nacional 6 (1970) 15-220; Id., *El subdesarrollo latinoamericano.* Un caso de desarrollo capitalista, Santiago de Chile 1970; y la obra ya clásica de S. Amin, *L'accumulation á l'échelle mondiale,* Paris 1970, que sitúa la cuestión al nivel de toda la periferia, con un particular conocimiento del caso africano, donde el análisis propiamente económico es científico: «la economía del desarrollo, capítulo reciente de la economía cuyo nacimiento debe situarse entre 1945 y 1960, se ha constituido bajo la presión de los hechos y por necesidades urgentes... Esta teoría implica la ruptura con la dogmática de la teoría marginalista general. La verdadera acta del nacimiento de la economía del desarrollo debe ser situada en el momento de la ruptura con el conjunto de dogmas (de la economía vigente)» (*Ibid.,* 23-24). Las obras citadas son algunas con las que se cuenta hoy, y que de hecho tenemos sobre nuestra mesa de trabajo de filósofo, no de sociólogo ni economista.

17. Véase la obra de J. Höffner, *La ética colonial española del siglo de oro: cristianismo y dignidad humana,* Madrid 1957, en especial 379 s.: «La estructura de la ética colonial escolástica del siglo de oro».

18. *Ioannis Maioris in secundam Sententiarum,* dist. XLIV, q. III, Parvus et Ascensius, Paris 1510.

19. Edición del Consejo Hispanidad, Madrid 1943, t. I, p. 1 a.

20. Por su parte, dicha revolución industrial capitalista se cumplirá en Alemania (1850-1914) y Japón (1900-1920) más recientemente, y por ello la primera guerra mundial tuvo a ambos países por protagonistas. Italia se industrializa entre ambas guerras (1920-1930). Con un patrón tardío de desarrollo debieron emprender dos guerras para ser admitidos por el «centro». Los países escandinavos (1890-1930), Canadá (1900-1920) y Australia (1930-1950) son capitalismos satélites: cf. D. Ribeiro, *El proceso civilizatorio,* 126 s.

21. Citado por A. G. Frank, *Lumpenburguesía,* 71. Sobre esta cuestión véase A. Ramos, *Historia de la nación latinoamericana.*

22. *Imperialism: a study,* London-New York 1902; R. Hilferding, *Das Finanzkapital,* Wien 1910. Véase el estudio más reciente de P. Jalée, *L'impérialisme en 1970,* Paris 1969.

23. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung,* fragmento incluido en la antología *Jüdischer Glaube,* Bremen 1961, 453. Las nociones de liberación *(Befreiung)* y fiesta de la liberación *(Befreiungsfest)* tienen para Rosenzweig una significación precisa.

24. *Ibid.,* 450.

25. *Rechtsphilosophie,* 201, en *Werke* VII, 354.

26. *Ibid.,* § 203.

27. *Ibid.,* § 204.

28. *Ibid.,* §§ 205, 231 s.

29. *Histoire et conscience de classe,* Paris 1960, 73.

30. *Manifest der Kommunistischen Partei,* en *Frühe Schriften* I, 817.

31. Véase la obra en Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, sin fecha, edición aparte del tomo [4]XXII. Para una mera introducción al tema recuérdese P. Jalée, *L'impérialisme en 1970,* Paris 1969.

32. Véase por ejemplo Mao Tse-tung, *Sobre la nueva democracia,* en el parágrafo XI: «Cultura nacional, científica y de masas», en *Obras escogidas* II, Pekín 1968, 395 s. Nos dice: «Es imperativo separar la excelente cultura antigua popular, o sea, la que posee un carácter más o menos democrático y revolucionario, de todo lo podrido, propio de la vieja clase dominante feudal» (p. 397).

33. Sobre la significación de *el otro* como utopía o resto escatológico, véase en mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* I, capítulo III, § 16; II, capítulo V, § 29.

34. *Facundo,* Buenos Aires 1967, 51 y 39.

35. *Rechtsphilosophie,* § 301, en *Werke* VII, 469-470.

36. Sobre estas cuestiones léase todo el tomo II de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana.*

37. Véase el valioso estudio de H. Assmann, *El cristianismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista,* en *Teología desde la praxis de la liberación,* Salamanca 1973, 171-203, donde se nos dice con sano realismo: «No se puede hacer una revolución en contra del pueblo y porque hay bloqueos en el pueblo que tienen mucho que ver con energías cristianas bloqueadas, vale la pena estudiar las condiciones históricas de posibilidad de un positivo encauzamiento de esos factores de movilización revolucionaria» (p. 173). Un trasnochado y por otra parte superficial y racionalista, a la europea, ateísmo de las «izquierdas *descolgadas*» ha impedido en América latina a los proclamados movimientos revolucionarios socialistas ser auténticamente *populares.* Es necesario descubrir, metódicamente, la *exterioridad dis-tinta* de nuestro pueblo que es *analéctico* y no dialéctico.

Apéndices

1. Textos complementarios sobre dialéctica

1. La dialéctica plotiniana

«El universo está plenamente lleno de sí mismo y es idéntico a sí mismo. Donde se da la totalidad allí está él, puesto que él es esta misma totalidad. Si, pues, hay en este universo alguna cosa que parezca que difiere de él, indudablemente que es parte de él, encontrándose con él y procediendo de él su potencia. Y esto no supone que se divida en partes, sino que ella lo encuentra en sí en cuanto se aproxima; y no hay razón alguna para que el universo salga de sí mismo».[1]

«¿Por qué se mueve (el cielo) con movimiento circular? Porque imita a la inteligencia *(noun)*».[2]

«¿Cuál es el arte, el método o la práctica que nos llevarán a donde conviene que seamos conducidos?... Pues para quienes suben o se elevan hay dos caminos: el primero es un verdadero ascenso o subida (como la *Fenomenología del espíritu* de Hegel); el segundo es el de aquellos que ya han llegado a la región de lo inteligible y en ella han marcado su huella; entonces, habrán de avanzar necesariamente hasta que alcancen el confín extremo de esta región, la meta misma de su viaje en ese momento preciso en que se llega a la cima de lo inteligible».[3] (El segundo proceso sería el *Sistema* de Hegel y la meta el absoluto como resultado). «La dialéctica... alejándonos de los extravíos sensibles concentra su actividad en el ámbito de lo inteligible y aleja lo falso a la vez que alimenta nuestra alma en la región del descubrimiento (la verdad)».[4]

2. La dialéctica no supone la ciencia para Aristóteles

«En lo que concierne al conocimiento y a la interpretación existencial *(tèn frónesin)*, tal como la entiende la filosofía, no es pequeño instrumento el poder abarcar con una mirada, o de haber ya comprendido, las consecuencias que resultan de cada una de las dos hipótesis, ya que no se necesitaría sino elegir rectamente a una entre ambas. Y, para una tal

interpretación, es necesaria una adecuada disposición natural que no es sino la facultad de elegir lo verdadero y postergar lo falso. Esto es lo que la gente de bien son capaces de hacer, porque por una tendencia o repugnancia adecuadas saben criticar *(krínousi)* lo que es mejor».[5]

3. Algunas distinciones necesarias

a) Proposiciones dialécticas *(prótasis dialektikè)*. «No toda proposición es dialéctica, ni tampoco todo problema; pues ningún hombre con juicio sano propondría lo que nadie admite o cuestionaría lo que es evidente a todo el mundo o a la mayoría... La proposición dialéctica es una interrogación crítica de lo comprendido existencialmente *(éndoxos)* por todo el mundo, por la mayoría o por los más notables; interrogación crítica que no debe ser paradojal (*parádoxos:* contra la opinión existencial), porque no puede admitirse sino lo aceptado por los sabios a condición que no sea contrario a las opiniones *(dóxais)* de los más *(pollôn)*».[6]

b) Problemas dialécticos *(próblema dialektikòn)*. «Un problema dialéctico es un *theórema* (búsqueda interrogativa) que tiende a preferir o evitar, o a adquirir la verdad o el conocimiento, y esto, sea por él mismo, sea como coadyuvante para alcanzar la solución a algún problema acerca del cual los más no tienen ninguna convicción *(doxázousin)* ni en uno u otro sentido, o es contraria a la convicción de los sabios, o bien aún acerca de la cual los sabios tienen convicción contraria al vulgo, o por fin acerca de la cual hay desacuerdo entre los sabios o entre los más».[7]

c) Tesis dialécticas *(thésis)*. «Una tesis es una sospecha contraria a la opinión corriente sostenida por un filósofo notable... La tesis puede ser todavía una aserción que podemos justificar por una argumentación contraria a la comprensión cotidiano-existencial... La tesis es siempre un problema, pero no todo problema es una tesis, porque hay ciertos problemas acerca de los cuales no hay ninguna opinión ni en uno u otro sentido».[8]

4. Sobre la «comunicación» de las ciencias

«En virtud de los elementos comunes de la de-mostración, todas las ciencias se comunican en lo que tienen de común, es decir, en lo que se usa (como principio) de la de-mostración..., y la dialéctica está en todas las ciencias (porque) puede intentar una mostración universal de lo común (a todas las ciencias)... La dialéctica no se limita a algún horizonte *(óntico)* ni a un género particular, de ser así la dialéctica no sería interrogativa, porque el interrogar no es propio de la de-mostración; la demostración no puede partir de los contradictorios para mostrar lo idéntico».[9]

5. Crítica dialéctica del principio epistemático

«Ahora debemos examinar lo que en matemática se llaman axiomas *(axiomáton)*... Ninguno de los que se encierran en el estudio de una ciencia particular intenta decir nada sobre la verdad o la falsedad de estos axiomas, ni el geómetra, ni el aritmético».[10]

«A la incultura *(di'apaideusían)* debemos atribuir que algunos intenten de-mostrar todo esto (los axiomas), porque es realmente in-cultura no saber qué cosas necesitan ser de-mostradas y cuáles no. Es en absoluto imposible de-mostrarlo todo, ya que así iríamos al infinito *(ápeiron)*, no pudiendo de esta manera de-mostrarse nada».[11]

6. Los primeros principios

«Son verdaderos y primeros aquellos (principios) que se admiten *(pístin)* en virtud de sí mismos y no a partir de otros. Cada uno de los primeros principios impone el ser admitidos en sí mismo y por sí mismo».[12]

7. Indemostrabilidad y mostración del principio de incontradicción

«El mostrar por vía de refutación es, en mi opinión, algo distinto que demostrar. En este caso una de-mostración no sería más que una petición de principio, pero cuando es otro el responsable de semejante petición de principio, entonces, habría mostración pero no de-mostración».[13]

«El principio más cierto de todos es aquel con respecto al cual es imposible equivocarse. En efecto, es necesario que tal principio sea el más conocido (pues siempre se cometen errores en las cosas que se conocen) y que no tenga ningún supuesto, pues un principio cuya posesión es necesaria para comprender cualquier ente no es hipotético (no está so-portado), ya que lo que es preciso absolutamente conocer para conocer todo ente es preciso poseerlo también absolutamente *antes* que nada... Este principio es el siguiente: Es imposible que algo sea y no sea lo mismo en el mismo respecto».[14]

8. Diferencia entre la retórica y la dialéctica

«La retórica es como (un arte) paralelo a la dialéctica, porque ambos tratan de aquello que comúnmente todos pueden conocer de alguna manera y que no pertenece a ninguna ciencia determinada».[15]

«Es propio de la retórica conocer tanto lo que es apto para persuadir como lo que parece serlo, así como también en la dialéctica conocer el silogismo verdadero y el aparente, porque el silogismo sofístico no es sofístico por la dialéctica como posibilidad sino por la elección *(proairé-*

sei)... Será sofista por elección existencial y dialéctico por la facultad» (o posibilidad que le da el método).[16]

9. El dialéctico-filósofo y el sofista-dialéctico

«Después de todo es necesario tratar del orden y del discurso que debe seguirse en las interrogaciones dialécticas. Es necesario primeramente, cuando se propone formular alguna interrogación, encontrar el ámbito *(tópon)* desde donde debe partir la pregunta; en segundo lugar, formular las preguntas ordenándolas una por una, a los propios fines; en tercer lugar y por último, írselas proponiendo al otro. Hasta en el descubrimiento de dichos ámbitos la investigación *(sképsis)* es la misma para el filósofo que para el dialéctico; pero el que ordena y formula las preguntas es por oficio el dialéctico, porque todo esto se hace en referencia a otro. No es lo mismo la intención del filósofo, del que busca para sí mismo» (el dialéctico sofista busca su éxito y no la verdad).[17]

10. La tarea dialéctico-propedéutica de la «crítica de la razón pura» de Kant

«De todo lo que precede resulta, pues, la idea de una ciencia *sui generis (einer besondern Wissenschaft),* que puede llamarse crítica de la razón pura, por ser la razón la facultad que proporciona los principios del conocimiento *a priori*... La aplicación extensa de tal *Organon* produciría un sistema *(System:* esto será la *Enciclopedia* de Hegel) de la razón pura. Mas como esto sería demasiado exigir, y como queda aún por saber si tal extensión de nuestro conocimiento es posible, y en qué casos, podemos considerar la ciencia del simple juicio de la razón pura, de sus fuentes y límites, como la *propedéutica* para el *sistema* de la razón pura. Esta propedéutica no debería llamarse ciencia, sino solamente *crítica* de la razón pura; su utilidad, desde el punto de vista especulativo, sería puramente *negativa* (para Hegel será también positiva), y no serviría para extender nuestra razón».[18]

11. Negatividad de la dialéctica

«Al hojear superficialmente este libro puede creerse que toda su utilidad es meramente *negativa,* es decir, que sólo nos sirve para vivir apercibidos de que nunca osaremos traspasar con la razón especulativa los límites de la experiencia. Esta es, en efecto, la primera utilidad. Mas se advertirá que es también *positiva,* así que se comprenda que los principios con los que puede la razón especulativa ir más allá de esos límites, no producen una verdadera ampliación, sino ineludiblemente una restricción del

empleo de nuestra razón... En la parte analítica se demostrará que tiempo y espacio son sólo formas de la intuición sensible, por consiguiente que no son nada más que condiciones de la existencia de las cosas en tanto que son fenómenos; también se verá que no poseemos ningún concepto intelectual; tampoco, por tanto, ningún elemento para el conocimiento de las cosas hasta que se haya dado a esos conceptos la intuición que les corresponde, y que, por consecuencia, no podemos tener conocimiento de los objetos como cosas en sí *(Dinge an sich)*... (si es verdad) que podemos conocer *(erkennen)* esos objetos como cosas en sí, queda indicado que, por lo menos, puede pensarse *(denken)*».[19]

12. El primer principio fichteano

«*Yo soy yo* tiene otra significación que la proposición: A es A... *Yo soy yo,* es válida incondicionalmente y en absoluto, pues ella es idéntica a la proposición X; es válida no sólo por la forma, sino también por su contenido».[20]

«El hilo conductor de la reflexión es dado por el principio que va a constituirse en la regla dominadora: nada vuelve al yo que no haya sido puesto en sí... Este acto de posición (de poner) es él mismo un hecho *(Faktum)* y debe ser puesto por el yo».[21]

«La doctrina de la ciencia establece como un hecho algo que no se encuentra en la experiencia... La doctrina de la ciencia se apoya no sobre el testimonio de la experiencia sino sobre lo que puede de-ducirla... La doctrina de la ciencia, en tanto ciencia, no se interesa en absoluto de la experiencia ni la considera jamás».[22]

«Kant en la *Crítica de la razón pura* comienza en aquel momento de la reflexión en el que el tiempo, espacio y los diversos componentes de la intuición son ya dados y existentes en el yo y para el yo. Nosotros hemos *a priori* de-ducido estos datos y definitivamente ellos existen en el yo».[23]

13. La intuición intelectual como «factum» inmanente

«Así la filosofía encuentra esta intuición intelectual como hecho *(Faktum)* de la conciencia (para ella es un hecho en el sentido de acto) *(Thathandlung),* no inmediatamente como un hecho aislado de su conciencia, sino... como el todo en sus partes constitutivas... La intuición de la actividad como sujeto *(Selbsttätigkeit)*... Debo partir en mi reflexión del yo puro, pensarlo como un sujeto absolutamente activo, no determinado por las cosas sino como determinándolas».[24]

14. El juicio tético absoluto

«La forma del sistema se funda sobre la síntesis suprema; que deba haber un sistema se funda sobre la tesis absoluta... Como hay juicios antitéticos

y sintéticos, deben existir, por analogía, juicios téticos... Un juicio tético *(thetisches Urteil)* es un juicio en el que algo no es referido ni opuesto a ningún otro, sino simplemente puesto en la identidad consigo mismo; un tal juicio no presupone por consecuencia ni razón de relación ni de diferencia... El juicio supremo es de este tipo: yo soy *(ich bin)*, juicio en el que nada se dice del yo, en el que el lugar del predicado está vacío para (ser llenado) por la determinación del yo al infinito *(ins Unendliche)*... Kant y sus sucesores han dado justamente a estos juicios el nombre de juicios infinitos... El método del espíritu humano en lo que concierne al juicio tético se funda enteramente sobre la posición absoluta del yo por sí mismo *(auf das Setzen des Ich schlechthin durch sich selbst)*».[25]

15. Proceso sintético de la dialéctica

«La célebre cuestión planteada por Kant en la cumbre de la *Crítica de la razón pura* que se enuncia: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?, encuentra ahora su respuesta general y satisfaciente. Hemos admitido en el tercer principio una síntesis entre el yo y el no-yo que se le opone, mediatizado por la divisibilidad de ambos; ...todas las síntesis restantes que sean auténticas, deben fundarse en ésta... *Toda síntesis está contenida en esta primera:* esto nos indica también, de la manera más precisa, el camino *(Weg)* que debemos seguir en nuestra ciencia. Debe haber síntesis; por consecuencia nuestro método debe ser enteramente sintético, toda proposición debe contener una síntesis... Todas las síntesis establecidas deben estar fundadas en la síntesis suprema y pueden ser desplegadas a partir de ella. Debemos, entonces, buscar las cualidades opuestas que subsisten en el yo y el no-yo ligados por esta síntesis...: buscar en los términos opuestos ligados por la primera síntesis un nuevo término opuesto, compuesto éste gracias a una nueva razón de relación, contenido en la primera y de-ducida de ella, y continuar en este camino tanto cuanto se pueda, es decir, hasta que se llegue a términos opuestos que no se dejen absolutamente más componer, para pasar entonces al dominio de la parte práctica: tal es nuestro camino... para no equivocar la vía *(Weg)*».[26]

16. La filosofía como reflexión dialéctica autodestructiva para Hegel

«En la medida en que la reflexión se hace objeto de sí misma, su ley suprema, la ley dada por la razón y por la que se hace la reflexión razón, es su propio aniquilamiento *(Vernichtung)*. La reflexión, como todo el resto, existe sólo en el absoluto, pero en cuanto reflexión se opone al absoluto: por eso, para existir, tiene que darse a sí misma la ley de la

autodestrucción *(Selbstzerstörung)*. La ley inmanente por virtud de cuya fuerza se constituye como absoluta, sería la ley de la contradicción, la ley que dispondría que fuera y permaneciera tal ley. Esta ley (de la contradicción) fijaría por tanto los productos de la reflexión como absolutamente opuestos al absoluto; la reflexión tendría como ley eterna el seguir siendo siempre y sólo entendimiento, no haciéndose jamás razón, y aferrándose a su obra, la cual es nada como opuesta al absoluto, y, como limitada, se opone al absoluto».[27]

17. Un resumen de la «Fenomenología del espíritu»

«El nacimiento de la filosofía tiene como punto de partida la experiencia, la conciencia inmediata y raciocinante. Estimulado por esta necesidad (de superar las oposiciones del entendimiento), el pensar *(Denken)* consiste esencialmente en elevarse por sobre la conciencia natural *(natürliche)*, sensible y raciocinante, hasta que se entrega al sí mismo sin mezcla de elemento (natural), estando con respecto al punto de partida en relación de lejanía y de negación de todo comienzo».[28]

«Implica, por consecuencia, una actitud negativa con respecto a la primera (actitud, la de la conciencia natural), y, por ello, es mediación *(Vermittlung)*. Pues la mediación significa que se comienza y que se progresa hasta una segunda (posición), de tal manera que esta última no es sino en la medida en que se ha advenido a partir de un otro por respecto a ella... La filosofía nace primeramente de la experiencia, *a posteriori*... Pero la inmediatez propia del pensar, reflejado sobre sí mismo, y por ello mediatizado en él mismo *(a priori)*, es la universalidad, el estar consigo mismo (*Beisichsein:* estar como en casa)».[29]

18. Dios es todo

«Lo finito es un momento esencial del infinito *(das Endliche also ist wesentliches Moment des Unendliche)* en la naturaleza de Dios, y por ello puede decirse: es Dios mismo quien se finitiza *(verendlicht), el que pone en sí determinaciones*. Esto podría parecer indigno de Dios, pero nosotros conocemos ya esto en las representaciones habituales concernientes a Dios; pues estamos habituados a creer en él como en el creador del mundo. Dios crea un mundo; Dios determina;[30] fuera de él no hay nada para determinar; él se determina a sí mismo, pensándose a sí mismo se pone a sí mismo como un otro opuesto; él y su mundo son dos. Dios crea el mundo de nada, es decir, que fuera del mundo no hay nada exterior, pues es la exterioridad misma. Sólo Dios existe; pero Dios solo por mediación de sí mismo con-

sigo mismo *(durch Vermittlung seiner mit sich)*... Así Dios es movimiento en sí mismo, y sólo por esto es Dios vivente. Pero la consistencia de la finitud no debe ser mantenida sino suprimida. Dios es el movimiento dirigido hacia lo finito, y gracias a esto, suprimiendo la finitud, hacia sí mismo, en el yo, en tanto que yo finalmente asumido, Dios vuelve a sí mismo y sólo es Dios en ese retorno *(kehrt Gott zu sich zurück und ist nur Gott als diese Rückkehr)*. Sin mundo Dios no es Dios *(Ohne Welt ist Gott nicht Gott)*».[31]

NOTAS

1. *Enéada VI*, 4, 2.
2. *Enéada II*, 2, 1.
3. *Enéada I*, 3, 1.
4. *Ibid.*, 4.
5. *Tópicos* VIII, 14; 163 b 9-16.
6. *Tópicos* I, 10; 104 a 4-12.
7. *Ibid.*, 104 b 1-5.
8. *Ibid.*, I, 11; 104 b 19-32.
9. *Analíticos posteriores* I, 11; 77 a 26-34.
10. *Metafísica* IV, 3; 1005 a 19-32.
11. *Ibid.*, 4; 1006 a 5-9.
12. *Tópicos* I, 1; 100 a 20-b 21.
13. *Metafísica* IV, 4; 1006 a 16-19.
14. *Metafísica* IV, 3; 1005 b 12-20; cf. *Ibid.*, XI, 5-6; 1061 b 34 s.
15. *Retórica* I, 1; 1354 a 1-3.
16. *Ibid.*, b 12-21.
17. *Tópicos* VIII, 1; 155 b 1-11.
18. KrV, B 24-25.
19. KrV, B XXIV-XXVI.
20. GgW, § 1; I, 94-95.
21. *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftlehre*, 1795, § 1; I, 333.
22. *Ibid.*, I, 334.
23. *Ibid.*, fin; I, 411.
24. *Ibid.*, V; I, 465-467.
25. GgW, § 3, 7-8; I, 115-118.
26. GgW, § 3, 5-6; I, 114-115.
27. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, 19.
28. EpW, § 12.

29. *Ibid.;* cf., *Ibid.,* § 25; WdL, Einleitung (1812), en *Werke* V, 17-18, 45.

30. Hegel confunde «crear» *(erschaffen)* con «determinarse» *(sich bestimmen);* es decir, confunde la metafísica de la creación del ser como *lo oído,* como la palabra que es expresada por el absolutamente otro como exterioridad, con la ontología de la emanación del ser como *lo visto,* como la manifestación de sí a sí mismo como subjetividaad absoluta. Confunde el horizonte ontológico de comprensión del judeo-cristianismo con el horizonte de comprensión helenístico transvasado en el de la subjetividad moderna.

31. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* I, B, III, 2, b, en *Werke* XVI, 191-192.

2. Cronologías

1. *Obras fundamentales del período hegeliano y posthegeliano**

1781	I. Kant, *Crítica de la razón pura.*
1788	I. Kant, *Crítica de la razón práctica.*
1790	I. Kant, *(Crítica del juicio.*
1794	J. G. Fichte, *Fundamentación de toda la doctrina de la ciencia.*
1795	Fr. W. J. Schelling, *Del yo como principio de la filosofía.*
1798	J. G. Fichte, *Sistema de la doctrina de las costumbres.*
1799	Fr. W. J. Schelling, *Primer esbozo de un sistema de filosofía de la naturaleza.*
1799	Fr. Schleiermacher, *Discurso sobre la religión.*
1800	Fr. W. J. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental.*
1801	G. W. Fr. Hegel, *Diferencia del sistema filosófico de Fichte y Schelling.*
1804	Krause, *Fundamentación del derecho natural.*
1807	G. W. Fr. Hegel, *Sistema de la ciencia.* Primera parte: *Ciencia de la experiencia de la conciencia (La fenomenlogía del espíritu).*
1809	Fr. W. J. Schelling, *Sobre la esencia de la libertad humana.*
1810	Krause, *Sistema de la doctrina de las costumbres.*
1812/16	G. W. Fr. Hegel, *Ciencia de la lógica.*
1817	G. W. Fr. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.*
1819	A. Schopenhauer, *El mundo como representación.*
1821	G. W. Fr. Hegel, *Filosofía del derecho.*
1820/s	Fr. W. J. Schelling, *Filosofía de la mitología.*
1827/s	Fr. W. J. Schelling, *Filosofía de la revelación.*
1841	Fr. W. J. Schelling, *Lecciones en Berlín.*
	L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo.*
1843	L. Feuerbach, *Principios fundamentales de la filosofía del futuro.*
1844	K. Marx, *Manuscritos de París.*
	S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas.*
1846	S. Kierkegaard, *Postscriptum a migajas filosóficas.*
1857	K. Marx, *Crítica de la economía política* I.
1863/67	K. Marx, *El capital* I.
1869/83	K. Marx, *El capital* II.

2. *Algunas obras de Fr. W. J. Schelling (1775-1854)*

1775	Nace en Leonberg (Württemberg).
1790	Entra en el seminario luterano de Tübingen.
1798	Es llamado como profesor en Jena.
1803	Pasa como profesor en Würzburg.
1806	Profesor en München.
1820	Profesor en Erlangen, para regresar a München en 1827.
1841	Profesor en Berlín, hasta 1846.
1854	Muere en Ragaz.

Bibliografía mínima

E. von Hartmann, *Schellings philosophisches System,* Leipzig 1897.
B. Croce, *Dal primo al secondo Schelling,* Crítica 1909.
O. Braun, *Schelling,* Leipzig 1911.
K. Jaspers, *Schelling, Grösse und Verhängnis,* München 1955.
E. Oeser, *Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings,* München 1965.

* Véase en p. 105, nota 2, una cronología de algunas obras principales de Hegel.

Filosofía de la naturaleza (1794-1799)	1794 1795 1798	Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general. El yo como principio de la filosofía. Esbozos para una filosofía de la naturaleza.
El idealismo trascendental	1800	Sistema del idealismo trascendental.
Filosofía de la identidad (1801-1804)	1801 1802 1804 1804	Exposición de mi sistema de filosofía. Bruno. Filosofía y religión. Sistema total de la filosofía.
La filosofía de la libertad (1809-1814)	1809 1810 1811-15	Sobre la esencia de la libertad humana. (Conferencia en Stuttgart). «Weltalter».
Superación de la ontología (1815-1854)	1820-s 1821-26 1827-s 1836 1846	Filosofía de la mitología. (Lecciones universitarias de Erlangen). Filosofía de la revelación. Empirismo filosófico (München). Exposición de la filosofía puramente racional.

3. *Obras de Ludwig Feuerbach (1804-1872)*

1804	Nace en Landshut.
1823	Entra en la facultad de teología de Heidelberg.
1825	Deja la teología para dedicarse a la filosofía en Berlín, donde pertenece al grupo íntimo de los discípulos de Hegel.
1828	Presenta su tesis de doctorado.
1829	Presenta su habilitación: *De ratione una, universali, infinita.* «Privatdozent» en la universidad de Erlangen.
1837	Pasa a Bruckberg.
1848	Profesor en Heidelberg (lee sus clases en la sala de la *Rathaus*), después vuelve a Bruckberg.
1872	Muere el 12 de septiembre.

Bibliografía mínima

C. Beyer, *Leben und Geist Ludwig Feuerbach,* Leipzig 1873.
A. Kohut, *Ludwig Feuerbach: sein Leben und seine Werke,* Leipzig 1909.
H. Arvon, *Feuerbach, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie,* Paris 1964.
A. Schmidt, introducción al *Anthropologischer Materialismus,* escritos escogidos de Feuerbach, Frankfurt 1967.
H.-J. Braun, *L. Feuerbach, lebre vom Menschen,* Stuttgart 1971.

1830	*Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad.*
1839	*Hacia una crítica de la filosofía hegeliana.*
1841	*La esencia del cristianismo.*
1842	*Tesis para la reforma de la filosofía.*
1843	*Principios fundamentales de la filosofía del futuro.*
1848-49	*Lecciones sobre la esencia de la religión.*
	(Sus obras restantes carecen de importancia para este estudio).

4. *Algunas obras de Karl Marx (1818-1883)*

1818	Nace el 5 de mayo.
1835	Termina el bachillerato.
1836-43	En la universidad de Bonn como estudiante de derecho, y en la de Berlín como filósofo.
1841	Se doctora en filosofía.
1844-48	En París, Bruselas, Londres; entra a la «Liga de los justos».
1848-70	Comprometido con los movimientos obreros centroeuropeos.
1871	Fin de I Internacional.
1883	Muere en Londres el 14 de marzo.

Bibliografía mínima

F. Mehring, *Karl Marx.* Geschichte seines Lebens, Leipzig 1918.
M. Rubel, *Bibliographie complète des oeuvres de Karl Marx,* Paris 1956.
L. Althusser, *Lire le capital* I-II, Paris 1968.

1841	*Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro.*
1843	*Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.*
1844	*Manuscritos inéditos de París* I-III.
1845	*La sagrada familia.*
1845-46	*La ideología alemana.*
1847	*La miseria de la filosofía.*
1848	*El manifiesto del partido comunista.*
1857-59	*Crítica de la economía política.*
1863-67	*El capital,* tomo I.
1869-83	*El capital,* tomo II. (*El capital* III fue editado por Engels).

5. *Algunas obras de Sören Kierkegaard (1813-1855)*

1813	Nace en Copenhague el 5 de mayo.
1830	Termina el bachillerato.
1838	Muere su padre.
1840	Termina la teología, pide la mano de Regina.
1841	Tesis doctoral: *El concepto de la ironía.* Se separa de Regina, parte a Berlín donde escucha a Schelling.
1855	Muere en Copenhague.

Bibliografía mínima

J. Hohlenberg, *Sören Kierkegaard,* Paris 1956.
— *L' oeuvre de Sören Kierkegaard,* Paris 1960.
J. Wahl, *Etudes kierkegaardiennes,* Paris 1938.
H. Fahrenbach, *Kierkegaards existenzdialektische Ethik,* Frankfurt 1968.

1840	*Diario* (comienza).
1843	*O...o (Enten... Eller)* (Pseudónimo: V) (Eremita).
	Temor y temblor (Silentio).
1844	*Migajas filosóficas* (Climacus), *El concepto de la angustia* (Haufniensis).
1845	*Los estadios en el camino de la vida* (Hilarius).
1846	*Post-scriptum a migajas filosóficas* (Climacus).
1849	*La enfermedad de la muerte* (Anticlimacus).
1850	*Escuela de cristianismo.*

3. Las cuatro redacciones de *El capital* (1857-1880)

(Hacia una nueva interpretación del pensamiento dialéctico de Marx)

El primer siglo posterior a la muerte de Marx (1883-1983) transcurrió bajo la autoridad de Engels, primero, posteriormente bajo la hegemonía de la II Internacional (Kautsky, Lenín, Rosa Luxemburgo, etc.). El período leninista de la III Internacional fue breve, y rápidamente cayó bajo el dominio del estalinismo. El segundo siglo de Marx (1983-2083), ha comenzado con la *perestroika,* con la apertura del socialismo real en la Europa del Este, y con la edición masiva de manuscritos hasta ahora desconocidos. Marx, en su segundo siglo, será algo muy distinto que en su primer siglo. Será un Marx cuyo pensamiento crítico estará en manos de la humanidad —crítico del capitalismo y, de manera positiva (para abrir su etapa democrática y creadora), del socialismo real—. Estamos quizá más cerca de Marx que nunca. El mismo Engels confundía demasiado en su «nosotros» (Marx y yo), lo que era de Marx y lo que había puesto Engels. Además, por un explicable sentido defensivo, no podía tener de los descubrimientos teóricos de Marx una visión arqueológica, nítida, como podemos tenerla ahora, gracias a los descubrimientos a los que nos referiremos en este apéndice. Kautsky, Lenín y tantos otros marxistas posteriores tuvieron aún menor acceso a los textos que ahora conocemos.

Se trata entonces de una relectura completa de Marx, con nuevos ojos. Como latinoamericano, desde la miseria creciente del mundo periférico, subdesarrollado y explotado del capitalismo a fines del siglo XX. Marx es en la periferia, hoy, más pertinente que en la Inglaterra de mediados del siglo XIX.

1. Introducción

Marx fue interpretado durante cinco decenios desde el estalinismo, deformación tan evidente que no es necesario ni siquiera anotarla. Por su parte, el llamado «marxismo occidental» (desde el 1923 de Lukács y Korsch, hasta un Kosik, Marcuse, Althusser, Colletti o Habermas), trabajó filosóficamente el «joven Marx» con preferencia —aunque Lukács es la excepción, especialmente en su obra madura sobre *El ser social*—. De todas maneras, se contaba al comienzo con los materiales editados por Engels y Kautsky. Cuando se publicaron los *Manuscritos del 44,* que Marcuse supo comentar tan acertadamente, se produjo un redescubrimiento de Marx. Los *Grundrisse* —publicados en 1939 y en 1954— no causaron ya

el mismo efecto. El libro de R. Rosdolsky (1968) fue la primera «recepción» importante de dicha obra. Algo modificó la visión tradicional de Marx, pero no fundamentalmente —el «hegelianismo» de Marx, propuesto ya por Lukács, será negado por Althusser o Colletti, contra toda evidencia—.

Por nuestra parte, comenzamos en 1977 en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), exiliado de Argentina donde comenzaba la represión peronista de derecha y militar como en el 1933 en Alemania, un seminario donde releímos cronológicamente, «arqueológicamente» la obra central de Marx: desde los preparativos más lejanos hasta los más cercanos en vista de la publicación de *El capital*. Fruto de ese seminario han sido los tres tomos que hemos publicado sobre el tema (Dussel 1985, 1988 y 1990).

Habiendo iniciado una lectura completa, con la intención de descubrir *diacrónicamente* la constitución de las categorías en Marx, desde sus exámenes de bachillerato en 1835 (donde se descubre la importancia del concepto «vida» o «sacrificio» *[opfern]*, por ejemplo), hasta su tesis doctoral de 1841, sus artículos del 1842-1843, y el comienzo de su exilio. Estudiamos detenidamente los trabajos de París y Bruselas, constatado que a fines de 1843 comienza Marx con sus estudios de economía, los que se continúan en todos esos años hasta 1849. Esta parte de su vida ha sido suficientemente estudiada por la filosofía contemporánea —en especial por la polémica de la *rupture epistemologique* de Althusser—. A nosotros se nos mostró, en cambio, más interesante la etapa posterior.

En efecto, en 1849 Marx parte para Londres. Allí, diariamente desde 1851, en la biblioteca del Museo Británico, realizará una gigantesca tarea de «lectura» (de la que nos ha dejado testimonio en los más de cien «Cuadernos» de notas que serán más de cuarenta tomos en la sección IV del MEGA, editado por el Instituto Marxista-Leninista de Berlín-Moscú). Hasta ahora tenemos sólo los 7 primeros tomos (MEGA IV, 1-7). Pero no es esta sección del MEGA la que nos interesa principalmente.

En efecto, releyendo cronológicamente estos materiales de Marx llegamos al 1857, en el indicado seminario de la UNAM (México), y, de inmediato, descubrimos —ya que era un trabajo en equipo con estudiantes formados en una lectura estricta de Marx— la presencia masiva de Hegel en el llamado *Grundrisse* (Marx 1857). Finalizada la lectura y el debate, supimos de otros manuscritos (Marx 1861) que acababan de ser editados en Berlín. Los estudiamos en equipo, «arqueológicamente», observando cómo Marx «desarrollaba el *concepto* de capital» a través de la «constitución de nuevas *categorías*». En noviembre y diciembre de 1857 Marx descubrió la

categoría de plusvalor (Dussel 1985, cap. 7, pp. 137 ss.); de noviembre de 1862 a enero de 1863 termina de constituir, de manera definitiva, la categoría «precio de producción» (Marx 1861, del *Cuaderno XV* en adelante; Dussel 1988, cap. 12, pp. 239 ss.). Tomábamos así conciencia que se trataba de la segunda redacción de *El capital,* es decir, los *Manuscritos del 61-63.* Terminada la obra, nos lanzamos a conseguir los materiales siguientes. En el archivo de Amsterdam, en el Instituto Marxista-Leninista de Berlín —donde fuimos recibidos, se nos abrieron las puertas para usar el material—, descubrimos la existencia de los *Manuscritos del 63-65* (Marx 1863), en 1987.

Habíamos así cerrado el círculo y podíamos ahora enfrentarnos con la «cuarta redacción» de *El capital* (Marx 1867), que Marx emprendió en enero de 1866, obra por la que toda la tradición había comenzado a leer a Marx —y era, exactamente, la última que Marx había escrito, en particular, como veremos, el famoso capítulo 1, «introductorio» (Marx 1873, cap. 1)—. Teníamos, por primera vez, una visión completa —si agregamos los manuscritos inéditos de los libros II y III, a los que haremos alusión más adelante—. Podíamos, sólo ahora, intentar una interpretación propia (que no dependiera necesariamente de las otras interpretaciones europeas existentes, y que respondiera a los «intereses» concretos, históricos de la miseria latinoamericana, y a la necesidad de un proceso revolucionario de la periferia del mundo capitalista a fines del siglo XX y comienzo del XXI).

Pienso que este Marx no será sólo el «Marx de la *perestroika*», sino el Marx del segundo siglo (1983-2083), el del filósofo y economista, que deconstruye la economía capitalista críticamente y la reconstruye antropológica y éticamente, en una visión democrática donde el individuo participante y responsable se realiza plenamente en la comunidad solidaria. Lo importante es describir la matriz crítica «desde-donde» Marx criticó al capitalismo, ya que desde dicha matriz puede criticarse también «todo sistema económico futuro *posible*».

2. Las cuatro redacciones de El capital (1857-1880)

Veamos en primer lugar, de manera puramente externa, la problemática que presenta para la «interpretación» de la obra de Marx el hecho de que haya escrito «cuatro veces» *El capital.*

2.1. Primera redacción de El capital *(1857-1858)*

Cuando el 23 de agosto de 1857 Marx comienza un *Cuaderno* de apuntes más *(Cuaderno M),* uno de tantos, no tenía ciertamente conciencia que

iniciaba los diez años de su vida más creadores de producción teórica (exactamente de 1857 a 1867). Contra los que se imaginan una total ausencia de «problemática filosófica» en Marx, y aun hegeliana, escribía unos meses después, en enero de 1858:

> Por pura causalidad había vuelto a hojear la *Lógica* de Hegel. Freiligrath ha encontrado algunos libros de Hegel que habían pertenecido antes a Bakunin y me los ha enviado como regalo (Marx, MEW 29, p. 260).

Hoy sabemos, además, que Marx releyó nuevamente la *Lógica* en 1860 (Malley 1977; véase además en el archivo de Amsterdam el manuscrito *B 96,* donde está el apunte de puño y letra de Marx mismo); y hasta quiso escribir un panfleto popular para mostrar la importancia de la *Lógica* (Dussel 1990, cap. 9). Es desde un paradigma filosófico, que invierte (pero que usa sin embargo *en todas sus partes*) el «núcleo racional» hegeliano (Marx 1873, p. 709, 28-29; english I, p. 20), desde donde Marx comienza a desarrollar el concepto económico de capital (Dussel 1985, pp. 79 ss.).

De pronto (Marx 1857, p. 59, exactamente en la línea 16), Marx inicia el desarrollo de su «propio» discurso, y abandona el estilo literario del comentario, apunte o crítica contra el proudhoniano Marimon. Es el «Marx definitivo» y ante el cual todos los momentos anteriores de su vida (1835-1857) fueron preparatorios «científicamente» (según el concepto de «ciencia» que Marx tenía; Dussel 1988, cap. 14, pp. 285-310). Desde ese octubre de 1857 hasta la publicación de *El capital* en 1867, el discurso dialéctico de Marx no tiene pausa —sino en unos pocos meses entre 1859 al verano de 1861—: irá construyendo, constituyendo una por una sus categorías.

En los *Grundrisse* Marx expone ya, de manera genial e inesperada —quizá para él mismo, pero manifestando con ello la «lógica» racional de su discurso— el «orden» casi definitivo de *El capital.* Hay algunas diferencias. Por ejemplo, la discusión sobre el dinero (Marx 1857, pp. 35-162; *Cuadernos I* y *II* hasta el folio 12 del manuscrito) le permite descubrir la problemática distinta (y hasta ese momento de ninguna manera el propósito de su investigación): del capital. Es en el ir construyendo dialécticamente el concepto de dinero que Marx descubre por primera vez en su vida la importancia del concepto de capital, como «permanencia» (conservación) y «proceso» (movimiento) —el «sentido del Ser» en Hegel (la *«Bewegenheit»* que estudió Marcuse en su tesis doctoral sobre la ontología hegeliana)— del «valor». El dinero *«como* dinero», no es lo mismo que el dinero «como capital». Marx descubre el capital, pero primeramente como «capital circulante» (Marx 1857, pp. 166-177). Desde la «apariencia» *(Erscheinung)* de la circulación vuelve hacia el «fundamento» *(Grund)* de lo que «no-aparece»: la «esencia *(Wesen)*».

Llegado ahí, y es mi interpretación —y teniendo ahora en cuenta las «cuatro redacciones», Marx «vuelve atrás» a lo que será la «condición absoluta de posibilidad» de la existencia del capital: la cuestión de la «transformación del dinero en capital» (cuestión que tratará en primer lugar en 1861, 1863 y en 1866, porque Marx comenzará la redacción definitiva por el «capítulo 2» [Marx 1866] que después será la «sección 2» [Marx 1873]). El inicio radical de *todo «El capital»* —y esto es ya una conclusión interpretativa de fondo, en discordancia con toda la tradición y especialmente con Lukács o Marcuse, que no consideran la «exterioridad» como punto de partida, sino la «totalidad» (Jay 1984)—, es enunciada de la siguiente manera:

> La disociación entre la propiedad y el trabajo se presenta como ley necesaria de este intercambio entre el capital y el trabajo. El trabajo, puesto como no-capital en cuanto tal, es: 1) Trabajo no-objetivado, concebido negativamente [...]. Este trabajo vivo *(lebendige Arbeit)* [...] este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente *subjetiva* [...] El trabajo como *pobreza absoluta (absolute Armut)* [...] no separada de la persona: solamente una objetividad que coincide con su inmediata corporalidad *(Leiblichkeit)* [...]. 2) Trabajo no-objetivado [...] concebido positivamente [...], esto es, existencia subjetiva del trabajo mismo. Trabajo no como objeto, sino como actividad; no como auto valor, sino como la *fuente viva del valor (lebendige Quelle des Werts)* (Marx 1857, p. 203) [castellano pp. 235-236] (Cf. Dussel 1985, cap. 7, pp. 137 ss.).

Este texto, presente al inicio de los *Manuscritos del 61-63* (Marx 1861, pp. 147-148; y en p. 30: «actividad creadora de valor *[Werthschaffenden Thaetigkeit]*») (Cf. Dussel 1988, cap. 3. pp. 62 ss.), que debió estar igualmente presente en los *Manuscritos del 63-65* (p. e. Marx 1863), estará también en el mismo lugar lógico-dialéctico en el *El capital* «definitivo», cap. 2.3 de la edición de 1867.

Desde la «exterioridad» del «trabajo vivo» (que no es la «capacidad de trabajo», ni tampoco la «fuerza de trabajo», denominación que Marx no usa hasta 1866 con seguridad), desde la pobreza (el *«pauper»* como usa escribir Marx) de la persona, subjetividad, corporalidad, del trabajador como «Not-capital» *(Nicht-Kapital)*, trascendental entonces a la «totalidad» del capital, el «trabajo vivo» es «subsumido» (la *«Subsumtion»* es el acto trans-ontológico por excelencia que niega la exterioridad e incorpora al «trabajo vivo» en el capital) en el «proceso de trabajo». Es desde este horizonte que Marx, rápidamente, se plantea el problema de cómo aparece «más-valor *(Mehrwert)*», y por ello descubre, por vez primera en su vida, la cuestión del «plusvalor»:

> El plusvalor que el capital tiene al término del proceso de producción [...] es mayor que el existente en los componentes originarios del capital (Marx 1857, p. 227 [castellano, p. 262]) (Cf. Dussel 1985, cap. 8, pp. 160 ss.).

En primer lugar, se interna en la descripción del plusvalor que llamará posteriormente «relativo», para posteriormente tener clara la categoría de plusvalor «absoluto» (Dussel 1985, caps. 8-9). Marx tratará aquí de manera *sui generis* toda la problemática de la «desvalorización» del capital (Dussel 1985, cap. 10), que nunca posteriormente la enfocará con tanta claridad. La realización del capital, por último, es la «des-realización» del trabajo vivo: su «no-ser» (*Ibid.*, cap. 11).

Igualmente en los *Grundrisse* Marx expone, de manera ejemplar, la descripción de los «modos de apropiación» precapitalistas (destruyendo los esquemas unilineales y necesarios de la sucesión: modos de producción primitivo, esclavista, feudal, capitalista, socialista; tan ajenos al espíritu de Marx) (*Ibid.*, cap. 12).

Desde ahora, Marx puede comenzar a descubrir el concepto de cada «determinación» del capital: mercancía (M), dinero (D), capacidad de trabajo (T), medios de producción (Mp), producto (P), etc.:

$$\begin{array}{ccc} & T & \\ C\text{-----}D\text{-----} & & P\text{-----}C'\text{-----}M' \\ & Mp & \end{array}$$

Desde el movimiento del capital en su momento productivo, pasa posteriormente a describir el proceso en el capital circulante (Dussel 1985, caps. 13-14). Algunas páginas sobre el futuro libro III se ocupan en exponer todo el problema del «capital y ganancia» (*Ibid.*, cap. 15). La riqueza de los *Grundrisse* no puede ser ni siquiera sugerida en estas cortas líneas.

Lo cierto es que Marx termina en junio de 1857 los *Grundrisse*. Un año después, entre agosto y noviembre de 1858 escribió el *Urtext* («Texto originario» de *El capital*), donde expone un corto texto sobre la mercancía, el dinero y comienza el «capítulo 3» sobre el capital. Pero lo abandona (véase en Dussel 1985, cap. 16.3; pp. 329 ss.).

2.2. Segunda redacción de El capital *(1861-1863)*

Debemos considerar a la *Contribución a la crítica de la economía política* (Marx 1859) como el comienzo de los *Manuscritos del 61-63* (Marx 1861). En efecto, Marx escribe el capítulo sobre la mercancía primero y el del dinero posteriormente (véase un comentario línea por línea en Dussel 1988, caps.1-2), pero se detiene, y promete para el futuro escribir el «capítulo 3», sobre el capital. Es la primera redacción definitiva de la futura sección 1 de *El capital* (Marx 1873). Tiene interés, porque puede verse el desarrollo con respecto a los *Grundrisse* y la inmadurez con respecto a la

redacción del 1867 y 1873. Cabe destacarse que durante ocho años (de 1859 a 1867), Marx no volverá sobre el tema, lo que mostrará en 1867 —en el momento de decidirse a escribir el capítulo 1 [de la edición de 1867]— un no haber avanzado mucho teóricamente en dicha temática durante esos años. Por ello, la segunda redacción del capítulo 1 de *El capital* en 1873 (que sólo en este momento se denominará «sección» 1) tendrá muchas variantes, y de importancia.

Lo cierto es que, sólo en agosto de 1861 (con una pausa de dos años, entonces), Marx toma nuevamente la pluma para emprender, con un nuevo impulso, un período muy creador teóricamente (desde dicho agosto de 1861 hasta abril de 1867, ahora sin pausas demasiado importantes, aunque con algunas menores debido a enfermedades que siempre atacaban al Marx londinense). Escribirá 23 cuadernos de apuntes (que denominaremos *Manuscritos del 61-63*), publicados por primera vez íntegramente, y sin modificaciones engelsianas o kautskianas, entre 1977 y 1982 (MEGA II, tomo 3, volúmenes 1 al 6, 2.384 editadas, de los 1472 folios manuscritos de Marx). Gigantesco material que no ha merecido hasta el presente mayor atención de los estudiosos de Marx (mi obra, Dussel 1988, es un comentario línea por línea de todos los manuscritos).

La estructura de los *Manuscritos del 61-63* puede dividirse, para simplificar, en tres partes: la primera, del cuaderno I al V, texto cuasi-definitivo sobre la transformación del dinero en capital, sobre el plusvalor absoluto y relativo (Dussel 1988, caps. 3-5, pp. 55-107).

Una vez que Marx tiene claros estos problemas —es decir, habiendo constituido lo esencial de dichas categorías de manera «definitiva»—, puede ahora enfrentar a la historia de la economía para preguntarse lo que sobre el tema han dicho los economistas, y para, por confrontación, observar si su marco categorial «resiste» a la crítica. *No es una historia* —y por ello nada tiene que ver con un IV libro de *El capital*—, y ni siquiera lo más importante es la historia. Lo que en realidad interesa —y es lo que hemos expuesto en nuestro comentario (Dussel 1988, caps. 6-13, pp. 109-281)— es el desarrollo de su marco categorial. Es decir, al enfrentar en el *Cuaderno VI* —en marzo de 1862— a Stewart, por ejemplo, lo más importante para el lector del manuscrito no es sólo ver simplemente en qué lo critica, sino en qué medida comienza a «desarrollar» *nuevas categorías*. La creación de nuevas categorías no está prevista en el plan de Marx —ya que sólo es un marco formal histórico—. Hay que leer el texto, entonces, «oblicuamente». No ver sólo lo que se critica, sino «cómo» se critica, con cuáles categorías se critica, cuáles aparecen. Es decir, se necesita una «atención» epistemológica en primer lugar «terminológica». En

este caso las «palabras» cuentan (y las traducciones al inglés o al castellano, cuando existen, y muchos de estos textos no están traducidos a ninguna lengua fuera del original alemán, traicionan a Marx). Se trata entonces de «perseguir» no sólo las palabras, sino sus «contenidos» semánticos. Frecuentemente la palabra es la misma, pero no su contenido (su concepto); otras veces las palabras cambian (por ejemplo «precio de costo» o «precio de producción»), pero su concepto es idéntico. Estas fluctuaciones, variaciones, transformaciones, indican un estado «inmaduro» en la «constitución» o «construcción» de una categoría. Cuando Marx ha terminado de «construir» una categoría usará, definitivamente, «un» nombre para «un» concepto. El caso más paradigmático es el siguiente:

> Todos los economistas incurren en la misma *falta:* en vez de considerar el *plusvalor* puramente en cuanto tal, lo hacen a través de las *formas* particulares de *ganancia* o *renta* (Marx 1861, p. 333.2 2-6; castellano, I,33).

Es decir, el «nombre» *plusvalor* (uno) tiene «un» concepto (tal como ha sido descrito en los primeros *Cuadernos*). Su «forma» fenoménica de aparición en el «mundo» de las mercancías superficial y más complejo, son: *ganancia* o *renta* (que tienen «dos» conceptos distintos, que con el de plusvalor, serían ya «tres» conceptos). Sin embargo, los economistas los «confunden» en «un» solo concepto. Se trata entonces de «separar», «distinguir» conceptos y «ponerles» denominaciones diversas para evitar confusiones. Deberíamos desarrollar aquí toda una «teoría» de la constitución de las categorías, pero para ello hemos escrito los tres tomos de comentarios.

Quizá el momento más creativo es cuando trata la cuestión de la renta —que partiendo de la posición de Rodbertus, y en su crítica, desarrolla el concepto de composición orgánica, monopolio, etc.— (Dussel 1988, cap. 9). La categoría fundamental que Marx descubre en los *Manuscritos del 61-63* es la de «precio de producción», lo que le permite afirmar que, por sobre el precio de producción, la agricultura puede sostener un precio mayor desde donde se paga dicha renta. Estos temas, por ejemplo, no corresponden ya al libro I, sino a la parte del discurso dialéctico que se expondría en el libro III de *El capital,* desde el horizonte más concreto de la «competencia». Sin programa previo, un tema igualmente tratado frecuentemente es el de la cuestión de la «reproducción» (Dussel 1988, pp. 153 ss., 197 ss., 247 ss., 274 ss., etc.).

El manuscrito termina *(Cuadernos XIX* al *XXIII)* sobre cuestiones de los libros II y III (capital mercantil, ganancia, etc.), y también referentes al libro I (donde por vez primera aclara la cuestión de la «subsunción *real*» del trabajo vivo) (Dussel 1988, caps. 12 y 13).

2.3. Tercera redacción de El capital *(1863-1865)*

En julio del 63 Marx termina los indicados manuscritos, y en ese mismo mes comienza los *Manuscritos del 63-65* (Marx 1863; Dussel 1990), más de 1220 folios manuscritos, que han comenzado a editarse en el MEGA en 1988 (II, 4, 1), donde se incluye el famoso «Capítulo VI inédito». Se trata de la única vez en la vida de Marx que escribió por entero los tres libros de *El capital.* Es, además, el único texto completo (aunque en ciertas partes sólo un esbozo) de los libros II y III. Debe tenerse en cuenta que el libro I, excepto algunas páginas dispersas, y el llamado «Capítulo VI inédito» (folios 441 a 495 del manuscrito) se ha perdido. Pienso que era de tal manera parecido al texto de la «Cuarta redacción», que Marx lo fue destruyendo al terminar de modificarlo o copiarlo en la redacción definitiva de 1866.

Los materiales que han quedado del libro I han sido editados en alemán recientemente (Marx 1863; comentario detallado en Dussel 1990, cap. 1). El libro tuvo 495 folios manuscritos, dividido en 6 capítulos:

1. Transformación del dinero en capital.
2. Plusvalor absoluto.
3. Plusvalor relativo.
4. Combinación de ambos plusvalores y el problema del salario.
5. La acumulación.
6. El resultado del proceso del capital.

Como puede observarse, no había en este momento la idea de incluir un capítulo introductorio —ya que el tema había sido expuesto en 1859 en la *Contribución* (Marx 1859). Aquí trata Marx el problema de la «subsunción *(Subsumtion)* formal» y «real», cuestión que quedará insuficientemente tratada en la «Cuarta redacción» por la eliminación de este «Capítulo VI inédito» del 1863-1864.

En el verano londinense de 1864, hasta diciembre de ese año, Marx comienza la redacción del libro III (Marx 1863; Dussel 1990, cap. 2). Los textos manifiestan una gran cercanía a la temática del libro I, es decir, el pasaje del plusvalor (nivel esencial profundo, simple) a la ganancia (su forma de aparición fenoménica, superficial, compleja). Textos magníficos, de gran precisión hegeliana —Marx se va «hegelianizando» más y más hasta el 1880—, en pleno dominio de su fenomenología, de los planos de profundidad, de los niveles de abstracción, de la «sistemática» dialéctica de las categorías, en fin, de una «exposición» plenamente «científica» —si por «ciencia» se entiende el pasaje del fenómeno, de lo visible a la con-

ciencia a la esencia, a lo invisible—. Marx usa siempre «capacidad de trabajo *(Arbeitsvermoege)*»; Engels corregirá en la edición de 1894 por «fuerza de trabajo *(Arbeitskraft)*». Se trata del *Manuscrito principal* (o *Manuscrito I*) del libro III, completo, bajo la numeración en el Instituto de Amsterdam de *A 80*, con 575 folios manuscritos (y todavía inédito en alemán).

Por diciembre de 1864, ciertamente desde enero de 1865, Marx interrumpe la redacción del libro III y escribe de un solo tirón el libro II (*Manuscrito I;* Marx 1863; Dussel 1990, cap. 3). Unos piensan que abandonó la redacción no antes del folio 256 (Wygodski 1982), mientras que Otani, con firme argumento, demuestra que debió abandonar la redacción después del folio 182 y antes del 243 (Otani 1983). Marx incluye al final, en el § 5 del capítulo 3, el problema de «La acumulación mediando dinero», cuestión no propuesta —ni como posible— en la edición de Engels posterior (Engels ignoró este manuscrito, no sabiendo que era el único completo). Toda la problemática del libro II (con éste y los restantes manuscritos sobre los que hablaremos después) puede ahora tratarse realmente, y por primera vez, en la historia del marxismo.

A mediados de 1865, después de haber terminado el libro II, Marx vuelve al libro III, en el momento en que pronuncia su discurso sobre «Salario, precio y ganancia», y donde pueden observarse los temas que le están faltando escribir, cuando dice:

> La renta del suelo, el interés y la ganancia industrial no son más que otros tantos nombres diversos para expresar las diversas partes del plusvalor de la mercancía (MEW 16, p. 137).

El libro termina en su «Capítulo 7» (Dussel 1990, cap. 4.5) sobre los «réditos», es decir, sobre la cuestión del fetichismo —donde recurre a muchas de las reflexiones efectuadas al final de la llamadas *Teorías sobre el plusvalor* del 1863—. Hemos comentado el inmenso interés de todo esto en nuestro comentario pormenorizado.

En diciembre de 1865 tiene Marx, por primera vez en su vida, los tres libros de su obra ante sus ojos, «como un todo orgánico». Es la primera parte de cuatro (las restantes: la competencia, capital crediticio y accionario), de seis tratados (los restantes: la renta, el salario, el Estado, la relación entre los Estados, el mercado mundial). Todo esto —contra Rosdolsky, lo hemos probado en nuestros comentarios— sigue siendo el «Plan» fundamental de toda su obra. *El capital* es sólo un comienzo.

2.4. La cuarta redacción de El capital *(1866-1880)*

«Arqueológicamente», diacrónicamente, sólo ahora podemos abrir las primeras páginas de *El capital* definitivo. Pero no, en realidad, Marx co-

menzó la redacción por el capítulo 2: «La transformación del dinero en capital» (Marx 1866; que después será la sección 2: Marx 1873). Desde la exposición en la Internacional en el año anterior, Marx está ahora convencido que lo que había escrito en 1859 había sido totalmente olvidado. Era necesario escribir un capítulo «introductorio» sobre la mercancía y el dinero —el tema no lo había tratado durante los últimos ocho años, pero de todas maneras dejó dicho capítulo para el final, para el 1867—. Y esto no es sin importancia. *El capital,* su discurso dialéctico, lógico, esencial, comienza por la «transformación del dinero en capital». En esto estribará lo fundamental de nuestra pretensión de reinterpretación total del discurso dialéctico de Marx. Marx empezó en las cuatro redacciones por el «capítulo del capital» («capítulo» que se transformó en una sección, en un libro, en tres libros, y por último en cuatro libros en tres tomos). La cuestión de la mercancía y el dinero eran supuestos necesarios para la «explicación» (es decir, para saber qué es el dinero: trabajo vivo «objetivado»), pero *El capital* comienza cuando desde la circulación, y como contradicción, el «trabajo vivo *(lebendige Arbeit)*» es «subsumido» en un proceso de trabajo que es la originación primera del capital por la negación del dinero como dinero (en el pago del primer salario):

> [...] una mercancía cuyo valor de uso poseyera la peculiar propiedad de ser *fuente de valor* [...], y por tanto *creación de valor (Werthschopfung).* Y el poseedor de dinero encuentra en el mercado esa mercancía específica: la *capacidad de trabajo (Arbeitsvermoegen)* o *fuerza de trabajo (Arbeitskraft)* (Marx 1867, p. 120; castellano, p. 167) (Cf. Dussel 1990, cap. 4).

Como puede observarse Marx duda, titubea en usar «capacidad de trabajo *o* fuerza de trabajo» —tres veces en una página pondrá ambas denominaciones y aun invirtiendo su orden—. Por último, se decidió, al escribir estas páginas, por la denominación «fuerza de trabajo» —decisión terminológica tomada en enero de 1866 por primera vez en su vida—. «Capacidad de trabajo» quizá expresaba mejor que «fuerza de trabajo» el contenido conceptual del asunto.

Los capítulos 2 al 4 (la transformación del dinero en capital, el plusvalor absoluto y relativo) no ofrecían dificultad, ya que desde 1861 el asunto había cobrado claridad cuasi-definitiva. Sin embargo, de pronto, en la cuestión de la «Jornada de trabajo» se extiende mucho más de lo planeado y la obra va cobrando proporciones inesperadas. Lo mismo acontecerá con el capítulo sobre la «Maquinaria y gran industria», que ascienden a niveles más concretos —al igual que el parágrafo del salario, necesario para comprender el plusvalor, pero materia de la parte de la circulación, o del tratado respectivo después de la renta—.

Cronología de la redacción del libro I de *El capital*

1. De enero de 1866 a comienzos de 1867: capítulos 2 al 6.
2. Posteriormente: capítulo 1 (texto 1).
3. De abril a julio de 1867: Apéndice sobre la «Forma de valor» (texto 2).
4. El 17 de julio de 1867: el «Prólogo» a la primera edición.
5. De diciembre de 1871 a enero de 1872: algunas páginas para correcciones de la segunda edición (en Marx 1873) (texto 3).
6. De 1871 a 1873: segunda edición (texto 4) y «Epílogo».
7. Hasta 1875: correcciones a la edición francesa (importantes para la discusión con los «populistas»).

El capítulo 5 es más complejo (Dussel 1990, cap. 5.5). En él, de manera todavía un tanto confusa, se plantean diversos problemas —como puede observarse en los sucesivos «planes» de esta parte—. Incluye aquí temas tales como el del trabajo productivo e improductivo, subsunción formal y real, fetichismo, «precio de la fuerza de trabajo», etc. Este capítulo 4 se dividirá en 1873 en dos secciones (5 y 6). El capítulo 6 sobre la acumulación cierra el libro.

Al terminar el manuscrito, Marx debió escribir el capítulo 1 (texto 1; Marx 1866). Al terminarlo, y al leer Kugelmann el texto, éste le sugirió a Marx exponer la cuestión de la «Forma de valor» (Apéndice, Marx 1866), donde Marx aclara la cuestión de la forma «relativa» y «equivalente» del valor de cambio. En nota 9 del capítulo 1, Marx anota que «cuando empleamos la palabra *valor* sin otra determinación adicional, nos referimos siempre al *valor de cambio*» (Marx 1866, pp. 19, 40-41). Esta nota desaparece en 1873, porque Marx, por primera vez en su vida (al menos en 1872) distingue entre «valor» y «valor de cambio» (Cf. Dussel 1990, cap. 5.7.c).

Ahora puede trabajarse detalladamente este famoso texto, el último de la obra publicada por Marx (es decir, el parágrafo 4 del capítulo 1 sobre el fetichismo de la mercancía; Marx 1873). Por el que muchos comenzaron a leer a Marx, es, exactamente, el final de su obra editada —donde Marx introdujo, quizá, la cuestión del fetichismo (que debía ocupar su lugar natural al final del libro III), anticipadamente, al ir tomando conciencia de que los libros restantes muy posiblemente nunca los terminaría para ser publicados—. Creemos que ahora, por primera vez en la historia del marxismo, se podrá comenzar un estudio detallado de esta constitución del «texto» —con sentido diacrónico, sincrónico, semántico, etc.—.

Confluencia de tres textos anteriores en el definitivo de 1873

Texto 1 Capítulo 1 (1867)	Texto 3 Páginas (1871-1872)	Texto 2 Forma de valor (1867)
	Texto 4 Capítulo 1 (1873)	
→	1.1-1.2	
	1.3 ←	
	1.4 (Nueva redacción)	

Terminado el libro I, Marx venía trabajando y seguirá trabajando los libros II y III. A manera de resumen —cuestión que hemos tratado en detalle y comentado en cada manuscrito (Dussel 1990, caps. 6 y 7)—, incluimos en este artículo dos cuadros con todos los manuscritos de dichos libros —que Engels recibió en dos paquetes organizados por Marx con «Lo perteneciente al libro II» y «Lo perteneciente al libro III»—, manuscritos todavía inéditos que esperamos sean pronto editados en el MEGA II.

Manuscritos que pertenecen al libro II *(Zu Buch 2 gehoeriges)*

Clasificación IISG Antigua	Nueva	Fecha de elaboracion	Contenido	Folios	Otros
		1863-1865	Manuscrito I (MEGA II, 4, 1, pp. 137 ss.)		
A 64	A 50-52	1865-1867	Manuscrito III	88	70
A 65	A 43	vern. 1867	Manuscrito IV	58	34
A 63	A 42-43	1868-1870	Manuscrito II	202	133
A 66	A 45-47	1877	Manuscrito V	61	44
A 67	A 49	26.X.1877	Manuscrito VI	17	17
A 68	A 48	2.VII.1878	Manuscrito VII	7	6
A 70	B 132b	III.1878	Sobre Malthus	4	3
A 69	B 130	post 1878	Manuscrito VIII	76	77

(Dussel 1990, Palabras preliminares III)

Manuscritos que pertenecen al libro III *(Zu Buch 3 gehoeriges)*

A 80	A 54	1864-1865	Manuscrito principal (MEGA II, 4, 2, inédito)	575	373
B 115	A 58b-f	1863-1870	Renta diferencial, etc.	49	49
A 71	A 58d	1867-1870	La ley de la tasa de ganancia, etc.	9	8
A 76	A 59e	1867-1870	La ley general de la tasa de ganancia, etc.	30	26
A 79	A 57-58a	1867-1870	Notas sobre Malthus	2	2
A 78	A 59	1867-1870 ss.	Diferencia entre tasa de ganancia, etc.	40	40
A 77	A 77V.	1875	Cálculos matemáticos. Tasa de plusvalor, etc.	131	135
A 72	A 83c	1870-1880	Cálculos de la tasa de ganancia, etc.	2	1
A 75	A 57	1870-1880	Manuscritos IV	1	1
A 74	A 56	1870-1880	Manuscrito III	8	7
A 73	A 55	1870-1880	Manuscrito II	7	7
A 113		1881-1882	Reforma agraria en Rusia	21	21
A 81	XII.1881-III.1882		Tasa de ganancia	1	1

(Dussel 1990, Palabras preliminares III).

Marx, con posterioridad a la edición del libro I, trabajó relativamente poco en los manuscritos de los libros II y III. En cambio, se lanzó a una investigación enorme sobre el problema agrario en Rusia y muchos otros temas —que hemos expuesto en Dussel 1990, cap. 7.2-7.4; además hemos colocado allí un apéndice temático con todos los *Cuadernos* desde 1868 hasta 1882 relativos a estos temas, guardados en el Archivo de Amsterdam—. Lo cierto es que Marx, retado por los jóvenes populistas rusos, en primer lugar por Danielson, debe realizar un «viraje» fundamental en sus investigaciones. En respuesta a las críticas de Mikhailovski en 1877, escribe:

> El capítulo sobre la acumulación primitiva pretende solamente trazar el camino por donde, *en la Europa Occidental*, el sistema económico capitalista surgió de las entrañas del sistema feudal (Shanin 1983, pp. 57 ss.).

Y en respuesta a Vera Zasulitch, en 1881, es todavía más claro:

> El análisis de *El capital* no ofrece ninguna razón, en pro o en contra la vitalidad de la comuna rural (rusa), pero el estudio especial que he realizado, para lo cual busqué materiales en fuentes originales, me ha convencido que esta comuna es el punto de apoyo *(fulcrum)* para la regeneración social de Rusia (Shanin 1983, p. 124).

El capital deberá ser desarrollado, en niveles más concretos, no sólo en los países centrales del capitalismo (Inglaterra y la Europa occidental), sino en los países periféricos (desde Rusia en el siglo XIX, hasta América latina, Africa o Asia en el siglo XX; cf. Dussel 1990, cap. 7.3-7.4).

Hemos entonces llegado al final de la descripción, puramente externa, de las «cuatro redacciones *(drafts)*» de *El capital.* El «*corpus*» del *texto* está a nuestra disposición. Habrá que irlo trabajando en los años iniciales de este segundo siglo de Marx (que ha comenzado en 1983). Por primera vez tenemos ante nuestros ojos la totalidad de los materiales necesarios para comprender lo que Marx «intentó» expresar teóricamente.

3. Algunas posibles hipótesis interpretativas

Ante la totalidad de los manuscritos preparatorios y definitivos de *El capital,* pensamos que podemos plantear algunas «hipótesis» para comenzar el debate sobre la «interpretación» de tan magna obra, que ha conmovido en sus cimientos la historia mundial desde fines del siglo XIX.

3.1 «Trabajo vivo» versus *«trabajo objetivado». La lógica de* El capital

El movimiento lógico dialéctico de *El capital* comienza en la contradicción radical de «trabajo vivo» y «trabajo objetivado» como capital. En el *Urtext* (1858) expresa Marx:

> La única contradicción que se opone al trabajo *objetivado (gegenstaendliche Arbeit)* es el *no-objetivado;* en contradicción con el trabajo objetivado el trabajo *subjetivo* [...] el trabajo como *capacidad (Vermoegen),* posibilidad, facultad [...]; la capacidad de trabajo como *sujeto vivo.* Sólo la capacidad viva de trabajo puede constituir la contradicción absoluta con el capital como trabajo objetivado (Marx 1857, p. 942, 19-29; en castellano, III, p. 212).

No es el trabajo abstracto y concreto, ni la diferencia entre valor de uso y valor de cambio, la distinción fundamental de todo el pensamiento de Marx. Es, en cambio —y sin que el mismo Marx tuviera conciencia—, la diferencia entre «trabajo vivo» y «trabajo objetivado»:

> El que el *trabajo vivo (lebendigen Arbeit)* se enfrente al *trabajo pretérito (vergangne),* la actividad al producto, el hombre a la cosa, el trabajo a sus propias condiciones objetivas como sujetos ajenos, independientes y autónomos, como personificaciones del trabajo mismo, que se lo apropian en lugar de ser apropiados por él ... (Marx 1861, p. 1473, 34 ss.).

El «trabajo vivo» como un punto de partida *absoluto* del discurso dialéctico, anterior a la existencia del capital y como «fuente creadora del valor» desde la nada del capital, es persona, subjetividad, corporalidad inmediata. Pero, al mismo tiempo, el «trabajo vivo» es pobreza absoluta, el *pauper* por excelencia (Dussel 1985, cap. 17.1d; Dussel 1988, cap. 3.2; Dussel

1990, cap. 5.2). Sin embargo, dicha «fuente creadora» es *subsumida*, incorporada, puesta en el capital, «fundada» como «mediación» para la valorización del valor del capital. La «fuente» se pone desde el «fundamento» como instrumento:

> El capital se comporta ante el plusvalor como si fuera él el fundamento *(Grund)* [...]. Se comporta a la vez como fundamento de sí mismo en cuanto fundado *(Begruendetem)* [...]. El plusvalor no aparece por su relación simple e inmediata con el *trabajo vivo* [...El capital] se comporta consigo mismo como valor que se aumenta a sí mismo, esto es, se comporta con el plusvalor como puesto y fundado por él (Marx 1857, p. 631, 22 ff.; en castellano, II, p. 278).

Marx distingue entonces el «trabajo vivo» como «fuente» (que debe distinguirse del «fundamento»: el valor como el «Ser» del capital) anterior y en la «exterioridad»; como fuente «creadora» que no es lo mismo que «productora» (se «produce» *desde* el valor del salario en el «tiempo necesario»; se «crea» desde la «fuente creadora» *más allá* del «fundamento», del valor; se crea desde el «plus-tiempo-de-trabajo» por el «plus-trabajo» desde la nada del capital al «plusvalor») (Todo esto véase en Dussel 1990, cap. 9, con numerosas citas probatorias).

El «trabajo vivo» (el «no-ser» anterior a la «Totalidad» de Lukács y descripta por Martin Jay 1984) es la categoría generadora de todas las restantes categorías de Marx. La no referencia al «trabajo vivo» de cualquier categoría constituye el carácter fetichista de cada una de ellas:

> El trabajo vivo [...] cede su fuerza creadora *(schoepferische Kraft)*. El tiene que empobrecerse ya que la fuerza creadora de su trabajo en cuanto fuerza del capital, se establece frente a él como *poder alienado*. Enajena *(entaussert)* el trabajo su fuerza productiva de la riqueza (Marx 1857; en castellano, I, p. 248).

En la acumulación, esta alienación o negación, des-realización del trabajo vivo se consuma:

> El trabajo se constituye objetivamente en el producto, pero establece su objetividad como su no-ser *(Nichtsein)*, o como el ser *(Sein)* del no ser *(das Sein ihres Nichtseins)*: el ser del capital (Marx 1861, p. 2239, 20-21).

El «desarrollo» del *concepto de capital* a través de la «construcción» de *categorías* —que es el trabajo dialéctico de Marx en *El capital*—, se cumple, paso a paso, partiendo el «trabajo vivo» y desplegando posteriormente todos los momentos del «trabajo objetivado»: valor, plusvalor, etc., culminando en la acumulación, primer círculo; en la reproducción, segundo círculo; en la distribución por clases del plusvalor (como «ganancias» o «réditos»), en el tercer círculo. Estos tres círculos, como una espiral, constituyen los tres libros de *El capital* —que hemos expuesto detalladamente en los tres tomos de comentarios, Dussel 1985, 1988 y 1990—. De su «Plan» Marx logró publicar sólo la 1/72: sólo la «Producción del capital»

(primera de tres partes, de las cuatro partes del tratado del capital; primero de los seis tratados proyectados: 3x4x6=72). Esto nos da clara conciencia de la importancia de conocer bien el método que Marx usó en el «comienzo» de su exposición para poder posteriormente —nosotros— «desarrollar» su discurso dialéctico en niveles más concretos (como, por ejemplo, el del capitalismo periférico latinoamericano).

3.2. Crítica de la economía política. Una «ética» trascendental

La «inversión» del «núcleo racional» de Hegel consistiría en un comenzar por el «No-ser» (el «trabajo vivo») como «fuente creadora» (como Schelling) «desde la nada» del «Ser» (el valor y plusvalor) del capital (véase mi Dussel 1990, cap. 9). Una vez subsumido, el trabajo vivo deviene una *determinación* del capital: la fuerza de trabajo que se consume en el proceso productivo del capital. Ahora la «lógica» hegeliana «funciona» perfectamente. Sin embargo Marx permanece siempre un hegeliano en el uso de la dialéctica ontológica en la «Totalidad», pero, al mismo tiempo, infunde en dicha «Totalidad» una «novedad» que le viene siempre al capital «de afuera», desde la *trascendentalidad creadora* del «trabajo vivo». Porque, aunque el trabajo vivo ha sido subsumido, sigue «creado» desde la nada del capital: desde su subjetividad que puede «producir» valor más allá de su salario (más allá del «Ser»: del valor pagado).

Fue en agosto de 1862, cuando Marx estudiaba la cuestión de la renta en los *Manuscritos del 61-63* que descubrió por primera vez en su vida la importancia de la «ley del valor». Escribe a Engels en 9 de dicho mes:

> Lo único que yo intenté probar es la posibilidad de la renta absoluta, sin negar la ley del valor [...]. Ricardo niega dicha posibilidad; yo la afirmo (MEW 30, p. 274).

La «ley del valor» indica que ningún valor de cambio puede tener otra fuente que el «trabajo vivo». Ni la tierra ni ninguna otra cosa, excepto la persona humana, puede producir «valor de cambio» —la tierra puede producir «valor de uso»—. Pero, tanto la persona o la subjetividad del «trabajo vivo» como la tierra, por no ser productos del trabajo, no pueden tener valor de cambio alguno —pueden tener valor de uso, o aún, pensando hoy en la cuestión ecológica contemporánea, pueden tener «dignidad», «valor ecológico» u «ontológico», como dirían los clásicos, pero no pueden tener «valor de cambio» económico, que es al que se refiere Marx—. Por ello, y esta es la primera conclusión de la diferencia entre «trabajo vivo» y «trabajo objetivado», el «trabajo vivo» no puede tener valor de cambio (y un «precio del trabajo» es una categoría sin contenido), porque es la substancia o la causa efectora del valor, mientras que la «capacidad» o «fuerza de

trabajo» tiene valor de cambio, y porque puede consumirse y reproducirse.

La «ley del valor» unifica y da solidez al desarrollo del concepto y a la constitución de las categorías, refiriéndolas todas al «trabajo vivo» como a su «fuente creadora» única. De allí el interés de la cuestión de la renta en los *Manuscritos del 61-63,* no tanto por la solución, sino por la «intención» racional en toda la tarea teórica de Marx. De lo que se trata es de demostrar la coherencia, fundamentalidad, articulación *racional* de todo el sistema de las categorías supuestas en la economía política burguesa, pero negada de hecho por su incoherencia, irracionalidad, contradicciones constantes. Se trata entonces de *the general criticism of the total system of the categories of the economics* (Marx 1861, p. 1385, 21).

Marx entonces «intenta» una *crítica (Kritik)* de la economía efectiva y de la ciencia económica burguesa. Una «crítica» desde la trascendentalidad (*a priori:* porque es el supuesto temporal y lógico de la existencia del capital; cuestión desarrollada en la problemática de la «transformación del Dinero en Capital», como lo hemos mostrado) del «trabajo vivo» *ante festum* —como le agradaba escribir a Marx.

«Trascendentalidad» *consecutiva* al desarrollo mismo del movimiento dialéctico; ya que el «trabajo vivo», en cada momento del desarrollo (efectivo como proceso de trabajo, acumulación, reproducción, distribución, etc.; o teórico dialéctico, como exposición científica del sistema de las categorías) sigue manifestando su «más allá» del valor (produciendo plusvalor). En este caso no es ya «exterioridad» *a priori,* sino «trascendentalidad *interna*» consecutiva, *in festum.*

Pero, y por último, es trascendentalidad *a posteriori, post festum,* como trabajo inútil, del desempleado, o como trabajo que se libera del capitalismo para constituir otro modo de producción (por ejemplo, el del socialismo real, donde será «subsumido» dentro de otra lógica, pero no por ello menos «subsumido», y con un nuevo tipo, no el mismo, de alienación).

Y bien, desde dicha «trascendentalidad» (ante, en y post) al capital, Marx realiza su «crítica». Crítica trans-ontológica (si la ontología trata sobre el «Ser»); crítica «ética», sino por ética se entiende la crítica trascendental de toda moral constituida, efectiva, como la «moral burguesa» que Marx tanto criticó (véase esto en mi obra Dussel 1990, cap. 10.4: «El capital es una ética»):

> No tiene sentido hablar aquí, como hace Gilbart, de justicia natural [...]. Podemos decir que [el] contenido es justo en cuando corresponde al modo de producción, en cuando es adecuado a él. Es injusto cuando se halla en contradicción con él.

> La esclavitud, dentro del modo de producción capitalista, es injusta, como lo es también el fraude en cuanto a la calidad de la mercancía (Marx 1863, libro III, *Manuscrito principal*; MEW 25, pp. 351-352; en castellano, III, p. 435).

Es decir, Marx distingue a la «ética» de lo que llamaré la «moral». La «moral» (y por ello la «moral burguesa», así como la «moral azteca», la «moral feudal» o la «moral del socialismo real») es una totalidad de praxis, relaciones, ideologías justificatorias, etc., «efectivas», concretas, históricas (lo que Hegel llamaría la «*Sittlichkeit* [costumbres]»). Mientras que llamaré «ética» a la praxis, relaciones, costumbres, etc., y la teoría que *critica* «trascendentalmente» a las «morales». De esta manera Marx «criticó» (y *El capital* es una «crítica *[Kritik]*» de la economía política y no meramente una «economía política» positiva) a la economía burguesa (la economía efectiva y su teoría pretendidamente «científica», que en realidad cae en el fetichismo) de-construyendo una por una sus «categorías», y «reconstruyéndolas» en un «sistema» donde aparecen las contradicciones «éticas» ocultas (como por ejemplo el plusvalor como «trabajo *impago*»). Lo de «impago» del trabajo que produce el plusvalor como plustrabajo es invisible a la «moral» burguesa. Pero no es invisible a la crítica (a la «ética» trascendental) de Marx. Marx tiene entonces una referencia trascendental a la totalidad del capital y su moral, desde donde puede «criticar» a dicha Totalidad desde la Exterioridad del «trabajo vivo». Marx escribe:

> La economía clásica se contradice a veces [...]. Esto se deduce necesariamente del método analítico con que estos economistas se ven obligados a hacer la *crítica (Kritik)* y a trazar sus conceptos. No están interesados en *desarrollar genéticamente (genetrisch zu entwickeln)* las diversas formas, sino en reducirlas a una unidad analíticamente, puesto que parten de ellas como de presupuestos dados. Ahora bien, el análisis es el presupuesto necesario al *proceso de las figuras (Gestaltungsprocesses)* en sus diferentes fases. La economía clásica falla, por último, y revela en ello sus defectos, al no enfocar la *forma fundamental (Grundform)* del capital, la producción encaminada a la apropiación del trabajo ajeno, como una forma histórica, sino como una forma natural de la producción social (Marx 1861, p. 1499.4-17; en castellano, III, p. 433).

El «trabajo vivo», categoría fundamental de todo el «desarrollo dialéctico», es presupuesto como una «determinación» *natural* del capital. La «subsunción» desde la Exterioridad se ha negado (el momento «ético» o «crítico» por excelencia) y se parte desde un capital «ya-desde siempre-constituido».

La exposición de todas estas hipótesis se desarrolla en mis tres obras nombradas (Dussel 1985, 1988 y 1990), a las cuales debemos remitirnos para fundar acabadamente, con textos probatorios numerosos y lógicos, lo que avanzamos en este corto apéndice, que se propone, no exponer el tema, sino indicar un camino posible a ser recorrido en la de- y re-construcción necesaria del pensamiento de Marx.

4. Perspectivas

Ante la *«perestroika»*, la «apertura» de la Europa del Este, el recrudecimiento de la guerra imperialista en América Central, en el Africa y el Asia, el marxismo necesita volver a sus «fuentes», y, más allá del post-marxismo, *reinterpretar la totalidad de la obra de Marx* para hacer frente a una nueva crítica del «capitalismo tardío», del «socialismo democrático» del Este, y de los movimientos de liberación nacionalistas, populares y revolucionarios marxistas de la periferia capitalista pobre y explotada. La superación del materialismo dialéctico ingenuo y estaliniano, el economicismo simplista, el historicismo teleológico izquierdista, el dogmatismo como posición teórica, exige un necesario continuar la «tarea» teórica de Marx «desarrollando», con su propio método, un discurso coherente y radical que nuestro tiempo espera. Se trata de un «volver al texto mismo de Marx», para dar cuenta de la «realidad» cambiante a finales del siglo XX y comienzos del XXI —el «segundo siglo» de Marx—. Las «cuatro redacciones» por primera vez disponibles a los investigadores en la historia del marxismo, nos brindan la posibilidad —ante el entusiasmo de la juventud, al saber que todo *no está sabido*— de caminar por «sendas perdidas en el bosque» nunca transitadas. Aunque parezca pretencioso, la herencia teórica de Marx está todavía en gran medida *en el futuro*, y no es difícil comprender por qué es en la periferia del capitalismo —que vive en su piel torturada y en sus cuerpos masacrados las contradicciones de dicho capitalismo del centro— de donde vengan las propuestas con mayor sentido histórico. Para nosotros la revolución no es una hipótesis; es una necesidad que clama el pueblo en su hambre, en su dolor. Si los teóricos la decretaran imposible, los pueblos probarán en su praxis su perentoria necesidad como exigencia de vida. La teoría sigue a la praxis, no la anticipa. La «crítica» sigue al «hambre», y justifica teóricamente la utopía del «desear comer». La «Esperanza» del comer vence a todas las «Dietas» que la disciplina de los obesos se imponen en su abundancia, procedente de la injusticia que es el fundamento de la muerte de los pobres —y, porque «pobre» (*pauper* escribía Marx)—, condición de posibilidad de la reproducción del capital mundial (central y periférico).

OBRAS CITADAS

1. El «Corpus» de las cuatro redacciones de *El capital*

1.1. Primera redacción de El capital

Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurf)*
1857 [Grundrisse], Dietz, Berlin, 1974 (3a. ed.). En castellano *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858,* Siglo XXI, México, t. I-III, 1971-1976.

1.2. Segunda redacción de El capital

Marx, Karl, *Zur Kritik der politischen Oekonomie,* en MEGA II, 2, Dietz,
1959 Berlin, 1978. En castellano *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 1980.

Marx, Karl, *Zur Kritik der politischen Oekonomie (Manusckript 1861-1863)*
1861 *[Manuscritos del 61-63]* (en MEGA II, 3, vols. 1-6, Dietz, Berlin, 1977-1982). En castellano *Teorías sobre la plusvalía,* FCE, México, t. I-III, 1980-1980. También *Progreso técnico y desarrollo capitalista,* Siglo XXI, México, 1982.

1.3. Tercera redacción de El capital

Marx, Karl, *Zur Kritik der politischen Oekonomie (Manusckript 1863-1867)*
1863 *[Manuscritos del 63-65]* (en MEGA II, 4, 1; y el resto está todavía inédito). Los editores del MEGA indican como fecha final del manuscrito el 1867, porque hay alguno que llega a esta fecha. Por nuestra parte eliminaremos los manuscritos del libro II, posteriores al *Manuscritos I* (por ello ponemos como fecha término 1865). Del libro III, en la edición corregida de Engels, véase en alemán MEW 25. En castellano del libro I *El capital. Libro I, capítulo VI* (inédito), y libro III/6-8, Siglo XXI, México, 1981-1983.

1.4. Cuarta redacción de El capital

Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie,* en MEGA II,
1867 5, 1983. En castellano el capítulo 1 y la forma de valor, en *El capital,* Siglo XXI, México, 1979, I/3, pp. 971-1042.

Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie* en MEGA II, 6,
1873 1987. En castellano *El capital,* Siglo XXI, México, t. I/1-3, 1979 con modificaciones de Engels de la tercera y cuarta ediciones.

Marx, Karl, Manuscritos del libro II y III, en tabla incluida en el texto.
1865-80 Algunas páginas de los Manuscritos del libro II en K. Marx, *Capital* II; en MEW 24. En castellano *El capital,* t. II/4-5, Siglo XXI, México, 1980; con el *Manuscrito IV,* en pp. 641-684.

2. Comentarios completos del «Corpus» de las cuatro redacciones de *El capital*

Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx.. Un comentario a los*
1985 *«Grundrisse»*, Siglo XXI, México, 422 pp.
Dussel, Enrique, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los*
1988 *Manuscritos del 61-63,* Siglo XXI, México, 1988, 380 pp.
Dussel, Enrique, *El Marx definitivo (1863-1882). Un comentario a la*
1990 *tercera y cuarta redacción de El capital,* Siglo XXI, México, 1990, circa 420 pp.

3. Otra bibliografía citada

Ceconik, Josef, «Theorie und Theoriegeschichte der politischen
1979 Oekonomie bei Marx in den Jahren 1857 bis 1867», en *Arbeitsblaetter zur Marx-Engels-Foschung,* 9, pp. 36-58.
Jahn, Wolfgang, «Zur Entwicklung der Struktur des geplanten
1986 oekonomischen Hauptwerkes von K. Marx», en *Arbeitsblaetter zur Marx-Engels-Forschung,* 20, pp. 6-44.
Jahn, W.-Mueller, M., ed., *Der zweite Entwurf des Kapital. Analysen.*
1983 Aspekte. Argumente, Dietz, Berlin.
Jay, Martin, *Marxism and Totality,* Berkeley University Press.
1984
Malley, J.O.-Schrader, F., «Marx's precis of Hefel's doctrine of being»,
1977 en *International Review of Social History,* XXII, pp. 423-431.
Miskevitsch, L.-Wygodoski, W., «Ueber die Arbeit von Marx am II.
1985 und III. Buch des Kapitals in den Jahren 1866-1867», en *Marx-Engels Jahrbuch,* 8, pp. 198-212.
Mueller, Manfred, *Auf dem Wege zum «Kapital»,* Akademie Verlag, Berlin.
1978
Otani, Teinosure, «Zur Datierung der Arbeit von K. Marx am II und III.
1983 Buch des Kapitals», en *International Review of Social History,* XXVIII, pp. 91-104.
Rosdolsky, Roman, *Génesis y estructura de El capital de Marx,* Siglo XXI,
1968 México, 1978.

Shanin, Th., *Late Marx and the Russian Road,* Monthly Review Press, 1983 New York.

Tuchscheerer, Walter, *Bevor «Das Kapital» entsand,* Akademier V., Berlin. 1968

Wygodski, Witali S., *Das Werden der oekonomische Theorie von Marx,* 1978 Dietz, Berlin.

Wygodski, Witali S., *Die Geschichte einer grossen Entdeckung,* Myal, 1965 Moscú.

Wygodski, W.-Miskewitsch, L.-Ternowski, M. *et alia,* «Zur Periodisierung 1982 der Arbeit von K. Marx am Kapital in den Jahren 1863 bis 1867», en *Marx-Engels Jahrbuch,* 5, pp. 244-322.

Indice de autores

Adam-Tannery: 59
Adorno: 172
Agustín: 114, 152, 202
Alimen: 233
Althusser: 114, 172, 248
Amin: 234
Aristóteles: 17, 19-33, 35, 36, 48, 55, 59, 60, 61, 74, 77, 80, 89, 106, 112, 114, 117, 142, 150, 151, 152, 154, 173, 174, 177, 189, 190, 225, 237, 240
Arvon: 247
Assmann: 235
Asveld: 105
Aubenque: 32
Austin: 192
Azriel: 90

Bachelard: 136
Bachmann: 129
Báñez: 220
Baran: 233
Bauer: 92
Baumgarten: 55
Bayle: 169
Bekker: 32
Bergson: 160
Beyer: 247
Bloch: 172
Blond, le: 32
Blondel: 169
Böhme: 44-45, 61, 70, 89, 100, 113 114
Bolin: 169
Boman: 106, 201
Braun, H.-J.: 169, 247
Braun, O.: 246
Brentano: 151
Bruno: 89, 91
Buber: 149, 185
Buenaventura: 114

Cardoso: 234
Carrizo: 232
Casas, de las: 220
Caturelli: 203
Cayetano: 202
Colli: 32
Comte: 58, 166
Croce: 246
Cusa, de: 20, 89, 91

Chaunu: 221, 233
Chavannes: 201

Danilevsky: 232
Darwin: 62, 160
Derrida: 192

Descartes: 19, 23, 33, 35-38, 39, 40, 41, 42, 53, 54, 62, 73, 74, 80, 95, 99, 111, 119, 131, 144, 156, 157, 163, 166, 167, 183, 200
Dilthey: 105, 153, 166, 177
Dialâl-Ud-Din Rumi: 92
Dorguth: 129
Dufrenne: 200
Duhem: 177
Duns Scoto: 114, 151
Düsberg: 172, 178

Eckhart: 114
Engels: 129, 131, 132, 136, 160, 172
Evans: 192

Fabro: 178
Fahrenbach: 174, 248
Faletto: 234
Feick: 176
Ferrer: 234
Feuerbach: 121, 125, 129-135, 136, 137, 144, 146, 147, 149, 168, 173, 181, 182-183, 184, 185, 186, 247
Fichte: 33, 37, 39, 43-52, 53, 54, 65, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 78, 85, 86, 89, 91, 99, 105, 113, 114, 129, 143, 152, 154, 166, 167, 172, 182, 241-242
Frank: 44
Franke: 233
Freud: 140
Freyssinet: 234
Furtado: 234

Garaudy: 172, 209
Gimbutas: 233
Ginés de Sepúlveda: 220
Glockner: 15
Goethe: 147
Gohlke: 32
Gramsci: 172
Grégoire: 93, 108, 115
Gueroult: 60
Gunder Frank: 234
Gurvitch: 16, 21, 177

Hartmann: 115, 246
Hartmann, K.: 172
Havers: 233
Hegel: 15, 16, 17, 18, 19, 20, 23, 33, 35, 37, 38, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 50, 51, 52, 53, 55, 57, 58, 59, 60, 64, 65-117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 144, 145, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 163, 164, 174, 181, 182, 184, 189, 190, 194, 205, 206, 207, 208, 219, 225, 229, 230-231, 240, 242, 245
Heidegger: 17, 21, 33, 59, 70, 76, 111, 112, 149, 156, 157, 163, 167, 173, 177, 178, 179, 184, 188, 189, 190, 199, 202, 203
Heráclito: 229
Hilferding: 235
Hinkelammert: 234
Hobson: 222
Hoffmann: 233
Hoffmeister: 15, 106
Höffner: 234
Hohlenberg: 248
Hölderlin: 52
Horkheimer: 172
Hoselitz: 234
Husserl: 17, 33, 59, 64, 150-151, 152, 153, 164, 199, 208
Hyppolite: 15, 115, 158

Ihering, von: 233

Jacobi: 114
Jaguaribe: 234
Jalée: 235
Jara: 221, 233
Jaspers: 149, 166, 168, 185, 197, 200, 232, 246
Jedin: 233
Jodl: 169
Jolif: 176
Jolivet: 114
Juan (de la Cruz): 95
Juan (el evangelista): 91, 106, 107, 113

Kant: 15, 17, 19, 21, 23, 38-42, 44, 45, 46, 51, 52, 53, 54, 55, 59, 62, 63, 66, 68, 70, 73, 74, 78, 79, 80, 86, 95, 97, 98, 99, 106, 107, 110, 111, 116, 119, 124, 126, 129, 130, 133, 153, 154, 155, 156, 162, 167, 182, 183, 189, 190, 203, 240-241, 242
Kierkegaard: 16, 48, 58, 70, 102, 122, 125, 127, 130, 144, 149, 153, 157, 173, 181, 183-184, 185, 187, 204, 248
Kindleberger: 233
Kohut: 247
Kojève: 115
Koyré: 44
Kroner: 115

Ladrière: 199, 203
Lakebrink: 201
Lange: 170
Lasson: 108
Lefebvre: 16
Leibniz: 78, 169
Lenín: 172, 226
Léon: 60
León Portilla: 232
Levinas: 18, 48, 60, 70, 162-165, 169, 175, 181, 185, 187, 202, 206, 232
Löwith: 166, 169, 174
Lukács: 69, 80, 105, 110, 115, 124, 166, 172, 226

Maimónides: 233
Mao Tse-tung: 32
Marcel: 149, 185
Marcuse: 16, 86, 112, 115, 172
Marx, K.: 16, 53, 58, 64, 111, 135-144, 147, 149, 156, 157, 169, 171, 181, 183, 184, 185, 186, 226, 248
Marx, W.: 105
Mayz Vallenilla: 204
Mehring: 248
Mondolfo: 170
Montagnes: 201
Montano: 112
Müller: 202

Narr: 233
Nietzsche: 53, 56, 64, 98, 111, 125, 171, 177
Nohl: 15, 105

O'Connor: 234
Oeser: 246
Orígenes: 114

Pablo (de Tarso): 106, 152
Parménides: 31, 86, 204, 228
Paz: 234
Peperzak: 105
Philonenko: 60
Pictet: 233
Pirenne: 233
Platón: 19-20, 21, 22, 114, 177, 195

Plotino: 20, 21, 35, 63, 64, 83, 89, 112, 174, 177, 237
Poeggeler: 176
Prebisch: 234
Proclo: 89, 90, 114
Protágoras: 111
Proudhon: 187
Pryzwara: 202
Pseudo-Dionisio: 20, 89, 90, 114
Puntel: 201

Ramos: 114, 234
Régis: 32
Reinhold: 44, 114
Ribeiro: 232, 234
Richardson: 176
Ricoeur: 24, 168, 197, 200, 203
Romero: 38,
Rosenzweig: 235
Rousseau: 140
Rubel: 248
Ruysbroek: 114

Santos, Th. dos: 234
Sarmiento: 228
Sartre: 18, 38, 63, 64, 88, 172, 175, 156-160, 206, 209, 232
Scheler: 177
Schelling: 16, 33, 37, 43, 44, 45, 46, 48, 50, 52-58, 59, 62, 65, 66, 68, 70, 73, 74, 76, 78, 82, 85, 89, 92, 99, 100, 108, 113, 114, 116, 120-128, 129, 130-132, 134, 135, 136, 144, 145, 147, 148, 152, 154, 160, 171, 174, 182, 183, 185, 187, 200, 202, 246
Schlegel: 92
Schmidt: 115, 172, 247
Scholem: 113
Schopenhauer: 125
Schumpeter: 233
Scoto Eriúgena: 20, 89, 90
Seeberger: 116
Sepich: 204
Sócrates: 19, 24, 31, 102
Sorokin: 232
Soto: 220
Spengler: 232
Spinoza: 44, 45, 89, 92, 113, 114, 123, 132
Stavenhagen: 234
Steve: 233
Storr: 66
Strasser: 151
Suárez: 220
Sunkel: 221, 234
Susón: 114
Sweezy: 234

Taulero: 114
Teilhard de Chardin: 62, 160
Teresa (de Avila): 75,
Theunissen: 105
Thies: 169
Tilliette: 200
Tomás (de Aquino): 89, 203
Toynbee: 232, 233
Tresmontant: 114
Tricot: 32

Valéry: 209
Vitoria: 220

Waelhens, de: 149
Wahl: 115, 174, 175, 248
Weger: 233
Weigel: 44
Wioncsek: 234
Wittgenstein: 192

Zubiri: 169, 177, 178, 206

"Río de Janeiro, puerta de entrada por el Océano a América Latina, por la que contempló Johanna por vez primera a América Latina"

En 1970, segundo centenario del nacimiento de Hegel, el autor realizó dos semestres de un seminario sobre el gran dialéctico moderno. Lo que era simplemente La dialéctica hegeliana creció hasta transformarse en esta obra sobre el Método de una Filosofía de la Liberación que estaba naciendo en Mendoza (Argentina) y en otros lugares del continente. Se trataba de la superación (del "ir más allá" del horizonte ontológico hegeliano y heideggeriano, gracias a la lectura de la obra Totalidad e Infinito de Emmanuel Levinas, interpretada desde América Latina. El Otro (Autrui) levinasiano era ahora América Latina, el hijo dominado, la mujer oprimida, el hermano explotado, el obrero fuente del plusvalor, el indígena de los pueblos originarios del Abia Yala conquistado, las razas no blancas discriminadas, los ancianos olvidados, el pueblo oprimido por las dictaduras militares que oscurecieron América Latina desde 1964 (golpe de estado en Brasil) hasta el 1984 (cuando comienzan a instalarse gobiernos que terminarán por ser neoliberales). En medio de la oscuridad, arriesgando aún la cátedra en la universidad y hasta la vida, se dictaron estas sesiones de seminarios críticos ante la situación de un pueblo silenciado por el militarismo en épocas de Henry Kissinger.

EDITORIAL DOCENCIA
BUENOS AIRES - ARGENTINA

AMERICA LATINA 200 AÑOS

Biblioteca Testimonial del Bicentenario