



**CENTRO DE DOCUMENTACIÓN
E INFORMACIÓN CIENTÍFICO TÉCNICA**
UNIVERSIDAD CENTRAL "MARTA ABREU" DE LAS VILLAS

Edwald V. Iliénkov
*La dialéctica antigua como forma de
pensamiento*

*Material para el estudio de temas de programas de Historia de la
Filosofía en la enseñanza superior.*

Traducción y presentación: Dr. Rafael Plá León

2009

"Año del 50 Aniversario del Triunfo de la Revolución"

INDICE

| | |
|---|----|
| Presentación..... | 3 |
| La dialéctica antigua como forma de pensamiento..... | 4 |
| [El surgimiento de la filosofía]¹ | 8 |
| [Naturfilosofía de los primeros filósofos] | 20 |
| [La sofística] | 23 |
| [Sócrates-Platón] | 28 |
| [Aristóteles] | 39 |
| [Filosofía helenística] | 53 |

¹ Los títulos entre corchetes son agregados por el traductor para facilitar la ubicación temática del material (N. del T.)

Presentación

El trabajo que presentamos, autoría del filósofo soviético Edwald Vasílievich Iliénkov, es una obra necesaria en el panorama de la historia de la filosofía con enfoque marxista. El marxismo fue particularmente pobre en esta disciplina, pues tras el principio del “partidismo filosófico” se concentraron los esfuerzos “teóricos” en destacar los aportes del materialismo y los defectos del idealismo, perdiéndose así la posibilidad del análisis integral de los problemas filosóficos. Uno de los pocos intelectuales que, sin abandonar el principio, supo darle una interpretación culta, sin vulgarizar el significado filosófico, fue Iliénkov.

“La dialéctica antigua como forma de pensamiento” es, al parecer, el único trabajo del autor donde expone sus estudios sobre el tema, utilizando el material que brinda la filosofía antigua. El trabajo tiene particular importancia para el estudio de determinados temas de los diversos cursos de Historia de la Filosofía en la educación superior cubana, especialmente lo referido al surgimiento de la filosofía, al carácter materialista de los primeros esfuerzos dialéctico-filosóficos en Grecia, a la dialéctica de los sistemas de Platón y de Aristóteles, a los sistemas del estoicismo, del epicureísmo y del escepticismo.

Fue escrito por su autor a mediados de los años sesenta del pasado siglo y se publicó una versión abreviada en una compilación aparecida en Moscú en 1984, cinco años después de la desaparición física de Iliénkov.

Edwald Vasílievich Iliénkov (1924-1979) desarrolló su creación intelectual en la Universidad y la academia soviéticas en las décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial. Participó en la Gran Guerra Patria, combatiendo en el frente alemán. Al terminar la contienda continuó sus estudios, presentando una tesis doctoral sobre la dialéctica de lo abstracto y lo concreto en *El Capital* de Carlos Marx. En los sesenta se dedicó a estudios sobre lo ideal y en los setenta publicó su libro más conocido, *Lógica dialéctica* (1974), sobre los problemas de conformación de un pensamiento verdaderamente creador (hay edición en español de 1977 y edición cubana de 1984). Murió en 1979, en plenitud de facultades. *Post-mortem* fue publicado su último libro *La dialéctica leninista y la metafísica del positivismo* (1980) y dos compilaciones: *El arte y el ideal comunista* (1984) y *Filosofía y cultura* (1990), donde se recogen sus trabajos sobre historia de la filosofía, lógica dialéctica, estética, psicología, pedagogía, etc. Fue un prolífico escritor y una persona de altísima cultura que vivió apegado a sus convicciones comunistas y a un marxismo creador, pero no claudicante. Combatió la mediocridad de la filosofía soviética de su tiempo, muy ligada a las corrientes del pensamiento burgués contemporáneas a ella, aunque externamente fueran tomadas como objeto de crítica. Su pensamiento, aunque escasamente divulgado, fructifica en la medida en que es conocido. El renacimiento de una forma culta de interpretación del marxismo está indisolublemente unido a la audacia y la responsabilidad intelectual con que Iliénkov enfrentó la misión del pensamiento.

Dr. Rafael Plá León
Santa Clara, 2009

La dialéctica antigua como forma de pensamiento.

La historia de la filosofía fue situada por Vladímir Ilich Lenin en primer lugar en la relación de aquellos “campos del saber de los cuales debía formarse la teoría del conocimiento y la dialéctica”; y este lugar lo ocupa, claramente, no solo por orden, sino también por su significado, el cual le corresponde por derecho propio en la labor de elaboración y exposición de la teoría general de la dialéctica como teoría del conocimiento y como lógica del materialismo contemporáneo.

De esto poco puede dudarse si se toma en cuenta que Lenin formuló todos sus postulados fundamentales en este punto precisamente en medio del análisis crítico de los hechos histórico-filosóficos, como conclusiones resultantes de este análisis.

Esto es perfectamente natural, puesto que en el centro de la atención de Lenin se encuentra en este caso “la dialéctica *propiamente* como ciencia filosófica”: como una ciencia *especial* con un objeto históricamente formado, con un sistema específico de conceptos y con la terminología a él adecuada, con su propio “idioma”. Se trata aquí de la dialéctica en calidad de ciencia especial, y no en calidad de método, el cual puede y debe, según Lenin, aplicarse en cualquier rama del conocimiento; y, por tanto, en absoluto se realiza solo bajo la forma de una teoría filosófica especial, sino también en forma de una comprensión teórica concreta de cualquier esfera del saber que entre dentro de la cosmovisión científico-materialista contemporánea. Se trata aquí no de la tarea de la *aplicación* de la dialéctica a la reelaboración de otras esferas del saber, sea la economía política o la física, la psicología o la matemática, la política económica o la esfera de las cuestiones políticas actuales, sino de la reelaboración del propio aparato de la dialéctica, es decir, del sistema de sus conceptos especiales, de sus categorías.

Aquí se da la misma situación que en la matemática: una cosa es la aplicación de los medios matemáticos a la elaboración de los datos de la física o de la economía, y otra cosa es la reelaboración teórica de su propio aparato, el cual puede y debe ser empleado después en cualquier otra esfera; y será aplicado con más éxito mientras con más rigurosidad haya sido reelaborado en sí mismo, de forma general. Pruebe a confundir estas dos tareas y en la solución de ambas surgirá una confusión, más cuando el asunto no cambia para nada por el hecho de que precisamente la *aplicación* del aparato matemático a la solución de tareas particulares lleva tarde o temprano a la necesidad de su propio perfeccionamiento, de su propia concreción.

Exactamente así prueba también la dialéctica los jugos vitales de la realidad, solo a través del proceso de su aplicación a la solución de problemas ya no especialmente filosóficos, o, para

ser más exactos, no solo especialmente filosóficos, sino también de problemas de cualquier otra esfera del saber, lo que, sin embargo, no significa en absoluto que la “aplicación” de la dialéctica coincida automáticamente con el desarrollo de su propio aparato teórico. Los logros y los fracasos de la “aplicación” del aparato categorial de la ciencia deben ser asimilados y comprendidos en los conceptos especiales que ya posee esta ciencia que fueron formados históricamente; solo en ese momento se torna claro si necesitan o no de correcciones.

Puede pasar, lo que ocurre con bastante frecuencia, que las categorías desarrolladas históricamente no necesiten de ningún “mejoramiento” en absoluto, sino tan solo de saberlas “aplicar” competentemente, es decir, de una representación sobre el verdadero contenido de estas categorías ya elaboradas en la filosofía. En nuestros días con mucha frecuencia hay que escuchar decir que las categorías de la dialéctica clásica envejecieron, que necesitan de una reelaboración radical, llevándolas a un acuerdo con los “novísimos logros de la ciencia”. Pero de hecho por doquier y a menudo resulta que lo que envejeció no fue la determinación de las categorías, sino aquella comprensión de las mismas de la que parten en determinado caso...

Un caso típico de este género fueron los razonamientos sobre la “desaparición de la materia”, populares a inicios del siglo XX. V. I. Lenin más claro que el agua explicó entonces a los naturalistas que estos razonamientos fueron provocados no por los “novísimos logros de las ciencias naturales”, sino por la ingenuidad de los naturalistas en la esfera de los conceptos especialmente filosóficos. No “envejeció” el concepto de materia, sino que ustedes, naturalistas, usan representaciones hace tiempo envejecidas sobre el contenido de este concepto. Por eso a ustedes “se la dan con queso” los representantes de sistemas filosóficos que hace tiempo quedaron envejecidos, haciendo pasar por “contemporáneas” sus representaciones (todavía más arcaicas) sobre la “materia”...

Absolutamente lo mismo ocurre en nuestros días en relación con otras categorías de la dialéctica filosófica. Ahora hablan de que “envejeció” la comprensión marxista clásica de la matemática como ciencia ligada al aspecto cuantitativo de la realidad; la matemática contemporánea hace tiempo dejó de ser “cuantitativa”, hace tiempo rebasó las fronteras de la categoría “cantidad” e investiga la “cualidad”.

A la pregunta directa de: ¿y qué entienden ustedes, precisamente ustedes, al afirmar esto, por “cantidad” y por “cualidad”?, le sigue o un embarazoso silencio o una respuesta por la cual se torna evidente que con esas palabras “tienen en cuenta” cualquier cosa menos la comprensión elaborada por la filosofía, es decir, filosóficamente culta, de las correspondientes categorías. Sobre todo, aquel límite del conocimiento y de la captación del aspecto cuantitativo de la realidad que alcanzó la matemática en los tiempos de Engels y el cual desde entonces fue realmente superado, sobrepasado por ella. Aquel mismo límite con el cual ella cien años atrás

identificaba el concepto de “cantidad en general”... Y el resultado de esta ingenuidad filosófica (es decir, la ausencia de un conocimiento simple de aquello que se entiende en filosofía, en dialéctica, por “cantidad”) es una representación equivocada sobre la relación de la cantidad con la calidad, sobre los límites razonables del “paso” de la determinación cualitativa a su expresión cuantitativa matemática, etc., etc. (hasta las conclusiones acerca de que las máquinas computadoras tarde o temprano sustituirán el cerebro humano en el proceso de conocimiento del mundo circundante). En otras palabras, que el “pensamiento” en principio y en final se reduce sin reservas a un conjunto de operaciones limpiamente matemáticas, es decir, de nuevo se reduce única y exclusivamente a su aspecto cuantitativo, por encima de cuyos límites no salta la matemática, al igual que cien años atrás, aunque lo conoce y lo expresa mucho más profunda y completamente que la matemática de los tiempos de Engels. Engels, dando su definición de la matemática, en última instancia se representaba claramente *qué es la cantidad*, como categoría lógico-filosófica, y sus [actuales] “refutadores” no lo saben y parten de erróneas y primitivas representaciones sobre la “cantidad”... Y encima de esto dan estas representaciones equívocas por un “paso adelante” (¡y no en cualquier lugar, sino precisamente en el campo de la filosofía, en el campo de las categorías de la dialéctica!).

Estos dos ejemplos demuestran con claridad que, antes de “desarrollar” las categorías de la dialéctica sobre la base de los “logros de la ciencia contemporánea” (de por sí esta tarea es necesaria, y provechosa, y filosóficamente justificada), es necesario primero comprender claramente *qué precisamente* quieren desarrollar ustedes; hablando de otro modo: entender aquel contenido real de las categorías lógicas, que cristalizó como resultado de más de dos milenios de desarrollo de la filosofía como ciencia especialmente dedicada a estos asuntos. En relación con la definición científica de las categorías lógicas, la filosofía tiene una experiencia especialmente larga, que comprende tanto logros como fracasos, conquistas como derrotas; con todo, el análisis de los fracasos y de las derrotas de la filosofía en este asunto no es menos valioso que el análisis de las vías que la llevaron al objetivo. Por eso mismo, para la historia de la dialéctica (de sus principios, de sus categorías, de sus leyes) el análisis de la concepción de Locke no es menos aleccionador que el análisis del pensamiento de Spinoza, y el “metafísico” Holbach necesita de un análisis no menos cuidadoso que el dialéctico Hegel. La historia de la filosofía entendida así, ([es decir, como] la historia del desarrollo de todas sus categorías especiales, y no como el registro empírico de las “opiniones” intercambiadas por distintos motivos) ocupa también por eso el primer lugar (tanto por orden como por esencia) en la lista de “los campos del saber, de los cuales deberá formarse la teoría del conocimiento y la dialéctica”. Este lugar se determina también porque la dialéctica es una ciencia *filosófica* con su propio aparato de conceptos formado históricamente, y porque este aparato es hito, resultado y

conclusión de un largo proceso histórico: de la historia de la filosofía en cuanto ciencia especial, en cuanto campo especial del saber.

Sí, por su propia esencia la dialéctica es resultado, conclusión, resumen “de toda la historia del conocimiento”, y en general no solo de la historia de la filosofía. De todas formas, en la historia de la *filosofía*, en comparación con la historia de cualquier otra ciencia se conserva siempre aquella ventaja de que ella misma es también la historia del surgimiento y desarrollo de aquellos mismos conceptos, en los cuales debe expresarse el trabajo conclusivo en la generalización de la experiencia de la historia de todas las otras ciencias, –la historia de las categorías lógicas: de las categorías de la dialéctica.

No se puede ni siquiera emprender la tarea de la generalización dialéctico-filosófica de cualquier otra esfera del saber, de la “elaboración dialéctica de la historia del pensamiento humano, de la ciencia y de la técnica” (en lo que también debía consistir, según Lenin, “la continuación de la obra de Hegel y Marx”) sin un previo autoesclarecimiento del contenido de todos aquellos conceptos que surgieron, se desarrollaron y por siglos se pulieron precisamente en el ámbito del desarrollo histórico de la filosofía, en las colisiones de su historia específica. Por eso mismo, el análisis crítico de la historia de la filosofía (de la historia de todos sus conceptos propios) se presenta también como una premisa necesaria de todo el restante trabajo de generalización dialéctica de la historia de cualquier otra ciencia, de la historia de todas las otras esferas del saber. Por eso la historia de la filosofía figura también en primer lugar en la lista de aquellas esferas del saber, que solo como resultado de la investigación (de la “elaboración dialéctica”) de las cuales puede ser fundada la teoría materialista de la dialéctica, entendida como teoría del conocimiento y como lógica del desarrollo de toda la comprensión (científico-materialista) contemporánea.

Crudamente hablando, para extraer “generalizaciones filosóficas” de la historia de otras ciencias es necesario tener ya una seria instrucción filosófica especial, es decir, una comprensión crítica de la historia de su propia ciencia, tener en cuenta toda la experiencia que tiene la filosofía en relación a esta ocupación: la de la “generalización filosófica”.

De lo contrario esto será no una “elaboración dialéctica” de la historia de otras ciencias, sino tan solo un relato acrítico de lo que se observa en la superficie del proceso histórico, de aquello que piensan y hablan de sí (o de su propia ciencia) los propios economistas, psicólogos y otros especialistas. Y el asunto no cambia un ápice por que este relato acrítico se produzca utilizando una terminología filosófica, se produzca con ayuda de los giros “filosóficos” del discurso. La simple traducción de las verdades de la física o la química desde el lenguaje de la física o la química al lenguaje “filosófico” estará muy lejos de ser aquella “generalización filosófica” de los logros de las otras esferas del saber, para la cual Lenin preparó a la filosofía.

Esto es solo una traducción de un “lenguaje” a otro “lenguaje”, no exigiendo del traductor alguna otra capacidad que no fuera el conocimiento de los dos “lenguajes”, de las dos series de términos.

El “lenguaje de la filosofía” se puede tomar fácil y rápidamente de un Diccionario filosófico. La *comprensión* de la filosofía, de sus problemas, de sus conceptos y de las vías de “elaboración filosófica” de la historia de otros campos del saber la atrapas así de fácil. Para esto se necesita estudiar no el diccionario, sino la historia real de la filosofía, incluida la historia de su correlación con otras esferas del saber. La humanidad hasta hoy no ha concebido otro método distinto del estudio de toda la filosofía anterior para el desarrollo de la capacidad de pensar dialécticamente, escribió Federico Engels cien años atrás. Esta situación se mantenía en tiempos de Lenin y se mantiene también en nuestros días con toda su fuerza. Por esta razón es que está la historia de la filosofía en el primer lugar de la lista de los campos del saber que es necesario investigar para crear al final la teoría de la dialéctica: la teoría del desarrollo en general, de la Lógica con mayúscula.

Lamentablemente, hasta hoy los trabajos sobre historia de la dialéctica que se tienen no se acercan ni remotamente al nivel que se exige para el cumplimiento de la tarea establecida por Lenin. La historia de la dialéctica debe ser la historia (precisamente la historia, en el sentido estricto de esta palabra) de todos los conceptos fundamentales de esta ciencia, de las categorías lógicas. Y esta historia es de por sí profundamente dialéctica, la historia de la dialéctica es también la más evidente demostración de la propia dialéctica, y precisamente en su forma lógica descarnada. Así –privada de detalles innecesarios y de casualidades– es que debe presentarse la historia de la filosofía. En ella debe destacarse, iluminarse, pasarse a primer plano las líneas fundamentales del desarrollo (los hilos entreverados que atraviesan los siglos y milenios hasta nuestros días, rompiéndose a veces, pero uniéndose de nuevo, si es que ellos pertenecen en realidad a la esencia de la cuestión, a la solución de aquella tarea en pos de la cual los hombres alguna vez encontraron la filosofía. ¿Qué tipo de tarea es esta? Esto también lo puede responder solo la historia de la filosofía (y solo ella).



[El surgimiento de la filosofía]

La filosofía surge no de una intrépida curiosidad de las horas de ocio, sino de una aguda y verdadera necesidad de desenvolverse racionalmente en los agudos problemas que tenía [...] la sociedad ante sí. Precisamente por eso la filosofía tampoco tiene en los primeros momentos el

semblante de monólogo de aire pensativo del sabio, en la soberbia soledad del mundo contemplado. Al contrario, toda ella está en la disputa, en el diálogo polémico, apasionado, con el sistema mítico y religioso de concepciones del mundo y de la vida.

No hace falta tener una gran sagacidad para ver en los fragmentos poéticos filosóficos de Heráclito (“El mundo, uno en su todo, no fue creado de ninguna manera por los dioses ni por los hombres...”, “La guerra es el padre de todo y en todo rige: determinó que unos fueran dioses y otros hombres, unos esclavos y otros libres”) la antítesis cosmovisiva directa de las convicciones expresadas clásicamente en los versos del cantor del primitivo idilio de Hesíodo:

Dios en efecto por ley estableció tanto la fiera como el pájaro como el pez
Para que se devoraran unos a otros. Encima les negó la Verdad.
Fue entonces que al hombre Dios le envió la Verdad...

Contra la vieja “verdad” de la mitología religiosa los primeros filósofos levantaron la nueva sobria verdad (“desnuda y sin pintura”), nacida del mundo de la lucha diaria y a toda hora de los hombres, del mundo de la enemistad y del divorcio, donde no se salva nada tradicional, donde los viejos dioses son tan impotentes como los preceptos de la vida por ellos prescrita. El griego de la época de Tales fue puesto ante la necesidad de revalorar radicalmente todas las anteriores normas de vida y sus fundamentos. La filosofía nace entonces como órgano de este trabajo crítico.

Sin contar con esta circunstancia no puede entenderse absolutamente nada de la esencia de aquel problema para cuya solución los hombres se vieron obligados a crear la filosofía. Interviniendo por vez primera en la arena de la vida social, la filosofía no se ocupa en absoluto de la construcción de sistemas lógicamente pensados de la comprensión del “mundo en general”, como pudiera parecer a primera vista, divorciados de las condiciones sociales de su surgimiento; sino que se ocupa, ante todo, de la destrucción de la tradicional cosmovisión, no adecuada al modo de vida que cambiaba de la forma más radical, a las condiciones del ser social de los hombres. Sus propias (positivas) visiones se van formando directamente en el transcurso de la reconsideración crítica y de la transformación de aquel material espiritual que fue legado a los hombres como herencia del desarrollo anterior. Naturalmente que, en primera instancia, la filosofía se encuentra relacionada con los límites de este material, se encuentra en fortísima (aunque negativa) dependencia respecto de éste.

“(…) la Filosofía desde el principio se elabora en los límites de la forma religiosa de conciencia y así, de un lado, elimina la religión como tal, y de otro, por su propio contenido

positivo se mueve ella misma en la esfera idealizada de la religión, traducida al lenguaje de las ideas”.²

Precisamente por esto la filosofía interviene desde el comienzo no como una ciencia peculiar, no como una peculiar esfera del saber que delimite claramente un objeto de investigación, un círculo de problemas especiales, sino como “amor a la sabiduría” o “sabiduría en general”; ella contempla todo lo que cae bajo el campo visual del ser pensante. Su objeto se confunde con el objeto del pensamiento en general: el “mundo en general”, sin ningún tipo de precisiones ni limitaciones. Naturalmente, aquí la “filosofía” interviene en calidad de sinónimo absoluto de cosmovisión científica en general (como tendencia, se sobreentiende). Para un estadio temprano del desarrollo de la filosofía esto es inevitable y natural a la vez. Todo lo que existe en la tierra, en los cielos y en el mar constituye su objeto: tanto la construcción de instrumentos musicales, como los “meteoros”, el surgimiento de los peces, los eclipses de sol y de luna, las cuestiones acerca de la inconmensurabilidad de la diagonal del cuadrado con uno de sus lados, la dependencia entre la estación invernal y la recogida de los olivos en otoño... Todo. Todo esto se llama filosofía, cualquier pensamiento sobre el mundo en general.

En este estadio en general no corresponde aún hablar de la filosofía como de una ciencia particular; por la simple razón de que no hay todavía otras ciencias particulares. Hay solo retoños de conocimientos matemáticos, astronómicos y médicos, crecidos en el suelo de la experiencia práctica y orientadas por completo de forma pragmática. No es extraño que la “filosofía” desde el principio mismo incluya en sí todos estos escasos embriones del conocimiento científico y los ayude a desarrollarse en su terreno, pretendiendo liberarlos de aquellas capas de magia y curandería, con las cuales (puede que incluso junto a ellas, como hicieron los pitagóricos) fueron encuadrados dentro de la cosmovisión mitológica y religiosa. Por eso el desarrollo de la filosofía coincide aquí también por completo y enteramente con el desarrollo de la comprensión científica del mundo circundante en general.

Tal representación sobre la filosofía (amorfa y no desmembrada) resultará en lo sucesivo muy estable, sacando fuerzas de la tradición de siglos. Incluso Hegel, dos mil años después, conserva esta comprensión en calidad de su definición más general y abstracta:

“La filosofía puede definirse aproximadamente en general como *consideración pensante* de los objetos”.³ Tal auto-comprensión es perfectamente natural para un estadio temprano del desarrollo de la filosofía, cuando aún no se distinguía a sí misma en calidad de una peculiar rama del saber, o, lo que es lo mismo, cuando todavía no se habían desprendido de ella las otras

² C. Marx, F. Engels: *Obras*, t. 26, I parte, p. 23 (en ruso).

³ Hegel: *Obras*, Moscú, 1929, t. 1, p. 18 (en ruso).

ciencias y, por tanto, se confundía con el saber en general, con el pensamiento en general, con la cosmovisión en general.

Pero precisamente por eso dentro de estos razonamientos, naturalmente, cae todo lo que en lo sucesivo compone su objeto especial: todo lo que queda a su responsabilidad, cuando ella, como el rey Lear, repartió por pedazos su reino a sus hijas, las “ciencias positivas”: la investigación de aquellas regularidades universales en cuyos marcos existen y se transforman, tanto el “ser” como el “pensamiento”, tanto el cosmos comprendido como el alma que lo comprende.

Es muy característico para los primeros pensadores que la propia presencia de estas leyes, que regían tanto para el cosmos como para el “alma”, fuera algo presupuesto de por sí, tan evidente como la propia existencia del mundo circundante.

Esto es perfectamente comprensible. “Sobre todo nuestro pensamiento teórico domina con fuerza absoluta el hecho de que nuestro pensamiento subjetivo y el mundo objetivo están subordinados a unas y las mismas leyes y que por eso ellos no pueden contradecirse entre sí en sus resultados, sino que deben corresponderse entre sí. Este hecho es la premisa inconsciente e incondicional de nuestro pensamiento teórico”.⁴

Por cuanto la filosofía interviene aquí precisamente como pensamiento teórico en general, ésta, naturalmente, toma esta premisa como algo que se presupone a sí mismo, como condición necesaria de sí misma, como “condición incondicional” de la propia posibilidad del pensamiento teórico.

Precisamente por eso la filosofía se contrapone a la cosmovisión mítico-religiosa, por un lado, como materialismo espontáneo y, por otro, como dialéctica igualmente espontánea. El materialismo y la dialéctica son aquí inseparables uno de otra, conformando en esencia solo dos aspectos de una y la misma posición: de la posición de la “consideración pensante de los objetos”, de la posición del pensamiento teórico en general, y, por eso mismo, de la filosofía, la cual en general aquí no se diferencia todavía del pensamiento teórico, mucho menos se le contrapone.

A primera vista puede parecer que la filosofía en sus inicios no tiene que ver en general con aquellas cuestiones que posteriormente compondrán su objeto especial, ante todo con la cuestión sobre la relación “del pensamiento hacia el ser”, del alma hacia la materia, de la conciencia hacia la realidad, de lo ideal hacia lo real. Pero en realidad precisamente esta cuestión se encuentra en el centro de su atención desde el principio, componiendo su principal problema.

⁴ C. Marx, F. Engels: *Obras*, t. 20, p. 581 (en ruso).

El asunto es que la filosofía aquí no simplemente estudia el mundo exterior. Interviniendo como pensamiento teórico en general, ella realmente lo investiga, pero lo hace en el transcurso de la superación crítica de la cosmovisión mítico-religiosa, en el proceso de la polémica con esta, es decir, constantemente interponiendo entre sí dos esferas claramente delimitadas una de otra: por un lado, el mundo exterior tal como esta lo comienza a concebir; por el otro, el mundo tal y como está representado en la conciencia presente, es decir, mítico-religiosa. Más aún: sus puntos de vista propios se forman precisamente *como antítesis* de las representaciones por ella refutadas. Precisamente por eso, destruyendo la religión, la filosofía, por su contenido positivo, se mueve por completo aquí “todavía solo en esta idealizada esfera religiosa, traducida al lenguaje de los pensamientos”.

En otras palabras, en los primeros tiempos la filosofía ve claramente el objeto real de su investigación en la medida, y justo en esa medida, en que el objeto real ya esté expresado de una u otra forma en la conciencia religiosa, en que se contemple ya a través del prisma distorsionado de esta conciencia. ¿Qué es lo que constituye este objeto real de la conciencia religiosa? ¿El mundo real? De ninguna manera. El desarrollo ulterior de la filosofía demostró suficientemente que el contenido real, “terrenal” de cualquier religión lo constituyen siempre las propias fuerzas y capacidades del hombre mismo, presentadas como un objeto existente fuera e independientemente del hombre, como fuerzas y capacidades de algún otro ser distinto de sí. En la religión (como posteriormente también en la filosofía idealista) el hombre toma conciencia de sus propias capacidades activas, pero como [cierto] objeto existente fuera de sí.

Más de una vez Marx afirmó que esta forma irracional de concientización de un objeto plenamente real en las etapas tempranas del desarrollo de la cultura espiritual es natural e inevitable: “el hombre debe primeramente en su conciencia religiosa contraponer a sí sus propias fuerzas espirituales como fuerzas independientes”.⁵

Dios (los dioses, los demonios, los héroes) juega aquí el rol de imagen ideal, de acuerdo a la cual el organismo social forma en sus individuos las fuerzas y capacidades reales; la educación (la relación con la cultura ya formada) se realiza a través de la imitación integral de esta imagen ideal, y las normas asimiladas de la actividad vital se hacen conscientes y se reciben como mandamientos divinos, como legado de las generaciones anteriores, depositarias de la fuerza de una tradición incuestionable, de la fuerza de una ley superior que determina la voluntad y la conciencia de los individuos.

En forma de religión al hombre (al individuo) se le contraponen no otra cosa que el sistema de normas de su propia actividad vital —espontáneamente formadas del todo y hechas tradición—. Precisamente por eso nadie recuerda ya ni sabe cómo ni cuándo estas normas se formaron (para

⁵ Archivo de C. Marx y F. Engels. Moscú, 1933, t. II/VII, p. 35.

cada individuo “han sido siempre”), su autor es considerado una u otra autoridad divina (Jehová o Salomón, Zeus, Prometeo o Solón). La fuerza de la religión siempre fue y es la fuerza de una tradición acriticamente asimilada, no sometida a crítica e incomprensible en sus fuentes reales.

En general, este es el principio de la oficialidad de un ejército contemporáneo: actúa como yo, y no pienses; los estatutos lo escribieron gente más inteligente que nosotros...

La cosmovisión mítico-religiosa siempre tiene por eso un carácter *pragmático* expresado con más o menos claridad: en ella encuentran su expresión ante todo los *modos humanos sociales de acción* con las cosas, y no las propias “cosas”. La cosa es un objeto externo; en general se percibe por esta conciencia principalmente como *objeto de aplicación de la voluntad*: solo desde el lado en que le es útil o dañino, amistoso o enemistoso. Por eso la *v o l u n t a d* y la *i n t e n c i ó n* intervienen también aquí como principio superior (tanto de partida como final) de la conciencia y de los razonamientos. El interés “teórico” hacia las cosas no surge aquí de por sí.

Precisamente por esto todos los fenómenos, acontecimientos y cosas del mundo circundante inevitablemente se perciben y se concientizan antropomórficamente: solo como objetos, productos o medios de realización de la voluntad, de las intenciones, deseos o caprichos del ser parecido al hombre. Por eso también el hombre, aunque mira directamente al rostro de la naturaleza, no ve nada en este rostro que no sea su propia fisonomía. De aquí sale la ilusión, similar a aquella que crea –y gracias a la cual se crea– el espejo: al hombre que se mira al espejo no le interesan como tal las propiedades del espejo, sino aquella imagen que gracias a estas propiedades se ve “tras el espejo”.

Para la conciencia religiosa pragmática, la naturaleza como tal tiene exactamente esta misma significación: juega el rol de un “tabique” más o menos transparente, tras el cual se halla aquella realidad, que es también importante observar: los modos de actividad, las formas de actividad vital, las intenciones y los modos de realizarlas... En el centelleo de un rayo *ven* inmediatamente solo las formas externas de la ira de Zeus; en el retoño verde de los nacientes cereales, la gracia generosa de la Madre Tierra [Deméter]; en una jugosa operación monetaria, el amistoso servicio de Hermes, etc., etc. Como un secreto escondido “tras” los fenómenos de la naturaleza siempre quedan aquí la *i n t e n c i ó n*, la *m a q u i n a c i ó n*, la *v o l u n t a d* y la *a c c i ó n c o n s c i e n t e* dirigida por éstos, la “técnica” de esta “acción”, a la cual hay que someterse, en la medida de las posibilidades, para saber lograr los resultados deseados...

Contra este principio universal de la relación de la voluntad consciente hacia el mundo circundante es que interviene la filosofía (el pensamiento “teórico”) desde los primeros pasos de su nacimiento. Más exactamente, la intervención contra este principio es precisamente el primer

paso de la filosofía, es el acto de su nacimiento: el momento del surgimiento de la visión teórica del mundo y del hombre, de “sí mismo”, de las formas de su propia actividad vital.

Es de por sí comprensible que era necesaria una crisis despiadada y sin salida en el sistema de las formas tradicionalmente practicadas y correspondientes a sus representaciones religiosas pragmáticas para que fuera despertada (para que despertara) la visión teórica del mundo como de una realidad efectiva no solo independiente de cualquier tipo de voluntad, sino incluso dirigiendo esta voluntad, aunque sea la voluntad del propio Zeus.

El primer paso de la filosofía es precisamente la consideración crítica de la verdadera relación del mundo de la conciencia actuante y de la voluntad hacia el mundo de la realidad independiente de estas: el cosmos, la naturaleza, el “ser”.

Ante todo se impone el esclarecimiento de aquella circunstancia en que el hombre *mitologizado* (representado para Heráclito, Jenofonte y sus partidarios en Hesíodo [u] Homero) es el hombre a n t r o p o m o r f i z a d o , es decir, el hombre que incorrectamente transmite a la naturaleza su propia imagen. Es natural la tarea que se desprende de aquí: separar aquello que realmente pertenece exclusivamente al hombre con su conciencia y su voluntad, de aquello que pertenece a la naturaleza; depurar la representación de la naturaleza de los rasgos de la visión humana, y estos rasgos devolverlos al hombre, desprenderlos de la naturaleza exterior, del Sol (Helio), del Océano, de los rayos atronadores, del fogoso Vulcano y de otros. El Sol es el sol, es decir, una esfera de fuego; el océano es el océano, o sea, un mar de agua; y el hombre es el hombre, es decir, uno de los seres vivientes habitantes del cosmos.

La filosofía (el pensamiento teórico) ya en los primeros tiempos asume aquella tarea que en Anaxágoras resuelve su “*nous*” (“inteligencia”). En el caos de la conciencia religiosa, el trigo de las representaciones rigurosamente objetivas sobre el mundo exterior ella lo separa de las representaciones sobre el modo de la actividad vital del propio ser que dispone de este “*nous*”: el hombre. Ella produce una clasificación inicial, una separación de los elementos, de los cuales está compuesta la cosmovisión religiosa pragmática, dividiendo todo lo conocido en dos fracciones estrictamente delimitadas. En los primeros tiempos ella actúa justamente como un separador que divide todo lo conocido en los contrarios que se extinguen en él, sin agregarle nada esencial (todavía aquí se mueve por completo solo en esta esfera idealizada, traducida al idioma de las ideas).

Este esclarecimiento de la verdadera contraposición de la voluntad consciente y del cosmos real, que existe de acuerdo a sus propias leyes (de aquello que más tarde será llamado “lo subjetivo” y de aquello que recibirá el título de “lo objetivo”) es precisamente la primera diferenciación establecida por la filosofía en tanto filosofía. Al mismo tiempo es también la primera (la más abstracta) definición de su verdadero objeto.

Para la *naturfilosofía*, original y natural resulta la representación según la cual el hombre, poseyendo “alma”, es solo uno de los múltiples seres habitantes del cosmos, y por tanto, está subordinado a todas sus leyes, sin ningún tipo de privilegios ni excepciones. Esto es puro materialismo. Aunque espontáneo, aunque “ingenuo”, pero verdaderamente no tan tonto; materialismo que comprende que el logro superior del ser “racional” no es el ordinario enfrentamiento a la potente resistencia de las fuerzas de la naturaleza, sino que, por el contrario, es el saber comprenderlas y contar con ellas, el saber conformar la propia acción según las leyes, medidas y orden del cosmos, según su poder insuperablemente fuerte, según su “Logos”, “no creado por ninguno de los dioses ni por ninguno de los hombres”. Y este es el primer axioma y mandamiento también del pensamiento *teórico* contemporáneo en general; aquella frontera que dividió alguna vez y todavía hoy divide el enfoque científico teórico de la relación pragmática espontánea hacia el mundo, resumida en su forma más pura precisamente como cosmovisión religiosa mitologizante, con la sacralización –característica de esta última– de una “voluntad” insolente y con el culto de una sabia personalidad sobrenatural, con el respeto ritual de las formas de vida tradicionalmente heredadas y no sometidas a la crítica de las representaciones.

Precisamente por eso el materialismo resulta no solo la primera forma histórica tanto del pensamiento teórico en general, como de la filosofía (como autoconciencia de este pensamiento), sino también “lógicamente”, es decir, en el fondo de la cuestión, resulta también el fundamento primero de la cosmovisión científica contemporánea y de su filosofía, de su lógica.

De la misma forma orgánica y natural, a la filosofía aquí le es propia también la dialéctica espontánea. Esto está ligado a la esencia misma de aquella tarea, cuya necesidad de solución dio vida a la filosofía, esta primera forma del pensamiento teórico.

El asunto es que la conciencia religiosa pragmática se distingue por una total ausencia de autocrítica. Su representación sobre el mundo exterior y sobre las leyes de la vida de los hombres tiene su único fundamento en la tradición, remontada a los dioses y a los antepasados, es decir, en una autoridad externa, cuyo rol lo juega directamente uno u otro personaje “endiosado” (el oráculo, el sacerdote, el clérigo). Esta representación [sobre alguna cosa] tiene aquí el significado de una “verdad” autosuficiente e incuestionable, su veredicto es definitivo e inapelable. A las formas de vida autoritarias y estancadas tal comprensión del mundo les viene mejor que ninguna otra: con el poder de los ricos no se puede discutir. El asunto se trastoca en condiciones de la democracia, en condiciones de una abierta consideración de todos los asuntos importantes en las plazas, en las reuniones de personas con opiniones diferentes y contrapuestas, que se refutan mutuamente unas a otras.

La filosofía, nacida precisamente como órgano de tal relación (crítica) hacia cualquier opinión y sentencia expresada, desde el comienzo mismo se ve necesitada de buscar el camino a la verdad a través de la consideración de representaciones contrapuestas entre sí. La polémica democrática, la confrontación abierta de opiniones, agrupadas siempre alrededor de polos alternativos: es esta la atmósfera en la cual exclusivamente surge el verdadero pensamiento teórico y la verdadera filosofía, la que merece este nombre.

En forma de filosofía el hombre comienza por eso por primera vez a observar críticamente –como a distancia– su propia actividad de construir imágenes de la realidad, el propio proceso de concienciación de los hechos, sobre los que surgió la discusión. En otras palabras, como objeto de especial consideración resultaron todas aquellas representaciones y conceptos generales sobre los cuales intentaban enfrentarse las opiniones.

Y tal giro del pensamiento “hacia sí mismo”, hacia la forma de su propio trabajo, es también una condición sin la cual no hay ni puede haber ni dialéctica, ni pensamiento teórico en general; el pensamiento dialéctico –*justo porque presupone la investigación de la naturaleza de los propios conceptos*– es propio solo del hombre, y del hombre solo en un nivel relativamente alto de desarrollo (budistas y griegos).⁶

La historia de la filosofía griega temprana demuestra esta verdad como en la palma de la mano: no hay y no puede haber un pensamiento específicamente humano (y encima, dialéctico) allí donde no haya investigación de la naturaleza de los “propios conceptos”, allí donde el hombre contemple solo el “mundo exterior”, sin reflexionar al mismo tiempo sobre las formas del propio pensamiento, de la propia actividad de construcción de las imágenes de este mundo exterior.

En otras palabras, el pensamiento específicamente humano en general comienza su verdadera historia solo allí donde tiene lugar no solo el pensamiento “sobre el mundo exterior”, sino también el “pensamiento sobre el propio pensamiento”. Solo aquí y solo bajo esta condición éste se hace también racional, es decir, dialéctico; al tiempo que hasta aquí él no se sale de los marcos de aquellas formas que son propias ya de la psiquis del animal desarrollado (de los marcos de las [llamadas] formas del “raciocinio”).

“Nosotros compartimos con los animales todos los tipos de actividad racional: la *inducción*, la *deducción*, y por consiguiente, también la *abstracción* (conceptos genéricos en Dido: cuadrúpedo y bípedo), el *análisis* de objetos desconocidos (ya el quebrar una nuez es el comienzo del análisis), la *síntesis* (en el caso de las astutas picardías de los animales) y, en calidad de unión de ambas, el *experimento* (en caso de nuevos obstáculos y en condiciones difíciles). Según el tipo todos estos métodos –a saber: todos los medios de investigación

⁶ Cfr: C. Marx, F. Engels: *Obras*, t. 20, pp. 537-538 (las cursivas son del autor).

científica reconocidos por la lógica habitual– son perfectamente iguales en el hombre y en los animales. Solo en grados (según el desarrollo del método correspondiente) ellos son diferentes. Los principales rasgos del método son iguales en el hombre y en el animal y llevan a iguales resultados, por cuanto ambos operan o se satisfacen solo con estos métodos elementales”.⁷

En otras palabras, el pensamiento humano establece una diferencia de principio entre sí y las formas precedentes de actividad psíquica solo allí y precisamente allí donde éste se transforma a sí mismo –a las formas de su propio trabajo– en objeto especial de atención e investigación. En otras palabras, allí donde el proceso de pensamiento se convierte en un acto *consciente*, donde se establece el control de las normas reveladas por el propio pensamiento: las categorías lógicas. Pero esto es precisamente el acto de nacimiento de la filosofía.

Antes de esto y sin esto no hay todavía un pensamiento específicamente humano. Hay solamente formas de la psiquis que son su premisa prehistórica, es decir, formas de conciencia “gregaria”, comunes tanto al hombre como al animal. Y como última (y superior) fase del desarrollo de esta conciencia “gregaria” interviene precisamente la cosmovisión mitológica y religiosa, en cuya superación crítica surge el pensamiento especialmente humano y la filosofía como órgano de esta autoconciencia.

De esto se hace perfectamente evidente cuán superficial y errónea es la representación ampliamente difundida, de acuerdo a la cual el “materialismo” de los antiguos pensadores griegos corresponde verlo en que ellos investigan el “mundo exterior”, hablan sobre el “mundo exterior”. Ellos hacen esto, sin embargo, no como materialistas. Pues sobre el mundo exterior se puede razonar y hablar siendo un puro idealista; y al contrario: se puede (y se debe) ser un consecuente materialista estudiando no el mundo exterior, sino el pensamiento. Los autores de la Biblia y Hesíodo hablaron y escribieron sobre el mundo exterior tanto o más que Tales, Anaximandro, Anaxímenes y Heráclito, todos juntos; y el verdadero materialismo de los últimos consiste en que ellos ofrecieron al mundo una determinada comprensión de la relación del pensamiento hacia el mundo exterior, una determinada solución –precisamente materialista– de la cuestión fundamental de la filosofía, y comprendieron el pensamiento como capacidad del hombre de construir conscientemente su acción en correspondencia con las leyes y formas del mundo exterior, con el “Logos” del cosmos, y no de acuerdo a los preceptos de los profetas, las sentencias de los oráculos y de sus intérpretes... A la relación teórica hacia el mundo le es propio verdaderamente el materialismo en calidad de posición “natural” –que se desprende de por sí– en la comprensión del pensamiento, en el plano de la “investigación de la naturaleza de los propios conceptos”.

⁷ C. Marx, F. Engels: *Obras*, t. 20, p. 537.

Y precisamente por eso la dialéctica nace como dialéctica *materialista*: como capacidad de “madurar la tensión de la contradicción” como parte de la *expresión teórica* de los fenómenos del mundo exterior, como parte de los conceptos investigados, que reflejan adecuadamente el mundo exterior. De dialéctica en un sentido estricto en general se puede hablar seriamente solo allí donde la contradicción se torna *conscientemente* principio establecido del pensamiento ocupado en la construcción de la imagen del mundo circundante y del sentido concientizado de este su trabajo.

Y no es suficiente constatar la presencia de contradicciones, pues la cosmovisión mitológica y religiosa une a cada paso imágenes directamente contrarias y mutuamente excluyentes, pero sin reparar en lo que hace, sin comprender los contrarios precisamente *como contrarios*. Esta tolera las contradicciones dentro de sí solo y precisamente porque no las fija conscientemente *como contradicciones*, como situaciones que destruyen cualquier cuadro del mundo inmóvil y estancado, cualquier sistema de mitos, de conceptos *mistificados*.

Otro asunto es el pensamiento teórico filosófico, el cual “tolera” la tensión de la contradicción, claramente comprendiéndola justo *como contradicción*, como forma natural de expresión de la relatividad de cada representación y concepto rigurosamente establecido. Pero tal relación hacia la contradicción se torna posible solo allí donde la conciencia deja de mezclarse con los conceptos existentes, fijados dogmáticamente, y les dirige una mirada pacientemente escrutadora; solo allí donde ella contempla sus propios conceptos como “desde fuera”, como si fuera otro objeto distinto de sí.

Por eso mismo, propiamente hablando, la dialéctica es incompatible con un sistema de representaciones dogmáticamente establecido, pues en relación con este sistema la contradicción siempre interviene como principio destructivo, como situación de desacuerdo al interior de un sistema de conceptos establecido.

Por eso, un sistema de ideas dogmáticamente establecido llega a sentir siempre la contradicción como índice de discordia al *interior de sí mismo*, como destrucción de sus propios estatutos. El pensamiento teórico, entonces, que mira al concepto como algo distinto de sí, como objeto especial de consideración, sometido en caso de necesidad a modificación, precisión e incluso cambio completo, mantiene una relación serenamente teórica hacia la contradicción. Este ve en ella no *su* destrucción, no *su* muerte, sino solo la destrucción y muerte de otro objeto distinto de sí; y a la vez, la ve como su propia vida.

Y en esto precisamente reside la diferencia específica de la relación humana hacia las formas de la propia actividad como si fueran “otra” cosa, respecto de la relación animal hacia lo mismo. El animal *se mezcla* con las formas de su actividad vital, el hombre por el contrario las

contrapone a sí. Por eso la psiquis humana tiene una salida a la dialéctica, mientras que la animal, no.

Esta diferencia radical entre la psiquis del animal y la psiquis del hombre, que brota claramente en las colisiones del surgimiento de la filosofía griega antigua, se ve como en la palma de la mano también en el conocido experimento de I. P. Pavlov, quien conscientemente hizo enfrentar la psiquis del perro con una contradicción.⁸

Esto demuestra [...], que la psiquis del animal altamente desarrollado se desenvuelve fácilmente en la tarea de reflejar las diferencias comunes entre dos o más categorías o “conjuntos” de objetos singulares a él presentados, pero momentáneamente llega a un completo desorden tan pronto de grado o a la fuerza tiene que reflejar el paso de uno a otro, es decir, el acto de desaparición de la diferencia establecida con precisión, el acto de conversión de los contrarios, el acto de surgimiento precisamente de la diferencia contraria, etc., etc. La psiquis del perro en este caso modela aguda y visiblemente la inteligencia dialécticamente inculta del hombre: actividad intelectual formada en las condiciones de la vida tradicional estancada, donde de generación en generación se reproducen rigurosamente los mismos esquemas de actividad vital, elaborados por los siglos de los siglos, con un carácter ritual, y también las representaciones que le corresponden.

La dialéctica, por eso, se convierte en una necesidad socialmente condicionada que imperiosamente exige su satisfacción, precisamente en una época de virajes radicales, allí donde los hombres se encuentran ante la tarea de desenvolverse conscientemente en medio de las condiciones de su propia vida, de concientizar racionalmente, es decir, de comprender qué es lo que ocurre a su alrededor y por qué todo lo que hasta ayer parecía sólido, fuertemente establecido, resulta (y no de vez en cuando, sino a fuerza de alguna fatídica necesidad que diariamente y a toda hora se entromete en todos sus cálculos y planes) vacilante, inestable, engañoso... Allí donde todos los signos de pronto se transforman en lo contrario, donde lo que ayer se presentaba como el Bien, de pronto se torna para ellos en interminables disgustos y desgracias, donde la antigua ley, legada por los dioses y los antepasados ya no los preserva de las fuerzas del Mal. En dos palabras, allí donde los hombres se sienten atrapados en las mordazas de implacables contradicciones, viéndose necesitados de resolverlas, y los viejos modos para resolverlas, utilizados por los siglos de los siglos, manifiestan toda su impotencia.

Solo entonces, y no antes, es que surge la verdadera necesidad de comprender claramente –racionalmente– todo lo que ocurre, por qué ocurre así y a dónde va todo. Comprender cómo seguir viviendo, a qué objetivos orientar su actividad vital, en qué ver un sustento sólido para sus juicios y valoraciones.

⁸ Cfr. sobre esto más arriba.

La dialéctica surge, pues, ante todo como forma de una sobria auto rendición de cuentas del hombre puesto ante tales condiciones. Para librarse de las contradicciones es necesario reflejarlas clara y honestamente, sin engañarse a uno mismo con cuentos y mitos, sino, precisamente, *como contradicciones de la realidad*, y no como contradicciones de la “buena” o “mala” voluntad de dioses y seres antropomórficos similares a los dioses.

Precisamente esto es lo que diferencia al conocimiento racional del mundo de los esquemas tradicionalmente religiosos de su explicación. Los últimos fácilmente se desenvuelven con las contradicciones, de las cuales ya no te escaparás y están en boca de todos: se declaran asunto de un designio malsano, de una voluntad maligna, de una intención perjudicial al hombre de alguna inteligencia sobrehumana y de seres astutos, que traman vilezas a los protectores celestiales del género humano, sea con la discordia entre los benefactores divinos, tutores de los tontos mortales. Por eso es que la mitología abunda en contradicciones y “en sí” es también dialéctica, pues en los cielos se proyectan contradicciones doblemente terrenales, reales, pero que convierten esta peculiar proyección a la pantalla del Más Allá en algo místicamente incomprensible, pues “los caminos del Señor son inescrutables”... Siempre se declaran como “causa” suya el designio consciente de los dioses y su divina Voluntad, inalcanzable para el hombre.

Es por eso que la dialéctica racional comienza con la fijación sobria y aguda de las contradicciones reales de la vida, del mundo dentro del cual vive el hombre: el ser portador –a diferencia del mundo circundante– de conciencia y voluntad. Comienza por tomar conciencia de las contradicciones y con la voluntad de enfrentarlas. De aquí se comprende también el carácter “naturfilosófico” de las primeras construcciones teórico-filosóficas, de su *materialismo*, cuya esencia consiste en que el hombre con su conciencia y voluntad es incluido en los ciclos vitales de una Naturaleza sin dioses; y, por tanto, en su vida debe seguir sus leyes, su orden; es decir, pensar y proceder de acuerdo a ella y no en contra de ella.

[Naturfilosofía de los primeros filósofos]

Pensar y proceder de acuerdo a la naturaleza de las cosas: justamente en esto se encierra toda la sabiduría de las primeras concepciones teórico-filosóficas. Sabiduría, unida a la comprensión de que hacer esto no es así de fácil y sencillo, de que el pensamiento y la reflexión exigen del hombre inteligencia, voluntad y valor para mirar de frente a la verdad, no importa cuán desconsoladora le pudiera parecer. Este credo originario de la filosofía, formulado posteriormente por Spinoza como su divisa (“no llorar, no reírse, sino comprender”) trasluce

con suficiente claridad a través de los ropajes verbales de cualquier sistema temprano de la antigua Grecia.

En Heráclito no hay la más mínima referencia a algún “logos” peculiar, diferente del Logos Universal, de la actividad del alma, del ser animado. El hombre desde el principio mismo está incluido en los ciclos de fuego de la naturaleza, y, quiéralo o no, él sigue su inexorable movimiento. El alma racional, comprendiendo esta situación independientemente de ella, actúa en correspondencia con el “Logos”. La irracional, al no percibirla, busca ansiosamente, se esfuerza en vano en mantenerse en lo suyo, pero de todas formas es arrastrada por el curso de los acontecimientos universales. Sabiduría expresada también en el aforismo de aquellos tiempos: el destino deseado conduce, el indeseado arrastra, y con esto no hay nada que hacer.

Análoga es la solución de Demócrito: el “alma” es una partícula de la naturaleza, formada por aquellos mismos “átomos” que forman cualquier otra cosa en el cosmos, acaso solo más movable, y, por tanto, su actividad transcurre según las mismas leyes, que las de la existencia de cualquier otra “cosa”, de cualquier otro conjunto de los mismos átomos...

En esencia, la misma significación tiene también la famosa tesis de Parménides: “Es uno y lo mismo la idea y lo que ella piensa”. Aquí no había y no podía haber todavía el sentido refinadamente idealista que la misma fórmula tendrá más tarde, en Platón, en los neoplatónicos, en Berkeley, Fichte o Hegel. Aquí, por supuesto, no había nada similar. E incluso Hegel, tan virtuoso en transformar a todos los brillantes pensadores del pasado en predecesores de su concepción de la relación del pensamiento hacia el ser, se ve necesitado de constatar que la visión de Parménides sobre la sensación y el pensamiento “puede a primera vista parecer materialista”.⁹ Así parece a primera vista, y a segunda, a tercera, solo si no se le adosan interpretaciones formadas muy tardíamente, puesto que la cuestión aquí se planteó de manera perfectamente clara como la cuestión sobre la relación de una de las capacidades de “lo muerto” (una diminuta partícula del “ser”) hacia todo el “ser” restante, y se resolvió clara e indiscutiblemente en el sentido de la correspondencia del conocimiento con aquello que es en realidad. La razón pensante (en contraposición con “la vista engañosa y el zumbido del oído obstruido”) por su propia naturaleza es de tal forma que no puede engañarse, no puede expresar aquello que no es en realidad, sino que es expresión de aquello que es. ¿Y qué “es”? Esto lo resuelve la razón.

En general, para los presocráticos no es característica la propia idea de la contraposición del pensamiento humano (y otro ellos no reconocían) al “ser”. El pensamiento y la idea se contraponen no al “ser”, no al cosmos, sino a la *opinión*, es decir, al saber falso, obtenido no por vía de la investigación independiente y de la reflexión, sino gracias a la credulidad que toma por

⁹ Hegel: *Obras*, M. 1932, t. 9, p. 225 (en ruso).

moneda verdadera todo aquello de lo que chacharean a su alrededor... Por lo tanto, las categorías del pensamiento –tales como el “ser” o el movimiento en general– se juzgan y se investigan aquí directamente como determinaciones del mundo circundante al hombre, como características o definiciones de la realidad existente fuera de la inteligencia y fuera del hombre.

Y con la misma objetividad (independientemente de cómo se comprendían a sí mismos y cómo comprendían sus propios razonamientos los filósofos antiguos) la cuestión aquí ya se estableció, en esencia, en torno a *cómo expresar el movimiento real en la lógica de los conceptos*, y no en absoluto acerca de si éste existía efectivamente o no... Como un hecho empíricamente constatable, sí, incondicionalmente; y de esto no dudaría no ya un oponente de Zenón, sino el propio Zenón. Existe, sí, pero solo como existe cualquier otra cosa efímera (“mortal”), como la salud o la riqueza, como el éxito o la cosecha de olivos. Hoy las tienes, mañana no; pero siempre existe ese mundo, ese cosmos, dentro del cual surgen y desaparecen sin dejar huellas siquiera: del Ser. Aquello que siempre fue, es y será. Aquello a lo que debe dirigirse la Razón, en contraposición a la “opinión” vana.

Esto es ya un claro análisis de las categorías del pensamiento; análisis que desentraña las *contradicciones* en la composición de estas categorías, tan pronto como el pensamiento comienza a producirse especial, cuidadosa y honestamente. Contradicciones de las cuales está llena también toda la esfera de las vanas “opiniones”, pero que allí no son percibidas, porque sencillamente no las contemplan críticamente, no piensan en ellas como un “objeto” específico, diferente de sí mismo; sino que obstinadamente insisten en ellas, cincelando cada cual la “suya”; que en la práctica no es suya, sino algo misteriosamente tomado sin saber ni cómo ni de dónde. Esto es habitual, pero de aquí no resulta la verdad.

Precisamente a Zenón la humanidad le debe una verdad que se convirtió en divisa directiva de la ciencia en general: no creas en aquello que veas o escuches, investigalo. Puede ser que al fin y al cabo todo resulte lo contrario. Sin esta divisa no hubiera nacido ni el pensamiento de Galileo; esto lo comprendió nuestro gran Pushkin más claro que el agua:

No hay movimiento, –dijo un sabio barbudo,
El otro calló y empezó a caminar frente a él ...**

¿Quién estaba en lo cierto? ¿Quién acierta una “respuesta alambicada”? (debe ser razonada o bien pensada) Y Pushkin relaciona este “ejemplo” precisamente con Galileo: “... en verdad cada día ante nosotros pasa el sol, sin embargo, tenía razón el obstinado Galileo”.

Aquel mismo Galileo que afanosamente es transformado por los positivistas en su santo, en enemigo de cualquier “filosofía”.

Claro que la presencia de una seria crisis social, que arrastra todo a sus órbitas, todavía no explica aquella explosión de pensamiento dialéctico, ligada a los nombres de Heráclito y Zenón de Elea; y más: toda la tradición teórica despertada por ellos, todo aquel proceso que entró para siempre en la historia bajo la denominación de filosofía de la Antigua Grecia, de la dialéctica antigua, esa auténtica base de la posterior cultura teórica de Europa.

Reflexionando sobre esto no pudiera llegarse a ninguna otra conclusión que no fuera la que en relación a las condiciones del nacimiento y florecimiento de la dialéctica filosófica hiciera Hegel. La dialéctica filosófica nace en la pequeña Grecia, todavía más exactamente: en aquellas ciudades-estado donde, por alguna feliz coincidencia de circunstancias (la cuestión de cuáles circunstancias es transmitida rápidamente, precisamente, al historiador, mejor que al historiador de la filosofía) esta crisis se produce en condiciones de democracia. Sea ya decadente, incompleta, esclavista, pero democracia al fin: el régimen donde todas las cuestiones vitalmente importantes, todos los problemas cautivantes se dilucidaban no en secreto, no por una estrecha secta de honorables, sino abiertamente, en las plazas, en encendidas disputas y discusiones, donde cada uno tenía la palabra y podía prevalecer, si esta palabra era razonable y a todos convencía...

No hay por qué idealizar, claro está, esta forma de democracia: ni por asomo ella daba solamente un florecimiento hasta hoy impactante del intelecto dialéctico, sino también algún que otro plato no tan delicioso. Sócrates, por su sabiduría excesiva, según la opinión de esta democracia, fue condenado a muerte precisamente por ella; y Aristóteles se vio obligado a huir de su ciudad natal, bajo peligro de análoga distinción. ¿Qué hacer? El pensamiento dialéctico no es un entretenimiento inofensivo incluso en las condiciones de una completa democracia. Este nació también como aguda arma en la lucha de cosmovisiones y hasta hoy se mantiene como tal. Por eso el más consecuente movimiento democrático de la historia –el movimiento comunista de nuestra época– lidiando incondicionalmente por la dialéctica guarda de todas formas en su arsenal teórico también un consejo: “Aplica a sabiendas el método este”.

[La sofística]

Y saberlo “aplicar” significa saber también su genealogía, y aquellas deformaciones enfermizas monstruosas del método dialéctico, con las cuales, ¡ay! se ha enriquecido la historia de su desarrollo y aplicación. Una de tales lecciones la demuestra ante nosotros la sofística, que vulgarizó y convirtió en objeto de mercado y de intereses particulares la dialéctica limpia y valiente de los presocráticos, estos luchadores por la cosmovisión científico-teórica que se

alzaron contra la concepción del mundo de la corriente pragmático-religiosa, contra la mitología que explicaba todos los acontecimientos del mundo por los caprichos de la voluntad y conciencia de dioses antropomórficos de sabiduría y poder sobrehumanos, de héroes míticos culturales.

De la historia universal es conocido que el florecimiento de la antigua cultura griega, creadora [entre otras cosas] también de la dialéctica, fue tan corto como precipitado. Sin lograr derrotar por completo el régimen patriarcal-gentilicio de vida, mucho menos los recuerdos sobre él, este nuevo tipo de cultura, inexplorado aún por los hombres, muy rápido descubrió sus contradicciones (“inmanentes” a él, si nos expresamos en el acostumbrado lenguaje filosófico), que pronto lo destruirían, o, más exactamente, que desde adentro debilitarían su fuerza al punto de que se hacía fácil botín de conquistadores.

Y uno de los rasgos perniciosos de la creciente decadencia de la cultura resultó precisamente la sofística. No hay que representársela, claro está, solo en blanco y negro: los sofistas entraron a la historia también como civilizadores, como vendedores ambulantes de la cultura intelectual ya formada en los presocráticos, de la lógica del abordaje teórico de cualquier asunto, así como sus popularizadores e, incluso, como descubridores de algunas debilidades del análisis dialéctico. Esto es así, y de todas formas la sofística se hizo de un nombre común para la forma hartamente característica de la *desintegración* del pensamiento dialéctico, e incluso sirvió de puente por el cual la dialéctica saltó a la orilla contraria del ancho torrente del pensamiento teórico: a la orilla del *idealismo*.

Ente los presocráticos materialistas y Sócrates–Platón se establece precisamente la sofística como eslabón de enlace (y al mismo tiempo de división). Desde este ángulo ella, evidentemente, es más que nada interesante en la historia de la dialéctica antigua.

Cayendo en manos de buhoneros popularizadores, la dialéctica presocrática muy pronto perdió el carácter de *modo de asimilación de la realidad* en sus principales contornos (tal y como era para Heráclito, los eléatas y Demócrito) y comienza a convertirse en técnica de la demostración falsa de tesis previamente adoptadas y presentadas de muestra, comienza a degenerar en un foco intelectual *sui generis*, en arte de vencer en las luchas verbales, incluso, sencillamente en falsedad verbal, en retórica vacía. El sofista consideraba como el nivel superior de su arte la capacidad de demostrar cualquier tesis, lo mismo que su contraria directa, utilizando en esto aquellos tránsitos dialécticos reales, las modulaciones de los conceptos, que se revelaban en el pensamiento de los presocráticos. En este plano el arte de los sofistas – cirqueros del intelecto– pudiera ser comparado con el arte de los gimnastas, que hacen lo que quieren con su cuerpo...

El pensamiento interviene aquí no tanto en función del conocimiento objetivo de la realidad y de la fijación de las contradicciones contenidas en él, cuanto desde su lado formal: y precisamente en forma de discurso, de opinión, de afirmación, es decir, en su forma verbal. El objeto de “discurso”, de la conversación, del diálogo en sí, al sofista le interesa bien poco: según el principio de la sofística éste puede ser cualquiera, no está en esto el asunto. La cuestión está en saber descubrir las paradojas, la contradicción en las afirmaciones del interlocutor, ponerlo en un callejón sin salidas, disuadirlo, llevarlo a decir lo inverso a lo que había dicho un minuto atrás.

Naturalmente, que bajo esta comprensión el principio teórico fundamental de los presocráticos (el principio de la correspondencia del pensamiento con la realidad, y del discurso con la real situación de las cosas, independientemente de este) decae en general desde el pensamiento sofístico. Aquí no hay nada que hacer con él; deja de ser interesante y necesario.

La sofística comienza justamente allí donde la dialéctica, como arte del análisis de los conceptos que expresan la realidad, da lugar al arte de construir el discurso sobre la realidad. Naturalmente que las dificultades teóricas relacionadas con la dialéctica de las categorías objetivas (tales como lo singular y lo universal, lo único y lo múltiple, la parte y el todo, el ser y el no-ser, etc., etc.) imperceptiblemente se transforma aquí en objeto de un juego de palabras y de las ambivalencias contenidas en estas palabras, es decir, con las contradicciones de un plano exclusivamente semántico ...

Con esto, propiamente, es que la sofística se hace merecedora de su mala fama: la fama de Heróstrates por la dialéctica. Y si Demócrito quedó inscrito en la memoria como creador del concepto de “átomo”, la sofística es recordada bajo el aspecto y el género de esta anécdota:

“¿Dime, a ver, tienes una perra?” –“Sí”. –“¿Tiene ella cría?” –“Sí”. –“¿Quiere decir que tu perra es madre?” –“¿Cómo si no?” –“Significa que tienes una madre perra, y tú eres hermano de los cachorros”... Y continúa en este mismo espíritu. “¿Dejaste de matar a tu propio padre? Responde: ¿sí o no?” “¿Si a ti se te cae un pelo te quedas calvo?” –“No”. –“¿Y si se te cae otro?” –“No”. –“¿Y otro más?” Y así mientras que el interlocutor no descubra con amargura que, con su consentimiento, lo han hecho un calvo, y a la pregunta: “¿Y otro más?” se ve precisado a responder: “Sí”.

Claro está que la dialéctica sofística es un juego, pero un juego con cosas muy serias, y un juego irresponsable, por cuanto no hace distinción entre tales conceptos como “calvicie” y “bienestar de la patria”, distrayéndolos con una vuelta al revés, y así y asado; y por ello, en las cuestiones más serias se forma la idea, al fin y al cabo, perfectamente sin principios... No es de asombrar que los entretenimientos de los sofistas despertaran en conocidos círculos de Atenas

no solo asombro, sino también temor. Temor por el futuro de su polis, de sus ciudadanos, “pervertidos” por filósofos errantes, y que encima cobraban plata por esto...

Si aplicamos a las características de la sofística los principios posteriores de clasificación de las direcciones filosóficas, lo más razonable de todo es ubicarla en la nómina del idealismo subjetivo. Para ella no hay y no puede haber *una verdad común para todos*. Hay solo una *masa de opiniones*. Hay tantas opiniones como individuos existan. Cada cual tiene su opinión. Y cada cual tiene tanta razón como el otro, su contrario, puesto que cada cual está formado, educado, y vive a su modo, y ve y comprende el mundo a su forma. Y aquello que toman por “verdad” es nomás que una opinión individual, que alguien supo imponer a todos los demás. Una de las consecuencias inevitables de tal versión de la dialéctica resultó ser el escepticismo absoluto con relación a las posibilidades del conocimiento del mundo exterior; cómo es él en sí no lo sabemos y no podemos saberlo, y no hay por qué perder fuerzas en intentos inútiles para conocerlo, para definir en el curso de los acontecimientos siquiera ciertos contornos, regularidades, siquiera cierto “Logos”. Todo lo que *yo* puedo decir sobre él, es lo que parezca, lo que *me* parezca a mí, y solo a mí. Me gusta la miel, para mí es dulce. Mi vecino está seguro de que es amarga, no es sabrosa. Puede ser. Y yo estoy en lo cierto, tanto como él; nuestros órganos de los sentidos no están estructurados de igual forma, la miel a mí me parece dulce y a él amarga. Otro dice, como yo, que la miel es dulce. En palabras él está de acuerdo conmigo, pero ¿de dónde sé yo qué se esconde en él tras la palabra “dulce”? Las palabras son las mismas, sí, pero nadie puede decir si expresan “una y la misma cosa”...

El pensamiento, fijado por los sofistas en esta forma, en la cual el pensamiento realizado individualmente existe “para otro”, como una representación conformada verbalmente, como discurso, como cuento, se interpreta, no obstante, como expresión de una vivencia estrechamente individual, estrechamente singular, de un estado del “alma” individual (o del “cuerpo”: ¿cuál es la diferencia?) irrepetible, aunque fuera por segunda vez.

Los sofistas, no obstante, por vez primera vieron en la palabra ese elemento peculiar, ese elemento en el cual se realiza el pensamiento como esa forma en la cual, según expresión de Hegel, “el espíritu solo se encuentra para sí como espíritu”. En sus ojos el pensamiento y el discurso se mezclaban (a lo que contribuía también la circunstancia de que en griego la palabra “logos” designa tanto el discurso, como su sentido, su significado). Como resultado, el aspecto lógico-filosófico de la consideración del pensamiento perfectamente se mezclaba en ellos con el lingüístico, y el análisis del “discurso”, en esencia, se sustituye por un análisis del mismo estrechamente formal, y el lugar de la lógica (la dialéctica) creada por los presocráticos, lo ocupa la retórica, la gramática, la semántica, la sintaxis.

Y no casualmente, la “semasiología”*** contemporánea lleva su genealogía de Protágoras. El análisis de las categorías (ser, movimiento, continuidad y discontinuidad, etc., etc.) cede lugar al análisis de los sentidos y significados de las palabras. Contra tal análisis nada malo hay que decir, [pero] por cuanto éste inmediatamente se adelanta tras la solución de un problema filosófico (la relación del pensamiento hacia el mundo circundante), por tanto éste no es otra cosa que su solución *idealista subjetiva*. Tanto en la Grecia antigua, como en nuestros días.

Sin embargo, el idealismo subjetivo de los sofistas, expresado en el aforismo de Protágoras (“El hombre es la medida de todas las cosas”: y precisamente el hombre como ser singular entendido atomísticamente, como individuo), en el curso del desarrollo de la filosofía pronto resulta solo una forma transitoria hacia el idealismo *objetivo*, una forma no desarrollada del idealismo como campo en la filosofía. Puesto que la realización consecuente del principio idealista subjetivo es perfectamente igual a un suicidio, a una autodestrucción de la filosofía como teoría, su conclusión inevitable se transforma aquí en un relativismo absoluto, un pluralismo absoluto de opiniones individuales que no conoce fronteras ni límites, un completo escepticismo: tanto en relación con el mundo exterior, como en relación con el propio pensamiento y en relación con otro hombre. La categoría de verdad objetiva se desvanece por completo: con ella sencillamente no hay nada que hacer...

En sus conclusiones extremas (y los griegos eran buenos en eso de que en todo sin miedo iban hasta el final), la sofística lleva precisamente a este fin: el individuo con sus irrepetibles vivencias resulta la única medida y el único criterio tanto de la “verdad”, como de la “corrección” y de la “justeza”, y el “pensamiento” se reduce al arte del engaño verbal consciente, al arte de pasar lo individual por lo universal (el cual en sí no existe y no puede existir), a la habilidad de operar con las palabras de una forma tan diestra, para imponer la propia opinión individual a todos los demás. Lo “universal”, lo “único” se torna sencillamente en ilusión, que tiene solo existencia de palabra; y la filosofía, arte de la elocuencia, de la retórica, de la “erística”. O de la “dialéctica”, ya en el peculiar sentido sofista de esta palabra...

Así mismo, el problema de la relación del saber alcanzado por el pensamiento hacia su objeto, hacia su prototipo (hacia el mundo exterior) se elimina del orden del día por esta posición como un problema insoluble y “falsamente planteado”. Esto es exactamente lo mismo que hace hoy el neopositivismo.

Pero el propio problema no desaparece por que una determinada escuela en filosofía lo declare inexistente. Por eso es que tarde o temprano la versión idealista subjetiva del pensamiento y el saber le cede el puesto al idealismo objetivo, el cual no escapa del problema,

sino que lo plantea de nuevo en toda su agudeza e intenta dar combate al materialismo justamente en la cuestión acerca de la significación objetiva del saber.

En la historia de la filosofía antigua esto se produce como un viraje desde el materialismo espontáneo y la dialéctica de los presocráticos hacia el idealismo objetivo de Platón y Aristóteles. Como figura intermedia en esta evolución interviene Sócrates.

[Sócrates-Platón]

Sócrates se aproxima mucho a los sofistas: él también se aparta resueltamente de la investigación de la naturaleza fuera del hombre, de la “física” naturfilosófica de los presocráticos. Toda su actividad intelectual transcurre en la esfera de la ética (en su amplia comprensión antigua). Coincidente es también su comprensión de la “dialéctica”: para él ésta también es ante todo el arte de la discusión, en la cual él no cede al sofista más mañoso; y los contemporáneos no casualmente lo confunden con los sofistas, lo que se hace evidente en la comedia de Aristófanes “La nube”, donde éste se representa sentado en un cesto parlotando típicos discursos sofistas. Sin embargo, aquí maduraba una posición completamente distinta.

Es necesario, claro está, contar con que nuestro conocido filósofo Sócrates es solo un pseudónimo bajo el cual se esconde Platón, el autor de los “diálogos socráticos”. Y claro que el Sócrates de Platón no es del todo el Sócrates históricamente cierto. Éste es un Sócrates corregido, “mejorado”, revisado por Platón; pero con pleno derecho, pues las tendencias fundamentales de su actividad realmente llevaban a la senda del platonismo. Eran hombres de un mismo círculo, del mismo talante, de las mismas preocupaciones: del mismo círculo aristocrático que veía en el pensamiento de los sofistas una amenaza a la estabilidad ateniense.

La base terrenal del platonismo es, claramente, el temor plenamente comprensible de la aristocracia ateniense, que veía que la degeneración de la democracia en “anarquía” —que tenía precisamente en la actividad de los sofistas su expresión teórico-filosófica— amenazaba a la ciudad con grandes desgracias. La salvación de la polis natal con su cultura, Platón (representando, claro está, no solo a sí mismo, sino también a un amplio círculo de sus correligionarios) la veía en la afirmación de la autoridad de algún sistema de sólidos principios del rango ético-político, de normas comunes de comportamiento y de relación hacia los acontecimientos: aquel mismo “único” y “universal” que fue puesto en entredicho por el pensamiento de los sofistas. La cuestión era que “la libertad subjetiva actuaba como algo que llevaba a Grecia a la muerte”.¹⁰ Sí, la democracia ateniense realmente resultaba impotente,

¹⁰ Hegel: *Obras*, M. 1932, t. 10, p. 216 (en ruso).

descubriendo en todo momento sus aspectos negativos. Sí, no puede sostenerse una ciudad donde cada uno va por su cuenta, como átomos, y donde el vínculo común de los ciudadanos, su unidad, garantizada por las normas comunes de conducta y pensamiento, no solo comienza a parecer, sino que en la práctica se convierte en ficción, y la conducta de cada cual es dictada por su interés “particular”...

La actividad de los sofistas, su filosofía, empezó a tomarse del lado de estas fatales consecuencias como una charlatanería elocuente, que escondía en sí el interés particular que no contaba con los intereses de la polis.

Platón también interviene como el más consecuente defensor de este principio.

La “dialéctica” sofista es conocida maravillosamente por Platón; conoce su fuerza destructora, y por eso comprende que esa fuerza es imposible de vencer si no se es más fuerte que ella, si no se adopta en ella su aguda arma, si no se toma ésta en las propias manos, si no se erige en defensa de una “buena causa”: el “bien de Atenas”, el bien del todo, el bien de lo universal, el bien de lo único... La dialéctica debe ser no solo un arma de destrucción, de disolución de los principios generales sobre los cuales se fundamenta y puede mantenerse la gloria moral y política de Atenas; sino también debe ser un arma de creación, un arma de conservación y fortalecimiento de estos principios. El interés del individuo debe callar allí donde se trate de los intereses de la polis, del Todo, de lo Universal, de lo Único y de su Bien.

Por esto se explica plenamente ese *pathos* combatiente con el cual Platón embiste la fuerza de su talento como escritor hacia la sofística y el atomismo. Demócrito y Gorgias eran para él el mismo mundo mugriento; en ellos él ve la misma fundamentación teórico-filosófica de la anarquía, de la divergencia, de la arbitrariedad. Y es que la proyección del atomismo de Demócrito en la esfera de la ética llevaba a las mismas conclusiones de la sofística: el bien del hombre entendido atomísticamente, “la mejor disposición del alma del individuo”, el individualismo (en griego antiguo “átomo” significa lo mismo que en latín “individuo”).

La herida solo puede ser cicatrizada por aquella misma arma que la produjo: la dialéctica. Y Platón la toma para armarse, teniendo en cuenta la destrucción de las “falsas” representaciones y al mismo tiempo la confirmación y fundamentación de las “verdaderas”. El principal enemigo para él lo era la naturfilosofía de los presocráticos, representada en la figura de Demócrito con su “atomismo”, con su interpretación “corporal” del “ser” y el “no-ser”, de “lo uno y lo múltiple”, de “lo divisible y lo indivisible”, etc., etc. Demócrito era para Platón un enemigo mortal; hay aquí una guerra de aniquilamiento, guerra sin compromiso, y en toda la línea Platón formula sus concepciones como antítesis directa a esta odiosa doctrina. Incluso en las cuestiones matemáticas, en la comprensión de la esencia de la geometría y de su relación con la realidad sensible. El átomo de Demócrito es corporal, tridimensional, y las representaciones

geométricas solo cuantos abstractos de él, proyecciones bidimensionales del “cuerpo”. Platón destruye el “cuerpo” de “figuras”, “imágenes”, “*eidos*” bidimensionales –esto es: incorpóreas–; ellas son para él la realidad más certera y genérica de la geometría, más que el “cuerpo”; y con esto atrae para sí las simpatías de los matemáticos, para quienes las abstracciones del punto, la línea, el área, representan algo primario, más que el cuerpo “tridimensional”, más que la estereometría... Y es que en el pensamiento del geómetra, el cuerpo realmente se forma y se delimita por el área, el área por las líneas, etc., etc. Estas no son “abstracciones” del cuerpo, sino aquellos elementos primarios de los cuales está formado el “cuerpo”, de cuya unión surge el cuerpo...

La relación de Platón hacia la matemática es una cuestión complicadísima, pero el hecho es el hecho: las ilusiones idealistas de Platón coinciden aquí con aquellas ilusiones que la matemática contemporánea a él creaba por su cuenta, a cuenta de la esencia de sus abstracciones y sus relaciones con la realidad empíricamente percibida.

Y por cuanto Demócrito entró en la historia no solo como filósofo, sino también como matemático, que adelantó la idea –en base a su atomismo– del cálculo infinitesimal, que resolvió la tarea de calcular el volumen de la esfera, de la pirámide y de otras figuras, que explicó a su manera el secreto de la constante π y el fenómeno de la inconmensurabilidad de la diagonal del cuadrado con uno de sus lados, Platón presenta combate en este plano.

Pero el principal recurso “fáctico” de Platón en su guerra contra el atomismo y la sofística es, claro está, el propio hecho que milenios más tarde se mantiene como obstáculo para el materialismo (y para el idealismo subjetivo) y, al mismo tiempo, suelo para el idealismo objetivo: esto es, ante todo, el hecho real del dominio del “todo” social sobre el individuo. El sistema históricamente desarrollado de la cultura, contrapuesto al individuo como sistema jerárquicamente organizado de normas generales que determinan la actividad del individuo en cualquier esfera y que “define” su conducta y pensamiento en situaciones singulares, mucho más rigurosamente que los deseos, opiniones e impulsos de los propios individuos. Con las limitaciones dictadas por estas normas (normas de la cultura de vida, normas del derecho, de la moral, y después también de la gramática, de la sintaxis y otras más) el individuo se ve obligado desde la infancia a contar con algo independiente por entero de los caprichos y de la voluntad consciente, con algo *enteramente objetivo*. Esta “objetividad” singular (es decir, la independencia respecto a la conciencia y la voluntad de una persona por separado) se diferencia bastante esencialmente de la objetividad natural. Ella es creada por los propios hombres (seres dotados de conciencia y voluntad); el “pensamiento” la ve como un producto de ellos, que adquiere una existencia separada de ellos (“objetiva”). Y por cuanto el individuo “se relaciona” con este singular mundo de “normas” en el curso de su formación, por cuanto él se convierte en

“ciudadano” (esto es, en representante de una cultura dada), apropiándose una vez listas, como algo “general”, y luego dirigiéndose por ellas en cada caso por separado, estas “normas universales” adoptan para él la significación de formas “*a priori*” (dadas de antemano) de su propia actividad.

En general y en su totalidad este es el mismo hecho, el cual más tarde adquirió el título en Kant de “formas trascendentales apriorísticas de la sensibilidad y del entendimiento” y en Hegel de “formas lógicas absolutas” (es decir, que no surgieron de ningún lado y bajo ninguna condición).

Estas formas de la actividad humana no pueden entenderse ni “deducirse” directamente “de la naturaleza”. De la investigación de la naturaleza no pueden comprenderse ni las particularidades de la democracia ateniense, ni el régimen de castas de Egipto, ni los cuarteles militares de Esparta: esto lo entiende Platón magníficamente. Y aquí no hay todavía ni un ápice de idealismo. “De la naturaleza directamente no desenmascararás ni a un *regierungsrat*” (informante secreto), –dice también con pleno derecho el materialista Ludwig Feuerbach. Esta es una objetividad peculiar, no natural, la objetividad de los postulados y de las instituciones sociales que los conservan. Es una objetividad, en esencia, *ideal*, conformada históricamente, que no encierra en sí “ni un gramo de sustancia sensible” (como, por ejemplo, el *valor* o la “*valía*” de la cosa).

El enigma de este género de “formas objetivas”, que determinan la actividad humana, su evidente “idealidad”, es decir, el hecho de que ellas no tienen nada en común con la forma corporal, sensiblemente perceptible, del cuerpo en que ellas están “cosificadas”, “realizadas”; este enigma siempre sirvió de suelo nutriente para el idealismo objetivo; el idealismo, cuya forma clásica creó precisamente Platón, y su especie definitiva, Hegel.

Estas formas “enajenadas” –“encarnadas” en la substancia de la naturaleza– son en esencia formas (modos) de la actividad social humana, de la actividad del ser pensante. En la propia naturaleza ellas sencillamente no se encuentran; son “introducidas” en la naturaleza por la actividad formadora del hombre (como, por ejemplo, en la arcilla el alfarero hace una jarra, y luego la imagen ideal –es decir, solo representada– de la jarra que hay en la imaginación del trabajador se reproduce en un conjunto de ejemplares semejantes unos a otros, que reproducen el mismo prototipo (“ideal”), la misma “idea”, la misma intención, el mismo plan.

Teniendo ante los ojos este “modelo” es fácil comprender también la lógica del pensamiento de Platón, la esencia del “platonismo”, y de paso también la del hegelianismo, para el cual todo el mundo sensible es solo un colosal conjunto de copias reproducidas muchas veces a partir de uno y el mismo original incorpóreo (imaginado solamente)...

El sistema de Platón (y posteriormente el de Hegel) está dibujado realmente desde simplísimos esquemas de la actividad –conformada y orientada a un objetivo– que realiza el hombre social, quien cumplimenta en la sustancia de la naturaleza una determinada “forma”, que no es propia de esta naturaleza en sí, ya sea la forma de la jarra o del hacha, la forma del “valor” o la forma (estructura) de un satélite artificial de la Tierra, una norma gramatical o moral; en la naturaleza como tal esta forma no la verás, en la arcilla no está escrito que ella esté obligada a convertirse en jarra. Esta es la forma “sobrenatural” (socio-histórica), realizada en la naturaleza, del ser de las cosas, de su determinación socio-histórica, de su rol y su cometido en el sistema de la actividad social humana.

Por cuanto en relación con el individuo la cultura (es decir, el sistema históricamente formado de normas de conducta y actividad) interviene como algo *determinante* de todas sus acciones, por tanto, este propio individuo con su cuerpo se interpreta en este sistema como una “encarnación” singular de lo “universal”, de la norma general que expresa el interés del “todo”, de lo “único”...

Por cuanto el sistema de normas generales, por las que se regula la relación social humana con la naturaleza (con todo lo “corporal”, incluido su propio cuerpo), se contrapone verdaderamente al individuo como una realidad internamente organizada, como una realidad (“objetiva”) existente fuera e independientemente del individuo, con cuyas exigencias él está obligado a contar no menos, sino más y con mayor atención, que con los deseos de su alma “singular” (o de su cuerpo, da igual), por tanto, a un individuo socialmente formado, la concepción de Platón y de Hegel inmediatamente parece más convincente, más adecuada a su experiencia vital que las teorías de los presocráticos. Aquí del lado de Platón está la fuerza del hecho –del hecho registrado por él, pero (como en Hegel más tarde) incomprendido (o, lo que es lo mismo, comprendido falsamente).

Pero aquí de pronto aparece un nuevo corte en el objeto de investigación: si los presocráticos y los sofistas intentaron comprender el “pensamiento” investigando el modo de la relación del hombre singular (comprendido por ellos como completamente corporal) hacia la naturaleza de igual modo corporal, hacia todo lo restante; en Platón, sin embargo, la línea divisoria entre lo “subjetivo” y lo “objetivo” pasa ya a través del cuerpo del propio hombre, dividiéndolo a la “mitad”: en cuerpo y alma. En calidad de ser sensible objetivo, el hombre pertenece al mismo mundo de las cosas fuera de él, y, por tanto, la representación sensorial del individuo sobre las cosas es un hecho que pertenece al mundo sensible, “material”. Al mundo exterior y a la sensibilidad del hombre, agrupados en una categoría, se le contrapone el “alma pensante” (como principio incorpóreo, activo, formador). Y si lo “sensible” es la esfera de lo

singular, de lo casual, de lo individual, el alma pensante pertenece al elemento de lo Universal, del Todo, de lo Uno.

Esto, en general, es lo mismo que dijera también dos mil años después Hegel. El “grano racional” de esta posición se encierra en la descripción del “lado activo” de la relación del hombre social con la naturaleza, incluyendo la naturaleza del propio cuerpo, cuyas funciones todas se “determinan” por las normas de la cultura –más aún, mientras más se desarrolle.

En la persona de Platón el pensamiento humano realiza la reflexión, se dirige hacia sí mismo, hacia el sistema de aquellas normas generales, las cuales cual ley regulan el proceso del conocimiento pensante. Como objeto del pensamiento aquí aparece el propio pensamiento, las categorías, en las cuales éste acomete la reelaboración de las imágenes sensibles. Originariamente este viraje “para sí” no podía tampoco transcurrir de otra forma que no fuera en la del idealismo objetivo, es decir, en la forma de la representación de que el sistema de las normas universales de la actividad del hombre es una realidad independiente, contrapuesta a todo lo sensible, internamente organizada, encima una “realidad” ideal, desprovista de la sustancia de la sensibilidad.

Con otras palabras, en la historia de la filosofía antigua Platón lleva a cabo algo similar a aquello que hizo Hegel en la filosofía moderna: en la práctica él investiga la conciencia social de su tiempo, históricamente desarrollada, con su fuerza espontánea imponiéndose al individuo; descubre los principios universales que se dibujan en el análisis de la conciencia, son en esencia esquemas ideales increados, eternos e inmóviles.

Contemplando la práctica real del pensamiento a él contemporáneo, Platón fácilmente observa que el hombre en el propio acto de comprensión del hecho singular, en el propio acto de la expresión verbal de este hecho ya se utiliza una determinada categoría universal, un determinado punto de vista universal del hecho, a través del cual este hecho es visto exclusivamente tal y como es comprendido. Con otras palabras, Platón fija aquella circunstancia de que el hombre en su relación activa con las cosas –sea en una acción real o en una acción cognoscitiva– siempre se para sobre el suelo de una norma, concepto o categoría universal –desarrollada en la práctica– y que precisamente la norma o la categoría, y no el hecho sensible singular como tal es el verdadero fundamento de la postura “racional” o de la conciencia sobre la cosa.

Y si los sofistas redujeron el problema de lo universal al problema del significado de la palabra, es decir, a una cuestión exclusivamente semántica sobre los límites de aplicación de la palabra, Platón lleva la cuestión a otro plano más profundo. A primera vista él también investiga el significado de las palabras, palabras tales como el “bien”, la “justicia”, la “belleza” o la “verdad”, el “ser” o lo “múltiple”. Sin embargo, aquí en la práctica se realiza una investigación

distinta del todo, mucho más profunda. La definición exacta de aquel “sentido” que le da el hombre a la palabra es para Platón solo la premisa de una verdadera discusión sobre *la esencia del asunto*, sobre *el sentido del “objeto”* del diálogo. El sentido exacto de la palabra, según Platón, puede ser establecido solo según el esclarecimiento del sentido del “objeto”, el cual con esta palabra solo es designado, y no al contrario, como ocurre con los “erísticos” (es decir, con los sofistas).

Pero el “objeto”, se relacione con la actividad social del hombre o con la naturaleza, siempre tiene para el hombre un “sentido” objetivo, que no depende del capricho individual de quien hable. Este mismo “sentido del objeto” en el sistema de la vida social humana el idealismo objetivo en general lo toma también inmediatamente por la definición absoluta del objeto mismo en sí, por su designación eterna, invariable y, por demás, puesta por el espíritu en el sistema de la realidad. Dentro mismo de la actividad humana el “significado” de cualquier objeto puede ser fácilmente relacionado con el “bien común” como principio supremo. La representación idealistamente torcida sobre el “bien” del organismo social resulta también en Platón ese supremo principio con el que se relaciona cualquier representación singular y cualquier “opinión”, ese criterio universal, desde el cual se mide la “veracidad” de esta “opinión”.

El pensamiento –la consideración pensante de las cosas– se interpreta en Platón como capacidad de captar el orden “universal” de las cosas, con el cual cada hecho singular, cada postura, fenómeno u opinión tiene que relacionarse. Con otras palabras, en el sistema de Platón las cosas se toman de golpe como idealizadas, como encarnaciones singulares de aquellos “géneros” y “especies” que están expresados en un sistema de conceptos y categorías socialmente desarrollados, en el esquema cosmovisivo de la conciencia social a él contemporánea. Dentro de este esquema cada “género” y “especie” tiene un “sentido” plenamente determinado, que expresa el rol inmediatamente objetivo de las cosas al interior del mundo humano, al interior del ser social de las cosas (es decir, de su “ser-para-otro”, para el hombre social que produce su propia vida).

El idealismo objetivo, tanto en Platón como más tarde en Hegel, estriba en general en tomar directamente el rol objetivo de la cosa al interior de un organismo social, la forma histórico-concreta de su ser, por una característica absoluta, eterna e inmutable. Con otras palabras, el rol objetivo –esto es: existente fuera e independientemente de la conciencia– de la cosa para el hombre (¡no para el individuo, sino para el hombre social, total!) se destaca por su “concepto”, por la expresión de su esencia inmanente.

Así, al interior del sistema de relaciones sociales de los tiempos de Platón y Aristóteles, el trabajo físico es tarea de esclavo, el trabajador es un esclavo. Esta disposición de cosas no

tiene lugar en absoluto en la conciencia, sino en la propia realidad objetiva. Esta forma históricamente transitoria se toma por una forma acorde a la “razón”, por una forma acorde al “bien”. El “auténtico” y “verdadero” ser de la cosa cicatriza de esta manera con su designación al interior de un sistema dado, históricamente formado, de relaciones sociales entre los hombres y las cosas, con su rol en el proceso de realización de los fines del hombre. Por cuanto el “bien” funciona como el fin supremo, “universal”, con el que se relaciona cualquier hecho singular y único, es decir, la necesidad idealistamente comprendida de conservación del “todo”, de todo el sistema *dado* de relaciones de los hombres y las cosas, por tanto, la categoría “bien” pierde su carácter estrechamente ético y se convierte en piedra angular de todo el sistema de conceptos que expresan los “géneros” y “especies” de las cosas. La contemplación de todas las cosas bajo la categoría del “bien” es también, para Platón, el principio metodológico superior de la comprensión objetiva, de la elaboración de aquella definición del objeto que exprese su lugar y papel en el sistema cosmovisivo.

Por eso, el idealismo objetivo está indisolublemente ligado al principio teleológico. El esquema ideal de la realidad adquiere en Platón también el carácter de una construcción piramidal, en la cual el “bien” constituye el principio supremo “indeterminado”. Todas las categorías restantes de “géneros” y “especies” se encuentran aquí en una relación de subordinación, intervienen como peldaños de la concreción del “bien” universal. En forma del “bien” Platón encuentra aquel punto de vista general estable, con el cual las cosas son vistas tal “como verdaderamente son”, y no tal como ellas le parecen al individuo; y al mismo tiempo son el criterio con cuya ayuda puede “medirse” el valor de la opinión individual. Esto resulta posible porque el propio individuo con sus opiniones realmente está incluido en el sistema de la realidad y se conduce dentro de esta, en correspondencia con aquel esquema ideal, el cual supuestamente también aclara la razón pensante con la ayuda de la dialéctica.

En la vida real el individuo se relaciona con cualquier cosa tal y como exige su “concepto”, es decir, su rol y su “designio” socialmente humano –y no puramente natural– expresados en la conciencia. Este “concepto” se contrapone tanto al individuo como a la imagen sensible, directamente natural, de la cosa en la conciencia. Por cuanto el individuo en sus relaciones con las cosas realmente se subordina a este concepto, en el cual se expresa el poder social sobre las cosas, contrapuesto al propio individuo como fuerza ajena e independiente de él, el “concepto” al final interviene como el “auténtico” ser de las cosas, por demás ideal.

El idealismo objetivo mistifica así mismo no otra cosa que el ser práctico humano de las cosas, fuera de la conciencia. De esta forma este, de una parte, escapa del absurdo del solipsismo, y de otro lado, de nuevo lleva la cuestión de la relación del pensamiento hacia el ser a un plano propiamente filosófico y aquí se enfrenta al materialismo. Un esquema ideal de la

realidad, que relaciona todos los “géneros” y “especies” de las cosas con el “bien” como su propio principio universal: tal es el esquema, según el cual el hombre social se orienta en la verdadera realidad existente fuera de la cabeza. No es la fuerza de la razón pura. Se sobrentiende, la que lo compele a actuar según este esquema, sino la fuerza del organismo social que se contrapone tanto al individuo como a la naturaleza.

Por eso es que en el esquema de las ideas de Platón encuentra también su expresión idealista invertida *la realidad social humana de las cosas*, independiente de la conciencia.

La dialéctica en Platón consiste también en saber seguir sistemáticamente los contornos de aquella realidad, dentro de la cual vive y actúa el hombre; consiste en el arte de la clasificación rigurosa de “géneros” y “especies”, de su diferenciación y subordinación. Pensando los “géneros” y “especies” el filósofo tiene que ver directamente con aquel esquema ideal por el cual está construido el mundo, con aquel esquema, dentro del cual cada cosa ocupa un lugar rigurosamente determinado y en el cual adquiere significación. Con otras palabras, en el pensamiento es que se realiza inmediatamente el orden ideal “inteligente” de las cosas.

Y por cuanto se trata del saber, en Platón se toma en cuenta solo el saber racional: el saber adquirido por la razón con ayuda de la dialéctica, con ayuda del arte de captar el orden racional de las cosas. La percepción sensorial no es conocimiento: es un hecho que pertenece a la esfera de lo “material”, sensorial-objetual. Con otras palabras: la teoría del saber coincide orgánicamente en él con la dialéctica como modo de contemplación pensante de las cosas.

Desde el punto de vista subjetivo la “dialéctica” consiste en “saber preguntar y responder”, es decir, investigar directamente no las cosas sensorialmente perceptibles, sino las cosas en tanto ya han encontrado su expresión ideal en la opinión, en la determinación. La dialéctica rastrea las opiniones del interlocutor, que vagan de un lado a otro y, confrontándolas entre sí demuestra que se contradicen unas con otras al mismo tiempo, abordando las mismas cosas, en la misma relación, en el mismo modo.

La dialéctica, por consiguiente, consiste en saber descubrir la contradicción en las *determinaciones* del objeto, y tras esto encontrar la solución de esta contradicción por la vía de mostrar cómo la contradicción revelada se extingue en un género superior o, al contrario, cómo un género superior se desmembra en los contrarios que contiene. En sus diálogos, Platón demuestra magistralmente el hecho de que la definición exacta y rigurosa del término que significa el objeto inevitablemente lleva a la aparición de otra definición que parte de los mismos fundamentos, pero que es directamente contraria a la primera. La contradicción entre la concreta totalidad del objeto y la abstracción racional del mismo es fijada por Platón, consiguientemente, en esta propia forma en la cual esta contradicción se realiza efectivamente en el pensamiento: como una contradicción *entre dos abstracciones racionales* (por eso sería

útil que los diálogos de Platón fueran releídos por los lógicos contemporáneos, quienes ven en la “definición rigurosa y exacta de los términos” la panacea de todas las desgracias y dificultades del conocimiento pensante).

Desde el punto de vista objetivo, entonces, la dialéctica es la expresión inmediata (más exactamente: la encarnación del esquema ideal de géneros y especies de la realidad, dentro del cual cada objeto adopta solamente un sentido, una significación racionalmente alcanzada. En Platón no había y no podía haber una diferencia de principio entre la dialéctica como modo del conocimiento pensante (la “lógica”) y la dialéctica como doctrina de la realidad “atrapada por la razón” (la “ontología”, si usamos este término en extremo condicionado). Su coincidencia se encierra en el principio fundamental, en el propio planteamiento de la cuestión, surgido de la discusión con la sofística.

Si los sofistas en calidad de “medida de todas las cosas” toman al *individuo*, para Sócrates-Platón, como exactamente formuló Hegel, “el hombre *en calidad de pensante* es la medida de todas las cosas”. El pensamiento es precisamente aquella capacidad que permite ver las cosas directamente a través del prisma de la universalidad. El propio hombre, por cuanto en tanto en calidad de individuo pertenece al mundo de la realidad sensorialmente perceptible, es una cosa como cualquier otra para la consideración pensante. Él mismo, por estados subjetivamente matizados y por su peculiaridad de “especie”, se hace aquí objeto de contemplación supuestamente “desde fuera”. A él mismo se le aplica una determinada “medida” universal, un criterio expresado en la conciencia en forma de “sentido” socialmente legitimado de la palabra y de la cosa u objeto.

Y por cuanto tanto la palabra como la cosa tienen realmente para el hombre su sentido completamente independiente de los intereses individuales y singulares (particulares), Platón adopta una posición desde la cual convencidamente carga contra los sofistas. El pensamiento, entonces, como capacidad directamente social, es tomado por él como capacidad de vislumbrar el significado exclusivamente universal de las cosas. En el pensamiento el hombre debe deslindarse conscientemente de su visión estrechamente individual de la cosa, de su relación de egoísta e interesada hacia esta y reflejar la cosa en su significado puramente universal.

La dialéctica, por tanto, es definida por Platón como la mayor y principal de las “depuraciones”,¹¹ como la “depuración” de todo lo individual, singular, casual, interesado, egoísta. La definición debe llevar la cosa a su estricta universalidad abstracta, y solo bajo la forma de definición la “cosa” se torna objeto del pensamiento, y no de la percepción sensorial.

Y por cuanto el concepto verdadero, que expresa el “significado” universal socialmente reconocido de la cosa, nace realmente de la confrontación dialéctica de las diferentes

¹¹ Cfr: Platón: “El sofista”, 230D, en: *Obras*, t. V, trad. de Karpov, 1879, p. 505 (en ruso).

representaciones, cada una de las cuales pretende a una significación universal, a Platón le es fácil poder representarse el acto de nacimiento del concepto como producto de la confrontación de una definición con otra, es decir, del pensamiento consigo mismo. El mundo de las ideas se presenta en su imaginación como un mundo construido a sí mismo.

La definición “lógica” (verbal: de “λογος”) debe ser reflejada, definida exactamente y, luego, debe contemplarse como un “objeto” con el cual el hombre debe contar como con algo plenamente objetivo e independiente de los casuales caprichos y arbitrariedades individuales. El movimiento ulterior debe consistir en el esclarecimiento del lugar de esta definición en la composición del esquema idealizado, pensado de la realidad.

Pero el esquema de ideas en su totalidad –en este hecho es que se apoya la doctrina de Platón como idealista objetivo típico– se contrapone al individuo como sistema cosmovisivo de representaciones, completamente independiente de él, que expresa finalmente el “interés” y el “bien” del organismo social. De esta forma, constituye un punto de vista idealistamente hipostasiado, impersonalmente universal, de aquel todo social, cuyo órgano de “autoconciencia” resulta ser el teórico pensante. Y por cuanto este punto de vista “universal” se realiza directamente a través de los conceptos universales, que expresan el significado “objetivo” de las cosas independientemente por completo del individuo, en la composición del ser social, los propios conceptos universales comienzan a parecer esquemas-prototipos ideales autosuficientes.

Con agudo antinomismo Platón opone también el pensamiento sobre el propio pensamiento al pensamiento sobre la realidad sensorialmente perceptible. En su filosofía se hacen objeto de análisis las definiciones, los puntos de vista universales ya desarrollados en su tiempo, y no la realidad sensorialmente perceptible en aquella especie suya en que fue ya expresada en las definiciones universales. Todas aquellas definiciones, que fueron desarrolladas por los presocráticos como definiciones de las cosas, Platón las contempla como definiciones de una realidad incorpórea, atrapada por la razón, contrapuesta al mundo sensible. Y de esta manera él transforma en objeto de análisis específico no otra cosa que el esquema cosmovisivo de la realidad históricamente formado, o, más exactamente, constituido en la lucha de las diferentes escuelas y direcciones de su época, por el que se guiaba realmente la sociedad antigua en relación con el mundo.

Hegel, valorando el rol de Platón en el desarrollo del pensamiento filosófico antiguo, lo ve en que aquél por vez primera hizo la “unión de lo precedente”, aunque tampoco “la llevó hasta el fin”.¹²

Y realmente, puede considerarse que el mérito de Platón en el plano del planteamiento de la cuestión de la lógica está en que hizo de la investigación y la generalización del desarrollo

¹² Cfr: Hegel: *Obras*, t. 9, p. 147 (en ruso).

anterior del pensamiento filosófico la piedra angular del sistema. En esencia él resulta el primer historiador de la filosofía entre los filósofos. Precisamente en este camino él preparó el terreno para Aristóteles, esta verdadera cumbre por encima de la cual la filosofía antigua ya no consideró alzarse.

[Aristóteles]

La figura de Aristóteles en el plano de nuestro problema presenta un interés especial. Si la filosofía griega esbozó todas las esferas del saber de las que debe componerse la teoría del conocimiento y la dialéctica, el sistema de Aristóteles es el primer intento consciente en su tipo de crear un resumen enciclopédico de todo el conjunto de conocimientos teóricos. En su doctrina confluían al unísono los grandes y trascendentes logros del pensamiento antiguo; esta es una grandiosa bifurcación de caminos: en su doctrina convergen, como en un foco, todas las tendencias fundamentales del desarrollo del pensamiento filosófico de Grecia (dentro de ellas, las mutuamente excluyentes), para inmediatamente después dispersarse por siglos. El primer intento de dar en Grecia una síntesis orgánica de todos los principios precursores resultó también el último; esta llevó a una completa exactitud de expresión la incompatibilidad interna del materialismo y el idealismo, de la dialéctica y la metafísica, como principios de solución del problema fundamental de la filosofía como ciencia.

Por eso no es casual en absoluto que la doctrina de Aristóteles sirviera de fuente teórica común para algunas direcciones filosóficas, posteriormente divergentes en principio. Por la misma razón cada uno de los puntos de vista actualmente enfrentados sobre lógica y sobre la relación de la lógica con la ontología tiene siempre fundamento en considerar la doctrina de Aristóteles como su propio prototipo no-desarrollado, y a su autor, como su partidario y predecesor. Cada uno de los puntos de vista sobre estas cosas contempla como “sustancial” e “interesante” en el sistema de Aristóteles aquello que en tendencia lleva a sí mismo, y todo lo que lleva al punto de vista contrario se valora como “cáscara” históricamente desprendida ...

Así, una conocida tradición en lógica considera directamente a Aristóteles “padre” de la lógica; pero en la práctica es solo una dirección plenamente determinada en la doctrina del pensamiento. Por otro lado, Aristóteles es igualmente el “padre” indiscutible de aquella dirección en esta ciencia que lleva a la comprensión hegeliana de la lógica como doctrina sobre las formas universales de todo lo existente, es decir, de aquella dirección, la cual, de acuerdo

con los repetidos testimonios de los clásicos del marxismo-leninismo, sirvió de punto de partida para la comprensión dialéctico-materialista de la lógica.¹³

Esta circunstancia hace el análisis de las concepciones de Aristóteles tan difícil como provechoso: él puede ayudar a esclarecer la esencia de las discrepancias actuales, pero inmediatamente convierte la doctrina de Aristóteles en objeto de discusión de los problemas actuales. La interpretación de los hechos del pasado refleja siempre en sí la posición en relación con el presente.

Corresponde reconocer que el sistema de concepciones del Estagirita sobre la cuestión de la relación del pensamiento con la realidad es extremadamente contradictorio a su interior. De arriba abajo lo atraviesan grietas que son imposibles de silenciar. En este se encierran, en una forma más o menos clara, tendencias antinómicas y mutuamente excluyentes.

Sin embargo, una cosa es indudable: la división formal de las obras de Aristóteles en lógica, metafísica y teoría del conocimiento, que fue realizada por sus comentaristas posteriores, no corresponde en absoluto con el desmembramiento interno del sistema aristotélico. Este corte pasa por el cuerpo vivo de la doctrina y junto a ello muestra un “cadáver descuartizado”, cortando la doctrina donde es imposible cortarla.

Ante todo queda claro que las obras reunidas por los comentaristas en el “Organon” no se corresponden en ningún caso ni por volumen ni por contenido con la doctrina aristotélica del pensamiento. Y si vamos a entender por lógica la doctrina sobre el pensamiento, y no una de las escuelas formadas posteriormente, entonces en el “Organon” entra solo una parte en extremo insignificante de la lógica de Aristóteles.

Por otra parte, aquellas ideas que constituyeron más tarde el fundamento teórico de la concepción formal de la lógica, en el propio Aristóteles no se contemplan ni se fundamentan para nada en el “Organon”, sino en aquella misma “Metafísica”, la cual, según esa concepción, no tiene nada en común con la lógica en el estricto sentido del término.

Las leyes del “veto de la contradicción”, del “tercero excluido” y de la “identidad” se formulan por él directamente como principios “metafísicos” (“ontológicos”) de todo lo existente, y en los “Analíticos” se habla de cosas tales como necesidad y casualidad, lo uno y lo múltiple, se tratan cuestiones tales como la relación de “lo general” con la percepción sensorial, la diferencia entre el saber científico y la “opinión”, los cuatro tipos de causas, etc., es decir, de nuevas cosas que “no tienen relación con la lógica propiamente”.

Y muy en lo cierto estaba Hegel: “Aquello que acostumbradamente extraen nuestros lógicos de estas cinco partes del «Organon», representa en la práctica la parte más pequeña y trivial...”¹⁴

¹³ Cfr: Lenin: *Obras completas*, t. 29, p. 314 (en ruso).

El mismo Aristóteles nunca ni en ningún lugar utiliza el término de “lógica” en la significación que le fue otorgada posteriormente. Y este no es un simple detalle terminológico. El asunto es que en su concepción en general no hay lugar para tales “formas de pensamiento” singulares, que representen en sí algo diferente, por un lado, de las formas universales de todo lo existente y, de la otra, de las formas de expresión lingüística de esto “existente”.

Inútilmente buscaríamos en sus trabajos la representación del “concepto” como “forma de pensamiento”: él conoce la “forma” de las cosas, la cual es percibida por el alma “sin materia”, y la forma (estructura) del “lenguaje hablado”. No hay en Aristóteles una peculiar “forma de pensamiento”, un “concepto”; no porque le faltara fuerza de diferenciación, sino porque tal representación se estrella contra sus principios fundamentales; aquello que llaman “concepto” en la lógica escolar posterior, en Aristóteles se desprende directamente y se contempla como parte del “lenguaje hablado”: como “término”, como una determinada denominación (“ὄρος”). De otra parte, aquello que Hegel llama “concepto” en su *Ciencia de la Lógica*, Aristóteles lo contempla allí donde habla sobre cosas tales como “ἰσχυρὸς τῆς οὐσιᾶς” (literalmente: “palabra que expresa la esencia, la substancia de las cosas”), como “τὸ τὶ ἦν εἶναι” (literalmente: “ser aquello que fue”: expresión correspondiente a la representación de la “forma” como “causa final”, como “entelequia”), etc.

No hay en él tampoco el concepto de “juicio” como algo diferente del “lenguaje hablado”, de la expresión verbal de lo existente.

En general, el propio término de lo “lógico” en su estatuto significa no más que lo “verbal”, en contraposición a lo “analítico”, cuyo principio es la correspondencia del lenguaje y la realidad. Él conoce y reconoce solo dos criterios de “corrección del lenguaje”: de un lado, la correspondencia del lenguaje con las normas gramaticales y retóricas; del otro, con las formas reales y la situación de las cosas. La representación de cualquier otro plano de “correspondencia”, de la correspondencia del discurso con normas “lógicas” especiales, con “formas del pensamiento como tal” le es perfectamente ajena, rompe con todos sus principios fundamentales, con su filosofía. Entre tanto, la lógica escolar lo presenta como “padre” precisamente de esta comprensión.

El principio de correspondencia del discurso respecto de las cosas es el principio fundamental de su doctrina sobre los “silogismos”, desarrollado en los “Analíticos”; la fuente de los “silogismos erróneos” él la ve en la no observancia de esta exigencia.

“La fuente de donde nacen los silogismos erróneos es la más natural y común, es precisamente la propiedad (y la aplicación) de la palabra. En la práctica, así como en una

¹⁴ Hegel: *Obras*, t. 10, p. 312 (en ruso).

conversación nosotros no podemos mostrar las propias cosas tal y como son en sí y para sí, sino que en lugar de las cosas utilizamos nombres y signos, de igual forma comenzamos a pensar que lo que justamente se relaciona con las denominaciones, justamente se relaciona también con las cosas”.

Si hablamos de la real composición de la doctrina aristotélica del pensamiento (de su lógica, en el auténtico sentido de la palabra), pues no hay nada más risible que la opinión de que esta lógica se reduce a la doctrina de los esquemas de unión de los términos en el lenguaje hablado, en las formas silogísticas.

Aquellos esquemas abstractos de unión de términos, en cuyo descubrimiento y clasificación ven a veces el principal logro de Aristóteles en el campo de la lógica, no juegan en la composición de su doctrina ni el rol de objeto, ni el de fines de su atención investigativa. Él parte del hecho de que estas figuras se realizan por igual en la demostración “apodíctica”, tanto como en el razonamiento “dialéctico”, y en los lazos estrictamente lingüísticos del discurso “erístico”. En otras palabras, con su ayuda puede expresarse tanto el conocimiento real como la opinión más pura sobre la situación probable de las cosas, e incluso un embuste lingüístico consciente, un *focus* erístico; una cadena de “silogismos”, que se remite a una premisa arbitraria preconcebida.

Dicho de otra forma, a él no le interesan aquellos esquemas abstractos del discurso que son perfectamente iguales tanto en la “demostración” apodíctica, como en la dialéctica (que parte de lo “probable”), y en la erística, sino justo lo contrario: aquellas diferencias en el conocimiento que se esconden bajo esta forma exteriormente idéntica. Las figuras silogísticas en sí mismas, como tales, como esquemas puros de unión de los términos, tienen para él significación solo como figuras retóricas.

Toda su atención investigativa está dirigida al esclarecimiento de aquellas condiciones bajo las cuales estos esquemas del lenguaje resultan formas del movimiento del saber real y de la demostración real (“analítica”, “apodíctica”) que se corresponden con las cosas.

Y cuando la interpretación escolástica de la lógica aristotélica convierte estos esquemas abstractos en criterio formal de verdad, entonces le da a éstos un significado justamente inverso al que le dio el propio Aristóteles. Tomados en sí mismos, estos esquemas no guardan en él ninguna relación con el conocimiento “verdadero”; en ellos se expresa con igual facilidad tanto la verdad como la mentira erística notoria. En Aristóteles estas se convierten en formas del conocimiento pensante solo en el curso del movimiento analítico del pensamiento.

La escolástica eliminó del orden del día el problema de la veracidad de los “enunciados” que entran en los silogismos, sustituyó la cuestión de la correspondencia de los enunciados con las cosas por la cuestión de la correspondencia de los enunciados con el texto de la revelación

religiosa. Esta última es, para la conciencia medieval, sinónimo de verdad absoluta en su certeza inmediata.

La auténtica lógica de Aristóteles se despliega en dos planos: por un lado, en el plano retórico-semántico; por otro, en el plano “metafísico”, es decir, en el plano puramente del objeto. Y si habla él de “formas del pensamiento”, entonces él las contempla en dos aspectos. Un aspecto: la cuestión de la expresión de la realidad en las formas (en las figuras y esquemas) del discurso; el otro: la cuestión de las “formas” de las propias cosas que expresa el discurso.

Esta dualidad se proyecta, por ejemplo, en la definición de las “categorías”: por una parte, estas son géneros superiores de los enunciados, y por otra: géneros reales del ser. No en balde los “realistas” medievales encontraron a su favor en las obras de Aristóteles los mismos sólidos argumentos que sus contrarios, los “nominalistas”. En el propio Aristóteles, en la dualidad de sus definiciones, está ya contenida la contraposición del “realismo” y del “nominalismo”.****

Como “forma del pensamiento” externa, inmediatamente visible, en Aristóteles por doquier interviene el discurso (exterior o interior), sus formas compuestas, sus esquemas, figuras y estructuras. La forma interior misma del pensamiento, es decir, aquel contenido que se expresa con ayuda del discurso resulta la forma de la cosa impresa en el “alma”.

Las palabras, denominaciones, términos y definiciones significan y expresan directamente las formas generales de las cosas, pero en ningún caso “conceptos”, como esto se da en la lógica posterior comenzando por los estoicos.

Entre la “forma de la cosa” y su expresión lingüística está solo el “alma” con su actividad. Y si la palabra expresa directamente no la “cosa”, sino la “impresión” de esta cosa en el alma, entonces él trata esta “impresión” como el ser ideal de la *forma de la propia cosa*. La “impresión” es la *forma de la cosa*, percibida *sin materia*. No por casualidad compara Aristóteles el acto de la percepción de la cosa con la impresión de un cuño en la cera blanda.

El alma pensante, según Aristóteles, es más perfecta mientras menos tenga “de sí”, de su propia y específica naturaleza individual en el acto de percepción: mientras más suave sea la cera, con más exactitud se inscribirá en ella la forma del cuño; mientras más perfecta sea el alma, más claramente interviene en ella la forma de la cosa. La “forma del alma” es la capacidad de recibir en ella cualquier forma, no aceptando en ella nada de sí. Esto significa que el alma está desprovista de cualquier tipo de forma especial que no pueda mezclarse con la “forma de la cosa” en el acto de percepción de esta última. Esto significa que el “alma” es como posibilidad cualquier forma específica, una capacidad absolutamente plástica, aquella misma “forma” actual que en ella está impresa en un momento dado.

Este planteamiento de la cuestión está dirigida con toda su agudeza contra el principio idealista-subjetivo, según el cual el hombre, en su percepción del mundo exterior tiene que vérselas no con las cosas, sino solo con los resultados de la acción de estas cosas sobre los órganos de los sentidos, sobre su singular y única naturaleza, refractando de principio la acción externa. Precisamente de aquí el idealismo subjetivo saca la conclusión de que el hombre no puede saber en general si existe o no acaso “en la práctica” aquello que él percibe, eliminando de esta forma la cuestión sobre la realidad del mundo exterior.

Esta premisa del idealismo subjetivo en general, Aristóteles la desarrolla en su análisis de los problemas psicológicos. La solución de la cuestión acerca de la esencia de la imagen sensorial en el alma individual él la agota definitivamente en el plano del análisis psicológico, es decir, en aquel mismo camino en el cual se resuelve en realidad esta cuestión. La realidad objetiva tanto de las cosas singulares como de las “formas generales” en las cuales existen, no constituye para él un problema filosófico, puesto que en el plano psicológico él la plantea y la resuelve como materialista consecuente.

Pero más agudo se torna ante él el problema propiamente filosófico: el problema de la relación de la razón pensante como capacidad universal, como “forma de las formas”, con la realidad “auténtica”, “razonada”; y de la realidad “razonada” (de la realidad sensorialmente perceptible, de “lo universal”) hacia “lo singular” y “lo único”. Pero precisamente aquí es que se presentan ante él todas aquellas dificultades, en torno a las cuales permanentemente “se enreda y se cae”, retornando al fin a aquel mismo idealismo objetivo que no le satisfacía en la forma platónica.

“No hay dudas sobre la realidad del mundo exterior, señala Lenin en los márgenes de la *Metafísica*.— Se equivoca el hombre precisamente en la dialéctica de lo general y lo singular, del concepto y de la sensación, etc., de la esencia y el fenómeno, etc.”¹⁵

Con otras palabras, el idealismo objetivo de Aristóteles es consecuencia directa de su incapacidad de desenvolverse con la dialéctica en el problema del conocimiento pensante. Inconforme con la solución platónica al problema, él de todas formas toma en cuenta magníficamente todas aquellas dificultades que reveló Platón. Una solución materialista a estas dificultades él no encuentra, pero en el intento de resolverlas dibuja exactamente aquella problemática que tendencialmente lleva a la lógica en su comprensión hegeliana.

Por cuanto el pensamiento se contempla en Aristóteles no solo desde el punto de vista de aquella forma externa, en la cual este se realiza en el alma humana (es decir, desde el punto de vista de las figuras y esquemas de su expresión verbal), sino también desde el punto de vista

¹⁵ Lenin: *Obras Completas*, t. 29, p. 327 (en ruso).

del contenido y los objetivos de su actividad, es que surge ante él el plan “metafísico” de estudio, y con él, todas las verdaderas dificultades filosóficas.

El concepto central de la “lógica objetiva” de Aristóteles es, como se sabe, la “οὐσία”: la “esencia”, la “substancia” de las cosas. Este concepto está ligado al problema de la definición “verdadera”, objetiva, es decir, la definición que expresa el “género” y la “especie” real de la cosa, su lugar y su rol en el sistema de la realidad.

Con otras palabras, si en la lógica “subjetiva” Aristóteles se ocupa de la cuestión acerca de en qué relación se encuentra el nombre, la denominación, la designación respecto de las cosas sensorialmente perceptibles, en el plano de la lógica objetiva esta cuestión a él ya no le interesa en absoluto (y esto está completamente justificado).

Aquí se desarrolla otro problema totalmente distinto: en qué relación se encuentra la cosa singular, sensorialmente perceptible, respecto de su propia “esencia”, la “especie” respecto del “género”. Aquí se habla no de la relación del sentido de la palabra que designa la “especie” respecto del sentido del “nombre genérico”, sino de la relación de la “especie” real respecto al “género” de las cosas. En ningún lugar mezcla Aristóteles la cuestión de la relación de lo general con lo singular y lo único, con la cuestión de la relación de la palabra con la cosa única sensorialmente perceptible, como lo mezcló posteriormente, por ejemplo, la filosofía de John Locke. Pues una superposición tal del problema de lo general y lo singular con el problema de la palabra y la cosa tiene su premisa en una representación que era perfectamente ajena a la filosofía antigua: la representación según la cual lo “singular”, lo sensorialmente perceptible, es algo más real que lo “general”; lo “real” e inmediatamente evidente es solo lo “singular”, y lo “general” es solo producto de la actividad de abstracción humana.

Sócrates y Platón destruyeron la sofística con los argumentos de la práctica real de la sociedad a ellos contemporánea, es decir, con aquellos argumentos con los cuales se refuta precisamente el principio del idealismo subjetivo. Por esta vía Platón demostró que el individuo (lo “singular”) vive y actúa dentro de cierto todo organizado, el cual domina cual ley sobre él, establece los marcos y fronteras de su arbitrio. Lo “universal” –como ley y principio de existencia del “todo”– interviene como una realidad más y aquel todo, dentro del cual transcurre la evolución individual, se mantiene inalterable, rigurosamente organizado.

Aristóteles parte de una visión espontáneamente dialéctica de la realidad dentro de la que vive el hombre, viéndola como un todo único coherente, como un sistema dentro del cual cada cosa tiene su significación objetiva, independientemente de circunstancias particulares, de caprichos y opiniones individuales. De modo que el propio planteamiento de la cuestión de la relación de lo “general” y lo “singular”, del “género” y la “especie”, de la “especie” y el “individuo” en él no puede plantearse por principio en un plano puramente objetivo, en la esfera

psicológico-semántica. La palabra o término (por cuanto ésta no es solo sonido) es para él la designación inmediata de la realidad verdadera, objetiva, existente fuera e independientemente del individuo, o las cosas en su significado objetivo universal.

La realidad objetiva de las formas generales de las cosas es para Aristóteles tan indudable como la propia realidad de las cosas singulares. Tanto una como otra para él existen igualmente fuera e independientemente del alma humana individual, de su actividad. La actividad del alma solo reproduce aquello que “existe” fuera e independientemente de ella. Esto es purísimo materialismo, sin embargo, con todas aquellas debilidades fatales, de las cuales el materialismo no pudo desprenderse hasta Marx y Engels.

Esta debilidad se encubre ya en el hecho de que a la categoría de “realidad objetiva” viene a dar aquí todo lo que existe fuera e independientemente del alma individual: incluida también la “razón” colectiva del organismo social humano; incluidas las formas universales – formadas históricamente– de actividad del propio pensamiento. De modo que el análisis psicológico del “alma” que lleva a la conclusión sobre la existencia de las “formas universales” *fuera de esta alma*, no solo no resuelve el problema cardinal de la filosofía, sino que justamente lo sitúa en toda su agudeza. Las formas universales a las cuales se subordina la actividad del “alma” humana –jurídicas, éticas, artísticas y las otras formas de actividad– se contraponen al individuo como algo situado fuera de él, con lo que debe contar no menos (y en cierto sentido, más) rigurosamente que con las formas de las cosas sensorialmente perceptibles.

El análisis psicológico se detiene ante este hecho: al individuo, en calidad de realidad independiente de sí, se le contrapone también un sistema de *conocimientos*, un sistema de *formas universales de expresión* de la realidad sensorialmente perceptible, un sistema de conceptos, normas, categorías históricamente formados. El individuo no crea él mismo estas formas universales del saber (él las toma ya preparadas de otros hombres) en el proceso de su formación.

Adquiriendo conocimientos (normas, conceptos, categorías, esquemas y formas universales de actividad del “alma”) la “inteligencia” individual tiene que ver no directamente con la “realidad” en su significado materialista, sino con la realidad ya idealizada, con la realidad en tanto ya encontró su expresión en la conciencia social, en la definición, en la expresión verbal.

La apropiación socialmente humana de la realidad se realiza directamente a través de la conquista del conocimiento, a través de la conquista de los conceptos y categorías universales. Y justo a través de la conquista del conocimiento el individuo adquiere el significado universal (social) de las cosas; o, con otras palabras, las cosas en su significado directamente universal.

El hecho de que Aristóteles llega justamente desde aquí a una solución idealista objetiva de la cuestión fundamental de la filosofía no se advierte diáfano en sus razonamientos del famoso libro XII de la *Metafísica*.

Primeramente él constata que “el ser del pensamiento y del objeto no son lo mismo”, teniendo en cuenta al “pensamiento” como actividad subjetiva del hombre a diferencia del “objeto” como cosa sensorialmente perceptible. Esta diferencia consiste directamente en que en un caso la “forma” se realiza en la “materia”, y en otro, en la palabra, en la determinación lingüística.

“El asunto, sin embargo, está en que –continúa él inmediatamente después de esto– en algunos casos el conocimiento es (lo mismo que) objeto del conocimiento; en el campo de los conocimientos creativos (es decir, en el campo de las “artes”. – *Nota del traductor al ruso*) es la esencia tomada sin materia, y la esencia del ser en el campo de los conocimientos teóricos es la formulación lógica¹⁶ (del objeto) y el pensamiento (que lo concibe)”.

En esta consideración emerge claramente la “base terrenal” de su idealismo objetivo, su definición pronunciada perfectamente en espíritu de Hegel, según la cual “es lo mismo la razón que aquello que se piensa por ella”.

La dificultad que descansa directamente en la base de su inclinación hacia el lado del idealismo objetivo de Platón está relacionada con la propia naturaleza del conocimiento teórico.

Aristóteles diferencia rigurosamente el saber teórico (la “razón”) del saber común, con lo que relaciona la percepción sensorial, la opinión y la “inteligencia”. El saber común (incluida la “inteligencia”) percibe las cosas tal y como ellas existen en la realidad inmediatamente empírica.

“Tanto la percepción sensorial, como la opinión y la inteligencia siempre –como vemos– están dirigidas a lo otro, pero hacia sí mismas (solo) de una manera accesoria”, –señala él en el mismo libro XII.

La peculiaridad específica del saber teórico realizado por la “razón”, se encierra precisamente en que aquí el objeto fundamental resulta no “lo otro” (es decir, las formas ligadas a la “materia”), sino las “formas” *como tales*, tomadas al margen de la materia, es decir, las formas en cuanto estén expresadas en una formulación “lógica” (que en Aristóteles significa verbal).

Con otras palabras, la “razón” está dirigida no a “lo otro”, sino a sí misma, no a las “cosas” sencillamente, sino a las cosas tal y como existen en la razón, en un conjunto de conocimientos, en su determinación universal, en el seno de un esquema ideal de la realidad.

¹⁶ Aquí está literalmente: verbal.

Directamente significa esto: el conocimiento teórico de la cosa se encierra en la investigación de los distintos puntos de vista sobre ella, en el análisis de las determinaciones de su “esencia”.

Si el saber común percibe aquellas “formas” que están presentes en las cosas, en aquella combinación suya en que están dadas empíricamente, el saber teórico tiende a separar las formas necesarias de las cosas de las formas casuales, a buscar la “causa”, etc.

El saber común tiene que ver con las “formas” tal y como están realizadas en “lo otro”, y sencillamente las fija según el principio: Córisco es un hombre, bípedo, instruido, sentado, blanco, saludable”, etc., etc. Con otras palabras, el principio del saber común es el principio del análisis simplemente empírico y de la síntesis, que siguen esclavos tras la certeza sensible, no importa cuán “falsa” y “errónea” sea en sí misma.

En contraposición al “saber común” con su dependencia esclava de “lo otro”, esto es, de las circunstancias a él externas, de lo singular, la “razón” interviene en el rol de juez en relación con la empiria y con la opinión que la expresa. Ésta no solo le da una expresión verbal al fenómeno sensorialmente dado, sino que lo “juzga” desde el punto de vista de ciertos principios universales, proponiendo estos principios universales en calidad de medida de veracidad, en calidad de medida de la correspondencia con la “razón”. Como auténtico juez, la razón aplica a lo singular un cierto principio universal y hace esto con el objetivo de investigar en cuánto este singular se corresponde con su propia medida universal, con su propio significado universal en el sistema de actividad: con su “esencia” u “objetivo”.

Al final Aristóteles se halla frente a aquella dificultad en la que creció el sistema de Platón, ante la dificultad que resulta fatal para cualquier tipo de materialismo, excluyendo el dialéctico. Esta dificultad está ligada a la verdadera naturaleza de la relación teórica con las cosas, al rol activo de las determinaciones universales en el proceso del conocimiento racional, al carácter y origen socio-histórico de estas determinaciones universales.

El juicio empírico del tipo “Córisco es blanco” se comprueba por vía de su comparación con los prototipos sensorialmente dados, y, por otra parte, con los significados de los términos generalmente aceptados. Completamente distinto resulta con los juicios de aquella especie que Hegel llamó “juicios del concepto” (“este acto es bueno”, “esta casa está buena”, etc.). Aquí se habla no de la correspondencia de la expresión verbal con el hecho singular, sino de la correspondencia del hecho singular con cierto criterio universal. Sin embargo, toda la dificultad se encierra precisamente en saber de dónde y cómo se toma en la inteligencia individual esta definición universal y por qué vía se puede esclarecer su propio contenido, el “significado verdadero” de palabras tales como el “bien”, lo “bello”, la “causa”, la “esencia”, el “todo”, la “parte”, etc. Con otras palabras, todo el problema se reduce al significado objetivo de las categorías, aquellas determinaciones universales, a través de las cuales la inteligencia conoce las

cosas: su especial naturaleza consiste en que “con su ayuda y en base a ellas se conoce todo lo demás, y no a ellas, a través de aquello que descansa bajo ellas”, –con agudeza plantea Aristóteles la esencia del problema.

“Aquello que descansa bajo ellas” en la expresión verbal interviene también como “sujeto” (“υποκειμενα”): estas son las cosas singulares sensorialmente perceptibles. Como tales ellas no pueden ser ni prototipos, ni criterios de veracidad de las determinaciones universales, puesto que propiamente existen y se expresan gracias a la presencia de “primeros principios” universales.

En las redes de la naturaleza dialéctica de la relación de lo universal con lo singular es que se rompe el pensamiento de Aristóteles. Por un lado, la “esencia primera” interviene como “singular”, por otro, como “universal”; por un lado, como forma indisolublemente ligada a la “materia”, por otro, como “forma” pura en sí, como “entelequia”, como “aquello, gracias a lo cual” la cosa es tal y como es.

La genialidad de Aristóteles en el plano de este problema se descubre en que él no se detiene ni un instante en aquel chato punto de vista, de acuerdo con el cual lo “universal” se forma por vía de una sencilla abstracción empírica, por vía de la separación de todo lo “igual” que tienen las distintas cosas y fenómenos singulares. A propósito, luego de aquella demoledora crítica que fue propinada al empirismo absoluto de los sofistas en los diálogos de Platón, este punto de vista en general era ya imposible; pues Platón magistralmente demostró que los intentos de definir lo “universal” por la vía de la simple inducción llevan momentáneamente a una contradicción en la definición. Ni el “bien”, ni la “belleza”, ni la “esencia”, ni la “causa” intervienen como lo “abstractamente general” en el mundo de los hechos empíricamente dados.

Y por cuanto el conocimiento teórico tiene que vérselas no con aquellas composiciones más o menos casuales, en las cuales los “géneros” y las “especies” intervienen en la composición de las cosas y fenómenos singulares, sino con aquellas relaciones necesarias, en las que estos “géneros” y “especies” se mantienen uno a otro “en sí mismos”, independientemente de cualquier posible composición empírica de estos, Aristóteles se encuentra de nuevo ante las mismas dificultades que sirvieron de punto de apoyo para la doctrina de Platón.

Bajo el género de la “razón divinizada”, como prototipo eterno e inmóvil según el cual debe medirse la actividad de la inteligencia humana individual, él también reconoce y mistifica no otra cosa que el hecho de la dominación real del desarrollo espiritual (social) universal sobre el individuo.

El sistema de determinaciones categoriales universales de la realidad, espontáneamente formadas en el desarrollo espiritual colectivo, se contraponen a la inteligencia individual como una realidad “ideal” independientemente de ella. Y por cuanto él directamente se descubre

solamente a través del desarrollo conjunto del saber, en cuyo camino es que este se conforma realmente, se obtiene, entonces, la conocida ilusión de idealismo objetivo. Partiendo del proceso psicológico (del proceso de reflejo de la realidad en la inteligencia individual) no puede entenderse el surgimiento de las categorías. Ellas se forman solo en el desarrollo conjunto de la cultura espiritual, y se le contraponen a la inteligencia individual como algo “objetivo”, como aquellos “significados de las palabras”, que compulsan al individuo con una fuerza violenta en el curso de su relación hacia el “conocimiento”.

Por eso es que en la “filosofía primera” Aristóteles investiga también directamente no las “cosas”, sino las cosas tal y como *ya* están presentadas en el “saber”, es decir, contempla y “experimenta” diferentes definiciones teóricas, puntos de vista, concepciones.

Por eso es que también su análisis de las categorías con frecuencia se pierde en la “definición de palabras”, en el esclarecimiento, que llega a la pedantería, de aquellos matices en los que se emplean tales palabras como “causa”, “forma”, “principio” y otras. En la práctica lo que se da aquí no es un análisis filológico, sino el sentimiento de típicas determinaciones universales, ya cristalizadas sólidamente en el desarrollo espiritual colectivo. Para llegar a las conclusiones relativas al “auténtico sentido” de las categorías él se mueve por una observación cuidadosa de aquellas dificultades, colisiones y antinomias que surgieron en la confrontación de diversas definiciones de las categorías, en la lucha de escuelas y concepciones.

Con otras palabras, la genialidad de Aristóteles consiste en que él busca las definiciones objetivas de las categorías precisamente allí donde las categorías en realidad surgen: en el proceso colectivo de movimiento del conocimiento teórico, y no en el plano del conocimiento de las cosas por el “alma” individual.

El alma individual –en tanto piensa– ya usa las categorías, está ya relacionada de alguna manera con la “razón universal”. Realmente la “familiarización” con la razón se realiza como proceso de adquisición del conocimiento. Por eso es que Aristóteles también considera que el conocimiento teórico tiene al propio “conocimiento” en calidad de “objeto” al que se dirige, a sus principios, que no pueden ser de ninguna manera deducidos de la simple percepción de las “cosas” por el alma individual.

Al final se obtiene una concepción acabada, cuya esencia consiste en que las determinaciones universales de las “cosas” se logran solo a través de la investigación del “conocimiento”. Por tanto, en la investigación del “conocimiento” la inteligencia pensante tiene que vérselas también directamente “consigo misma”, pero como resultado de esta investigación interviene no otra cosa que el esquema ideal “divinizado” de la verdadera realidad “racionalizada”.

Mistificado aquí está aquel hecho plenamente real de que el “alma” singular siempre tiene que vérselas directamente no con las “cosas” como tales, en su pura objetividad, sino con las cosas en su significado socio-histórico. Con otras palabras, entre el “alma” individual, por una parte, y el mundo de las cosas, por otra, hay cierto “eslabón intermedio” que es la sociedad con su cultura desarrollada. El individuo en general se relaciona con la naturaleza a través de la sociedad, como miembro de un organismo social humano: tanto en la acción práctica como en la percepción teórica.

Por eso en el conocimiento teórico el “alma” individual comienza a ver claro el “mundo de las cosas” a través del sistema de las categorías de la “razón”. Estas últimas, a su vez, se le oponen en calidad de “objeto ideal”, el cual exige una asimilación especial. Familiarizarse con lo “universal” significa convertir la propia “inteligencia” individual en órgano del “todo”, significa asimilar aquel sistema de determinaciones universales, el cual, según Aristóteles, no es otra cosa que la “razón divinizada”.

Con otras palabras, aquí tenemos que vérnoslas con el antecedente antiguo de la concepción hegeliana. Aquí, en forma mistificada, se realiza nada menos que la investigación de las leyes del desarrollo de toda la cultura espiritual anterior a los griegos; nada menos que la investigación de aquellas colisiones y contradicciones en el despliegue y resolución de las cuales, se efectúa siempre el proceso de conocimiento teórico de la realidad.

Desde este punto de vista se torna comprensible el conocido señalamiento leninista en torno al valor real de la lógica aristotélica: “La lógica de Aristóteles es interpelación, búsqueda, camino a la lógica de Hegel; y de ella, de la lógica de Aristóteles (quien *por doquier*, en cada paso plantea la cuestión *precisamente de la dialéctica*), hicieron una escolástica muerta, deshaciéndose de todas las búsquedas, vacilaciones, vías de planteamiento de las cuestiones”.¹⁷

Con otras palabras, la verdadera conquista de Aristóteles descansa no en su elaboración de los esquemas del conocimiento “apodíctico”, el cual él mismo consideraba encarnación de la verdad absoluta, conocimiento absolutamente “certero”, sino precisamente en aquella misma “dialéctica” que él mismo había situado en un rango inferior. Pues la “dialéctica” en la comprensión y definición del propio Aristóteles es justamente el modo de investigación y “experimentación” (en pos de la veracidad) de distintos puntos de vista generales, el modo que incluye en su contenido el esclarecimiento y solución de las contradicciones en las definiciones; en resumen, es también aquel mismo “modo” de planteamiento de las cuestiones, sobre cuya base fueron elaboradas tanto la “Metafísica”, como la “Física”, como el trabajo “Del alma”, y todas aquellas obras geniales que hicieron época en el desarrollo de la filosofía.

¹⁷ Lenin: *Obras Completas*, t. 29, p. 326 (en ruso).

Si no vamos a tergiversar la verdadera fisonomía de Aristóteles en provecho de una de las concepciones contemporáneas de la “lógica”, entonces se impone constatar que en su doctrina realmente se entrecruzan puntos de vista no solo distintos, sino también directamente contrapuestos, sobre el pensamiento, sobre sus formas, sobre la relación de las formas del pensamiento con la realidad objetiva. El punto de vista materialista sobre la relación de las formas del pensamiento con las formas de las cosas en él constantemente le cede el puesto al punto de vista idealista de la “razón” como actividad dirigida solo a sí misma; la interpretación “ontológica” de las “formas del pensamiento” se confunde con su comprensión sintáctica formal, e incluso gramatical; el pensamiento se ve tanto desde el punto de vista de su veracidad objetiva como desde el punto de vista de su forma puramente psicológica, etc., etc.

Las grietas intestinas penetran también la propia lógica “objetiva” de Aristóteles. Al interior de su auténtica “lógica”, es decir, al interior de la “*Metafísica*”, luchan entre sí no solo los principios excluyentes del materialismo y el idealismo, sino también los de la dialéctica contra la metafísica. El magnífico maestro de la dialéctica como método de descubrimiento y solución de las contradicciones en las definiciones teóricas no puede, sin embargo, entenderse con el problema de la coincidencia de contrarios y lleva una porfiadísima lucha contra Heráclito. Verdad es que el principio del “veto de la contradicción” que él formula aquí, no significa en él más que “el hombre no es una cribadora”. El veto no tiene en absoluto el carácter formal que tomará en los estoicos. En Aristóteles el “veto” se refiere, propiamente, solo a la existencia empírica inmediata. Al ser de la cosa “en potencia” este ya no es aplicable. Y esta limitación (en la flexible comprensión de la relación de “posibilidad” y “realidad” que desarrolla Aristóteles) liquida inmediatamente o, en todo caso, arruina sustancialmente la interpretación metafísica del “veto”.

Y no por casualidad en absoluto los estoicos, que convirtieron las ideas aristotélicas en cánones muertos, se vieron necesitados de “corregir” a Aristóteles en este punto. Para darle al “veto” el carácter de una norma formal absoluta, ellos rechazaron la “contradicción” (como coincidencia de definiciones mutuamente excluyentes) también en el plano de la “posibilidad”.

Está perfectamente claro que la transformación de la versión aristotélica del “veto” en un canon absolutamente formal de la lógica está ligada orgánicamente en los estoicos a una comprensión antidialéctica de la necesidad, al fatalismo de su “ética” y de su “física”.

Todo esto demuestra una vez más que si se va a considerar a Aristóteles “padre de la lógica”, entonces él será “padre” de la lógica hegeliana no en menor medida, sino en medida mucho mayor que la de ser fundador de aquella escuela específica en lógica, la cual hasta hoy se considera a sí misma la única “lógica en el sentido estricto de la palabra”, la única heredera legítima de Aristóteles.

[Filosofía helenística]

El desarrollo de la filosofía después de Aristóteles se produjo en las condiciones históricas de la destrucción y desintegración del régimen esclavista antiguo y de su estatalidad.

El profundo vínculo interno de las tres fundamentales doctrinas post-aristotélicas (el estoicismo, el escepticismo y el epicureísmo) con este fatídico proceso para el mundo antiguo lo vio ya Hegel; y el joven Marx, en su disertación doctoral, la ilustró con toda la exactitud que era posible en el terreno de una visión idealista objetiva de la historia. Con todo lo engañoso de la comprensión de las causas generales que provocaron el hundimiento tanto del mundo griego real, como de su expresión filosófica abarcadora en el sistema de Aristóteles, es profundamente certera la comprensión del hecho de que estas son dos formas de expresión, según Hegel, de un “tercer” momento crítico en el proceso de realización del espíritu absoluto en el mundo, y de acuerdo con la comprensión materialista de la historia se trata de la desintegración de la formación social esclavista.

En la caracterización de la época que engendró las doctrinas de los estoicos, de los escépticos y de los epicúreos, en Marx ya se encierra una evaluación general de aquella relación en que se encuentran estas tres escuelas respecto del desarrollo precedente del pensamiento filosófico.

Y si la desintegración del imperio mundial de Alejandro Magno, el cual en corto tiempo unificó artificialmente elementos completamente diversos, con frecuencia es comparado con el destino del sistema de Aristóteles, también destruido por fuerzas centrífugas en las que se contenían principios mutuamente excluyentes, esta semejanza de destinos, desde el punto de vista de la comprensión materialista de la historia, es totalmente comprensible. La imagen artística del joven Marx transmite certera y profundamente el ánimo de la época abierta luego de Aristóteles: “Así, por ejemplo, la filosofía epicúrea y la estoica fueron la felicidad para su tiempo: así la mariposa nocturna, luego de la caída del sol común a todos, busca la luz de las lámparas, que los hombres encienden cada uno para sí”.

El edificio esbelto del mundo griego se desplomó ante los ojos de sus habitantes: salvar el “todo” fue ya imposible, y cada uno intentó salvar aunque fuera una parte del mundo habitual. No es de extrañar que el sistema de Aristóteles (este esquema filosófico general de la conciencia antigua) se quedara suspendido en el aire. Se desintegró aquel “todo”, cuyo “bien” este sistema adoptó en calidad de principio universal (vinculante), y se dispersaron aquellos elementos que este principio cimentaba.

El desarrollo de la filosofía en estas condiciones no podía tampoco realizarse bajo la forma del desarrollo total ulterior del sistema aristotélico.

Aristóteles parte del “todo” y contempla al individuo humano como un elemento realmente subordinado a este todo. El “todo” con su orden universal es la premisa de todas sus construcciones. Por eso, en el pensamiento, el individuo humano está también capacitado para contemplarse a sí mismo como “desde fuera”; desde el punto de vista de aquel “todo” universal, *organon* del cual lo es el alma pensante del individuo.

Sobre esta base él trata la cuestión de la relación de lo “universal” con lo “singular” como una cuestión puramente lógica, la toma directamente en su forma universal.

Completamente distinto es el punto de vista de partida en sus sucesores. Aquí la cuestión de la relación de lo “singular” con lo “universal” desde el principio se antropologiza: esta se plantea ante todo como cuestión de la relación del *individuo humano singular* hacia todo el “mundo” restante, cuyos contornos universales lo hacen vacilante, turbio, inestable. Aquel universal “orden de cosas” fuera de la cabeza, el cual Aristóteles consideraba “divino”, consideraba medida y criterio de corrección de la inteligencia singular, empezó a titubear.

Sus contornos precisos se fundieron y fueron privados de cualquier significado “divino”. En el “orden de cosas” fuera de la cabeza, el griego de esta época ya no podía ver un fuerte sostén para el pensamiento, así como en el sistema de conocimientos, donde se expresaba este orden destruido.

Aquí mismo es que surge la conocida representación de los estoicos, que delimita crudamente su lógica de la lógica de Aristóteles. Si para Aristóteles la palabra “logos” es la significación de las cosas, y la cuestión sobre el significado de las cosas en el sistema de la realidad, en los estoicos, por “sentido de la palabra” se entiende aquel estado interior del alma, el cual es excitado por la cosa.

Entre la cosa, su forma objetiva, por un lado, y el signo verbal, por otra, los estoicos establecen un eslabón intermedio que no había en Aristóteles: el estado fisiológico-psicológico del alma individual, aquel “cambio” que ocurre en el “alma” bajo la acción de la cosa. La palabra, según los estoicos, designa no ya la cosa, sino solo el modo de *vivencia de las cosas por el individuo*. Esta posición de los estoicos representa en sí un híbrido suficientemente ecléctico de un materialismo fisiológico tosco con un purísimo idealismo subjetivo. La cuestión de la relación de lo “singular” con lo “universal” de pronto se hace descender del plano de lo lógico general (en el cual fue planteada y resuelta por Aristóteles) al plano de la relación de la percepción sensorial (de la vivencia) de la cosa con la palabra, es decir, a un plano de observación psicológico-semántico.

Si Aristóteles ve la definición de razón como expresión inmediata de la situación objetiva universal de las cosas fuera e independientemente del individuo existente, como

expresión inmediata de formas objetivas universales de la realidad, en esto él está perfectamente acertado.

A su vez, cuando los escépticos y los estoicos se encuentran frente al hecho de que aquellas formas objetivas de las cosas que Aristóteles presentó en su sistema como “eternas”, como “correspondientes a la razón divina”, se derrumban por un torrente de acontecimientos, ellos de aquí sacan directamente la conclusión de que las definiciones de Aristóteles son puras ilusiones verbales, puros fantasmas subjetivos, a los cuales no solo no corresponde, sino que nunca les correspondió ninguna realidad objetiva.

Con otras palabras, del hecho de que una serie de determinados conceptos del sistema aristotélico dejó de corresponder con la situación objetiva de los asuntos (por cuanto éste cambió) y de que en la realidad objetiva ya no pueden observarse las formas que corresponden a estos conceptos, sacan la conclusión acerca de la naturaleza lingüística del concepto en general.

En Aristóteles el “sentido de la palabra” es objetivo [предметен]. Esto significa que desentrañar la definición de la palabra que designa un objeto [предмет], puede hacerse solo por la vía de la definición del objeto, por la vía del esclarecimiento de su rol objetivo en el sistema de la verdad.

No es así en los estoicos. En ellos la palabra expresa no el objeto, sino en todo caso aquel “cambio” que el objeto produjo en el “alma del individuo”, aquel estado interior del alma que ellos denominan también “sentido de la palabra”.

Este famoso “*lektón*” –prototipo de la representación lógico-formal del “concepto”– es precisamente aquello que “se dice” con ayuda y en forma de palabra como un sonido fonéticamente determinado. Por eso ya para el estoico **no** es importante directamente en el “significado” objetivo [предметное] de la palabra, sino aquel “sentido” que se relaciona en el “alma” con esta palabra.

Con otras palabras, la visión de Aristóteles sobre la relación de la palabra y el pensamiento se interpreta de una manera puramente formal. En Aristóteles, aquello de lo cual se habla en el discurso es el objeto [предмет] y su forma objetiva. En los estoicos, “aquello que se dice” (el “*lektón*”), en ningún caso es un objeto, sino solo aquello tal y como es vivido por el individuo, un cierto estado subjetivo del alma individual.

Tal confusión de conceptos está ligado al hecho de que los estoicos conciben al individuo aislado, singular, como sujeto del conocimiento, al tiempo que Aristóteles –aunque en una forma idealistamente mistificada– reconocía como tal la razón social conjunta de los hombres, con la cual se relaciona el individuo a través de la adquisición del conocimiento, a través de la asimilación de las determinaciones universales de las cosas.

Por cuanto se hace del individuo el punto de partida de la consideración, los estoicos también consideran la relación de este individuo con el mundo que lo circunda. El vínculo de este individuo con las cosas naturales se realiza a través de la sensación y la percepción, y el vínculo con otros hombres, a través de la palabra, a través del discurso. Y precisamente por eso, la cuestión del acuerdo del conocimiento como tal con el objeto se mezcla perfectamente en ellos con la cuestión sobre las normas que garantizan la simplicidad de la mutua relación entre los hombres singulares.

Esta mezcla orgánica descansa también sobre la base de toda su lógica, sobre la base de la interpretación extremadamente formal de las ideas aristotélicas.

Su “lógica” (ellos también la llaman “dialéctica”, aunque ella no tiene nada en común con la “dialéctica” aristotélica) contiene dos partes. La primera –“*phoné*”– trata del “significante”, de los medios de expresión verbal, de las partes del discurso. Aquí se contemplan las letras del alfabeto como “partes integrantes de la palabra”, como fisiología de la letra, como gramática, como cánones de composición de frases y palabras, de versos y frases, e incluso como regularidades formales de la correlación de los tonos musicales.

La segunda parte de su “lógica” trata sobre el “significado”, es decir, sobre el “contenido de las palabras”, sobre el “*lektón*”, sobre el lado semántico del discurso, y se llama “*semaynomen*”. Aquí nos la tenemos que ver con el prototipo antiguo formulado con exactitud de la “lógica semántica” contemporánea.

Estas dos partes de una forma externa se unen en una sola ciencia sobre la base de que el concepto fundamental común a ambas la constituye la “palabra” como elemento del discurso humano. De aquí –del significado etimológico inmediato del término “*logos*” (“palabra”)– los estoicos es que producen la denominación de su ciencia: “lógica”, como ciencia de la palabra, de la expresión verbal, de sus formas y estructuras.

El pensamiento y el discurso, de esta forma, limpiamente se identifican ya en el punto original, y la doctrina del pensamiento se funde con la gramática, con la retórica. El pensamiento, de acuerdo con los estoicos, es el mismo discurso, solo que contemplado desde el lado de su “contenido semántico”, desde el lado de su composición semántica.

Las representaciones en torno al “contenido” de la palabra y del discurso asumen un carácter refinadamente formal. Por “contenido” se tiene en cuenta ya no el significado objetivo [“предметный”] de la palabra y del discurso, como en Aristóteles, sino aquella “suma de rasgos” que es transmitida por los hombres a la palabra –transmitida en parte espontáneamente sobre la base de la anticipación, de la “*prodepsis*”, en parte también por vía de un acuerdo artificial. Precisamente de los estoicos es que toma su principio la tonta manera de componer términos artificiales con “rasgos” pedantemente enumerados. Con esto está también relacionada

su idea de la “tabla lógica”, un original diccionario de léxicos, donde todos los términos se determinan a través de un esquema de géneros y especies: el prototipo de un pasatiempo semántico con lenguaje artificial, el cual supuestamente está en condiciones de disipar todos los problemas y contradicciones en los puntos de vista.

Sobre esta base es que realizan los estoicos la revalorización y reconsideración de las ideas aristotélicas, dándoles el carácter de normas absolutas del “discurso verdadero”, interpretando formalmente la doctrina aristotélica de los silogismos, la ley del “veto de la contradicción” y del “tercero excluido”, la cual en su interpretación se torna antagónica a la dialéctica.

Es natural que si la doctrina del pensamiento es formalizada por completo, la doctrina de las formas universales de la realidad objetiva en Aristóteles, que entra orgánicamente en la “lógica”, en la “dialéctica”, se separa en una ontología naturfilosófica ecléctica, en una física que despliega fantasías especulativas místicas sobre un incendio universal que periódicamente se repite, etc. El lugar del sistema rigurosamente pensado por Aristóteles lo ocupa una mezcla abigarrada de ideas materialistas e idealistas.

Todo esto permite concluir: la interpretación estoica del pensamiento y la doctrina del pensamiento no representan en ningún caso un desarrollo ulterior de la doctrina aristotélica. Esta interpretación liquida todos aquellos momentos dialécticos contenidos en la doctrina aristotélica del pensamiento, de sus formas universales, de su relación con las formas universales de la realidad objetiva.

El mérito de los estoicos no está en absoluto en el desarrollo ulterior de la “lógica” aristotélica, sino en aquellas escrupulosas investigaciones (con frecuencia muy detallistas) que ellos dedicaron a los problemas de expresión de la realidad en el discurso, en la palabra: con otras palabras, la realidad sintáctico-discursiva del pensamiento humano. El pensamiento se entiende en ellos ya no tanto desde el punto de vista lógico universal, como desde el punto de vista de aquellas formas en las cuales se realiza por el sujeto individual, es decir, en esencia, psicológicamente. En este plano los estoicos hicieron no pocas observaciones de detalle sobre las dificultades reales y las paradojas relacionadas con el problema de la unilateralidad del empleo de los términos, con la cuestión de la relación de la representación y el discurso, de la unilateralidad de la mutua comprensión, etc., etc.

Sin embargo, en la comprensión de las formas universales reales del conocimiento pensante (de las categorías), ellos no solo no fueron más allá de Aristóteles, sino que empeoraron en extremo aquello que él había logrado, matando con su interpretación estrechamente formal todas las vivas clarividencias dialécticas del Estagirita. Allí donde

Aristóteles ve tanto la necesidad como la casualidad, y por tanto también la dificultad de comprender su real correlación, los estoicos ven solo la necesidad.

Allí donde Aristóteles ve, expresa agudamente y luego investiga la presencia de determinaciones contrapuestas de una y la misma cosa, siempre intentando encontrar para la contradicción esclarecida la solución concreta, los estoicos con su “veto” formalmente interpretado cierran incluso la posibilidad de investigar concretamente esta contradicción. El “veto de la contradicción” en sus manos se convierte en un canon apriorístico absoluto del “discurso correcto” y en esta forma excluye de antemano la dialéctica incluso en su comprensión aristotélica.

Si para Aristóteles la presencia de dos “opiniones” encontradas antinómicamente señala la necesidad de investigar la realidad más consecuente y profundamente, para descubrir tras las “opiniones” su verdadero prototipo –aquel mismo prototipo que desde un punto de vista luce así, y desde otro, de una forma diametralmente opuesta– entonces, de acuerdo a la lógica de los estoicos (a su comprensión del “veto”), tal vía se excluye de antemano. Para ellos ya el “tercero no está dado”; y es necesario escoger entre las dos “opiniones”, considerar una como verdadera, y otra como falsa.

Esta versión del “veto” está ligada orgánicamente con el rampante empirismo de la “lógica” estoica: el discurso debe expresar “correctamente” y de manera simple aquello que el individuo capta inmediatamente con sus órganos de los sentidos en el estado de “fantasía cataléptica”, es decir, al fin y al cabo la vivencia individual del objeto [“предмет”] por el sujeto es en ellos el criterio definitivo de la “veracidad del discurso”, de la veracidad del conocimiento. Está claro que tal interpretación del “criterio de la verdad” es, en esencia, psicológica, y la “lógica” se reduce al final al conjunto de aquellos cánones formales que deben observar en la expresión verbal de la realidad sensorialmente perceptible.

Por eso mismo la “lógica” (la “dialéctica”) de la *Stoa* se funde en su real composición con aquello que Platón y Aristóteles llamaron “erística”, retórica y gramática, y los elementos de la verdadera lógica de Aristóteles los incluyen en sí de una forma en extremo ecléctica y formalizada. No por casualidad en la lógica de los estoicos se puede ya observar la tendencia de la tradición nominalista.

Con estos “perfeccionamientos” los estoicos prepararon también la lógica aristotélica para la percepción de la misma por los “padres de la Iglesia”, dieron un paso en aquella vía en la cual la “lógica” adoptó aquella misma figura que Kant dos mil años más tarde consideró definitiva, establecida de una vez y para siempre.

No era el tiempo todavía para la conversión materialista de la lógica aristotélica en esa época; para esto no había condiciones ni científicas ni socio-históricas. Como resultado la

interpretación aristotélica de la “identidad” de las formas universales de la razón y de las formas universales del “ser” en los estoicos y en Epicuro se abandona sencillamente.

En Epicuro se desarrolla consecuentemente la comprensión materialista de una y otra; en los estoicos se unen eclécticamente la interpretación materialista y la idealista del pensamiento y del ser. Pero ni Epicuro, ni los estoicos, ni los peripatéticos pueden ya plantear el problema en un nivel aristotélico. Las vías de la “lógica” y de la “ontología” se bifurcan desde este punto por milenios enteros para cruzarse nuevo solo en el tránsito del siglo XVIII al XIX y fundirse definitivamente sobre una base materialista en Marx y Engels.

Completando la revisión del ciclo griego del desarrollo de la filosofía, nos queda caracterizar brevemente a los antiguos escépticos. En el plano de nuestro problema ellos son interesantes solo desde un lado. Si la filosofía griega antigua esbozó todos aquellos campos del conocimiento de los cuales debe formarse la teoría del conocimiento y la dialéctica, los escépticos –estos últimos “historiadores de la filosofía” de la antigüedad– enumeraron todos estos campos del conocimiento y los reclasificaron, precisamente como *problemas* planteados, pero no resueltos. Como problemas legados por la filosofía antigua para un tiempo más feliz para la filosofía.

Estos eran los famosos “tropos” de la *skepsis*, cuya conclusión común resulta el “*levantamiento del juicio*” en general, la renuncia al abordaje racional de los secretos del ser, de los secretos de la vida humana. Los problemas se amontonaban aquí sobre problemas, entretejiéndose entre sí de tal forma que no queda esperanza alguna de resolver aunque fuera solo uno de ellos, puesto que todos ellos se enlazan en un nudo; y todo el nudo se enrolla en torno al problema de la *contradicción*.

He aquí los famosos diez “tropos de la *skepsis*”, los diez problemas decisivos legados al futuro por la filosofía antigua:

1. La esencia del primer tropo está expresada así por Sexto Empírico: no podemos “juzgar ni sobre nuestras representaciones, ni sobre las representaciones de otros seres vivientes, *por cuanto constituimos una parte de una contradicción general* y como consecuencia de esto estamos necesitados más de soluciones y de juicios, que lo que podamos juzgar nosotros mismos...” Nosotros solo podemos “decir qué nos parece un objeto determinado, pero renunciamos a la afirmación de cómo es él por naturaleza...” Puesto que rápidamente surgen las contradicciones; puesto que nosotros mismos estamos estructurados de tal forma que incluso un mismo objeto

[“предмет”] en dos seres ya vivos se expresa no solo como dos diferentes, sino como incompatibles sin contradicción...¹⁸

2. El segundo tropo –la segunda contradicción insoluble en los juicios– surge a fuerza de que de todos los seres vivos los hombres son en esencia los seres menos parecidos entre sí y por tanto necesaria y naturalmente son contradictorios unos con otros. Tenemos cuerpos diferentes, y a esto se le agregan también las “almas”, las cuales se encuentran en permanente conflicto con los propios cuerpos. Y si los seres vivos en general se contradicen unos a otros porque tiene estructurados sus cuerpos de modo diferente, por tanto el hombre se contradice a sí mismo, puesto que está compuesto de mitades contrapuestas una a otra: de alma y cuerpo... Y a esto se le agregan todavía las dificultades creadas por el *discurso*, por la Palabra, por el Logos...
3. “Si incluso algunos de los dogmáticos, siendo hombres con amor propio, afirman que en el juicio sobre las cosas es necesario darle preferencia a ellos frente a otros hombres, nosotros, claro está, sabemos que su exigencia está fuera de lugar. Pues ellos mismos componen una parte de esta contradicción...”
Este tropo, por favor, no necesita comentarios.
4. Y cada hombre mismo, incluso el dogmático, se contradice a sí mismo. En dependencia de los cambios de estado de su cuerpo y su alma él vive “lo mismo” de modo diferente.
5. Y no solo del estado de su cuerpo y su alma, sino que también depende de circunstancias externas que “los mismos” objetos [“предметы”] nos parezcan una cosa o lo contrario...
6. Y de la “mezcla”. No hay en ningún lugar objetos [“предметы”] “puros”, tal como se los quisiera representar nuestro juicio, nuestro pensamiento...
7. Y de los cambios que se producen en las cosas y en nosotros mismos, –todo se transforma en su contrario, en dependencia de la “correlación de dimensiones y composiciones”–, la cantidad se transforma de pronto en calidad, el contrario del original, y nuestro juicio se contradice con aquel que pronunciamos un minuto atrás...
8. Y de las “relaciones”, en cuyo contexto se percibe “una misma” cosa...
9. Y de cómo –frecuente o raramente– aparece esa cosa ante nuestros ojos. La rara puede aparecer con frecuencia, y la común, rara vez. Y nosotros de nuevo caemos en contradicción...

¹⁸ Claro, y aquí la cuestión que aparece ante Sexto es: ¿Y tienen los animales razón?

10. Y de nuestros postulados morales. Las normas morales no son confluentes, se contradicen unas a otras, y el juicio, guiado por ellos, también...

Como resultado, nosotros no sabemos nada sobre si pudiera juzgar categóricamente: esto es así, y esto no es así.

Solo una cosa sabemos con certeza sobre el mundo y sobre nosotros mismos: que tanto el mundo como nosotros mismos estamos dominados por la *contradicción*. He aquí algo sobradamente indiscutible. Esto lo demuestra incondicionalmente la historia de la vida y de la filosofía de la antigua Grecia; esta es su indiscutible conclusión resultante. Sobre el mundo y sobre nosotros, y, consecuentemente, sobre nuestros juicios, sobre nuestro pensamiento, rige la *dialéctica*. Nos guste o no; esto es así. Esto a la vez es la verdad objetiva y subjetiva alcanzada por la historia del conocimiento.

Esto, por lo visto, es lo que quiso decir Lenin al señalar que la filosofía griega antigua solo esbozó *aquellos campos del conocimiento de los cuales debe formarse la teoría del conocimiento y la dialéctica*. La teoría del conocimiento como dialéctica. La lógica del “juicio” como dialéctica. Como lógica que no teme a las contradicciones, sino que sabe resolverlas.

Trad: Rafael Plá León
Rev: María Teresa Vila

NOTAS

- * Dido: perro de Engels, sobre el cual habla en sus cartas a Marx del 16 de abril de 1865 y del 10 de agosto de 1866.
- ** *No hay movimiento...*: del poema de Pushkin “Movimiento” (1825). Trata de Zenón de Elea y Diógenes de Sínope.
- ****Semasiología* (del gr. “*semasia*”: “significado”): Sección de la lingüística (en un sentido más especializado: uno de los aspectos de la semántica), que estudia el significado de las unidades de la lengua.
- **** “Realismo” y “nominalismo”: Concepciones filosóficas formadas en la época medieval en torno a la famosa discusión sobre los universales. El contenido fundamental de esta discusión era la cuestión acerca del ser de los universales, es decir, de los conceptos generales, en primera instancia aquellos como género, especie, propiedad y otros. Hubo dos caminos radicalmente contrapuestos. El primero afirmaba que a los conceptos generales le correspondían una esencia objetiva universal, una realidad objetiva, una idea, distinta de las cosas singulares (esta posición llamada “realismo extremo” se expresó más agudamente en Juan Escoto Eriúgena). El segundo postulaba que los conceptos generales tienen realidad solo en la palabra, con cuya ayuda se afirma lo similar o lo convergente en las cosas singulares, de tal modo que la palabra, el nombre (del latín “*nomen*”) son en esencia solo signos de las cosas y de sus propiedades y fuera del pensamiento no tienen y no pueden expresa ninguna realidad objetiva, ningún prototipo real. Era la vía de Roscelino y algo después de William Ockham. La posición intermedia del “realismo agonizante” fue fundamentada por Tomás de Aquino, de acuerdo con la cual los conceptos generales son significados, por cuanto en ellos se abarca la esencia de las cosas.