

## DOS MODELOS DEL PENSAR DIALECTICO

POR

ANGEL GONZÁLEZ ALVAREZ

He decidido estudiar dos modelos capitales del pensar dialéctico, representados por Sócrates y por Hegel. El diálogo socrático está en el origen de la dialéctica platónica y aristotélica, estoica y escolástica y se prolonga en la filosofía moderna hasta desembocar en la dialéctica trascendental de Manuel Kant. El segundo modelo lo centro en Hegel, a quien debemos entender como verdadero emperador del pensamiento dialéctico actual.

\* \* \*

Me ocupo en primer lugar del diálogo socrático. Con la aparición de Sócrates en medio de la sofística ateniense se produce un radical cambio de rumbo en la tarea filosófica. No pretendía vencer a un adversario; buscaba la conquista de la verdad. Por eso transforma la discusión en diálogo, la opinión en concepto, la habilidad en virtud, la retórica en ética. Sócrates dialogaba con todo el mundo y en todas partes. Era humilde en sus modales, sencillo en el trato, honesto en su vida, irónico, pero siempre cordial, en el diálogo. Adoptó como lema la inscripción del templo de Apolo en Delfos: *conócete a ti mismo*.

De ahí que la filosofía socrática se inicie como meditación sobre la conciencia propia. Pero la meta anhelada no se pone en el conocimiento del hombre como medida de todas las cosas, sino en la búsqueda apasionada de la verdad como medida de lo que el hombre debe ser y norma a la cual debe someterse. La filosofía de Sócrates puede definirse como búsqueda dialogal de los conceptos rectores de la conducta humana.

En la *Apología* escrita por Platón expone Sócrates su admirable misión en esta forma: "Jamás dejaré de filosofar, de exhortaros a vosotros y de instruir a todo el que encuentre, diciéndole según mi costumbre: Querido amigo; eres un ateniense, un ciudadano de la mayor y más famosa ciudad del mundo, por su sabiduría y su poder, y ¿no te avergüenzas de velar por tu fortuna y su constante incremento, por tu prestigio y tu honor, sin que en cambio te preocupes para nada de conocer el bien y la verdad ni en hacer que tu alma sea lo mejor posible? Y esto lo haré con los jóvenes y los viejos, con los de fuera y los de dentro; pero sobre todo con los hombres de esta ciudad, puesto que son por su origen los más cercanos a mí. Pues sabed que así me lo ha ordenado Dios, y creo que en nuestra ciudad no ha habido hasta ahora ningún bien mayor para vosotros que este servicio que yo rindo a Dios. Todas mis tareas se reducen a moverme por ahí, persuadiendo a jóvenes y a viejos de que no se preocupen tanto ni en primer lugar por su cuerpo y por su fortuna como por la perfección de su alma."

Repárese en la sucesión de los temas. Exhortación e instrucción. Amigos y no sólo alumnos. El bien y la verdad. Cuidado del alma y servicio de Dios. El filosofar de Sócrates es, en efecto, exhortación e instrucción, es decir, educación del hombre como preocupación y cuidado del alma, cuya perfección coincide con el bien más alto. Sus destinatarios no se llaman alumnos ni tampoco discípulos. Son sus amigos, ciudadanos de Atenas en primer lugar, pero también los de fuera, los esclavos y los extranjeros. La misión de Sócrates se dirige al hombre de toda condición, edad y patria. Si el humanismo nace de un vivo interés universal por el hombre en cuanto tal, nadie podrá negar a Sócrates un puesto de honor entre los más grandes humanistas de todos los tiempos.

Los caminos del humanismo socrático son los del bien y la verdad. Diríamos mejor que se trata de dos carriles del mismo camino para alcanzar idéntica meta. Los filósofos presocráticos habían descubierto la ley de la naturaleza exterior por la cual el mundo se convierte en cosmos. Sócrates es el filósofo descubridor de la ley moral en el hombre interior. Es la ley de la razón, cuya verdad se reviste con el bien para regir la vida humana. El hombre entero está

hecho de razón (*logos*) y de conducta (*ethos*), que se insertan en el organismo (*bios*). Nadie antes que Sócrates supo articular esos tres elementos en la estructura de la existencia humana. El *logos* y el *ethos* son patrimonio del alma, como el *bios* pertenece al organismo corporal.

De incommensurable ha de ser calificada la importancia concedida por Sócrates a la cultura de la individualidad. Pero no es menos cierto que en la personalidad y en su cultura moral se refleja la existencia moral y política. Por eso no hay cultura política que no esté asentada sobre la roca firme del cultivo de la personalidad. Sócrates era hijo de un escultor y de una comadrona. Sabido es que gustaba derivar del oficio de su madre el nombre de su tarea de educador. No consistía tanto en tallar la escultura moral del hombre como en el alumbramiento de la verdad en el alma del discípulo. En eso consiste precisamente la mayéutica socrática. Lo que conquista se llama concepto y puede ser expresado en una definición.

La virtud que más interesa a Sócrates como educador es designada con el nombre de *ascesis* y se refiere al mando y al gobierno. Apunta, en primer lugar, a quienes mandan y gobiernan la ciudad, pero se aplica también al mando de la razón sobre los instintos en el interior de cada hombre, cuyo ascetismo personal se identifica con el gobierno y dominio de sí mismo.

Pero brilla con luz propia y sirve de fundamento a la teoría socrática de la comunidad humana un nuevo concepto, que es también una virtud. Me refiero a la amistad. El concepto socrático de *philia*, ingrediente del saber y de la cultura, expresa también el vínculo fundamental de la solidaridad humana. Sobre la solidaridad que sólo la amistad procura se mantiene la suprema comunidad que conocieron los griegos con el nombre de *polis* y los romanos con la palabra *civitas* y que nosotros traducimos hoy por estado, nación o patria. La amistad es, en definitiva, lo que mantiene vinculados a los hombres al servicio político en el seno de la ciudad.

Sobre este modelo de comunidad política entiende Sócrates la comunidad educativa e investigadora que lleva el nombre genérico de *escuela*. Nadie como Sócrates ha visto tan claro que educar es hacer amantes para hacer amigos. Amantes de la verdad para alcan-

zar sabiduría. Amigos de la virtud para lograr la perfección. Aman-tes de la obra bien hecha en cualquier rama de la actividad creadora para saltar de la chapuza a la técnica y al arte. Y como la amistad sólo en la amistad se enciende, habrá que ir a buscarla en el rescoldo del alma, donde se da cita con la libertad para constituir la persona-lidad del hombre interior.

Pero volvamos a la mayéutica como alumbramiento de la verdad en la mente. Para ello hay que arrancar de la conciencia del no saber: pues sólo cuando se es consciente de la propia ignorancia se puede acometer la tarea docente y soportar el esfuerzo indagador que la adquisición del saber exige. Sobre este punto de partida se levanta la reflexión mediante el *diálogo*. Este difiere esencialmente de la *discusión*. En la discusión sofista hay dos opiniones en pugna; en el diálogo socrático, sólo una —la del interlocutor o el mensaje de la cosa misma—, pues Sócrates sólo sabe que no sabe, y esto no cuenta como opinión.

El diálogo socrático tiene, a su vez, dos momentos. El primero se llama ironía y consiste en el examen y crítica de las opiniones admitidas por las gentes, y que, en general, son falsas y están desprovistas de sólidos fundamentos. Con la ironía no se ha descubierto aún la verdad, pero se ha barrido de la mente la falsa sabiduría, colocando en su lugar el deseo de la auténtica. Estamos ante el aspecto negativo de la dialéctica socrática. Examinémoslo con alguna detención.

Como ha escrito Enzo Paci, la originalidad de Sócrates, "emana del método por medio del cual crea en los interlocutores y en sí mismo la aporía: la forma negativa de la dialéctica conduce a la *situación aporética*. Esta situación es únicamente posible por medio de la liberación de todo saber falso. El método no produce conocimiento, es un método «estéril». El sujeto sometido a la mayéutica se encuentra en una situación de «vacío», de disponibilidad, de falta de juicio. Alcanzada, con la ayuda de Sócrates y de la divinidad que en él habla (*Teeteto*, 150 d), la situación aporética, la pregunta produce su primer resultado. Entonces es posible dentro de la situación aporética saber que no se aprende del maestro: lo que se descubre es algo que procede de nosotros mismos, que permitimos que se produzca en nosotros mismos, según el método descrito en el

*Menón*. Librado, por medio de la pregunta, del falso saber, el discípulo se encuentra en la actitud del que está dispuesto a recibir la verdad. Esta disponibilidad es disponibilidad a la visión, y nunca debemos olvidar que *visión* significa *idea*. El discípulo puede «ver» únicamente cuando está libre de lo que le impide la visión”.

El segundo momento del diálogo socrático se llama propiamente *mayéutica*, y consiste en alumbrar en la mente el verdadero conocimiento que expresa lo que la cosa es, el concepto, y se concreta en la definición. También conviene precisar los ingredientes fundamentales de este segundo momento de la dialéctica de Sócrates. En el *Cratilo* hace Platón que Sócrates se pregunte por la dialéctica. Al formular la pregunta, nuestro personaje incluye la respuesta, en la que nos ofrece su concepción de la dialéctica. He aquí la pregunta con su respuesta bien explícita: ¿quién es el filósofo dialéctico sino el que posee el arte de preguntar y de responder?

El diálogo socrático es precisamente eso, diálogo, conversación, una pregunta que está exigiendo una respuesta. Sólo se puede responder adecuadamente a una pregunta que haya sido formulada con entera corrección. La dialéctica es un arte lógico, es decir, un método de preguntas y respuestas entre las cuales el interrogador intercala una dificultad objetiva que pone subjetivamente en aprieto al interlocutor. Esta situación aporética entre la pregunta que crea la dificultad y la respuesta a que se encamina está caracterizada por una inestabilidad y una tensión entre el saber y no saber. Es propiamente el saber de un no saber. Esta conciencia de saber que no se sabe tiene la fuerza suficiente para poder explicitar una verdad implícita y desvelar un conocimiento oculto.

Cuando Aristóteles consignó que Sócrates fue el descubridor de los razonamientos inductivos y de la definición universal, expresó una verdad histórica. Registró un hecho sin explicar cómo se produjo. Hoy sabemos que el “descubrimiento” socrático es un alumbramiento de la verdad en la mente bajo forma de concepto que no se muda, como la opinión, sino que refleja los elementos estables del objeto, es decir, su esencia. Cuando la respuesta llegue, la mente ha captado el concepto y lo expresa en una definición que consiste en

decir lo que la cosa es. La definición versa, pues, sobre la esencia de las cosas.

\* \* \*

Voy a situarme ahora ante la colosal figura de Hegel en el campo de la dialéctica. Me permito enlazar veinticinco siglos de historia de la filosofía con un texto de Lotz: "Cuán profundamente caracteriza el diálogo la peculiaridad del hombre lo dicen estas palabras de Hölderling: «Existimos desde un diálogo». De hecho estamos siempre en conversación, si no con otros, al menos con nosotros mismos. La evolución intelectual de la humanidad es también un coloquio continuo entre las distintas épocas. En este coloquio la verdad plena se abre paso paulatinamente sólo a través del choque de oposiciones antagónicas. Así la historia se encuentra bajo el signo de la dialéctica del espíritu. Ya Heráclito veía en la «guerra» el «padre de todas las cosas», o sea, la más íntima esencia del ser."

Es Hegel quien encarna este nuevo modelo de dialéctica. En el prefacio de la primera edición de la *Ciencia de la lógica* se queja Hegel amargamente de la situación a que ha llegado la metafísica en Alemania en los últimos veinticinco años. Lo que antes de este período se llamaba metafísica ha desaparecido enteramente. Ya no se oyen las voces de la antigua ontología, de la psicología racional, de la cosmología ni de la teología natural. Se ha perdido el interés por el contenido y por la forma de la metafísica.

Esto es asombroso y lamentable hasta el extremo. Hegel lo manifiesta con infinita pesadumbre. "Si es asombroso, que, por ejemplo, hayan llegado a ser inservibles para un pueblo, su ciencia del derecho, sus principios, sus costumbres morales y virtudes, del mismo modo debe ser no menos asombroso que un pueblo pierda su metafísica, y que el espíritu que se ocupaba de su esencia pura no tenga una existencia real en él."

¿Quién será el culpable de semejante situación? Parece haber sido grave la responsabilidad Kant. Hegel acusa a Kant de haber asesinado al espíritu, es decir, a la razón especulativa. En su torno se alzó el coro de los practicistas, pedagogos y políticos, esto es, de

los conductores de los pueblos y de los individuos. "La doctrina exotérica de la filosofía kantiana —es decir, que el intelecto no debe ir más allá de la experiencia, porque de otra manera la capacidad de conocer se convierte en *razón teórica*, que por sí misma sólo crea telarañas cerebrales— justificó desde el punto de vista científico la renuncia al pensamiento especulativo. En apoyo de esta doctrina acoidió el clamor de la pedagogía moderna, que toma en cuenta sólo las exigencias de nuestra época y las necesidades inmediatas, afirmando que, tal como para el conocimiento lo primordial es la experiencia, así para la idoneidad de la vida privada las especulaciones teóricas son más bien perjudiciales; y que lo único que se requiere es el ejercicio y la educación práctica, que son lo sustancial."

Hegel se dispone a remediar semejante situación. Para lograrlo ha quedado señalada una primera condición negativa: la necesidad de abandonar los intereses pragmáticos. Con ello se retrotrae el espíritu a sí mismo y queda en disponibilidad para emplearse a fondo en el puro pensar. Tal es el empeño más digno y más propio de la razón.

Mantiene Hegel la tesis kantiana de que la metafísica es obra de la razón. Pero algo comienza a cambiar profundamente. Razón, ahora, no va a ser mera facultad del sujeto cognoscente. Hegel la obligará a ser la integridad del sujeto. La razón no es algo adjetivado, sino un sujeto que posee diversas facultades o modalidades conscientes, algo sustante y sustantivo en sí, siempre absoluto y nunca relativo. No son los seres racionales quienes sustentan a la razón; es la razón quien sustenta a los seres racionales y les hace ser lo que son. La razón es, pues, absoluta, es el Absoluto. He aquí, pues, una primera definición de la metafísica: el sistema de la razón. Con ella se identifica la concepción de la metafísica como ciencia del Absoluto.

Pero la razón no es sustancia, sino acto. Es esencialmente activa gozando de espontaneidad inmanente y productiva. Por tanto, debemos declararla *autónoma*. Toda heteronomía debe ser proscrita de su ámbito. La razón absoluta no puede recibir determinación exterior alguna. Esta autonomía de la razón implica la no existencia de la cosa en sí. Por opuesta a la razón, la kantiana cosa en sí debe ser

también proscrita. La metafísica, que era la obra de la razón sobre la cosa en sí es, ahora, la obra de la razón sobre sí misma. Por tanto, del sujeto procederá no sólo la forma del objeto pensado, sino también la materia, es decir, el objeto íntegro. Así, todo lo real es racional, esto es, obra de la razón; y todo lo racional es real, es decir, manifestación de la razón.

Lo que el filósofo Hegel persigue es precisamente esta manifestación de la razón. La filosofía entera habrá de ser concebida como *explicatio rationis*, como dialéctica de la razón identificada con su plena realización. Donde la razón absoluta tienda a identificarse con la idea la filosofía será dialéctica de la idea, es decir, lógica. Y si la razón se identifica con Dios, la filosofía será despliegue del Absoluto divino, *explicatio Dei*, esto es, teodicea. La metafísica ha sido recuperada. Pero el precio de coste ha sido el idealismo gnoseológico.

¿De qué se trata? Desde este punto de vista, el idealismo puede ser definido como aquella concepción del conocimiento que hasta tal punto identifica la cosa y la idea que sólo admite la realidad en la mente y por la mente. He aquí sus dos tesis capitales: a) existe la razón como realidad; b) toda otra realidad que pretenda ser reconocida por tal lo será a través de la razón. Hegel avanza decididamente en el camino del racionalismo. Mientras los pensadores racionalistas se limitaban a negar toda actividad cognoscitiva extraña a la razón, Hegel tiene que rechazar toda realidad independiente y existente en sí. El idealismo absoluto que él crea convierte la autonomía de la razón en autarquía. Explica el conocimiento humano como un teólogo la sabiduría divina. Estamos ante el más claro ejemplo de un endiosamiento del espíritu. No sólo no causan las cosas; es que no hay cosas que causen. O de otra manera: el conocimiento es causa de las cosas y no causado por ellas.

Hegel ha resuelto el problema de la posibilidad del conocimiento adoptando una posición muy típica del idealismo absoluto. Tal vez haya que poner su más arraigada convicción en el reconocimiento de que el espíritu está hecho para captar el absoluto. Se trata, empero, de un absoluto que debemos renunciar a buscar fuera de la razón y más allá del conocimiento intelectual. Nada hay



ni puede haber trascendente a la razón que realiza el absoluto mismo, según quedó puesto de relieve.

Conviene agregar una segunda convicción de Hegel por la que nos advierte que los métodos utilizados hasta ahora para conocer el absoluto se han precipitado en el fracaso. El de la metafísica del entendimiento, que culminó en el racionalismo de Wolff, no alcanza su objeto porque parte de lo finito y se queda encerrado en él sin posibilidad de superarlo. El método de la intuición pura, que Schelling empleaba con más ilusión que eficacia, porque "se pierde en el vacío y es una vía abierta a toda divagación". En consecuencia ha de trazarse una nueva vía como método para el conocimiento del absoluto en la realidad concreta.

Y tal método es precisamente la *dialéctica*. Antes de iniciar su exposición conviene insistir en que el principio fundamental de la dialéctica hegeliana es el de la absoluta autarquía del sujeto cognoscente. Lo dice Hegel: "El principio de la independencia de la razón, de la absoluta suficiencia, debe ser considerado ahora como un principio general de la filosofía, como uno de los axiomas de nuestro tiempo." Es la fórmula hegeliana del principio de immanencia. Con Kant para superar a Kant: la actividad del pensar no se refiere sólo a la forma, sino que debe aportar igualmente la materia. Hegel quiere que el conocimiento del objeto sea totalmente determinado por el sujeto. Y decreta que lo conocido es la cosa en sí, cuya íntegra realidad la obtiene del mismo conocimiento.

El viejo Heráclito había quedado sin eficacia histórica. Estuvo dominado por el sentimiento de la movilidad. El universo está en continua transformación. El fondo de la realidad es incesante devenir. En él hay que poner la esencia de las cosas, caracterizadas por ser y no ser, ni más ni menos que nosotros mismos, que "en nuestra esencia fluyente somos y no somos". Pero junto al vivo sentimiento de la movilidad encontramos en Heráclito el profundo convencimiento de la unidad del ser. "Es propio del sabio reconocer que todo es uno." ¿Cómo se compagina esto? La consideración de la corriente incesante del devenir nos lleva a la comprobación de que los contrarios coexisten en la misma cosa y se convierten mutuamente. Lo frío se hace caliente y lo caliente se enfría, como lo hú-

medo se torna seco y lo seco se humedece. El fluir mismo es una lucha de contrarios. "La guerra es el padre de todas las cosas, el rey de todo. Sólo la lucha hace posible la vida cuya armonía resplandece al unificarse los opuestos."

Heráclito llega a decir que los mil modos en que los contrarios se manifiestan son una misma cosa, pues proceden de un mismo principio —el fuego—, al que en definitiva vuelven para convertirse en él. Una profunda razón sostiene las disonancias y las armoniza en el conjunto. Esta razón universal es el *logos*. Aunque la sensibilidad no lo sospeche, "todo sucede conforme a este logos".

Por ese camino logrará Heráclito la superación del escepticismo. No era leve la dificultad. Si la realidad es devenir y en el devenir "el ser no es más que el no ser", lo real quedaría situado en el ámbito de la contradicción. Pero la mente humana parece atezada por los principios de identidad y de no contradicción. Para llegar a lo real habría que pasar por el acto de contradecirse. ¿Cómo salvar el abismo entre la fijeza de la razón y la movilidad de lo real?

Tal es el problema con el que tiene que habérselas Hegel. Se siente asegurado contra todo riesgo de fracaso gracias al descubrimiento de que la razón, si algo es, una cierta realidad tiene que ser. Pero si la razón es realidad, el acto mismos de contradecirse se identifica con el devenir como primer contradictorio.

Apuremos la sencillez de la expresión para explicarlo. La vida de la mente es la progresiva determinación del ser, en virtud de la cual la mente adquiere también progresiva conciencia de sí misma. Y esta progresiva determinación es la *dialéctica*, que, procediendo por tesis, antítesis y síntesis, desde la noción de ente abstracto pretende alcanzar el ente concreto existente.

Veamos. Todo pensamiento surge como oposición de contradicciones. Un término positivo que se llama *tesis* pide con clamorosa exigencia un término negativo que nace de la supresión y se presenta como *antítesis*. Hay en esta pareja de términos impotencia y energía creadora. Impotencia para mantenerse estables y energía para la lucha que genera la *síntesis*, en la que desaparece la hostilidad y brilla la paz. ¡Sólo por un momento!; ya que la *síntesis* es tesis pa-

ra un nuevo proceso ternario que no cesará hasta alcanzar las últimas realizaciones del espíritu absoluto.

Lejos de negar la herencia de Heráclito, Hegel la reconoce explícitamente. En la *Historia de la filosofía* afirma haber encontrado en Heráclito la idea filosófica en su forma especulativa. "Al fin, con él, divisamos tierra: no hay proposición de Heráclito que no acoja yo en mi lógica." Otro precedente remoto de la dialéctica hegeliana habría que buscarlo en Proclo. También Hegel reconoce su deuda con el filósofo neoplatónico en cuanto descubridor del carácter triádico de la dialéctica. Proclo dotó a la imagen neoplatónica del universo de una circularidad estrictamente geométrica. El proceso de desarrollo presenta tres momentos presididos por una inmutable ley de necesidad: permanencia del ser, procesión y conversión. Por su permanencia en sí, colmado de toda perfección, el ser produce algo que le es semejante, es decir, al mismo tiempo idéntico y diverso. Por idéntico permanece y por diverso se ve obligado a la procesión: procede permaneciendo en su aspiración al ser. Esta aspiración le hace regresar al ser donde realizará la más estricta permanencia.

A esos dos precedentes remotos hay que añadir la formación explícita del método dialéctico en su significado actual por Fichte, quien en los *Fundamentos de la doctrina de la ciencia* (1794) lo concibe como "síntesis de los opuestos por medio de la determinación recíproca". Los tres momentos de la dialéctica de Fichte son: posición, contraposición y limitación recíproca. Reaparecerán de inmediato en las tres etapas hegelianas de la tesis, antítesis y síntesis.

Aunque conviene advertir que Hegel no les llama todavía así. Sus nombres son, respectivamente, momento intelectual, momento dialéctico y momento especulativo o racional. Pero, como advierte Abbagnano, la dialéctica, para Hegel, no hay que verla en el segundo momento: "es más bien el conjunto del movimiento, principalmente en su resultado positivo y en su realidad sustancial. Pues la identidad de lo racional con lo real, que es el principio de la filosofía hegeliana, implica que la naturaleza del pensamiento sea la misma naturaleza de la realidad". Es lo que dejó puesto suficientemente de relieve: la dialéctica hegeliana es la ley del pensamiento por

ser ley de la realidad. Esta y aquél son por igual sustentados en la razón que, en definitiva, es impotencia y energía manifestada en la lucha que regala creatividad.

Paso a examinar esta lucha dramática sobre el ejemplo hegeliano de la dialéctica del ser y de la nada. Pedía Hegel retrotraer el espíritu a sí mismo para ocuparlo en el pensar. Necesita que esta retracción sea completa. Busca, por tanto, un comienzo absoluto que encuentra en el *puro ser*. El ser es absoluta indeterminación y vaciedad. Sólo excluye el no ser, es decir, la *nada*, que es también el vacío perfecto y pura ausencia de determinación y contenido. Idénticos en su vaciedad, el ser y la nada son *contradictorios* por el pensar que los mantiene y relaciona.

Hasta aquí —dice R. Le Senne—, “la máxima del pensamiento parece ser: *mors tua, vita mea*. Una oposición irreductible de tesis y antítesis amenaza con disolver al espíritu en la anarquía; si escapa de ello, es porque la discordia no es sino una aspiración a la concordia. La antítesis, que es la negación, llama a la negación de la negación, que será la idea concreta en la cual serán sobrepasadas, es decir, conservadas y suprimidas a un tiempo las ideas abstractas, respecto de las cuales surgía la contradicción. Así, para atenernos a la primera tríada, el ser y el no ser, ejemplo típico de lo contradictorio, se estructuran en el devenir: el primer concepto concreto.

Pero conviene insistir y no dejarnos llevar por la precipitación. Hegel parte del ser. Para decirlo con sus palabras: *Ser, puro ser*, sin ninguna otra determinación. Por totalmente abstracto, el ser puro no es objeto de sensación; por carente de contenido, no puede ser representado. Debe, pues, identificarse con el puro pensamiento. El ser puro coincide con el puro pensar sin dejar residuo alguno.

Prosigamos. Ese primer momento nos remite al segundo. Al pensar el ser, nos percatamos de estar pensando la nada. En palabras también de Hegel: *Nada, la pura nada*, la simple igualdad consigo misma, vacío perfecto, ausencia de determinación y contenido. Se anuncia, pues, su identidad con el ser mantenida por el pensar. La nada es el pensar vacío mismo y el mismo vacío pensar que es el ser puro.

Y ese anuncio debe tener efectivo cumplimiento. La unidad

del ser y la nada hace acto de presencia. Las palabras de Hegel no podían hacerse esperar: *el puro ser y la pura nada son, por lo tanto, la misma cosa*. Lo que constituye la verdad no es ni el ser ni la nada, sino el ser en la nada y la nada en el ser. Si damos de nuevo audiencia a Hegel, escucharemos que la verdad consiste en el movimiento del inmediato desaparecer del ser en la nada y de ésta en aquél.

La dialéctica del pensamiento, que, como ya he dicho, coincide con la dialéctica de la realidad, nos asegura que la verdad del ser, lo mismo que la verdad de la nada, hay que buscarla en su indisoluble unidad. Y esta unidad, que es paso del ser a la nada y tránsito de la nada al ser, es precisamente el *devenir*.

Antes de hablar del devenir puede ser de gran utilidad la ilustración de la dialéctica del ser y de la nada con las metáforas de la luz y la oscuridad. Según nos dice Hegel, el ser puede representarse con la imagen de la pura luz, como la claridad de ver no enturbiado. La nada, por su parte, puede representarse como la pura noche. Pero en la claridad absoluta no se ve más ni menos que en la absoluta oscuridad. Cada uno de estos dos modos de ver es un *ver puro*, es decir, un *ver nada*. La pura luz y la pura oscuridad son dos vacíos, que son la misma cosa. Sólo en la luz determinada — y la luz se determina por la oscuridad — y, por tanto, en la luz enturbiada, puede distinguirse algo. Sólo en la oscuridad determinada — y la oscuridad se determina por la luz — y, por lo tanto, en la oscuridad aclarada es posible distinguir algo. Sólo, pues, la luz enturbiada y la oscuridad aclarada son un ser determinado, una existencia concreta. La síntesis del *devenir* a que se ve abocada la primera tríada de la dialéctica hegeliana no es tanto la unidad del ser y de la nada como su agitación y su inquietud. Pero, como ha visto Gilson con la claridad que se hizo en él habitual, “es necesario sobrepasar la consideración del devenir en la dualidad interna que le es esencial y elevarlo al estado de objeto determinado. Que es lo que se hace al concebirlo precisamente como unidad del ser y del no ser. Concebirlo así es ponerlo como finito, determinado; es hacer de este «devenir» un «devenido», en una palabra, en *Dasein*... El *Dasein* es la unidad detenida de la inquietud interna del devenir”.

No es necesario proseguir. El concepto hegeliano de la dialéc-

tica ha quedado suficientemente perfilado. Como en Proclo, el universo es dialéctica y la dialéctica es universal. Hegel ya está dispuesto para iniciar la exposición de la filosofía del idealismo absoluto. Y lo primero que conviene advertir es que aparece la más estricta identidad entre la realización de la filosofía y el concepto de la misma. En Hegel surge la filosofía como realidad. No será ya un simple amor a la sabiduría, sino un saber real y efectivo, una ciencia rigurosa. No un saber de alguien sobre algo, ciencia del hombre sobre el absoluto, por ejemplo, sino un absoluto saber el absoluto. La filosofía se constituye en identidad con el absoluto en su explícita realidad. En cuanto ciencia, tiene dos partes. La primera es una propedéutica, y estudia los fenómenos del espíritu. La segunda consiste en el saber absoluto, y se divide en lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu.

Esta última división se funda en los tres grados del desarrollo real de la idea constituidos por la idea en su ser en sí (lógica), la idea en un ser fuera de sí (naturaleza) y la idea en un ser para sí (espíritu). La lógica, pues, es la ciencia de la idea en su ser en sí, pura cogitabilidad de lo real cual es en sí mismo antes de la creación de la naturaleza y del espíritu finito. Según quedó puesto de relieve, parte del ser y se constituye como dialéctica, es decir como discurso. Y como la razón que capta lo real y lo real captado por la razón se identifican, la dialéctica es tanto un movimiento de la mente como un discurso del ente. Por tanto, igual puede decirse desarrollo racional (lógica) que desarrollo real (ontología). La lógica de Hegel, por ser discurso del ente, es una ontología. Y, si se quiere, una teodicea, pues como ciencia de la idea en su ser en sí es igualmente "explicación" de Dios, tal cual es en su esencia eterna. Pudiera inclusive decirse que es "historia sagrada", pues persigue la autorrevelación del Absoluto divino.

Interesa dejar constancia de que la dialéctica no se detiene en la lógica. Sin solución de continuidad se abre a la filosofía de la naturaleza y se prolonga en la filosofía del espíritu. Cuando la idea ha llegado a su plenitud lógica, se pone fuera de sí y se hace naturaleza. Es la misma idea en su ser-otro, exteriorizado, extendido en el

espacio. Por tanto, un nuevo momento del despliegue del Absoluto y, como tal, desarrollo dialéctico.

Pero hay más. La idea en su ser en sí (logicidad) y su propia oposición, la idea en su ser fuera de sí (naturaleza), constituyen la tesis y antítesis de un movimiento cuya síntesis es la idea en su ser para sí (espíritu). Se inicia entonces la tercera división del saber absoluto. La filosofía del espíritu es la ciencia de la idea en su ser para sí. En el espíritu, que es la mismidad de la idea, se actúa la plenitud del proceso dialéctico. También el espíritu se desarrolla en tres estadios y siempre dialécticamente en obediencia al principio común que, comenzando en la logicidad, ha cruzado ya el despliegue entero de la naturaleza.

El último estadio de la evolución dialéctica del espíritu es la filosofía. El espíritu absoluto intuido en el arte y representado en la religión se conceptualiza en ella. La filosofía es la razón que se comprende a sí misma, la forma explícita del Absoluto. En ella alcanza la idea su autoconciencia, racionalidad y conocimiento plenos. En cuanto forma explícita del Absoluto, la filosofía lleva inviscerada su propia historia. Con Hegel ha llegado a su momento culminante y, según estimación de muchos, conclusivo.

\* \* \*

¿Qué decir de la dialéctica según el doble modelo, socrático y hegeliano, que ha servido de eje para la exposición del tema? Siento particular devoción por Sócrates y una admiración sin límite ante Hegel. Son dos figuras clásicas de la filosofía occidental. Su presencia viva y actuante en nuestro tiempo no adormecerá en el futuro. En ambos hay que distinguir entre el método de indagación o de enseñanza, por un lado, y el sistema de pensamiento que nos han legado, por el otro. La admiración y devoción que les profeso se refieren a la altura y la profundidad —dígase como se prefiera— del pensamiento pero la crítica tiene que llevarse sobre el método del diálogo socrático y de la dialéctica hegeliana.

Fui breve en la exposición del diálogo socrático y más rápido voy a ser al criticarlo. En la doctrina socrática del método está la-

tente el innatismo del conocimiento y de las ideas. Sólo se puede pretender alumbrar lo que de algún modo, al menos implícito, se contiene. ¿Quién fecunda la mente para que la mayéutica ayude al alumbramiento? El método socrático tiene indudables ventajas cuando se trata de reafirmar los conocimientos ya adquiridos. La trascendencia e importancia del método socrático han sido grandes en la historia de la pedagogía. Tampoco deben desconocerse sus méritos en la indagación de la verdad ignorada en el seno de una comunidad científica. Para Sócrates, la verdad no era patrimonio individual ni la filosofía un asunto privado. Así lo supo ver Platón, el mayor de los socráticos. La Academia fue precisamente una comunidad científica en marcha. Con esto quedan señaladas las virtudes e indicados los defectos del diálogo socrático como método de indagación y de enseñanza.

De la dialéctica de Hegel habría que decir algo análogo a lo que dijo el poeta de los cosméticos de Doña Elvira después de haberla visto sin ellos. ¡Lástima no sea verdad tanta belleza! El portentoso sistema cuajado de verdades que uno puede admirar en Hegel no procede del método hegeliano. La dialéctica es puesta por Hegel al servicio de la exposición de la enciclopedia de las ciencias filosóficas. He aquí dos testimonios actuales encarándose con el método hegeliano:

El primero es de R. Verneaux describiendo un dilema que S. de Beauvoir toma de Hegel. "En la lógica de Hegel, todo está dirigido desde el punto de arranque. Hegel plantea primero el ser y después lo reconoce como idéntico a la nada. A pesar de la paradoja aparente, es rigurosamente verdad, pero con una condición: que el ser está planteado como *género supremo*. Pues entonces, al ser infinita su extensión, su comprensión es nula, lo que es equivalente a decir que no representa nada. Como objeto de pensamiento es nada. Pero que el ser no es un género, Aristóteles lo ha demostrado contra Parménides."

El segundo corresponde a N. Abbagnano. No se trata ahora de un juicio crítico para denunciar un error. Es más bien un juicio sobre su eficacia y su repercusión en el empleo futuro. El significado hegeliano de la dialéctica "es el que actualmente está más difundido



en filosofía y al que se hacen más frecuentes referencias en el lenguaje común (*Dialéctica de la historia, Dialéctica de la vida política, Dialéctica espiritual, Dialéctica de los partidos, etc.*), pero al mismo tiempo el significado más desacreditado por haber sido usado como una fórmula mágica que puede justificar todo lo acaecido en el pasado o lo que se cree, o espera, que acaezca en el futuro. Si en el futuro la palabra «dialéctica» ha de tener una utilización provechosa científicamente, no será ciertamente este cuarto significado el que ofrezca las reglas para esta utilización". La dialéctica de Hegel ha sido utilizada una y mil veces para prostituirla casi siempre.