

PRINCIPIOS Y MÉTODO DEL REAL-IDEALISMO

ESTUDIO DE CRÍTICA FILOSÓFICA

Recordará el lector el interés vivísimo que despertó entre los estudiosos de filosofía la traducción italiana de la magnífica obra de Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. La traducción, verdaderamente digna del original, como es sabido, pertenece al infatigable Croce, que, en esa ocasión, publicó el estudio tan sugestivo *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, y un ensayo de bibliografía hegeliana, la mejor ordenada y metódica que se haya publicado también después de esa fecha (1907).

Un caso análogo se produce, ahora, con la publicación de la primera obra de la *Biblioteca de Historiografía*, editada por la *Revista de Occidente*, Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. La interpretación que de esta obra nos da don José Ortega y Gasset en los apuntes publicados en el tomo XIX de la *Revista de Occidente* (pág. 145 y siguientes), y que debían servir como prólogo a dichas Lecciones, nos pareció *unilateral*, por miles y una razón, que es la siguiente: es imposible comprender la Filosofía de la historia de Hegel, prescindiendo de su función no sólo en el sistema hegeliano, sino en toda la filosofía alemana que se conoce bajo el nombre de real-idealismo. Movidó por estas consideraciones, publico este estudio, cuyo objeto es idéntico al que persigo, desde años, en todas mis publicaciones, que es de formular, como prolongación de la cátedra, algunos principios que sean útiles a mis alumnos como puntos de referencia en la orientación metódica de sus estudios.

El real idealismo, fundado y desarrollado hasta sus extremas consecuencias por la gloriosa triade filosófica (aunque no tan célebre como la de Jupiter Minerva y Apolo) Schelling Fichte Hegel, identifica la realidad externa con la realidad espiritual (1). Los tres filósofos citados están de acuerdo en querer una filosofía esencialmente especulativa, es decir, que no sea producto de un simple trabajo de reflexión y de análisis sobre los resultados de las ciencias particulares, sino fundada sobre un solo principio (la identidad del pensamiento y del ser) que no tenga el valor de una generalización inductiva, más bien de una necesidad de razón, con procedimiento especulativo o lógico. El mundo es una flor — dice Hegel — que se desarrolla eternamente de una única semilla, y la filosofía debe ser el reflejo de esta explicación. Hegel concuerda, pues, con Fichte, en el método y en la naturaleza del conocimiento filosófico; y con Schelling en el punto de partida. Pero, se aleja de Schelling en la manera de concebir la identidad del pensamiento y del ser. Por haberla concebido como indiferencia, como privación de cualidad, no puede deducir la diferencia. De la noche de la substancia neutra no se puede sacar ninguna luz que aclare el origen de lo real calificado, y por eso el devenir de esto es un hecho sin razón. La diferenciación del pensamiento y del ser se explica sólo extrínsecamente, con la necesidad, es decir, que lo absoluto se conozca. Schelling, además, no prueba la identidad del pensamiento y del ser. La admite como presupuesto necesario del conocimiento y hace de éste el objeto de la intuición intelectual. Según Hegel, eso no basta. Es necesario elevarse a la identidad y concebirla cualitativamente mediante la crítica del conocimiento común. Pensarla como indiferencia, como ni una ni otra cosa, equivale a pensarla negativamente, es decir,

(1) Muy oportuna me parece esta *noterella* de B. C. en *La Critica*, del 20 de septiembre de 1930: « Smarrimento, sorta di paura, rivolta contro una follia minacciante, si avverte sovente, quando si nega la « realtà esterna ». Per calmarsi, per *sosegar*se, come dicono gli spagnuoli, basterebbe riflettere que il filosofo, che così nega, non pensa punto a negare la « realtà », ma solamente l' « eternità » di essa; cioè, mira a rendere più reale la realtà, facendola interna allo spirito, concependola tutta attiva e tutta spirituale.

a no pensarla. Y pensar como indiferencia, entre ideal y real, cada ser determinado, es no saber nada de nada. Por lo que se refiere a la deducción de lo real de la identidad, Schelling, o la saca de la exigencia que el absoluto tiene de conocerse, o de la existencia, en lo absoluto, de todo lo que está en lo relativo. El primero es un postulado, no una necesidad intrínseca; y el segundo es la negación de cualquier deducción. Por eso la *dialéctica de las potencias* no es una necesidad íntima, real ideal, del ser, sino un esquema abstracto que se aplica a la realidad de experiencia, mediante la reflexión; no es el mismo procedimiento del pensamiento que, en su desarrollo lógico, reproduce el desarrollo ideal de la realidad. No es un procedimiento legítimo el de tomar las formas dialecticas como esquemas mentales en que, mediante el auxilio de analogías también remotas, se encierra la realidad. Con ello se habrá puesto una etiqueta lógico-metafísica al dato de la experiencia, pero no se habrá hecho su construcción ideal. Esta construcción ideal del mundo es el tema del idealismo absoluto de Hegel. Comunes con el real idealismo de Fichte y Schelling son estos conceptos fundamentales del idealismo absoluto: 1° Que el conocimiento filosófico no es conocimiento causal en el tiempo y espacio, (propio de las ciencias particulares), sino el conocimiento de la naturaleza esencial absoluta de las cosas y de su génesis con relación a su esencia; 2° Que este conocimiento supone la identidad del pensamiento y ser, y no es posible sin ella; y, 3° Que, por eso, la esencia y la génesis de las cosas son ideales para la filosofía, en el sentido de que son dadas solamente por el pensamiento; 4° Que, admitida la identidad y la naturaleza del conocimiento filosófico, es perfectamente justificado el método especulativo, apriorístico, que supone también la experiencia, pero tiene la propia justificación en sí misma, y es una conciencia superior a la conciencia empírica y distinta de ella.

Pero, al lado de estas concordancias genéricas, se encuentran diferencias esenciales, así en el concepto de lo absoluto, como en el concepto del método. En efecto, Hegel piensa que, si el principio fundamental del real idealismo es la identidad del pensamiento y del ser, y si la filosofía debe ser el conocimiento de la realidad en su racionalidad, y no como simple hecho, la

realidad debe ser, en su esencia, en su integridad, pensamiento, razón objetiva o, con término más propio, Idea; y el método filosófico debe indentificarse con la construcción lógica de la realidad.

Para Hegel, pues, lo absoluto es la *Idea*, y todo en el mundo es revelación de ella, y más allá de la misma no hay nada, es decir, no existe ninguna incognita. La revelación de la Idea, en que el mundo consiste, es *necesaria*, porque es necesidad de la esencia la revelación, y es absurdo concebir una esencia que no se revela, porqué sería esencia de nada. Esta revelación en cuanto es estudiada por la filosofía, (y no así por las ciencias y la experiencia en general), representa un desarrollo ideal, lógico, que es, al mismo tiempo, diferenciativo, generador, y por ende ascendiente. La revelación procede siempre por formas nuevas y más perfectas de existencia, hacia aquella en que llega a la conciencia de sí, y existe en sí y por sí, es decir, existe en la forma del espíritu que piensa. El espíritu no es para Hegel la realidad primera, como para Fichte, ni una de las dos formas de la realidad como para Schelling, sino la realidad última, la forma más perfecta de existencia en lo absoluto. La filosofía de Fichte es un idealismo subjetivo, la filosofía de Schelling un idealismo objetivo: la filosofía de Hegel busca un punto de vista superior, en que se resuelve la oposición entre las dos imperfectas concepciones de sus antecesores idealistas. Puesto que la última realidad (esencia) es la *idea* y pone ésta como idéntica a lo absoluto y toda la realidad considera en la idea, así su sistema se llama *idealismo absoluto*. Schelling había equivocado completamente la demostración de la identidad del pensamiento y del ser, haciendo de ella el objeto de una facultad *sui generis*, la intuición intelectual. En su doctrina, era un postulado, no una verdad absoluta, base de la verdad del conocimiento en general, más especialmente de la verdad de la filosofía. Se había también equivocado completamente en la deducción de los opuestos en la unidad; y haciendo consistir la unidad (lo absoluto) en la indiferencia entre los opuestos, había afirmado, en el fondo, la ininteligibilidad de lo real. Hegel se propone evitar todas estas incongruencias. Con la crítica de la conciencia y del conocimiento (*fenomenología del espíritu*) demuestra cómo el espíritu se eleva

necesariamente a concebir la identidad de pensamiento y ser. Convirtiendo la idea en lo absoluto, funda la inteligibilidad de lo real. Finalmente, muestra que el conocimiento filosófico, considerado como conocimiento completamente demostrado, racional, es posible solamente como construcción *a priori* de la realidad; y ésta, a su turno, es posible sólo como proceso lógico del pensamiento, que se desarrolla por necesidad intrínseca, y en este desarrollo se produce él de la realidad. La filosofía, según Hegel, es metafísica, y la metafísica es lógica. Son dos ecuaciones, el resultado de las cuales nos da la lógica metafísica, la única construcción ideal de lo real, la única filosofía posible. En el concepto fundamental de su idealismo, el pensamiento es la esencia de la realidad. Hegel, como es sabido, tuvo precursores, que el éxito de su filosofía hizo olvidar; pero, el concepto fundamental de que la racionalidad del mundo es condición de su cognoscibilidad, y únicamente un mundo que es, en si mismo, razón, puede concebirse por ésta, tuvo su explicación solamente en la filosofía de Hegel. Ésta se distingue, además, de la de sus predecesores idealistas también por el carácter rigurosamente lógico, que depende del hecho de haber adoptado un *método*, conformándose fielmente a él. El concepto, que Hegel tuvo del saber filosófico, es preciso y determinado, como es profundo y digno de ser atentamente examinado y discutido. La filosofía, según Hegel, no busca el hecho y sus causas reales — lo cual es objeto de las ciencias particulares — pero sí la necesidad racional del hecho, su lógica objetiva: no quiere descubrir lo real, sino concebirlo, entenderlo absolutamente y, por consiguiente, debe reproducir su desarrollo ideal. Ningún filósofo fué más rigurosamente racionalista que Hegel. A este concepto del conocimiento filosófico, Hegel adjunta el mérito de un poder sistematizador verdaderamente extraordinario. A esto se debe la influencia que el pensamiento hegeliano ejerció en Alemania y fuera de ella, y que le dió por tanto tiempo el dominio del saber, especialmente en el campo de las ciencias históricas, haciéndolo el representante más esclarecido de la cultura universal de su tiempo.

El método con el cual Hegel construye su sistema y confía penetrar la génesis de la realidad es el método dialéctico. Ya

que el ser está en continuo «devenir», y se puede considerar como unidad que se diferencia en una multiplicidad, debe concebirse como íntima necesidad la razón del devenir, del diferenciarse. El método del real idealismo, debiendo elevar el devenir natural al devenir lógico, es decir, considerando siempre el devenir real como devenir de los conceptos, debe ser dialéctico. La lógica ordinaria clasifica, asimila, diferencia, pasa de un concepto a otro, como la vista pasa de una cosa a otra. Pero el concepto, de este modo considerado, corresponde solamente al primer momento del proceso dialéctico, el positivo intelectual abstracto. Desde el momento que el devenir está en la realidad (sea como real transformación, sea como producción de series estáticas que representa un devenir puramente ideal) es preciso admitir que está también en el pensamiento; y no porque este sea imagen o copia de aquel, sino porque representa su esencia. El devenir importa la negación. Por esto, cada concepto, cada determinación ideal tiene en sí su negación, y la dialéctica debe mostrar cómo nace del primer momento positivo el momento negativo racional. Pero, porqué cada devenir se dirige al ser, se ve que el primer momento no está supeditado a la negación, ni la resuelve. Del mismo modo : el pensamiento común no es incompleto, particular, por ser afirmativo, sino porque concibe la realidad como sin negación; y, por último, por eso no llega a concebir el devenir y la transformación, tampoco cuando la afirma. El verdadero conocimiento comprende el *ser* y el *devenir* en una unidad superior, que es la razón final del devenir. A este tercer momento Hegel llama positivo-racional. El método dialéctico nos muestra, entonces, cómo cada concepto se cambia, por necesidad lógica, en su contrario, y cómo de la síntesis de los opuestos nace un tercer concepto que padece, a su vez, el mismo turno, hasta llegar a la última síntesis, en la cual todo el proceso se concluye. Y este proceso, que se puede ver sólo en el pensamiento, porque sólo en éste el devenir es racional, mejor dicho, sólo en éste el devenir es real y no su imagen y proyección estática, nos explica la graduación de las formas que la realidad presenta. En efecto, si pensamiento y ser son idénticos, la lógica es también metafísica y la dialéctica es la ley ideal del mundo de la experiencia. La trilogía lógica es la forma en

la cual todo lo pensable se ordena, la que se imprime en el conjunto y se encuentra en las partes, desde las mayores a las medias y a las mínimas. Hegel no imagina el desarrollo a la manera del naturalismo contemporáneo, como sin principio ni fin, sino como cualitativamente definido en su infinitud cuantitativa. Todo el sistema del pensamiento y del ser tiene tres momentos generalísimos que representan la trilogía cósmica: el abstracto, del ser ideal o lógico; el negativo, del ser material y espacial (que es la naturaleza); el real-ideal, que es el espíritu. Si ahora comparamos la dialéctica de Hegel con la dialéctica subjetiva de Fichte y con la real cuantitativa de Schelling, vemos fácilmente en qué se distingue de ellas, siendo, relativamente, superior a los dos. Para Fichte el *yo*, por su infinita actividad, supera continuamente el límite que él mismo se pone, en cuanto comprende lo que indica el *no-yo*, la naturaleza; al contrario, para Hegel el principio del desarrollo está en el objeto mismo, y el sujeto es espectador y parte de aquél. En Fichte el desarrollo es rectilíneo e indefinido; en Hegel vuelve sobre sí mismo y concluye en el saber absoluto. En aquél, la oposición entre *yo* y *no yo* es primitiva e indeductible, y cada desarrollo no tiene su razón en sí mismo, sino, siempre, en la inquieta e infinita actividad del *yo*, que no puede reposar en ninguno de sus productos; para Hegel, en cambio, el desarrollo dialéctico está determinado por una necesidad racional intrínseca propia de los términos en los cuales se efectuó. La construcción fichtiana es fragmentaria, la hegeliana continua.

No son menores las diferencias si se compara la dialéctica hegeliana con la de Schelling. Ya hemos dicho que Hegel la rechaza porque es intrínseca y porque es un esquema que se aplica más allá de la realidad. Por esta razón particular ella está más lejos de la dialéctica hegeliana que la de Fichte, aunque se le aproxime más por su carácter objetivo. La dialéctica de Schelling se diferencia todavía más de la de Hegel, por el hecho de ser una dialéctica cuantitativa. Schelling admite que cada realidad en sí, cualitativamente, sea aquella misma diferencia de real e ideal que es el todo, porque tal es la naturaleza del absoluto; y si aquel grande imán, que es el todo y que representa la indiferencia en la forma más perfecta, se pudiera rom-

per en menudísimos pedazos correspondientes a cada uno en cada fragmento, reproduciría aquella indiferencia de ideal y real que es el todo.

Resulta de eso la pretensión de explicar los seres particulares, como si se pudiera ser cantidad de calidades que no existen realmente.

Por esto, es completamente diversa, la dialéctica hegeliana que busca dar siempre razón del devenir cualitativo. Y se diversifica de ella también por esto : que llega a una concepción histórica del mundo y ve la forma perfecta de la existencia del absoluto en el espíritu. Es cierto que la realidad es una proyección estática de un devenir que es solamente ideal; pero, en fin, la serie de la forma depende del desarrollo ideal y lo representa. Para Schelling el devenir es más aparente que real. En efecto, lo absoluto es indiferencia y su forma perfecta de existencia está en el equilibrio de los dos opuestos en el todo.

Si comparamos ahora el idealismo absoluto con el idealismo prekantiano, desde Descartes hasta Leibnitz, veremos que se diferencian en lo siguiente. El segundo es esencialmente dualista y objetivo, no sólo porque distingue el pensamiento, de la realidad, sino porque reconoce en ésta una propia naturaleza, independiente del pensamiento.

Y, entre tanto, cree que el pensamiento alcanza la realidad trascendente, la experiencia cual es en sí misma, y que se puede, por eso, llegar desde el pensamiento al ser. El idealismo cartesiano funda la certeza en el pensamiento y hace de esto el medio del conocimiento filosófico y la medida de lo real. *Deus cogitatur, ergo est*. Pero, admitiendo que lo real es diferente del pensamiento, está bien lejos de la identificación que es propia del idealismo absoluto. Ahora bien : si comparamos las dos formas del idealismo, vemos que la más coherente es la segunda y que es ella la forma más lógica de la filosofía que pretende ser un conocimiento absoluto.

En efecto, si la filosofía quiere ser, no un conocimiento de los hechos y de su conexión causal, sino todo un conocimiento racional, es decir, sistemático-finalista, y tal que ligue todo en el vínculo de la necesidad lógica, ello será posible a condición

de que todos los conocimientos se puedan derivar de un solo principio con una deducción lógica continua.

Y puesto que este procedimiento no nos daría lo real, si su principio fuese puramente lógico, es preciso que el principio y el procedimiento lógico sean también reales, es decir, que pensamiento y ser sean idénticos. Pero, la filosofía que quiere ser el saber absoluto viene a ser, por su naturaleza, metafísicamente panteísta y lógicamente finalista y apriorista. Las dos cosas se hacen una, porque, con un procedimiento puramente racional, es posible describir completamente la íntima constitución de todo el universo, sólo si él comienza por un real ideal, es decir, por un universal concreto lleno de todo lo real.

La Filosofía debe concebirse como el conocimiento racional de la Realidad desde dos aspectos : 1° que la realidad se entienda como coordinada a los fines de la existencia espiritual, y 2° que esté regida, en su unidad, por leyes lógicas. En otros términos, la filosofía debe ser un conocimiento teleológico y lógico de la realidad.

Cualquier conocimiento de lo real es, de uno u otro modo, racional; pero, ningún conocimiento propio de las ciencias particulares (tampoco el conocimiento matemático o astronómico imaginado después por Dubois Reymond) responde al grado del conocimiento filosófico.

El conocimiento teleológico, aunque sea racional en el sentido más elevado del causal, no tiene el carácter de necesidad que es propio de la construcción lógica de la realidad, y ésta incluye a aquélla; así, la Filosofía debe ser propiamente una lógica objetiva. La condición que hace posible la construcción lógica de la realidad es la identidad del pensamiento y del ser. Hegel nos da una doble demostración de esta identidad : la primera en la Fenomenología, donde demuestra que el desarrollo de la conciencia y del conocimiento conduce al punto de vista de la identidad; la segunda en la Enciclopedia, donde, con el método dialéctico, hace la construcción lógica de la realidad. La primera demostración prueba solamente que el conocimiento es tanto más verdadero y perfecto cuanto más pensamiento y razón encuentra en la realidad. La segunda demostración es objetiva, y consiste en el hecho de la construcción de la realidad mediante

la dialéctica. Para que el idealismo absoluto sea demostrado, es menester demostrar la causalidad de la idea. Esta demostración tiene un fundamento, sin el cual no sería posible la identidad de pensamiento y ser; tiene un procedimiento que es la dialéctica. Es menester indagar el valor del principio y el valor del método. Debe, pues, discutirse, ante todo, el concepto del conocimiento filosófico según Hegel, y después su principio fundamental, la identidad de pensamiento y ser. El conocimiento por causas, propio de las ciencias particulares, no satisface las exigencias de la razón que busca, no sólo el cómo sino también el por qué, la finalidad. Podemos admitir esta afirmación, pero debemos limitarla. Debemos reconocer que, por el conocimiento, la sola causalidad es necesaria; la finalidad es una necesidad de nuestra especial naturaleza, una exigencia ética que no puede substituir la explicación causal. Cierto es que la naturaleza humana con sus exigencias morales, es un hecho, y de los más importantes, que la indagación causal debe explicar; pero, en esta exigencia está precisamente la prueba que la sola explicación posible que la mente puede formular es la causal, y que ésta es la sola necesaria. En efecto, cuando el idealismo, para satisfacer la exigencia finalista, concibe la esencia de la realidad como ideal, y como ideal su devenir, no abandona propiamente la interpretación causal, sino que imagina precisamente una causalidad ideal que compenetra la causalidad natural y la determina. La causalidad natural procede infinitamente, es una serie lineal sin principio ni fin; la causalidad ideal define la causalidad indefinida de la naturaleza. Ésta existe, pues, no porque el conocimiento por causas satisfaga el pensamiento, sino para satisfacer la exigencia finalista, que implica su devolución a la causal. La causalidad, si fuese absoluta, incluiría la finalidad. El principio no es nuevo; fué el concepto de la filosofía eleática, y se encuentra también en la teoría de Demócrito sobre la penetración de las imágenes. También el relativismo, rinde, indirectamente, homenaje a la verdad de aquel principio; luego, no produce maravilla el hecho de que la Filosofía relativista de Alemania postkantiana, lo haya considerado como su principio fundamental. Pero, ¿cómo debe estudiarse dicho principio? Ciertamente, no en sentido absoluto. El mismo Hegel, admi-

tiendo que la realidad (naturaleza y espíritu) no coincide con la vida lógica, no admite la identidad absoluta. Y, en verdad, la teoría que la proclamase, entendida rigurosamente, conduciría a la consecuencia de que se puede conocer sólo lo inteligible puro, que se puede pensar sólo el pensamiento. Pero, puesto que sin la distinción, sin sujeto y objeto, el conocimiento es imposible, se ve que la distinción no es menos necesaria que la identidad; y que ésta, considerada en sentido absoluto, hace imposible el conocimiento. De la necesidad de tomar la identidad en sentido relativo, Teichmüller ha concluído que el principio es falso. Según él, la identidad relativa significa que pensamiento y ser, desde cierto punto de vista, son idénticos, y desde otro, no; y que, por consiguiente, el conocimiento es posible o imposible según el uno o el otro. Si se dijera que son idénticos y no idénticos desde el mismo punto de vista, se caería en una contradicción peor, porque se debería concluir que el conocimiento es, desde un mismo respecto, posible e imposible. Esta objeción es una vana sutileza. La identidad de pensamiento y ser es condición del conocimiento, en cuanto la verdad de éste importa que contenga lo real tal como es en sí mismo. La identidad se refiere al $\tau\iota\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$, al *was*, a la esencia. La diferencia pertenece al ser. Por esto, identidad y diferencia, son condiciones del conocimiento, no por cierto condiciones contradictorias: la una de la posibilidad, la otra de la imposibilidad. Para que el conocimiento sea verdadero, es menester que contenga la realidad tal como es en sí. El concepto de que el conocimiento es verdadero solamente si contiene la cosa tal como es en sí, sin ninguna relación con el pensamiento, es contradictorio porque el pensamiento consiste precisamente en esta relación. Pero, en compensación, el hecho de que el conocimiento sea el producto de dos factores no importa que uno de ellos, el factor subjetivo, falsifique el otro. El conocimiento no se explica como mera pasividad respecto a las acciones del objeto; él es subjetivo, y, sin embargo, verdadero. Que la identidad del conocimiento suponga la identidad metafísica es otra cuestión, y puede resolverse afirmativamente sólo por aquel que piense que la única filosofía posible sea el *monismo*. Pero, ni la identidad metafísica, ni la del conocimiento, nos permiten construir,

con un método puramente lógico, el sistema de la realidad. El momento de la exterioridad se halla necesariamente en el conocimiento, y está representado por las sensaciones, percepciones, experiencia en general, aunque esté siempre en conexión con el momento de la interioridad y de la subjetividad, que se extiende tanto como el otro. El error de la Metafísica en general, y del realismo en particular, está en creer que el segundo momento pueda, en un grado cualquiera del conocimiento, prescindir del primero; como el error del puro empirismo está en admitir únicamente eso.

El conocimiento de cualquier grado es una elaboración de los datos mediante el pensamiento. Por eso, suprimido el momento de la revelación exterior, el pensamiento puro falta de materia y es indeterminado y vano porque tiene de suyo únicamente funciones objetivas, por cuyo uso en la experiencia nacen ideas de *meras relaciones*, las cuales, por su origen, oficio y uso, se llaman ininteligibles. El objeto no es, ni el inteligible puro ni el puro dato. El primero es una idea de relación sin términos, un predicado sin sujeto; el segundo, si faltan absolutamente elementos intelectuales, formales, es un *nihil privativum* para el conocimiento. La Metafísica en general y la hegeliana en particular, no rechazan la experiencia. Están por el contrario dispuestas a admitir que, sin la experiencia, sus mismas construcciones no serían posibles. Pero, creen que los medios del saber, de los cuales hacen uso, es decir, las condiciones apriorísticas, son más ciertas que aquellas de la experiencia, y que ésta no ofrece otra cosa que la materia y la verificación puramente analógica de sus teorías. Ahora bien, la teoría del conocimiento prueba que es *a priori*, en el conocimiento, solamente lo que es formal, y que un sistema de conocimientos *a priori* es posible sólo allá donde la forma o función, como en matemática, es materia a sí misma. Lo que hace imposible el error apriorístico en las matemáticas, es que sus verdades son independientes de la existencia real. Las matemáticas se verifican a sí mismas, y la exactitud del razonamiento es la sola condición de la verdad de sus ilusiones. Pero, esto no sucede en las ciencias cuyo objeto es lo real y, por consiguiente, tampoco en la metafísica. El error del procedimiento metafísico común al real idealismo, es aquel

de la prueba ontológica : la ilación del concepto a la existencia. El principio de identidad de pensamiento y ser, que debería ser el principio de prueba de la legitimidad del método, es, en su absolutismo, el método hecho principio de sí mismo, y por eso toda la demostración es un sofisma. Pero, se dice que Hegel, al contrario que Fichte y Schelling, ha dado dos demostraciones de este principio : la de la Fenomenología y la de la Enciclopedia. Examinando la primera, el desarrollo del conocimiento objetivo, lo que, en último análisis, es esencial, se llega a la demostración de que la verdadera realidad es lo *inteligible* ; pero lo inteligible a lo cual concluye, es el principio de substancia, él de causa y él de ley.

Aparte la dialéctica fenomenológica de la conciencia, que no tiene verificación en la exacta psicología y gnoseología, el resultado muy significativo es para el mismo Hegel que *lo inteligible es formal*. El desarrollo de la autoconciencia llega el resultado de que todas las autoconciencias están en la razón y para la razón, lo que diversifica mucho de la identidad de pensamiento y ser en el sentido del real idealismo, especialmente en lo metafísico-lógico, puesto que no significa otra cosa sino que la razón es en todos la misma. Queda el tercer proceso fenomenológico: él de la razón. Ésta es primeramente razón determinada en el ordinario conocimiento científico, y no concluye por cierto, como tal, en la identidad de pensamiento y ser. Después es razón moral, y ésta concluye en una ley racional como informadora de las obras de seres racionales, no en la identidad de pensamiento y ser; más bien, la moralidad admite el pecado y el mal; se tiene la prueba de que la ley de razón no es ley absoluta de la realidad. La prueba no es dada sino por la conciencia religiosa. Ésta concibe el mundo como obra de la razón ordenadora ; el espíritu, como causa suprema de la naturaleza. Pero, ante todo, como reconoce el mismo Hegel, la religión crea a Dios como *alter* de la naturaleza, lo pone fuera y sobre la realidad natural. Por eso, en su naturaleza e intimidad, la conciencia religiosa no concluye en la identidad del pensamiento y del ser. En la conciencia religiosa, la razón divina y humana aparecen separadas. También en el panteísmo religioso la separación subsiste. La razón finita es concebida como emanación, como modo

absolutamente transitorio e inadecuado de la razón infinita, a la cual vuelve sólo cuando ha superado la fase de la ilusión, lace-
rado el velo de Maya, que le impide el conocimiento de la verdad eterna. ¿Cómo se puede deducir de una forma de conciencia que la niega, la identidad del pensamiento y del ser? ¿De la última fase, que está más allá de la conciencia religiosa, de la fase filosófica? Pero esto no puede significar nada más sino que la filosofía debe probar la identidad que la Fenomenología toda, al fin y al cabo, no prueba. La prueba de la Fenomenología, pues, es insuficiente. Queda la de la Enciclopedia. Aunque hemos probado que en el pensamiento todo lo que es *a priori* es formal, esta prueba podría ser anulada, si la construcción dialéctica demostrase, con el hecho, su potencia. Debemos, pues, pasar a la discusión del valor del método dialéctico.

Los precedentes de este método pertenecen a la filosofía griega. Para la escuela eleática, consistió en la reducción al absurdo; para Sócrates en la prueba por cuestiones contradictorias (*el elenco*). Para Platón la dialéctica es el procedimiento del pensamiento en la formación de las ideas. Puesto que el método de la dialéctica es un método lógico puro que nos muestra el devenir ideal de la realidad, la discusión de su validez debe referirse a estos cuatro puntos: *a)* si es un método propio del pensamiento y una necesidad suya; *b)* si es un método lógico puro; *c)* si su forma fundamental, el devenir, como unidad del ser y de la nada, de lo positivo y de lo negativo, es válida; *d)* si el procedimiento dialéctico tiene valor de desarrollo genético.

Para ver si el procedimiento dialéctico es natural del pensamiento (y por consiguiente necesario para él mismo) y si es el procedimiento propio de la realidad, cabe conocer lo que es cada uno de ellos y cómo el primero reproduce al segundo.

Pensar es establecer una relación. Esta verdad tiene un valor absoluto, porque si no hubiera sido un solo ser simple, o si los seres fuesen absolutamente irrelativos, no sería posible pensarlos. El método propio del pensamiento es el análisis y la síntesis, la abstracción y la integración. Su punto de partida es la percepción sensible. El modo cómo se desarrolla el proceso del pensamiento, depende de sus funciones, las categorías de las que depende la formación de los conceptos, juicios, raciocinios. El

pensamiento, para penetrar la realidad, debe recibirla de la experiencia, disolver con el análisis, reconstruir con la síntesis. Como instrumento del conocimiento, el pensamiento es formal; la materia es dada, y su reconstrucción, según las formas y las leyes del pensamiento, es la experiencia científica. Pero el pensamiento, en su trabajo analítico, ayudado por el lenguaje, resuelve la realidad en elementos que no son reales por sí mismos, y que por esto se dicen abstractos. El procedimiento genético de la realidad es y no puede ser diverso. Lo abstracto no tiene por sí mismo existencia real. Lo que existe es, sólo y siempre, lo perfectamente integrado y determinado: lo individual en sus varios grados. La primera realidad no es lo abstracto, no es el género, sino lo homogéneo; lo que es suficientemente determinado para que pueda existir, que tiene el mínimo número de determinaciones necesarias para la existencia.

El procedimiento de lo real es la causalidad que, en su concreto, en su forma determinada, es un hecho, un dato, accesible solamente a la experiencia. La diferencia entre el procedimiento del pensamiento y el de la realidad no importa que aquél sea inadecuado a ésta, e inepto para aprehenderlo. La abstracción y la integración sirven para hacer entender analíticamente el dato de la percepción. Para entender la génesis de lo real, que disuelve y reconstruye mediante el análisis y la síntesis, el pensamiento debe confiarse a la experiencia, que produce una adaptación siempre mejor de la inteligencia y [de la ciencia a la realidad; de modo que la identidad del pensamiento y del ser, por el conocimiento objetivo, es más bien un resultado que un principio. Este análisis no encuentra traza del procedimiento dialéctico ni en el pensamiento ni en la realidad; sin embargo, si aquello fuese propio del pensamiento, si fuese su ley, debería ser tan necesario para ello cuanto lo son las formas de la intuición para la sensibilidad y las categorías para el intelecto. El antítesis es uno de los modos de entender, una de las relaciones en las cuales el pensamiento se mueve, como se ve también por el hecho que las series lógicas, por oposición contraria, son series del todo especiales, y suponen la unidad del género. Así, conocer equivale a ver la unidad en la diferencia y las diferencias en la unidad, es identificar y diferenciar,

porque tal es la naturaleza de la relación. Sin unidad y diferencia juntas no hay relación. Pero la oposición es una forma especial de la relación que, si da un especial relieve y una más profunda satisfacción a la mente, lo hace porque es una forma extrema, la cual, como engendra un mayor dispendio de energía en la realidad, así determina un equivalente en el orden del pensamiento. En la realidad, la oposición no es siempre necesariamente la ley del desarrollo. Por ejemplo, sería imposible dar orden dialéctico a las formas matemáticas de la realidad, a las edades de la vida, a los cinco sentidos, a las artes. Y, aun cuando se pudiera dar un sentido a las construcciones dialécticas de la realidad, éstas no dejarían de ser las más artificiosas que se puedan pensar. En el pensamiento, las ideas no pasan la una en la otra, como el método dialéctico exige. Cada una, al contrario, en cuanto expresa una relación, está puesta con su idea relativa; la idea del padre no está sin la del hijo, pero la una no pasa en la otra, ni es la misma cosa que la otra en una tercera idea. Que las ideas conserven su distinción, esto prueba que siempre la nota diferencial es propia de cada una singularmente y para nada conviene a la otra. Este exclusivismo de la nota específica se verifica también ahí donde aparece sucesión de estados y el uno acaba cuando el otro empieza; por ejemplo, en la edad de la vida, a propósito de la cual se diría cosa sin sentido, afirmando que la niñez *deviene* juventud y la juventud vejez. Las ideas pueden, pues, formar un sistema, no un desarrollo; la producción ontogenética no es propia de los conceptos, que son *límites*, categorías reales, puestas para detener las identidades y las diferencias y ordenar el caos de la experiencia sensible.

Por consiguiente, parece que sea verdadera precisamente la concepción opuesta a la hegeliana.

Ésta considera la realidad como una proyección estática de la idea evolutiva; mientras, en verdad, el sistema de los conceptos debe considerarse como la proyección estática de la evolución real. Hemos dicho que el pasaje de una idea a la otra debe considerarse como posible por génesis interior, porque, a diferencia de la percepción, la idea no es más que pensamiento. En la percepción pasamos de cosa a cosa, pero las cosas no pa-

san la una en la otra; y el hecho se explica porque la cosa es diversa de la percepción, y conserva su realidad frente a sí misma. Pero, si la idea no es más que pensamiento y, recíprocamente, el pensamiento es idea, el pasaje del pensamiento de una idea a la otra es génesis de las ideas de la una en la otra. Esta prueba es un sofisma. En efecto, la idea no es sólo pensamiento, sino pensamiento y alma, y es como la percepción en relación con la realidad de la cual se saca. Más bien, a diferencia de la percepción, es la forma fija, universal y necesaria de la realidad. Esta referencia de la idea a la realidad, hace que el pensamiento se encuentre, en relación con la idea, en la misma condición de la percepción en relación con la cosa. Cada desarrollo real es objeto de experiencia; hay una génesis ideal en las construcciones matemáticas, pero no es dialéctica. Para ver si el método dialéctico es un método puramente lógico, es necesario saber si, en la lógica del Hegel, que contiene el sistema de la determinación del pensamiento ante cualquier referencia a la realidad natural y espiritual, hayan determinaciones pensables todas independientemente de la intuición. Se puede fácilmente probar que no existe alguna de ellas, empezando por la más abstracta, que es la idea del ser. Pero, ciertamente la idea de devenir no se puede pensar sin el tiempo y el espacio, que son categorías de la naturaleza; igualmente, el *quid* supone la percepción, la cantidad continua y discreta, extensiva e intensiva, supone el tiempo, el espacio, el movimiento, la fuerza. La medida es una convención empírica. Las ideas de mecanismo, de quimismo y de organismo, suponen la materia, el agregado y el movimiento, las diversas substancias materiales y sus combinaciones, la tendencia formativa, la asimilación, la reproducción. Hemos dicho que, como existe también una mecánica mental, una química mental y una función organizadora mental, el pensamiento encuentra aquellas determinaciones también en sí mismo, pero es una observación inconcluyente. Aunque el pensamiento encontrase en sí aquellas determinaciones, las aprendería por experiencia, no en virtud de la génesis ideal conforme al método dialéctico. Así la lógica hegeliana es una intuición atrevida; y, quizás, es exacto decir que ella debe tanto a la experiencia, que si ésta retirase sus dádivas, el pensamiento puro tendría que

pedir limosna. Además el devenir ¿ es de veras el pasaje del ser a la nada y viceversa ? En la representación común parece que sea así, pero se debe notar que nunca, en el pensamiento común, el no ser es el puro negativo, pero riempre un estado positivo : « un color moreno que no es negro todavía y el blanco desaparece ». En vez Hegel, queriendo hacer una teoría puramente lógica del devenir, está obligado a suprimir los términos positivos, con los cuales está conexionado en la ordinaria representación y por eso no le quedan más que dos abstractísimas determinaciones del ser y del no ser. Esto admitido, como aquellas dos ideas son elementos de una relación que, en la dialéctica hegeliana, es la forma general de cada relación, nace el problema de entender cómo se deben pensar, para que la relación de que son elementos sea concebible. Evidentemente, si fuesen solo idénticos, o solo diversos, el devenir no sería posible. Es fácil pensar la diversidad, pero es difícil pensar la identidad. Hegel demuestra que son idénticos por medio de la ecuación : ser indeterminado igual a no ser. (*Sein gleich Nichts*). Esta identificación encuentra sus precedentes en la filosofía griega, en que están ya todos los modos de concebir la nada. Los atomistas la identificaron con el espacio vacío que está entre los átomos, y dijeron que las cosas están compuestas del ser y de la nada. Pero, las dos concepciones opuestas son propiamente la eleática y la heráclito-platónica. Los eleatas afirmaron la separación, la oposición absoluta del ser y de la nada, y por eso las concibieron en relación de exclusión recíproca absoluta. Heráclito y Platón las identificaron de cualquier modo, estando en esa identificación el principio de la alteración, del movimiento, del devenir en general. Los filósofos posteriores, comprendidos los modernos, aceptaron uno u otro de estos dos puntos de vista. Leibnitz y Herbart, por ejemplo, se han aproximado a los eleatas. Hegel y Lotze, a Eráclito y Platón. Hegel puso la identidad del ser y de la nada al principio de su sistema, y se valió de la negación como principio de desarrollo. En la conciencia común prevalece la oposición y la lógica de todos los tiempos los separa. Por lo tanto, Hegel, a quien importa que sean al mismo tiempo idénticos y diversos, viendo que es fácil concebir la oposición y arduo concebir la identidad, insis-

te tanto sobre ésta, por medio de su concepto del ser indeterminado igual a la nada, que pierde casi de vista la oposición, y la declara una opinión o fe. Sin embargo, nada más contestable que esta identificación. Para llegar ahí, Hegel toma el concepto del ser como sustantivo, mientras es puramente predicado, y piensa que algo afirmativo permanece aun cuando sean eliminadas todas las determinaciones posibles, de las cuales es predicado. Después, ve que el ser, así considerado, no es diverso de la nada, y, substantivando esto como substantiva aquello, los piensa como idénticos. Toda su demostración, por consiguiente, puede considerarse como un juego de abstracciones substantivadas. Pero como el ser también en su máxima determinación es afirmación, y, la nada es negación, resulta imposible identificarlos, no obstante el trabajo de la abstracción. Hasta que pensamos aquellas determinaciones no es posible identificarlas; y cuando las identificamos, cuando nos esforzamos en pensarlas como idénticas, advertimos que el pensar ya no es posible. Pero concedamos por un momento que la identidad sea real y se pueda pensar. Como que ella no se refiere, en su universalidad lógica, a un contenido determinado, por ejemplo, el color moreno que es indeterminado entre el blanco y el negro, precisa pensar la identidad como absoluta. Y entonces el principio de la lógica-metafísica hegeliana es tanto el ser como la nada, es el ser-nada, y todo deriva de la nada, que, sin embargo, como tal debía ser muy poco prolífica... La idea de la nada no tiene más que un solo correlativo objetivo posible: la negación; y ésta supone dos representaciones: una real y otra pensada, y consiste en el decir que lo que es pensado no es real, o que lo real no es lo que es pensado.

La negación, además, en su máxima generalidad, no es más que la misma función con referencia no a uno o más términos particulares, sino a todos, puesto que cada negación tiene un punto objetivo de referencia y la doble negación es afirmación. Por consiguiente, el no ser no puede concebirse, según el modo de los platónicos, como cualquier cosa, a menos que se hable como aquel profesor sin alumnos que subiendo a la cátedra empezaba con decir: «*veo muchos que aquí no están*». El ser y la nada son substantivaciones de la afirmación y de la negación, y es cómico buscar, siguiendo las substantivaciones de la lengua, la

substancia para cada sustantivo, a menos que no nos revolva-
mos a negar, según el método eleático, el mismo devenir, si
esto se admite como un concepto concreto, sin el cual es casi
imposible saber nada de nada. Es necesario resignarse en ad-
mitir aquella coincidencia del ser y de la nada, que ello es,
aunque el pensamiento no consiga concebirlo de una manera
aceptable. Pero, como hemos visto, el devenir concreto, lo que
nos es dado por la experiencia, no presenta sino una sucesión de
estados en que no hay ni siquiera un momento que sea pura-
mente negativo. Lo que se altera es positivo en cada estado de
la alteración.

El método dialéctico que pretende empezar por el devenir
para sacar de aquel vacío concepto, por integraciones sucesi-
vas, toda la realidad, muestra su impotencia porque, en realidad
todos los conceptos que ordena como si fueran soldaditos de
plomo en la serie lógica son dados por la experiencia. La re-
flexión lógica los toma de ellas y los considera bajo el punto de
vista de la identidad de dos opuestos: por ejemplo, la esencia
como unidad de la causalidad y de la reciprocidad de acción. Una
prueba decisiva de que el pensamiento dialéctico no encuentra
la identidad por sí mismo, está en el hecho de que, cuando de
veras el pasaje no es concebible, la dialéctica no lo hace en nin-
gún modo concebir, por ejemplo, en el pasaje del tiempo y el es-
pacio a la materia mediante el movimiento. Pero, se puede ir
más allá y decir que devenir no es aquella coincidencia del ser
y de la nada que a muchos parece. Se dice que el movimiento
importa necesariamente el ser y el no ser del móvil en el mis-
mo lugar, porque si se piensa que esté siempre, en cada momen-
to del tiempo, en todo lugar, sin que se mueva para pasar de
uno a otro, el movimiento es nulo. Pero, para que esta con-
tradicción sea un elemento necesario del concepto del movi-
miento, debería ser posible determinar el más pequeño tiempo
finito, durante el cual el movimiento estaría en dos lugares di-
versos. Ahora bien, esto precisamente no puede hacerse, por-
que como el tiempo, el espacio, el movimiento, lo *continuo* en
general no pueden medirse completamente sino por medio del
cálculo infinitesimal, y el infinitésimo no es una cantidad finita,
así nunca se podría sorprender el móvil en flagrante eteroto-

pía, el movimiento entre dos puntos del espacio infinitamente próximos, es decir, nunca un móvil está en dos lugares en el mismo tiempo, ni nunca en dos tiempos, en el mismo lugar. Por un tiempo finito, el móvil, cualquiera que sea su velocidad, puede parecer parado, como lo muestran la fotografía instantánea y el hecho obvio de que no percibimos el movimiento del sol, el crecer del hilo de hierba, el movimiento del índice del reloj. La inmovilidad aparente de lo que en realidad se mueve, cualquiera que fuere su velocidad, prueba que el movimiento puede resultar infinitesimal y, por consiguiente, puede no ser apreciable por la sensibilidad, autorizando a pensar que procede por infinitésimos. Pero el infinitésimo quita la base objetiva de la contradicción que aparece en el concepto del movimiento. Como el movimiento, la alteración general explícate sin contradicción con el concepto de la continuidad y del infinitésimo; mientras las verdades científicas de la continuidad del movimiento de la persistencia de la fuerza, de la indestructibilidad de la materia son la prueba científica de la realidad del devenir sin la nada. El método dialéctico ¿es un método genético real? No parece, por las siguientes argumentaciones: 1° ¿Quién podría, en efecto, admitir aquella interpolación de las formas lógicas entre la *realidad* que es la tercera de la esencia, y el mecanismo que es la primera categoría de la segunda parte del concepto? ¿No es evidente que la *idea* en la historia tiene un contenido más complejo que no sea la *idea en el arte*, que es sin embargo posterior, por ser la primera forma del espíritu absoluto? 2° Muchas veces, para proceder de una categoría a otra, de la del segundo a la del tercer momento dialéctico, se invoca la imposibilidad de detenerse en el progreso al infinito, es decir, se invoca no una razón de desarrollo real, sino una razón puramente lógica, por ejemplo: del finito e infinito al uno; de la medida e inconmensurabilidad a la esencia; de la moralidad a la comunidad moral; 3° Muchas veces la deducción ideal contrasta con la real. Basta recordar todas las artificiosas construcciones de la filosofía de la Historia, del Arte y de la Religión; por ejemplo, el haber puesto la moralidad entre el derecho y el estado y el haberla separado de la religión. Un ejemplo sobresaliente es la contradicción entre la in-

tuición astronómica de la filosofía de la naturaleza y la de la ciencia. Además, si la verificación científica no es aplicable a las verdades de orden filosófico, no hay duda que ellas deben fundarse sobre los resultados más generales de la experiencia científica, y corresponder a las condiciones más generales de la misma, lo que no sucede con el método dialéctico; 4° El método dialéctico no es un método genético real, porque es el inverso del procedimiento de abstracción. Por consiguiente, así como esto es un análisis en el pensamiento, así aquél es una construcción que no corresponde a la génesis real. En efecto, dentro de la lógica hegeliana, las categorías del devenir, del ser determinado, del finito y del infinito, y después las de la cantidad, de la medida, de la esencia, etc., determinan de nuevo el cuadro ficticio, al cual la abstracción, elevada hasta el concepto del ser indeterminado, ha reducido la realidad.

Este procedimiento es una síntesis en el pensamiento, pero no es, por cierto, una reproducción de la génesis real, de cualquier modo ésta se considere, aun desde el sólo punto de vista ideal. El procedimiento dialéctico es el medio de reproducir al revés, en una sola deducción, los múltiples procedimientos de la abstracción. Quitad la forma dialéctica, utilizad la deducción, y la deducción hegeliana aparecerá muy semejante a la hipóstasis de la *Fábula lógica* que fué, a principios del medioevo, la metafísica de Juan Eriugema. La diferencia entre la generalización científica y la de la lógica, consiste en esto, de que la segunda se obtiene con la supresión de los caracteres diferenciales y conduce a universales; que comprende menos que las particulares, de las cuales son traídos, mientras la generalización científica procede como la generalización matemática, es decir, pasando a leyes y fórmulas siempre más comprensivas, por ejemplo, la teoría mecánica del calor.

Por consiguiente, la generalización lógica no nos da un *conocimiento nuevo*, sino una expresión abreviada de la parte que ya conocíamos, y propiamente de aquella parte que se encuentra más abundantemente en la experiencia, por ejemplo, el concepto genético respecto del concepto específico. La generalización científica tiene su base en la inducción, como ésta en el principio de causa; pero, no sigue el camino de la abstrac-

ción que la alejaría de la realidad, más bien el de la simplificación, que elimina solamente los elementos que no son necesarios a la ley causal más general, por ejemplo, por las leyes de la caída de los cuerpos y de las de Keplero, sobre las órbitas planetarias, pasa a la ley de la gravitación universal. Ahora bien : el método dialéctico, fundándose en la generalización lógica y proponiéndose encontrar en el pensamiento solamente la ley de desarrollo de la realidad, si bien acaba de construir algo, este *quid* es solamente el sistema de las categorías, intrínseco a la realidad, no obstante la pretendida necesidad lógica, no menos de aquello que fuese la dialéctica de Schelling. De toda la discusión precedente, parece ser justificado el juicio quizá demasiado sumario, que algunos de los mismos admiradores de Hegel han dado contra el método de su filosofía : la razón filosófica hegeliana no es solamente algo que escapa al espíritu humano, sino la negación de la inteligencia humana; y la evolución dialéctica parece contraria a las leyes esenciales del pensamiento y, por consiguiente, no puede considerarse como una tela adamantina, según la proclamaba Hegel, pero sí como una verdadera tela de araña. A esto se agrega que ella está puesta tan lejos de la realidad, que es compatible con las formas más opuestas de ésta, casi tanto como la misma intuición mecánica. Hegel afirmó que su filosofía es conservadora, así en religión como en política. Sin embargo sus discípulos, amigos y adversarios, no saben decir si fué teísta, panteísta o ateo; y hay hegelianos que pertenecen a todas estas gradaciones. Hay en Hegel declaraciones en favor de la personalidad divina, y Rosenkraud y Stirling hicieron valer argumentos en tal sentido y fué la teoría de la *derecha* hegeliana. Pero, viceversa, la *izquierda*, que comprendía los mejores discípulos de Hegel, fué de opinión contraria; y esto mismo han sostenido estudiosos, aunque adversarios de Hegel, como Avrany, Braoder, Chaliboens, J. H. Fichte, C. Ph. Fischer, Herbart, Hoffmann, Krause, Leonhardi, H. Ritter, Sengler, Sigward, Standemmeier, Trendelenburg, Ulrici, Woisse y otros. Con el artificio de la interpretación idealista y con la verificación del *Auspielung*, se pueden, por ejemplo, comprender en el sistema las doctrinas más opuestas. La filosofía de la religión puede justificar la doctrina católica de la Trini-

dad, la luterana de los Sacramentos y aun la papista de la Inmaculada Concepción. Y junto con el mismo sistema se puede negar la personalidad y la inmortalidad del alma. Lo verdadero es que el hegelismo, entre los sistemas idealistas, es el que opone la más débil resistencia al materialismo. Porque, como el pensamiento ante la materia (la idea lógica) no es real, se sigue que la realidad primera es la materia, y que la potencia que está en ella es el fundamento de todo, hasta del espíritu absoluto. Por esto, no extraña el hecho de que Feuerbach y otros empezaron por ser idealistas hegelianos y luego se hicieron materialistas. Es una singular condición la que crea al pensamiento la filosofía hegeliana, en lo que se refiere a la idea lógica. Ésta, según la más verisímil doctrina del maestro, no tiene realidad por sí; lo real es sólo naturaleza y espíritu. Pero, entretanto, si es así, ¿qué vale la teoría de los tres momentos, el positivo abstracto, el negativo y el positivo concreto? La realidad presenta las realidades particulares correspondientes a los tres momentos en toda su extensión, desde el espacio y la materia hasta el espíritu absoluto. Pero, en su totalidad, no tiene, ni puede tener, nada que corresponda a la lógica, y por esto el orden de la realidad no es el mismo de la razón. Esta conclusión, para un hegeliano, es un suicidio mental y demuestra que la lógica metafísica sufre la suerte a que ella pretendía condenar la lógica ordinaria. La consecuencia fué traída históricamente por Feuerbach, cuyo materialismo conserva limpia la impresión de su origen idealista. Hegel había concebido la naturaleza como el *alter* de la idea, como el fenómeno de ella; Feuerbach, no viendo cómo se pudiera conservar la realidad de la idea, concibió el espíritu como el fenómeno de la naturaleza; y, mientras para Hegel el pensamiento puro es la fuente del saber absoluto, para Feuerbach es el sentido.

Schelling había concebido la naturaleza como el devenir del espíritu, intentando su construcción mediante la dialéctica de las potencias sucesivas, en las cuales el elemento espiritual va aumentando continuamente sobre el natural.

Por efecto de la exigencia sintética que se había manifestado en las ciencias naturales de su tiempo, la filosofía de la naturaleza tuvo una cierta boga. No por razón del método, sino por la

excelencia de la mente adivinadora de Schelling, no faltó alguna feliz intuición, como la de la identidad entre el magnetismo y la electricidad. Pero, pronto, la filosofía de la naturaleza de Schelling perdió, en los continuadores y propagandistas, el carácter científico que, por lo demás, no había sido ni grande ni severo en el pensamiento de su fundador. Las analogías remotas y fantásticas, puestas como fundamento de las teorías, tuvieron como consecuencia que al pensar substituye siempre más el imaginar. La fantasía empezó a celebrar las especulaciones construídas en el aire, que determinaron después la adversión de los naturalistas, e hicieron de la expresión *filosofía de la naturaleza* un motivo de desprecio científico. La naturaleza, concebida como el devenir del espíritu, gustó sobre todo a los poetas, y se convirtió en un verdadero ludibrio de la filosofía, esa filosofía poética, que dió valor, con Novalis, a frases como éstas : « La naturaleza es una mágica ciudad petrificada, o un índice enciclopédico de nuestros espíritus ; el espacio es un precipitado del tiempo ; el agua es una llama húmeda y blanda ; el calor es el esfuerzo de la materia que aspira a trocarse en luz ». Así, la fina analogía degeneraba en frase, en una especie de gongorismo filosófico, tanto más peligroso que el literario, porque presumía de ser ciencia. Para Hegel, la naturaleza es el *alter* de la idea. Puesto que la esencia de idea es la de revelarse, la naturaleza existe por esta necesidad de la idea. Existe, no de una manera contingente, por un proceso temporal de la idea, sino *ab eterno* como eterna es la necesidad que la hace existir. Por la exterioridad, que es el carácter distintivo de la naturaleza, los movimientos de ésta, o mejor dicho, los seres que la componen, son externos el uno al otro por la doble exterioridad de la sucesión y de la coexistencia. Aludiendo a las doctrinas evolutivas que ya se anunciaban en su tiempo, Hegel escribe explícitamente (*Obras*, vol. VII, pp. 32-33-440) : « La metamorfosis se refiere sólo al concepto como tal, porque el desarrollo no es otra cosa que el *cambio en el concepto*. Es necesario abstenernos de representaciones tan nebulosas y de naturaleza sensible, como la que hace derivar los animales superiores de los inferiores. Es una idea vacía la de pensar la especie como evolucionando en el tiempo. El hombre no ha nacido del animal, ni el animal de la planta ;

cada uno es, desde el primer momento, lo que es. También admitiendo que la tierra haya estado alguna vez sin viviendas, el primer ser vivo apareció completo como Minerva del cerebro de Júpiter ». Según Hegel, la necesidad lógica está servida imperfectamente por fuerzas de causas materiales que son instrumentos de ella. De esta imperfección deriva, que la naturaleza es también el reinado de lo accidental y da siempre un residuo irracional. La imperfección es la razón del devenir de la naturaleza que tiende a resolver la inadecuación de sus formas a la idea, y procede por eso por formas siempre más perfectas, es decir, siempre menos intrínsecas y más ideales, hasta llegar a la vida y al alma sensitiva. Quien se fije en la deducción lógica de la naturaleza de la idea, ve en seguida que ella está viciada por el sofisma de la ilación del concepto a la existencia. La naturaleza existe, porque la revelación es una necesidad lógica de la idea. Para que esta deducción fuese legítima, sería menester que se pudiera concluir del concepto a la existencia, también en lo que se refiere al contenido y la materia, no a la simple forma. En realidad, la deducción es apariencia artificial que deriva del hecho de que, por un lado, la naturaleza externa es dada, y por otro es pensada, en el sentido de la necesidad que la idea se revele. Juntando las dos cosas, parece que exista deducción. Pero entonces la deducción no es *a priori*, no es una *necesidad racional*, sino, más bien, el producto de una reflexión sobre la experiencia. Suponemos, en efecto, prescindir de la experiencia, y buscar en la pura idea lógica la manera cualitativa de su revelación. No se puede pasar de la intuición, de las primeras categorías de la lógica, a las primeras de la naturaleza; del ser, no ser, devenir, estar, al espacio, al tiempo, al movimiento, a la materia. Admitido también, y no concedido, que las categorías lógicas sean determinaciones del pensamiento puro (sin la experiencia), ¿cómo se saca el espacio del ser puro? ¿Acaso por medio de la necesidad de que la revelación de la idea deba ser eterna? Pero, evidentemente, la exterioridad es un carácter del espacio y la supone. Hemos dicho que no se puede hacer la cuestión del origen temporal de la naturaleza, la cual, para Hegel, es como la idea, eterna. Puesto que los seres naturales no son eternos, puesto que se precisa también admitir que los seres orgánicos en un tiempo no exis-

tían, y hasta que las combinaciones químicas no eran posibles en las altísimas temperaturas de las épocas primitivas, así no se entiende bien cómo, siendo la naturaleza la realidad en general, la proyección estática de un devenir que es solamente ideal, la necesidad lógica, no haya engendrado *ab eterno* todos los términos de la serie que su revelación requiere. ¿Cómo tal necesidad habría quedado inactiva? La respuesta hegeliana a esta pregunta es: « por insuficiencia de las leyes naturales ».

Según la doctrina de Hegel, hay en la realidad dos órdenes de leyes y de causas: las ideales (necesarias) y las reales que son instrumentos de aquellas, aunque no sean un instrumento perfectamente adaptado, y sean accidentales. Ahora bien: este punto es un verdadero nido de contradicciones. En efecto, decir que la causa ideal es verdadera y necesaria, y que es impedida en su acción por la causa real, es dar a ésta una cierta autonomía respecto de aquélla, y negar aquella identidad de lo racional con lo real, que es la piedra angular del sistema. Además, si se admiten dos órdenes de leyes y se afirma la dependencia del uno respecto del otro, es necesario mostrar cómo el primero obra sobre el segundo. Pero, esto no se puede conseguir con leyes de una naturaleza tan distinta como son las leyes lógicas (dialécticas) y las naturales. Pues bien, la afirmación de que existe un orden, un determinismo ideal de la naturaleza y de la realidad, se reduce a reconocer el hecho, a mostrar no que la realidad es así, porque así debía ser, sino que debía ser así, porque así es. Pero, entonces, ¿cómo se puede hablar de *impotencia* de la naturaleza para realizar la idea? Y si se mantiene el concepto de la impotencia y de la discordia, no se puede mantener el principio de la identidad y del ser. No hay para la ciencia de lo real (ni tampoco para la filosofía) una verdad que no sea realidad. Si de la crítica general se pasa a la particular, encontramos en las construcciones hegelianas de la filosofía de la naturaleza una materia casi inagotable. Esta parte de la filosofía hegeliana es, como ya hemos dicho y también a juicio de los secuaces más fieles de Hegel, la parte más susceptible de crítica. En ella Hegel resulta inferior a Schelling, que da prueba de un conocimiento bastante amplio y exacto de las ciencias naturales de su tiempo y de alguna feliz adivinación confirmada por los descu-

brimientos posteriores de las ciencias positivas. En cambio, Hegel corrige, o niega, o acomoda a las construcciones dialecticas las teorías más ciertas y las más conocidas. Debiendo distinguir la naturaleza en tres órdenes, distingue la mecánica física de la física, y pone los minerales en el reino orgánico. Deduce el movimiento, del tiempo y del espacio, y la materia, del movimiento. En la física empieza por los cuatro elementos de la antigua física, por la falsa razón de que son las formas generales y constantes, de la agregación de la materia. La correspondencia que pone entre las categorías naturales y las lógicas es arbitraria. En efecto, es una idea vacía la de que el tiempo es la negación dialéctica del espacio, y el movimiento la síntesis dialéctica de los dos, y que la materia sea la reducción del devenir, el peso la síntesis de la atracción y la repulsión. Que la luz sea la idealidad aparente en forma sensible de la materia, podrá ser una imagen poética, pero no tiene, por cierto, ningún valor para el conocimiento, como no tiene valor la otra afirmación de que el grito del recién nacido sea la expresión de la superioridad del espíritu sobre la naturaleza. Para dar a su concepción antropocéntrica alguna correspondencia con la realidad afirma que la tierra es el solo asiento de la razón en el universo, que es el más perfecto de los planetas, porque tiene un solo satélite y que las estrellas están para dar luz... Y es preciso recordar los méritos del hegelismo en las disciplinas históricas para perdonarle la abierta condena de las teorías evolutivas que entonces se anunciaban, esto es, de la sola proposición, de la sola verdad de orden filosófico que se asomaba en el horizonte de la ciencia.

La filosofía de la historia es, como hemos dicho, la parte de la filosofía del espíritu, que según Hegel, relata el desarrollo de la razón en las formas históricas del estado. Ella pertenece al dominio del *espíritu objetivo* que según Hegel, comprende, el derecho, la moralidad y las comunidades morales, y antecede las formas del espíritu absoluto, el arte, la religión, la filosofía. Es ésta una limitación del campo de la filosofía de la historia tan extrema que sólo la hace posible como una síntesis de la eficacia de todos los factores indicados por la historia humana. Por eso, el mismo Hegel se ve obligado a no tener en cuenta la limitación requerida por los esquemas de su dialéctica, y a

valerse principal y muy ampliamente de los factores estéticos y religiosos, para bosquejar las líneas fundamentales de la historia humana. Por la misma razón Michelet, respondiendo a un hegeliano, proponía cambiar la disposición de todas las partes del sistema, considerando la *fenomenología* como la primera parte, la *enciclopedia* como la segunda, y la *filosofía de la historia* como la tercera, sin fijarse en que de este modo se hubieran tenido dos filosofías de la historia, una de la filosofía del espíritu objetivo o mundano y la otra de la filosofía del espíritu subjetivo o supermundano. Y la filosofía de la historia, puesta después del espíritu absoluto, hubiera, de todos modos, hecho empezar al espíritu aquel desarrollo que estaba ya cumplido, llevado al grado de conocer absoluto.

Según Hegel, el desarrollo de la idea de estado en la historia es el objeto de la filosofía de la historia; y la idea final que la historia realiza es aquella del estado como *universal potencia ética*. Kant había considerado el estado como medio. Hegel lo concibe como fin, queriendo combatir el liberalismo, porque suponía que su principio fuese el de la supremacía de la voluntad individual, retrocedió hasta llegar al concepto pagano de que el hombre existe para el estado y no el estado para el hombre; que la existencia de la moralidad es la abdicación de la voluntad individual frente a la voluntad colectiva, y que esta abdicación es la verdadera libertad. En la filosofía política, fundándose en el principio de que todo lo que es real es racional, transforma su idealismo en un ordinario idealismo. Sostiene que la filosofía nos debe guiar para comprender la historia, y rechaza toda libertad de crítica reformadora, denunciándolo al gobierno prusiano de su tiempo, que, por lo demás, no tenía necesidad de tales incitaciones. Fué ésta una de las razones del favor oficial que alcanzó su filosofía. Los conservadores proclamaron a Hegel su filósofo, y él ya se había considerado tal. Ahora bien, no es posible mover la objeción de que la voluntad del estado pueda, en fin, ser tan caprichosa, egoísta e inmoral como la de un hombre perverso, y que, al contrario, raramente es tan conforme a la justicia y el honor como la de un hombre bueno. El panteísmo político de Hegel llega, en realidad, a absorber todos los derechos y todas las libertades en un panteísmo estrecho; lle-

ga al fatalismo político; a la aceptación del hecho como derecho; a la glorificación del éxito, aun cuando fuera el efecto de la fuerza brutal y el desprecio de la justicia. Los grandes pueblos históricos, los grandes hombres históricos, tienen, según él, un derecho absoluto como portadores de la idea histórica, contra la cual toda resistencia es ilegítima. Además el estado, como universal potencia ética, es superior a la conciencia moral individual; desborda de la esfera del derecho, y es la unidad superior de ésta y de la moralidad. Ninguno podría subscribir hoy tales teorías, que nos conducirían a la estadalatría de Hobbes. Pero, también, prescindiendo de esto, no se entiende cómo se pueda poner de acuerdo este concepto del estado, que debe valer como la idea final de la historia, con esta misma; puesto que, en realidad, ella tiene hecho el camino inverso de aquel que la filosofía hegeliana de la historia describe. En efecto, el concepto de que el hombre exista para el estado, y no el estado para el hombre, es el concepto pagano clásico, no el cristiano moderno. Pero se puede demostrar que Hegel emplea mal la libertad, que es el ideal fundamental de toda la esfera del espíritu objetivo o mundano, no sólo por medio de este concepto suyo del estado y del término al cual el desarrollo histórico se dirige, sino también por el concepto que se forma de la libertad, en el cual pone la esencia del espíritu. Hegel afirma que la esencia de la materia es de tener su fin fuera de sí, lo que estaría demostrado por la gravedad. No es fácil convencerse de que esta diferencia sea verdadera, porque la gravedad atrae la materia hacia la materia, así como la libertad atrae los espíritus en la vida social; y parece que, por esta razón, tanto la materia como el espíritu tengan su fin en sí mismos. Por otra parte, si las partículas de la materia tienen su fin en otro objeto porque gravitan una sobre otra, se puede decir lo mismo de los átomos sociales, de los espíritus individuales, los cuales, como Hegel reconoce, gravitan unos sobre otros, porque no podrían ser lo que son fuera de la sociedad. Entre tanto, el intelecto común no ve en la gravedad la esencia de la materia; la considera, al contrario, como una propiedad dada por la experiencia, y por eso no necesaria. Propiedades esenciales hay tales que sin ellas la materia se vuelve impensable, el ocupar espacio, el ser mo-

vible en el espacio, el presentar una resistencia. La ciencia, al contrario, admite una materia *ab aeterno* supeditada a la gravedad. Sin embargo, es evidente que, también en el caso en que estuviéramos autorizados a poner la gravedad entre las propiedades esenciales de la materia, no lo podríamos hacer sino a condición de que ella fuese una propiedad constante de todas las substancias materiales de la materia como tales, no de una de sus especies o de un modo de ser suyo. La libertad no es por cierto una propiedad de tal hecho, según Hegel, el cual la considera, en vez, no como una dote originaria del espíritu, sino como un estado final al cual el espíritu llega mediante una larga evolución. Se puede admitir que, en el orden espiritual, la esencia puede ser un estado final en el sentido del espíritu que debe ser. Pero Hegel dice explícitamente que la libertad es «la conciencia de la libertad», y que no hay libertad si no se tiene conciencia. Nosotros podemos admitir esta identificación renunciando a la objeción formulada por el sentido común, esto es, se tiene conciencia de la libertad porque somos libres, y somos tales porque tenemos conciencia de serlo. Pero no podemos renunciar a investigar dos cosas : qué es propiamente la libertad y cuál es su manifestación, para ver si podemos considerarla como la esencia del espíritu, y si es una idea que puede ser denotada con aquella palabra. En la lección IV de la *Introducción a la filosofía del derecho*, Hegel dice que la libertad no es una propiedad de la voluntad, sino es la voluntad misma, y, además, que la voluntad es libertad, es pensamiento.

Ahora bien, si valen estas identificaciones ¿ cómo la libertad es diversa de la necesidad? Aquel desarrollo ideal que la filosofía de la historia describe es, como todo desarrollo ideal dialéctico, una necesidad lógica; la filosofía de la historia es la historia necesaria de la libertad que se identifica con la necesidad racional en el campo de la obra humana. No hay lugar para ningún evento histórico fuera del desarrollo lógico del espíritu ; y el resultado último, el verdadero espíritu libre, es la voluntad que es ley nacional: el estado. La historia del desarrollo del estado alcanza su forma definitiva cuando todas las voluntades individuales alcanzan su suprema modificación en el estado moderno alemán. En el Oriente, uno sólo (el soberano) era libre ;

en la antigüedad clásica pocos; en el estado moderno todos.

Aquellas fórmulas no significan más que la progresiva identificación de las voluntades humanas con la «voluntad-ley» que es el estado. La voluntad obedece o al sentido, o bien a la razón: en ninguno de los casos es libre. Una duda muy razonable es ésta: si la libertad es la conciencia de la libertad, falta todo criterio para decidir cuándo esta conciencia, a la cual falta todo correlativo, todo control objetivo, es verdadera. No insistamos sobre la objeción no menos razonable, de que la libertad no puede ser el fin de la historia, porque es ella misma un medio, no un fin, un medio para buscar lo verdadero y para cumplir el bien. Pero no podemos dejar de notar cuánto esta omniciencia de la razón absoluta en la historia tiene de irracional en su acción. Para llegar a la conciencia de la libertad, esto es, a la libertad (que, como hemos visto, no es libertad) sacrifica, poco menos, que toda la humanidad. En efecto, esta conciencia, tampoco cuando culmina en los grandes hombres y en los grandes pueblos históricos, es perfecta. Lo es, únicamente, en el filósofo hegeliano de la historia. ¿Por qué esta sabiduría infinita ha tomado camino tan largo? ¿Por qué no ha creado desde el principio a Hegel? Propiamente no se explica cómo pueda ser la esencia del espíritu una libertad que es necesidad y de la cual no participan todos los seres espirituales, sino sólo un reducido número de privilegiados. Si del fin de la historia pasamos a examinar el desarrollo que está destinada a alcanzar y nos damos cuenta del valor de las fórmulas adoptadas por Hegel, encontramos la mayor dificultad para concebir la historia como un desarrollo lógico. Ya el mismo Hegel, según atestigua su hijo Carlos, varió continuamente el lugar que debía atribuir a los distintos pueblos, especialmente orientales, como representantes de los momentos de su dialéctica histórica, y ésta misma no está muy particularizada. Sin embargo, Hegel no pudo prescindir de demostrar que el espíritu del mundo, en su camino a través de la historia hacia la realización de su fin, la libertad, se mueve según una ley o ritmo dialéctico. Respecto de sus fórmulas (que el Oriente representa la infinitud y la substancialidad; Grecia y Roma el finito y la individualidad; la época moderna la conciliación entre finito e infinito, subs-

tancialidad e individualidad, y que en la primera época uno sólo es libre, en la segunda pocos, en la tercera todos), es menester considerar el método con el cual ellos se han obtenido. El método empleado es una combinación de la experiencia histórica y de la dialéctica; los hechos son consultados, *grosso modo*, en lo que sirven para que den las respuestas que el método dialéctico requiere. Ninguna maravilla, pues, si los cultores de las ciencias históricas no han querido aceptar semejante método para tratar la historia desde un punto de vista filosófico. ¿Qué diremos, además, del valor de las fórmulas? ¿Cómo creer que ellas compendian el curso de la historia humana y valgan para caracterizar las épocas? No parece que nos dé un conocimiento del mundo clásico el hecho de saber que él representa lo finito y la individualidad y que en él algunos solamente son libres. Hegel da muy poca importancia a los hechos de la historia. Seducido por la idea de que la historia es el devenir del espíritu en la fase política, mira fugazmente al teatro geográfico de la historia para establecer a su modo y con exactitud los límites; pero, deja completamente a parte lo que puede decirse la preparación y el precedente natural de la historia, es decir, el estudio de los orígenes. Por supuesto, nadie puede desconocer que la mente de Hegel poseyó un sentido histórico extraordinariamente profundo y de su escuela irradió gran luz en todos los dominios de las ciencias históricas. La historia de la filosofía, de la lógica, de la poética, de la estética, de la moral, del derecho, de las artes, y síntesis filosófica de los períodos históricos mayores y menores de la historia universal tuvieron una rica eflorecencia en la escuela de Hegel por dos razones principales: 1ª que la concepción hegeliana es, en su generalidad, histórica, y 2ª que la historia y las ciencias morales e históricas estudian los productos de la *idea humana*, y son el verdadero dominio del idealismo. Su misma *Lógica*, que Taine comparó con la *Metafísica* de Aristóteles, se puede considerar como una historia de la filosofía, entendida, no como un estudio de las varias filosofías con sus puntos de vista erróneos en su individualidad, en la forma determinada que tomaron en los varios pensadores en varios tiempos y según el criterio cronológico, sino como la investigación de

las posibilidades universales de los errores filosóficos, de sus fuentes perpetuas, que nacen de la confusión de la filosofía con las demás actividades del espíritu humano.

La *Lógica*, según Hegel, es como una gran autobiografía del pensamiento humano, la historia ideal de la verdad, la «patología del pensamiento», como dijo un escritor inglés. En efecto, el problema de la lógica hegeliana somete a examen las varias definiciones de lo *Absoluto*, esto es, hace una crítica de todas las formas de la filosofía para demostrar, con las dificultades y contradicciones de ellas, la verdad de la filosofía que considera lo absoluto como espíritu o idea, demostrando al mismo tiempo que, en esa concepción encuentran sus justificaciones los aspectos de la verdad puestos a la luz por las varias filosofías, y que por esto una tal filosofía fué la aspiración y la resultante de todos los esfuerzos del pensamiento humano. Se trata, sin duda, de la genial intuición de un ideal que, también en nuestros días parece retornar más intenso que nunca, el antiguo ideal Schelliguiano de una contemplación estética capaz de conceder al espíritu sediento de verdad, lo que la ciencia naturalística no puede dar : la concepción moderna de Bergson, por ejemplo, de que la metafísica de lo absoluto debe ser un conocimiento intuitivo *qui s'installe dans le mouvement et adopte la vie même de choses*. Pero, también en su lógica, Hegel confirma su profundo sentido histórico. En el orden de las primeras categorías aparecen sucesivamente Parménides, Heráclito, Demócrito ; la parte primera de la doctrina del concepto contiene la crítica de la analítica aristotélica ; la segunda parte la crítica de la monadología leibniziana, y, luego, en las demás partes, considera las doctrinas de Descartes, Spinoza, Locke, Wolf, Hume, Kant, Fichte, Schelling, Jacobi, Herder, etc. En una palabra, la lógica se convierte en una gran historia crítica de la filosofía con observaciones agudas y geniales, y con algún importante descubrimiento, como el de que el sentimiento de la unidad viviente del espíritu no permite quebrar este último en varias fuerzas o facultades o actividades concebidas una de otra ; que la filosofía no debe ser esotérica, es decir, oculta, secreta, como doctrina en que los sabios no inician sino a pocos de sus discípulos, no cosa de secta, sino de humanidad... Que-

dan, pues, resueltamente excluidos el frenesí, los suspiros, el levantar los ojos al cielo e inclinar los cuellos y cerrar las manos; las extenuaciones, las frases misteriosas y proféticas del misticismo, contra el cual nuestro grande filósofo se muestra tan ferozmente satírico. Pero el ordenamiento daña el contenido especial de cada parte del sistema, puesto que tal ordenamiento se funda sobre el preconcepto dogmático de la forma triádica. « *Triangulum est forma mentis et naturae* », según Hegel. Todo el sistema se puede considerar como una sucesión ininterrumpida de triades. La primera triade : ser, no ser, devenir. En antropología : alma natural, alma sensitiva, alma real. En psicología y ética : espíritu crítico, espíritu práctico, espíritu; intuición, representación, moralidad; familia, sociedad civil, estado. En la esfera del espíritu absoluto : arte, religión, filosofía. En la de la lógica subjetiva : concepto, juicio, silogismo. En la lógica de la idea : vida, conocimiento, idea absoluta. Una verdadera tela de triades, tan débil y frágil, que ya tantas veces el soplo de la crítica ha fácilmente desgarrado como telaraña.

En efecto, con su método dialéctico, como método lógico puro (verdaderamente original, por lo demás, puesto que, como hemos visto, faltan antecedentes exactos en la historia de la filosofía), introduce dogmáticamente en sus paralogismos y en la construcción especulativa de lo individual y de lo empírico, de la historia y de la naturaleza aquellas « *Verstandesfiktionen* » (ficciones intelectivas) y « *Willkürlich* » (concepciones arbitrarias), que él tanto estigmatizaba en las construcciones del intelecto abstracto y de las disciplinas naturales y matemáticas. Mientras afirma insistentemente que el « hecho es sagrado », muchas veces sacrifica a la teoría triádica, falsificando al hecho mismo, la experiencia.

Aparte de la afirmación dogmática de que el concepto del ser puro, ni ideal ni real, se convierte en la nada, y, por consiguiente, esta última (que es igual a cero) es elevada a principio en la filosofía de la naturaleza, puesto que tantas clases y especies de hechos naturales no pueden comprenderse en los cuadros imaginados para probar la tesis de que todo lo real es racional, o suprime muchas importantes manifestaciones de la realidad, o acusa a la misma naturaleza de impotencia de debilidad, des-

mayos, deliquios en la ardua tarea de actuar la racionalidad del concepto.

Así, mientras las páginas de su estética están animadas por un gran sentido artístico, dominando en ellas la tendencia en hacer del arte un elemento fundamental en la vida de la humanidad, un modo de conocimiento y elevación espiritual (no por cierto un accidente supérfluo en la vida real, una simple delectación, un juego, un pasatiempo, o un simple método pedagógico, empírico y relativo); mientras la historia de la literatura y de las artes, entrelazados en sus lecciones sobre la Estética, contiene vistas y juicios — por ejemplo, sobre el *epos* homérico, sobre la tragedia antigua, sobre el drama shakesperiano, sobre la pintura italiana del renacimiento y holandesa — que se hicieron todos populares, aumentando el patrimonio de nuestra cultura moderna, no sabe reconocer la índole verdadera de la función estética.

Dominado por la idea de que cada forma del espíritu, excepto la última y suprema, represente un modo provisorio y contradictorio de sorprender lo Absoluto, reduce el Arte a un error filosófico, a una mala filosofía. El único Arte verdadero es, según Hegel, la Filosofía, que sabe y puede resolver en modo perfecto el problema de lo Absoluto, a que también el Arte aspira. Cuando la Filosofía se desarrolle cumplidamente, el Arte debe desaparecer, como cosa superflua. El Arte debe morir, porque, si es un error, ni es necesario ni eterno. He ahí por qué, en su Historia del Arte, Hegel tiende a demostrar el sucesivo disolverse de la forma artística, que, según él, en nuestro tiempo, no pertenece más a nuestro verdadero y alto interés, representando el pasado, o una supervivencia de este último. Esta grandiosa paradoja demuestra el error del presupuesto lógico — dogmático de la filosofía hegeliana. Precisamente es verdadera la tesis contraria a la de Hegel. La Ciencia, y, por consiguiente, la Filosofía, que debe tener su última verificación en la experiencia científica, están sujetas a los límites mismos del conocimiento humano. el cual, como se sabe, dispone únicamente de cinco *ventanas* para investigar la Realidad, y no de 75 órganos sensoriales, como tenían según Micromega de Voltaire, los habitantes de Sirio, que, por lo demás, se que-

jaban de que eran pocos. El Arte, con la fuerza de la fantasía y del sentimiento, puede elevarse más allá del saber y hacer sus «vuelos pindáricos» hacia lo Absoluto y alcanzarlo también, en una genial intuición, confundándose, muchas veces, con la misma religión, como hacía Platón, que, cuando no podía dominar con el pensamiento ciertos arduos problemas todavía inmaduros en su tiempo, substituía la solución pensada con la imaginada, el concepto con el mito. Pero, también el Arte, si quiere que sus alas no sean semejantes a las de Ícaro, quemándose como cera al sol ardiente de la experiencia humana, tiene que elevarse sobre y no fuera de ésta, haciéndose, en este caso, más racional que cualquiera filosofía dogmática, comprendida la doctrina triádica de los conceptos de Hegel. Finalmente, en la Historia, se puede repetir, pero con significado muy diferente, lo que Hegel afirma en una página de su *Phanom. de Geistes*, que «lo verdadero es delirio báquico, en que todos sus componentes son ebrios». También aquí sigue el baile vertiginoso y triádico de los conceptos puros, contra el cual lanzó muchos improperios el gran voluntarista Schopenhauer, y que hizo decir agudamente a Lotze : «No porque el servidor saca los botines a su dueño, el concepto de servidor sigue sacando los botines al concepto de su dueño». La historia política de Hegel ofrece, sin duda, vistas amplias y luminosas sobre el carácter y las conexiones de las grandes épocas de Grecia y Roma, sobre el medioevo, la Reforma y la Revolución francesa. Pero el mismo Hegel hace, por cierto inconscientemente, la caricatura de su dialéctica, cuando piensa la triade África-Asia-Europa, o la mano, la nariz, la oreja, o el patrimonio familiar, la potestad paterna y el testamento con el mismo ritmo con que había pensado el ser, la nada y el devenir. Y puesto que, en *Naturphilosophie*, afirmase que Alemania es el centro de Europa, y Europa representa la conciencia, la parte racional de la tierra con su equilibrio de ríos, valles y montañas; y la tierra, según la concepción cosmológica hegeliana, es el centro de todo el Universo, Alemania es evidentemente, el verdadero centro de este último. Un buen milanés dice lo mismo de su tierra : «¡Milán, y... peu pu!» Más allá de Milán... el puro nada. Y cada cual repite lo mismo a propósito de su propio terruño. Lo cual prueba, una

vez más cómo, una alta mente filosófica, « uno de los raros hombres nacidos para la especulación », como reconoce el mismo Herbart y muchos otros antihegelianos, puede caer víctima del sentimiento y del prejuicio. Y demuestra también que, en filosofía, no hay obras « definitivas », sino libros que estimulan y abren el camino a siempre nuevas investigaciones. Es indestructible el principio que recientemente he buscado parafrasear en mi libro (1) : « Pasan los sistemas de filosofía, lo que es inmanente como exigencia del espíritu es la filosofía ». Pasan las formas rítmicas, lo que es eterno es la poesía. El análisis científico no anula los « estados del alma », que la luz y los colores producen en nosotros, como lo es un « paisaje » según la estética de Amiel.

Ya lo dijo Goëthe : « gris es siempre toda teoría, y verde es el árbol de la vida ».

JUAN CHIABRA.

La Plata, 11 de diciembre de 1930.

(1) *Filosofía y estética*, tomo VI de la *Biblioteca « Humanidades »*, página 443.