

BENEDETTO CROCE

LO VIVO Y LO MUERTO
DE LA
FILOSOFÍA DE HEGEL

EDICIONES IMÁN
BUENOS AIRES

Traducido de la 3^a. Edición italiana por
FRANCISCO GONZALEZ RIOS
Profesor en Filosofía

PRINTED IN ARGENTINE

Derechos reservados para todos los
países de habla española.

Queda hecho el depósito que
previene la Ley 11723. Copyright by
EDICIONES IMÁN — BUENOS AIRES

Se terminó de imprimir el 15 de Octubre de
1943 en la Imprenta de F. y M. Mercatali.
Buenos Aires.

NOTA PRELIMINAR

Apenas es necesario decir que Benedetto Croce es una de las figuras de mayor relieve y significación en el cuadro general de la filosofía contemporánea. Esta se caracteriza, en lo esencial, primero, por la crítica severa y la exigencia de superación relativas a la etapa positivista; segundo, por el elevado rango que le es conferido a lo social-histórico. En otros términos, que la filosofía actual se nos presenta bajo la doble faz de antimecanicismo e historicismo, con lo cual demuestra tener no sólo el perfil de una temática propia, sino también hallarse coherentemente ceñida a la línea del desenvolvimiento histórico de la cultura.

Nadie ha contribuido tanto en favor de lo primero, es decir, de la crítica al positivismo, como el contingentismo de Bergson y Boutroux (para nombrar sólo a los más importantes); en lo segundo, o sea, en su carácter historicista, el pensamiento filosófico contemporáneo es, a la distancia de un siglo, subsidiario de la filosofía de Hegel y de las escuelas hegelianas inmediatas, hasta culminar en pensadores de la talla de un Freyer, un Dilthey o un Croce, quienes pueden bien ostentar el título de filósofos neo-hegelianos.

En Italia, especialmente en Nápoles, la filosofía hegeliana tuvo pronto arraigo (quizás nada haya influido tanto ni preparado mejor los espíritus, para ello, como el vigoroso pensamiento de Giambattista Vico) y la vemos unida a los nombres de Vera y Spaventa con quienes entronca el movimiento de renovación filosófica que reconoce como jefe espiritual a Croce. Sin embargo, la fama de Benedetto Croce se debe no sólo a esta tarea renovadora, de constante y vehemente incitación en favor de

la vida del espíritu y del hombre destinado a realizar la conquista de la libertad, sino también en el hecho de que para tratar, actualmente, cualquier problema de lógica, de gnoseología, de estética, de derecho, de ética, de historiografía y aún de crítica literaria, es preciso contar con Croce: se podrá disentir en lo fundamental o en el simple detalle accidental, pero de todas maneras no se puede prescindir de él... "más que los amigos, los adversarios han labrado su autoridad hoy indiscutida".

Entre las obras de carácter estrictamente filosófico del pensador abruccés se destaca su famoso libro *Saggio sullo Hegel*, admirable esfuerzo de interpretación donde junto a la sagacidad crítica disputan la sutileza y la ironía, ejercidas siempre bajo el rigor de un método y de una racionalidad poco comunes, lo cual permite que en brillante estilo y sin mengua de la profundidad filosófica, pueda Croce ir desentrañando las insospechadas virtualidades del pensamiento filosófico de Hegel al mismo tiempo que enriqueciéndolo con los variados matices de su concepción original.

Esta obra fué publicada, por primera vez, en el año 1907 (Bari, Laterza) con el título *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, dicha edición llevaba agregada una extensa bibliografía hegeliana confeccionada por el mismo Croce. En el año 1913 fué reeditada con un extenso apéndice, donde el autor mostraba ya haber evolucionado algo en la interpretación de ciertos aspectos fundamentales del pensamiento de Hegel; en esta edición fué suprimida la bibliografía. Ofrecemos ahora, con la autorización expresa del autor, esta versión española, traducida directamente de la tercera edición italiana, seguida del apéndice y de las notas de crítica hegeliana, a todo lo cual hemos agregado el magnífico ensayo bibliográfico de la primera edición. La traducción ha sido hecha teniendo a la vista la excelente versión francesa de Henri Buriot, publicada en 1910 (Paris, Giard et Brière) y que ha merecido la plena aprobación de Croce.

Agradecemos al profesor Rodolfo Mondolfo sus valiosas indicaciones, así como la generosidad puesta de manifiesto al acceder a revisar esta traducción.

F. G. R.

I

LA DIALECTICA O LA SINTESIS DE LOS CONTRARIOS

Hegel es de aquellos filósofos que han tomado por objeto de su pensamiento no sólo a la realidad inmediata sino también a la filosofía misma, contribuyendo así a la elaboración de una lógica de la filosofía. Y esto en tal medida que me inclino a suponer que la lógica de la filosofía —con las consecuencias que de ella resultan para la solución de los problemas particulares y para la concepción de la vida— ha sido el fin hacia el cual Hegel orientó el esfuerzo más considerable de su espíritu, y ha sido justamente allí donde descubrió, logró perfeccionar e hizo valer algunos principios de gran importancia, que fueron ignorados, o indicados apenas, por los filósofos anteriores y que por lo tanto bien pueden ser considerados como sus propios descubrimientos.

Es extraño el repudio que encuentra este concepto —que por otra parte es bastante simple y debiera ser aceptado, sin más, por su carácter evidente— de una lógica de la filosofía; o dicho de otra manera, que la filosofía opere según un método propio cuya teoría tiene que ser indagada y formulada. Nadie pone en duda que

las matemáticas tengan su método, el cual se estudia en la lógica de las matemáticas; ni que las ciencias naturales posean también el suyo, de donde resulta la lógica de la observación, la experimentación y la abstracción; lo mismo respecto de la historiografía y por lo tanto de la existencia de una lógica del método histórico; de la poesía y el arte en general, de donde resulta la estética como una lógica de la poesía y del arte; del mismo modo, nadie pone en duda la existencia de un método implícito en la actividad económica, el cual se manifiesta luego, en forma reflexiva, en la ciencia económica; y por último, nadie duda tampoco que en la actividad moral exista un método específico que encontramos, en forma reflexiva, en la ética o lógica de la voluntad, como a veces se la ha llamado. Pero, en presencia de la filosofía son muchos los que se resisten a esta consecuencia: que la filosofía debe también tener un método propio, el cual es preciso determinar. Por el contrario, son muy pocos los que se admiran de que los tratados de lógica, que dedican buena parte a consideraciones metodológicas con respecto de las ciencias matemáticas y de las ciencias naturales, no presten por lo común la debida atención a este problema respecto de las disciplinas filosóficas, y lo que es peor, que a menudo lo releguen a silencio.

Es natural que si se niega la filosofía en general —sea por falta de reflexión, sea por confusión mental o por simple capricho— se niegue también la existencia de una lógica de la filosofía, puesto que sería vano pretender se admita la teoría de un objeto si se desconoce el objeto real de la misma. Se nos dirá: no existe la filosofía, por lo tanto no existe tampoco la lógica de la filosofía

y asunto concluido. ¡Felices aquéllos que se sienten satisfechos! Pero si antes hablé de un espectáculo extraño es porque con mucha frecuencia las gentes filosofantes, y aún los filósofos mismos, se muestran desprovistos de la más mínima conciencia de esta ineludible necesidad. Unos afirman que la filosofía debe seguir el método abstracto-deductivo de las matemáticas, y otros no alcanzan a ver otro camino de salvación que no sea el de una estricta sujeción al método experimental y sueñan unas veces, o se jactan otras, con una filosofía que puede estudiarse en clínicas y gabinetes de experimentación; o sea, una metafísica empírica con sus consecuencias naturales. Finalmente, suele hoy recomendarse —y ésta es la última moda, aún cuando no constituye por cierto novedad alguna— una filosofía individual y fantástica que se produciría como el arte. Así, desde el compás y el bisturí hasta la lira, todos los métodos se consideran buenos en filosofía, excepto ¡claro está! el método filosófico.

En contra de tales creencias bastaría hacer notar una sola observación, a saber: si la filosofía debe ser una reflexión consciente y debe darnos la inteligibilidad del arte y de la historia, de las matemáticas y de las ciencias de la naturaleza, de la actividad práctica y de la moral, no se concibe que pueda realizar su cometido ajustándose al método correspondiente a la naturaleza de uno solo de estos objetos particulares. Aquél que en presencia de un poema se limite a la aplicación del método poético logrará que viva en él un sentimiento similar al de la creación sentido por el poeta a propósito de ésta o aquella obra particular, pero no alcanzará nunca por este

camino la intelección filosófica de la poesía. Del mismo modo, quien frente a una teoría matemática se limite a pensar matemáticamente, podrá aceptarla de buen grado, someterla a la crítica o bien perfeccionarla, pero no llegará, por este camino, a penetrar en la esencia íntima del trabajo matemático. En suma, si el objeto de la filosofía no es la producción ni reproducción del arte, de las matemáticas y de todas las diversas actividades del espíritu humano, sino más bien la comprensión, la intelección, de todas ellas, esta comprensión es por sí misma una actividad que tiene un método inmanente, implícito, que es justamente lo que hay que explicitar.

De todas maneras sería vana toda esperanza de comprender, y juzgar la obra de Hegel si no se tiene en cuenta que el problema precitado fué el principal para este filósofo, como lo comprueba el hecho de que constituye el problema central de su *Fenomenología del Espíritu* y de las distintas formas que asume este libro en la *Ciencia de la Lógica* y en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Por eso, una exposición del pensamiento de Hegel que además de completa sea medular y crítica y no consista en un simple resumen del contenido de sus libros, como ocurre en casi todas las historias de la filosofía y aún en estudios especiales, donde con frecuencia se sigue hasta la misma ordenación del autor por secciones y capítulos (por ejemplo el reciente y voluminoso estudio que Kuno Fischer le ha consagrado) debiera estar dirigida principalmente hacia la doctrina de Hegel acerca de la esencia de la investigación filosófica y sobre las diferencias que ésta presenta respecto de otras formas de la actividad teórica y no teórica.

En primer lugar, debiera ponerse en claro el triple carácter que, según Hegel, asume el pensamiento filosófico comparándolo a los tres modos o situaciones espirituales con que más frecuentemente se confunde. El pensamiento filosófico es para Hegel: primero, *concepto*; segundo, *universal*; tercero, *concreto*. Es concepto, o sea que no es sentimiento, ni raptó de éxtasis, o intuición, o cualquier otro estado psíquico similar, alógico y exento de fuerza demostrativa. Esto es lo que permite distinguir a la filosofía de las doctrinas del misticismo y del saber inmediato que tienen, a lo sumo, un significado negativo en cuanto reconocen que la filosofía no puede construirse con la aplicación del método propio de las ciencias empírico-naturales, de las ciencias de lo finito; y son, si se quiere, profundas pero de una "profundidad vacía". Contra el misticismo, los frenesíes, los suspiros, los ojos puestos en el cielo, las cabezas reclinadas y las manos juntas, contra los desvanecimientos, las advertencias proféticas y las frases misteriosas de los iniciados, Hegel torna en satírico feroz e insiste siempre que la filosofía debe tener una forma inteligible y razonada; debe ser "no esotérica, sino exotérica" y lejos de ser asunto privado de una secta, es asunto de la humanidad. El concepto filosófico es *universal* y no meramente general, no debe ser confundido con representaciones generales como ser "casa", "caballo", "azul", las cuales por la fuerza de una costumbre, que Hegel califica de bárbara, se las denomina comúnmente conceptos. He aquí lo que permite establecer la diferencia entre la filosofía y las ciencias empírico-naturales que satisfacen su cometido mediante la elaboración de tipos y representaciones generales. El universal

filosófico, por último, es *concreto*, o sea que no es un mero esquema (esqueleto) sino la comprensión de la realidad en su plenitud y riqueza: las abstracciones filosóficas no son arbitrarias sino necesarias y en consecuencia resultan adecuadas a la realidad, sin mutilarla ni falsearla. Se establece así una diferencia entre filosofía y matemáticas, las cuales no justifican sus puntos de partida, sino que los *estatuyen* y es preciso —dice Hegel— obedecer a la orden de trazar tal o cual línea asistidos sólo por la buena fe de que la cosa resultará *oportuna* para la buena marcha de la demostración. La filosofía, en cambio, tiene por objeto aquello que realmente es, y debe justificarse plenamente a sí misma no admitiendo ni dejando subsistir supuesto alguno¹.

Para elucidar esta triple diferencia según la cual el verdadero concepto, el concepto filosófico, es *lógico*, *universal* y *concreto*, sería menester, en una exposición completa, hacerle lugar a las doctrinas secundarias que se relacionan con la doctrina primera y fundamental, algunas de las cuales son, por cierto, muy importantes. Citemos, entre otras, la repetición de la *prueba ontológica* (la defensa de San Anselmo contra Kant) es decir, la tesis según la cual en el concepto filosófico, contrariamente a lo que ocurre en las representaciones de lo particular, la esencia implica la existencia; la doctrina del *juicio*, entendido como nexo entre sujeto y predicado, y que en tanto se apoya sobre un substracto no analizado, es inadecuada a la filosofía cuya verdadera forma es la del *silogismo*, en virtud de que éste entraña una perfecta

¹ Ver al respecto la introducción a la *Fenomenología* y el prólogo de la *Enciclopedia*.

logicidad que se conforma consigo misma; la crítica de la teoría que considera al concepto como un complejo de *notas* (lo que vendría a revelar, según Hegel, la verdadera *nota* de la superficialidad de la lógica ordinaria); la crítica a las divisiones en especies y en clases; la demostración de la nulidad de todo *cálculo lógico* (demostración que en la actualidad quizás posea virtud curativa); y así como éstas, muchas otras doctrinas de no menor importancia.

Pero no es mi propósito hacer aquí una exposición completa del sistema de Hegel, ni siquiera de su doctrina lógica, sino más bien dirigir la atención sobre la parte más característica de su pensamiento, sobre los nuevos aspectos de la verdad que él ha sabido revelar y además sobre los errores que dejó subsistir y en los cuales se vió, a menudo, precipitado. Por consiguiente, dejando de lado las diferentes tesis que acabo de enunciar —a las que me parece imposible poder rehusar totalmente aunque reconozco la necesidad de promover a su aprendizaje por cuanto constituyen, de algún modo, el abecé, frecuentemente olvidado, de la filosofía— incido sin mayores rodeos sobre el punto en torno al cual se han encendido todas las disputas y en contra del cual se erigen las negaciones más terminantes de los adversarios, a saber: el problema de los contrarios.

Es este un problema que si se quiere comprender en su profundidad y en todas sus dificultades, exige una previa y cuidadosa aclaración de los términos. El concepto filosófico —que como se recordará es un universal concreto— en tanto que concreto lejos de excluir las distinciones, las contiene; es lo universal distinto en sí,

y resultante de aquellas distinciones. Así como los conceptos empíricos se dividen en clases y en sub-clases, el concepto filosófico tiene sus formas particulares, pero no es un agregado mecánico de estas últimas, sino más bien su organismo en el cual cada forma se une íntimamente a las otras y al todo. Por ejemplo, la imaginación y el intelecto son conceptos filosóficos particulares respecto del concepto de espíritu o actividad espiritual, pero ellos no son nada fuera del espíritu, o por debajo de él, sino que ellos son el espíritu mismo en sus formas particulares, y no están separados el uno del otro como dos entidades que forman cada uno un todo, ajeno el uno del otro, sino que más bien una penetra en la otra y recíprocamente, de modo tal que la imaginación, según la opinión vulgar, por distinta que sea del intelecto, resulta ser el fundamento del intelecto, indispensable para el mismo.

Sin embargo, en la investigación de la realidad nuestro pensamiento se halla en presencia no sólo de conceptos *distintos*, sino también de conceptos *contrarios*, los que no pueden ser identificados con los primeros, y ni siquiera considerados como casos especiales de aquellos, es decir, como una clase de conceptos distintos. Una cosa es la categoría lógica de la distinción y muy otra la categoría de la oposición. Dos conceptos distintos, como ya se ha dicho, se unen entre sí, aún en su propia distinción; dos conceptos contrarios parecen excluirse: donde aparece uno, el otro desaparece totalmente. Un concepto distinto está pre-supuesto y vive, por decirlo así, en el que le sigue en el orden ideal; un concepto contrario, en cambio, resulta privado de vida por su contrario, a éstos parece

convenirles la sentencia: *mors tua, vita mea*. Ejemplos de conceptos distintos son los ya mencionados de imaginación e intelecto y muchos otros que podrían agregarse, como ser, derecho, moralidad e infinitud de conceptos semejantes. En lo que respecta a ejemplos de conceptos contrarios, se los puede extraer de las numerosas asociaciones (*coppie*) de palabras que tanto abundan en nuestro lenguaje y que no constituyen, por cierto, asociaciones pacíficas y amistosas. Son, por ejemplo, los términos antitéticos de *verdadero* y *falso*; de *bien* y *mal*; de *bello* y *feo*; de *valor* y *desvalor*; de *placer* y *dolor*; de *actividad* y *pasividad*; de *positivo* y *negativo*; de *vida* y *muerte*; de *ser* y *nada*; etcétera. No es posible, entonces, confundir la serie de los distintos con la serie de los contrarios, son a todas luces diferentes, como bien puede advertirse.

Ahora bien, si la distinción lejos de impedir la unidad concreta del concepto filosófico, la hace, por el contrario, sumamente posible; no se puede decir lo mismo con respecto de la categoría de la oposición. Esta última da origen a escisiones profundas en el seno del universal filosófico y de cada una de sus formas particulares, vale decir, que ocasiona de esta manera la aparición de dualismos insuperables. El pensamiento, en lugar de encontrar lo universal concreto y el tan ansiado organismo de la realidad, parece, en cambio, separado en dos universales que se oponen y amenazan mutuamente. La filosofía se encuentra, de este modo, ante un impedimento para alcanzar sus fines, y como toda actividad que no puede lograr dar cumplimiento a sus propósitos muestra por esto mismo haberse propuesto finalidades absurdas, la filosofía, toda

la filosofía, resultaría estar entrañablemente amenazada de falibilidad.

La realidad de esta exigencia ha hecho que el espíritu humano se haya visto permanentemente ocupado en el problema de los contrarios, aún cuando no siempre en forma consciente y explícita. Una de las soluciones, a la que se ha ido apelando en el curso de los siglos, consiste en excluir, respecto del concepto filosófico, a la oposición, o dicho de otra manera, en negarle realidad a tan peligrosa categoría lógica. Los hechos mostraban, en verdad, todo lo contrario, pero se negaban los hechos y de los dos términos en cuestión se aceptaba solamente uno, asignándole al otro, sin más, el carácter de *ilusorio*, o lo que viene a ser lo mismo, estableciendo entre ambos una diferencia puramente cuantitativa. Esta doctrina lógica de los contrarios se halla en los sistemas filosóficos tales como: sensualismo, empirismo, materialismo, mecanicismo, y otros del mismo género. En éstos, pensamiento y verdad resultan ser, unas veces, una como secreción del cerebro y otras, una como consecuencia natural de la asociación de las representaciones y de los hábitos; la virtud viene a ser así, un engañoso espejismo del egoísmo; la belleza, un refinamiento de la sensualidad; y el ideal, un indefinible sueño voluptuoso y arbitrario; etcétera.

Otra doctrina lógica: la que erige como fundamental la categoría de la oposición, ha ido desplegando sus fuerzas, a través del tiempo, en abierta lucha con la doctrina anterior, de la cual acabamos de hacer referencia. Se trata de la doctrina que se encuentra en los diversos sistemas dualistas, que lejos de acentuar sólo uno de los

términos, reactualizan el valor de la antinomia —dejada de lado por los primeros— afirmando, no sin cierto énfasis, ambos términos: el ser y el no ser, el bien y el mal, lo verdadero y lo falso, lo ideal y lo real, es decir, los términos correlativos de ambas series de contrarios. Ahora bien, frente al abstracto monismo, la concepción dualista tiene, sin duda, algún valor, por lo menos el valor polémico en cuanto niega la negación hecha por aquéllos; pero intrínsecamente no satisface más que la anterior porque si la primera sacrifica la oposición en favor de la unidad, la segunda sacrifica la unidad en favor de la oposición.

Estos sacrificios, sin embargo, resultan imposibles al pensamiento, de suerte que continuamente puede advertirse que los defensores de una u otra doctrina se convierten —en modo más o menos consciente— en defensores de la otra. Así, los unitaristas introducen subrepticamente la dualidad de los contrarios, que ellos llaman por metáfora dualidad de realidad e ilusión, pero sin poder renunciar ni a la una ni a la otra, al extremo que ellos mismos concluyen, a veces, en la afirmación de que el impulso de la vida reside en la ilusión, y por otra parte, todos los oposicionistas admiten una suerte de identificación o unidad entre los contrarios, que es inaccesible al espíritu humano debido a su imperfección, pero que es necesaria para pensar adecuadamente la realidad. De esta suerte, unos y otros se enredan en contradicciones y terminan por reconocer su incapacidad para solucionar el problema planteado, el cual persiste, entonces, como problema; ya que la *necesaria ilusión* o la *necesaria imperfección del espíritu humano* no son

sino palabras a las cuales, a pesar de todos los esfuerzos, no se alcanza a darles significado alguno. Nosotros no conocemos otras ilusiones que las accidentales y relativas, que no son sino imperfecciones individuales y relativas. Una realidad fuera de la realidad y un espíritu fuera del espíritu humano no son, en verdad, concebibles ni se los puede tomar como términos de comparación. Tanto la realidad como el espíritu nos muestran, pues, la unidad y la oposición; los unitaristas, que afirman la primera, y los oposicionistas que afirman la segunda, son como los sistemas filosóficos de los cuales decía Leibniz que tienen razón en lo que afirman pero carecen, en absoluto, de ella con respecto de lo que niegan. Hegel no ha dejado nunca de admirar la resuelta firmeza con que materialistas, sensualistas y monistas de toda clase, afirman la efectiva unidad de lo real; y si bien debido a las condiciones históricas en que se desarrolló su pensamiento, tuvo menos admiración por las formas dualistas y no dejó escapar ocasión de testimoniarles su antipatía, no olvidó nunca, por otra parte, que la conciencia de la oposición es tan firme y justificada como la de la unidad.

El caso parece ser, pues, de los más desesperantes ya que declarar insoluble la cuestión sería una de las formas de solución en que se podría pensar, si no adviniese la situación paradójica de que ni bien se piensa en tal solución se cierra de inmediato el nudo a favor del pensamiento mismo, es decir, de la esperanza en cierta solución. El observador imparcial, pero atento, de la historia de la filosofía ve que a cada una de las afirmaciones monistas suceden restauraciones dualistas y vice-

versa; cada una de estas posiciones es impotente para sofocar de modo definitivo a la otra, pero es lo suficientemente fuerte como para tenerla temporariamente en jaque. Parecería, más bien, que el hombre una vez saciado de la uniformidad del monismo se distrae en la variedad del dualismo y cuando se halla harto de éste vuelve a hundirse en el primero, alternando así con ambos movimientos y atemperando prudentemente el uno con el otro. El observador imparcial ante una epidemia de materialismo dice sonriendo: —Esperad, pronto vendrá el espiritualismo—. Y cuando este último celebra sus mayores triunfos, sonrío del mismo modo y dice: —Esperad, ya volverá el materialismo—. Pero la sonrisa es forzada y se desvanece rápidamente porque nada hay menos agradable al ánimo que estar en constante balanceo, de un extremo al otro, movido por obra de una fuerza extraña e indomable.

Y sin embargo, entre las dificultades que he señalado, habita en el fondo de nuestro ánimo la secreta convicción de que ese dualismo insuperable, ese dilema irreductible, sea, en última instancia, susceptible de superación y reducción, vale decir, que el pensamiento de la unidad no sería inconciliable con el de la oposición, y que ésta se pueda y se deba pensar en la forma del concepto, que es la suprema unidad. El pensamiento ingenuo (al cual suele llamársele no filosófico y quizás fuera mejor denominar sumariamente o germinalmente filosófico) no se conturba ante esta dificultad: piensa la unidad y conjuntamente con ella, la oposición. Su divisa no es el *mors tua, vita mea*, sino la *concordia discors*. El reconoce que la vida es lucha y no obstante, es armonía; que la virtud

está en pugna con nosotros y que es, sin embargo, nosotros mismos; que superada una oposición, del seno mismo de la unidad nace una nueva oposición, y por consiguiente, una nueva superación; luego, nueva oposición y así sucesivamente; tal pensamiento ingenuo sabe muy bien, por cierto, que en esto justamente consiste la vida. Nada sabe de sistemas exclusivos: como la vieja sabiduría de los proverbios otorga parte de la razón y parte de la culpa a cada uno de los litigantes y nos aconseja mediante observaciones optimistas y pesimistas que se oponen, y sin embargo, se complementan mutuamente. ¿De qué carece el pensamiento ingenuo, o sea, esta filosofía en germen? Implícitamente no carece de nada, y es por eso que entre el humo y la pólvora de las batallas que libra la ciencia se suspira siempre por el buen sentido, por la verdad que cada uno puede hallar, inmediatamente, en sí mismo, sin recurrir a los esfuerzos, a las sutilezas y a las exageraciones de los filósofos de profesión. Pero el suspiro es estéril; la batalla está empeñada y no se puede volver a la paz sino con la victoria. El pensamiento ingenuo (he aquí su defecto) no es capaz de fundamentar sus propias afirmaciones: ante cualquier objeción vacila, se confunde, se contradice; sus verdades no se dan cumplidamente como tales, porque no se hallan coherentemente relacionadas sino puestas las unas junto a las otras, es decir, en simple yuxtaposición, con una carencia absoluta de sistema. Bienvenidas las contradicciones y las dudas y la conciencia dolorosa de las antinomias; bienvenida la guerra si ella es necesaria para alcanzar la verdad completa y segura de sí. Esta verdad, muy diferente a la del pensamiento común e ingenuo debido a su grado

de elaboración, no podrá, en modo alguno, dejar de ser substancialmente la misma; y ciertamente es un mal signo que una filosofía se halle en oposición con la conciencia ingenua. Antes bien, ocurre que ante la simple enunciación concluyente de verdades filosóficas, cuya elaboración ha costado un esfuerzo de siglos, se ve, con frecuencia, a las gentes alzar los hombros y observar que tan jactancioso descubrimiento no es sino algo sumamente fácil y por todos conocido. Lo mismo suele ocurrir con las más geniales creaciones del arte, las cuales se desarrollan con tanta simplicidad y gozan de tal naturalidad que cada uno tiene la ilusión de haberlas hecho, o por lo menos de poder hacerlas por sí mismo.

Así como el pensamiento ingenuo nos da la esperanza y el índice de una posible conciliación entre unidad y oposición, existe otra forma de producción espiritual, de la cual todos tienen experiencia, que puede a su vez ser presentada como modelo aproximado. El filósofo tiene junto a él al poeta. Este también busca la verdad, tiene sed de realidad, y como el filósofo, repudia las abstracciones arbitrarias porque tiende a lo vivo y a lo concreto; aborrece los inefables frenesíes de los místicos y de los sentimentales, pues él expresa lo que siente y hace que resuene en nuestros oídos en bellas palabras, límpidas y argentinas. Pero el poeta no está condenado a lo inaccesible; la realidad, esta realidad concreta, transida de elementos antitéticos, es contemplada por el poeta tal cual es, y él nos la brinda vibrante de oposiciones, mas nos la brinda siempre una e indivisa. ¿No podría hacer lo mismo el filósofo? ¿No es la filosofía, acaso, un conocimiento como la poesía? ¿Por qué el concepto filosófico,

desde todo punto de vista análogo a la expresión estética, carecerá de la perfección que posee esta última, es decir, del poder de resumir y representar la unidad en la oposición? Ciertamente, la filosofía es un conocimiento de lo universal, y por esa misma razón es pensamiento; la poesía es conocimiento de lo individual y por esto intuición e imaginación. ¿Y por qué el universal filosófico no podrá ser, como la expresión estética, al mismo tiempo uno y diverso, concorde y discorde, continuo y discreto, estático y dinámico? ¿Por qué razón cuando el espíritu se eleva de la contemplación de lo particular a la contemplación de lo universal, la realidad perderá su carácter más propio? ¿Lo universal no es, acaso, tan vivo en nosotros como lo particular?

He aquí donde Hegel lanza su grito de júbilo, su *eureka*, grito de descubrimiento feliz, su principio de solución en el problema de los contrarios: principio tan simple y tan elemental que merecería ser comparado con aquellos que simbolizan el huevo de Colón. Los contrarios no son una ilusión, y la unidad tampoco es una ilusión. Los contrarios se oponen entre sí, pero no se oponen a la unidad porque la unidad verdadera y concreta no es otra cosa que la unidad, o síntesis de contrarios; no es inmovilidad, es movimiento; no es estatismo sino desenvolvimiento. El concepto filosófico es universal concreto y por tal razón es pensamiento de la realidad tal cual es, una y múltiple, divisa e indivisa. Solamente así la verdad filosófica responde a la verdad poética y solamente así, también, el ritmo del pensamiento responde al ritmo de la realidad.

Esta es, en efecto, la única solución posible, pues no

rechaza las soluciones precedentes que hemos denominado “monismo” y “dualismo de los contrarios”, sino que más bien las justifica a ambas, considerándolas verdades unilaterales, fragmentos de la verdad, por decirlo así, que esperan ser integrados en una tercera verdad, dando lugar a la desaparición de las tres instancias referidas al operarse la fusión de todas ellas en una única verdad. Y la única verdad es que la unidad no tiene enfrente suyo a la oposición, sino que la tiene en sí misma, y que sin oposición la realidad no sería tal, porque no sería entonces desenvolvimiento, vida. La unidad es lo positivo, la oposición es lo negativo; pero lo negativo es también positivo, es decir, positivo en tanto es negativo, ya que de no ser así sería imposible comprender plenamente el sentido de lo positivo. Si la analogía entre poesía y filosofía no llegase a satisfacer, si el concepto concreto —que como forma lógica del desenvolvimiento corresponde a la intuición como forma poética— resultase poco claro, se podrá decir, apelando a las comparaciones y metáforas tomadas, como es habitual, de las ciencias naturales (sacrificando la exactitud de la analogía en favor de lo oportuno de la comparación) que lo universal concreto, como síntesis de los contrarios, aprehende la vida y no el cadáver de la vida; que nos brinda la *fisiología* y no la *anatomía* de lo real.

Hegel ha elegido el nombre de “dialéctica” para su doctrina de los contrarios, rechazando las otras fórmulas de la “unidad” y de la “coincidencia de los contrarios” debido a que tales fórmulas sirven a engendrar equívocos porque en ellas se pone de relieve la unidad tomada aisladamente y no en simultaneidad con la oposición. Los

dos términos abstractos, o sea los contrarios tomados en sí mismos, en su separación mutua, son llamados por él "momentos" usando una imagen extraída de los momentos de la palanca, y este nombre es también aplicado al tercer término, es decir, a la síntesis. La relación de los dos primeros con el tercero la expresa mediante la palabra "resolución" o "superación" (*Aufhebung*) que según Hegel advierte, significa que los dos primeros momentos son negados en cuanto se los considera separadamente, pero ambos están conservados en el momento de la síntesis. El segundo término, en relación con el primero, se presenta como la *negación* de éste, y el tercero, en relación con el segundo, se presenta como una *negación de la negación*, o sea como una absoluta negatividad, que es pues, afirmación absoluta. Si por mera comodidad de expresión se aplican los símbolos numéricos a esta relación lógica, "la dialéctica" acepta ser denominada "triada" o "trinidad", ya que resulta integrada por tres términos; pero Hegel insiste en la necesidad de ponerse en guardia contra este simbolismo numérico cuyo carácter puramente externo (formal) y arbitrario es impropio e insuficiente para expresar la verdad especulativa. En efecto, a decir verdad, en la triada dialéctica no se piensan tres conceptos, sino uno solo, que es el universal concreto en su estructura íntima; y por otra parte, como esta síntesis sólo es posible obtenerla mediante la oposición previa de los términos, si denominamos "intelecto" a la actividad que plantea la oposición y "razón" a la actividad por cuyo medio se opera la síntesis, resulta entonces evidente que el intelecto es necesario a la razón, que pertenece a la naturaleza intrínseca de ésta; se diría que es

un momento de la misma, y efectivamente así lo ha considerado Hegel en varias oportunidades.

Quien no acceda a pensar los contrarios de esta manera, no podrá hacer afirmación filosófica alguna que no se contradiga y que no se transforme en su contraria, tal como se ha señalado al hablar de las antinomias del monismo y del dualismo, y como puede verse en la primera triada de la *Lógica* hegeliana: la triada que encierra en sí a todas las otras y que está constituida, como es sabido, por los términos *ser*, *nada*, *devenir*. ¿Qué es el *ser* sin la *nada*?, ¿el *ser* puro, indeterminado, incalificado, indistinto, indefinible; el *ser* entendido universalmente y no tal o cual ser particular? ¿De qué manera se distingue este *ser*, de la *nada*?, y por otra parte, ¿qué es la *nada* sin el *ser*, la *nada* concebida puramente, la *nada* en sí, sin determinación ni calificación alguna, la *nada* en general y no la *nada* con respecto de ésta o aquella cosa particular? ¿Cómo es posible distinguir esta *nada*, del *ser*? Quien tome uno solo de estos términos se encuentra como si tomara simplemente al otro, porque cada uno de ellos cobra sentido únicamente en el otro y por el otro. Así, quien tome lo verdadero sin lo falso, o el bien sin el mal, hace de lo verdadero algo imposible de ser pensado (porque el pensamiento es lucha en contra de lo falso), es decir, lo transforma en algo no-verdadero; hace del bien algo imposible de ser querido (porque querer el bien es repudiar el mal), o sea, lo convierte en algo no-bueno. Fuera de la síntesis los dos términos, considerados en abstracto, se confunden entre sí y permutan sus papeles; la verdad se halla sólo en el tercer término; es decir que si aplicamos este mismo razonamiento a la primera triada, antes enunciada, la ver-

dad se halla entonces en el *devenir*, el cual por esta razón es, según Hegel, "el primer concepto concreto".

No obstante, el error de considerar a los contrarios fuera de la síntesis es repetido con suma frecuencia, y en contra de semejante error, es preciso volver siempre a la polémica que demuestra —como se ha venido haciendo hasta aquí— la imposibilidad de pensar los contrarios abstractivamente, es decir, fuera de la síntesis. Esta polémica es la dialéctica, que se podría llamar *subjetiva* o *negativa*, la cual no debe ser confundida con el contenido verdadero de la doctrina o sea con la dialéctica *objetiva* o *positiva*, la que aceptaría ser llamada también doctrina lógica del *desenvolvimiento*. En la dialéctica negativa el resultado no es la síntesis sino la aniquilación mutua de los dos términos contrarios, la negación de uno por el otro y a esto se debe que la terminología, que hemos procurado aclarar anteriormente, adquiera no obstante un significado un tanto distinto, como ocurre asimismo con la palabra "dialéctica". El *intelecto*, en tanto no se lo considere ya como un momento intrínseco e inseparable de la razón, sino más bien como afirmación que pretende valer, por sí misma, como verdad última de los contrarios, tomados separadamente, es un intelecto entendido en sentido peyorativo: es el *intelecto abstracto*, que resulta ser, de esta manera, el enemigo perpetuo de la especulación filosófica; se diría, en última instancia, que es la razón misma que frustra su propia misión. "No es culpa del intelecto si éste no va más lejos; sino más bien es una *impotencia subjetiva de la razón*, que deja a esa determinación en aquel estado"². La misma triada cede el lugar a una

² *Wissenschaft der Logik*. m, 48.

"*tetrada*" (tetranidad o unidad a cuatro términos): a dos afirmaciones y a dos negaciones. La razón interviene como razón negativa para llevar la confusión al campo del intelecto, y si bien por medio de tal función negativa prepara y hace necesaria la doctrina positiva, ella ni la produce ni la pone en vigencia.

La confusión entre el aspecto meramente negativo de la dialéctica de Hegel y su contenido positivo, ha dado origen a una objeción en contra de su doctrina de los contrarios, objeción que ha venido a convertirse en el caballo de batalla preferido por los adversarios: un "Bri-gliadoro" o un "Bayardo"³ demasiado viejo y desgarrado sobre el cual no se concibe que alguien pueda arriesgarse a cabalgar. Se dice: si el ser y la nada son *idénticos* (como Hegel lo prueba o cree probar), ¿cómo pueden constituir el devenir, que según la teoría hegeliana debe ser síntesis de contrarios y no de identidades, ya que es sabido que con esta últimas no se puede operar la síntesis? — $A = a$ queda a y no llega nunca a ser b —. Pero el ser es idéntico a la nada únicamente cuando se los piensa mal, o sea, cuando no son pensados verdaderamente; sólo así ocurre que uno sea igual que el otro, no ya como $a = a$, sino más bien como $0 = 0$. En el pensamiento que los piensa de verdad ser y nada no son nunca idénticos, sino netamente opuestos, mejor dicho, en lucha el uno con el otro; y esta lucha (que es al mismo tiempo unión, puesto que dos luchadores deben abrazarse para luchar) es el devenir, no como concepto agregado a los dos primeros tomados aisladamente, ni tampoco un sim-

³ Alusión a los famosos corceles de las cuatro hijas Aymon, en el poema de Ariosto. (N. del T.).

ple derivado de aquéllos, sino un concepto único que tiene fuera de sí dos abstracciones, dos espectros de la realidad: el ser y la nada, que considerados abstractivamente no están unidos por la lucha sino por la común vacuidad.

Otra objeción, que se ha creído de éxito triunfal, consiste en advertir que lo universal concreto, por ser síntesis de los contrarios (lo cual le da su carácter de concreto) no es puramente un concepto lógico debido a que —se dice— introduce tácitamente un elemento sensible o intuitivo y con esto quiere hacerse referencia a la representación del movimiento y del cambio. —¿Sensible o intuitivo?—. Esto debiera significar, hablando con la terminología de rigor, algo particular, individual, histórico, ¿y cuál es, por ventura, el elemento singular, individual, histórico, que se puede señalar en el concepto hegeliano de lo universal y separar de él, de la misma manera como se lo puede determinar y separar en conceptos empíricos como *encina*, *ballena* o *régimen feudal*? El movimiento o desenvolvimiento no es algo singular ni contingente, sino que es un universal; no tiene tampoco nada de sensible, es pensamiento, concepto, es precisamente el verdadero concepto de la realidad y la teoría lógica de este concepto es el universal concreto, síntesis de los contrarios. Ahora bien, si la objeción antes enunciada se refiere al carácter del concepto en la lógica hegeliana, es decir, no como algo vacío e indiferente, no como simple “recipiente” listo para recibir cualquier contenido, sino la forma ideal de la realidad misma; si la “lógica” debiera ser entendida sólo como una abstracción fraguada a despecho de lo real, como una abstracción que “se decreta” —al modo de las mate-

máticas— y por “intuitivo” al concepto especulativo, ésta no sería la prueba de un error de Hegel sino más bien su verdadera gloria: haber destruído aquel falso concepto de la logicidad como abstracción arbitraria, y por otra parte, haberle conferido al concepto lógico su carácter de concreto, que también puede llamarse “intuitivo” para significar —como se ha dicho antes— que la Filosofía nace del seno de la divina Poesía, *mater pulchra filia pulchrior*.

La filosofía, puesta en relación y vinculada así a la poesía, ingresa en ese estado que, en nuestros días, siguiendo la moda de la terminología nietzscheana se ha dado en llamar “dionisiaco” y que es de tal naturaleza que sirve para espantar a los pensadores tímidos, los cuales sin saberlo se encuentran, en tanto que filosofan, en esas mismas condiciones. Así, nuestro Rosmini frente a la dialéctica del ser y del no-ser exclamaba horrorizado: “y sin embargo, si fuese tan verdadero como es falso que el ser se pueda negar a sí mismo, siempre quedaría en pie la pregunta, ¿qué es lo que podría determinarlo a negarse a sí mismo?, ¿qué razón podría darse de tal deseo, inmanente al ser, para negarse, desconocerse y hacer, en fin, esa loca tentativa por anularse? Pues el sistema de Hegel no hace otra cosa que *enloquecer al ser, que introducir la locura en todas las cosas*. De este modo pretende él darle la vida, el movimiento, el cambio, el devenir. No sé que se haya dado nunca el caso de otra tentativa para hacer que las cosas todas, que el ser mismo, llegasen a la locura”⁴. Probablemente Rosmini no recordaba que esta misma descripción había sido hecha, claro está, en mejor estilo, por el mismo Hegel

⁴ *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, opera postuma. (Torino, 1883), p. 371.

cuando en la *Fenomenología*, después de describir el movimiento de la realidad —ese surgir y perecer que, él mismo, no nace ni perece nunca— concluía en los términos siguientes: “La verdad es un delirio báquico en el cual no hay componente que no esté ebrio; y como cada momento, al separarse de los otros, en seguida se disuelve, así, este delirio es, al mismo tiempo, la más simple y transparente quietud”⁵. La realidad parece loca porque es vida; la filosofía parece loca porque rompe las abstracciones y vive esa vida con el pensamiento. He aquí, pues, una locura que es la suprema sabiduría y los verdaderos locos —sin metáfora— son aquéllos que deliran con las palabras vacías de la semifilosofía, toman los esquemas por la realidad, no alcanzan a elevarse hasta ese cielo donde su actuación aparece claramente tal cual es y viendo, en cambio, sobre sus cabezas ese cielo inaccesible para ellos, están siempre dispuestos a denominarlo manicomio.

Otra manifestación del mismo temor irracional es el grito de que con tal lógica (la de Hegel) le es sustraído al hombre la base misma o la regla de su pensamiento: el principio de identidad y el de contradicción, y se dan como pruebas los frecuentes ataques de Hegel en contra de tal principio y su sentencia según la cual es preciso sustituirlo por el principio contrario, o sea, que todo se contradice. Pero las cosas no son exactamente de este modo. Hegel no niega el principio de identidad porque de otro modo tendría que admitir, por ejemplo, que su teoría lógica fuese verdadera y no-verdadera, verdadera y falsa al mismo tiempo, que filosóficamente, el ser y la

⁵ *Phänomenologie des Geistes*, p. 37.

nada se pudiesen pensar en la síntesis, y también cada uno por separado fuera de la síntesis. Toda su polémica, toda su filosofía, no tendría, en ese caso, el menor significado, no habría sido elaborada seriamente, y sin embargo fácil es reconocer que goza de absoluta seriedad. Antes que destruir el principio de identidad, Hegel lo vigoriza, le da nueva fuerza, lo convierte en lo que *debe ser* verdaderamente y no en lo que es para el pensamiento ordinario. En éste, pues, en la semifilosofía, la realidad queda dividida en dos partes —tal como hemos visto anteriormente— y es tan pronto lo uno, tan pronto lo otro, y en caso de ser lo primero no es nunca lo segundo y viceversa; sin embargo, pese a este esfuerzo por excluirse recíprocamente, lo primero se convierte en lo segundo y ambos se confunden en la nada. Estas contradicciones, por cierto inconcebibles, pretenden ser justificadas y aún decoradas en virtud del principio de identidad. Ahora bien, si se presta atención sólo a las palabras de Hegel, se podrá decir que él rehusa creer en el principio de identidad, pero si se cala más hondo se descubre que Hegel rehusa creer simplemente, en la *falsa aplicación del principio de identidad* —en la aplicación que de éste hacen los abstractistas, que retienen la unidad y destruyen la oposición o viceversa— es decir, en la aplicación del principio de identidad como *la ley del intelecto abstracto*. La falsa aplicación de este principio tiene lugar porque no se quiere reconocer que la oposición o contradicción *no es* un defecto, ni una mancha, ni un mal que puede ser eliminado del seno de las cosas, y que no es tampoco un error subjetivo, sino que, por el contrario, es el verdadero ser de la realidad, que todas las cosas se contradicen en sí mis-

mas, y el pensamiento, por lo tanto, consiste en pensar esta contradicción inmanente a la realidad. Este descubrimiento sirve para establecer, sobre bases sólidas y verdaderas, el principio de identidad, cuyo triunfo sobre la oposición consiste simplemente en pensarla, vale decir, aprehenderla en su unidad. La oposición *pensada* es una oposición *superada* y tal superación se efectúa justamente en virtud del principio de identidad; la oposición ignorada o la unidad ignorada es obediencia aparente a este principio, pero es, en efecto, su verdadera contradicción. Entre el modo de pensar de Hegel y el modo de pensar vulgar existe la misma diferencia que entre aquél que frente a un enemigo le presenta batalla y lo vence, y otro que frente al enemigo cierra los ojos para no verlo y, creyendo haberlo suprimido de este modo, es de inmediato presa de él. "El pensamiento especulativo consiste en que éste fije la oposición y que en ella se fije a sí mismo; y no como ocurre en el caso del pensamiento representativo en que éste se deja dominar por la oposición, y deja que ésta resuelva sus propias determinaciones solamente en otras o en la nada"⁶. La realidad es nexo de contrarios y ella no se dispersa ni desintegra a causa de la oposición: antes bien, se engendra eternamente *en y por* la oposición; y no se desintegra ni dispersa tampoco el pensamiento que como suprema realidad, realidad de la realidad, aprehende la unidad en la oposición y la sintetiza lógicamente.

Como todas las afirmaciones de verdad, la dialéctica de Hegel no viene a destronar las verdades precedentes, sino más bien a confirmarlas y enriquecerlas. El univer-

⁶ *Wissenschaft der Logik*, II, 67-68.

sal concreto, unidad en la distinción y en la oposición, es el verdadero y perfecto principio de identidad, que no deja subsistir separadamente —ni como compañero ni como rival— a aquél de las viejas doctrinas, pues él lo ha absorbido en sí, transformándolo en su propia savia, en su propia sangre.

II

ACLARACIONES CONCERNIENTES A LA HISTORIA DE LA DIALECTICA

A ciertos historiadores de la filosofía les ha parecido que todo el problema filosófico se agotaba en el problema de los contrarios, de ahí que, la historia de las diversas soluciones que con respecto de este último se han tentado se la ha hecho coincidir, algunas veces, con la entera historia de la filosofía y se ha narrado aquélla en lugar de ésta. Pero la dialéctica, lejos de ser toda la filosofía, no es ni siquiera toda la lógica, aún cuando es parte importantísima de ésta, y por decirlo así, casi su coronamiento.

La causa de esta confusión está quizás en lo que hemos dicho con anterioridad: a saber, en la íntima ligazón que existe entre el problema lógico de los contrarios y las grandes discusiones de monistas y dualistas, de materialistas y de espiritualistas, discusiones que forman la parte principal de los tratados y de las historias de la filosofía, si bien no representan el cometido primero y fundamental de ésta, el cual es indudablemente mejor expresado por el "cóñocete a tí mismo". Pero esta coincidencia, sólo aparente, desaparecerá ni bien se considere que una cosa es pensar lógicamente y otra construir lógicamente la teoría de la

lógica; del mismo modo, una cosa es pensar dialécticamente y otra tener la conciencia lógica del pensamiento dialéctico. De no ser así la solución hegeliana habría sido ya bellamente formulada por muchos filósofos que han pensado, de hecho, dialécticamente la realidad, o por lo menos las veces que la han pensado de esta manera. Sin duda todo problema filosófico tiene presentes los demás, en cada uno de ellos pueden encontrarse implícitos todos los otros y en las soluciones verdaderas o falsas de uno, las soluciones respectivamente verdaderas o falsas de todos los demás. Pero si bien es cierto que no pueden ser consideradas por separado las diferentes historias de los diversos problemas filosóficos particulares, no es menos cierto que estos problemas son distintos; es preciso, entonces, no confundir ni mezclar los diferentes miembros del organismo si no se quiere perder la idea total del mismo.

Tal es la regla que debe estar presente siempre en el espíritu para delimitar exactamente el campo de la investigación acerca del desenvolvimiento histórico de la doctrina dialéctica de los contrarios y para señalar, por consiguiente, el puesto que le concierne y la originalidad que hay que reconocerle al pensamiento de Hegel. Investigación que, en los límites precisos que le han sido fijados, no fué seguida quizás del modo más conveniente; a esto se debe que la convicción de la importancia y veracidad de esta doctrina no haya trascendido a la conciencia general de los cultores de estudios filosóficos y haya faltado en consecuencia el necesario interés y el criterio director para entroncarla en la historia. Lo mejor que a este propósito puede advertirse se encuentra en los mismos libros

de Hegel especialmente en su *Historia de la Filosofía*¹, y es oportuno resumir brevemente aquí aquellas líneas dispersas haciendo, cuando sea necesario, algún agregado y comentario.

¿Ha sido Hegel el primero en formular el principio lógico de la dialéctica y del desenvolvimiento? O bien, ¿tuvo predecesores, y en tal caso cuáles han sido? ¿Por qué formas aproximadas pasó este principio antes de alcanzar la perfección de que goza en Hegel?

La doctrina dialéctica es obra de un pensamiento maduro, fruto de larga incubación filosófica. En la antigüedad helénica se encuentra en las refutaciones hechas por Zenón de Elea acerca de la realidad del movimiento, primera revelación de las dificultades a que da lugar el concepto de los contrarios. El movimiento es el hecho mismo del desarrollo (desenvolvimiento) en la forma que más fácilmente se ofrece a la reflexión; y Zenón, después de haber puesto de relieve las dificultades, resuelve la contradicción negando la realidad del movimiento (argumentos de la contradicción entre espacio y tiempo, de la flecha, de Aquiles y de la tortuga, etcétera); el movimiento es una ilusión de los sentidos; el ser, lo real, es *uno* e *inmóvil*. Contrariamente a Zenón, Heráclito había hecho del movimiento, del devenir, la verdadera realidad. Sus sentencias: “el ser y el no-ser son la misma cosa”; “todo es,

¹ Ver también la introducción histórica a la *Logik u. Metaphysik* de KUNO FISCHER (2ª ed. 1865) y la *Prolusione e Introduzione alle lezioni di filosofia* de B. SPAVENTA (Napoli, 1862 reedit. por Gentile bajo el título de *La fil. ital. nelle sue relazioni con la fil. europea*, Bari, 1908) por los antecedentes próximos de la dialéctica hegeliana y las diversas fases de su desarrollo, léase de preferencia AL. SCHMID, *Entwicklungsgeschichte der hegelschen Logik* (Regensburg, 1858).

y al mismo tiempo, no es"; "todo transcurre". Sus comparaciones de las cosas con un río; de lo contrario que está en su contrario como lo dulce y lo amargo están en la miel; del arco y de la lira; sus visiones cosmológicas sobre la guerra y la paz; la discordia y la armonía, etcétera, muestran cuán profundamente sentía Heráclito la realidad como una constante contradicción y permanente desarrollo. Hegel acostumbraba a decir que no había afirmación de Heráclito que él no hubiese incorporado a su propia Lógica. Pero es preciso hacer notar que, por el hecho mismo de incorporarlas a su doctrina, confiere a estas afirmaciones un más rico y por lo tanto diverso significado que el que tendrían por sí mismas. Tal como ellas nos han sido transmitidas merecen, sin duda alguna, ser admiradas como una ingenua y límpida visión de la verdad; mas es preciso no insistir demasiado sobre ello, para no exponerse a correr el peligro de cometer una falsificación histórica haciendo de un pre-socrático un post-kantiano.

La misma observación cabe respecto de la dialéctica platónica puesta de manifiesto en el *Parménides*, el *Sofista*, el *Filebo* (diálogos cuya interpretación y clasificación histórica ha motivado bastantes controversias y que Hegel consideraba como los que contienen lo esencial de la filosofía platónica), o sea, la tentativa de pasar del universal aún abstracto al universal concreto, de poner la forma especulativa del concepto como unidad en la diversidad. Las cuestiones allí tratadas sobre la unidad y la multiplicidad, la identidad y la no-identidad, el reposo y el movimiento, el nacer y el morir, el ser y el no-ser, lo finito y lo infinito, lo limitado y lo ilimitado, y además la con-

clusión del *Parménides*: que lo uno es y no es; que es sí mismo y es otra cosa; que todas las cosas en sí, y respecto las unas de las otras, son y no son, aparecen y no aparecen, etcétera; todo lo cual muestra un esfuerzo por vencer las dificultades, esfuerzo que, por otra parte, no logra alcanzar sino un resultado negativo y que como bien lo advertía Hegel, en Platón se encuentra la dialéctica pero, de todas maneras, falta aún la conciencia plena acerca de la naturaleza de la dialéctica. Es —no cabe duda— un pensamiento especulativo muy superior en valor a las argumentaciones de los sofistas y al lenguaje figurado de los escépticos posteriores, pero no alcanza a ostentar el rango de una verdadera doctrina lógica. En cuanto a Aristóteles se puede decir que su conciencia lógica disiente de su conciencia especulativa: la lógica aristotélica es puramente intelectualista; la metafísica se aplica, en cambio, a la investigación de las categorías. Del mismo modo, apenas si se descubre la exigencia dialéctica, o mejor aún, la conciencia de la propia incapacidad y de la gravedad de las dificultades en las doctrinas de los gnósticos y de Filón el Judío para quienes la verdadera realidad, el ser absoluto, es considerado inaccesible al pensamiento como un Dios inefable, impenetrable, como el abismo insondable donde todo es negado; y lo mismo en Plotino para quien todos los predicados son inadecuados a lo Absoluto pues cada uno de ellos expresa sólo una determinación. En el pensamiento de Proclo se desarrolla la idea de la trinidad o de la tríada ya indicada por Platón, y tanto esta idea como el hecho de concebir lo absoluto como espíritu, constituyen el gran progreso filosófico implícito en el cristianismo.

Heredero de las tradiciones neoplatónicas y místicas, Nicolás de Cusa fué, a principios del mundo moderno, el pensador que expresó más enérgicamente la necesidad del espíritu humano de superar los dualismos y las antinomias y elevarse hasta alcanzar aquella simplicidad donde coinciden los contrarios. Es Nicolás de Cusa el primero en apercibir que esta coincidencia de los contrarios contrasta con la lógica meramente abstracta de Aristóteles, quien concebía la oposición según contrariedad como diferencia perfecta² ya que no admitía que en lo uno pudiesen existir los contrarios y reconocía en cada cosa la privación de la cosa contraria. En contra de esto, el Cusano sostenía que la unidad es anterior a la dualidad, la coincidencia de los contrarios es anterior a su escisión; pero es preciso hacer la salvedad de que para él la conexión de los contrarios, pensada como simple coincidencia, es inaccesible al hombre, sea por la sensibilidad, sea por la razón, sea por la inteligencia, que son las tres formas del espíritu humano; tal conexión queda, entonces, como un simple límite; y de Dios, que es la unión de todas las oposiciones, no hay —según él— otro conocimiento posible que una comprensión incomprensible, una docta ignorancia³.

Ahora bien, parece ser que este pensamiento asume una función más positiva en Giordano Bruno, el cual se proclama discípulo del “divino Cusano”; Bruno celebra la coincidencia de los contrarios como el principio más excelente de una filosofía olvidada y que es menester resu-

² Ἡ ἐναντιότης ἐστὶ διαφορὰ τέλειος *Metaphys.* 1055 b.

³ Sobre el Cusano, véase FIORENTINO, *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento* (Napoli, 1895), cap. II.

citar. Este hace una elocuente descripción de la unificación de los contrarios, verbigracia: del círculo máximo y la línea recta, del ángulo agudo y el obtuso, del calor y el frío, de la corrupción y la generación, del amor y el odio, del veneno y el antídoto, de lo esférico y lo plano, de lo cóncavo y lo convexo, de la ira y la templanza, de la humildad y la soberbia, de la avaricia y la generosidad. Hay como un eco del Cusano en sus célebres palabras: "quien quiera conocer los secretos más entrañables de la naturaleza, considere y contemple en torno a lo mínimo y a lo máximo de los contrarios y opuestos. Profunda magia es la de saber extraer el contrario luego de haber hallado el punto de unión. A esto tendía con su pensamiento el pobre Aristóteles al establecer la privación (*privatio*), la cual lleva aparejada una cierta disposición (*conditio*) como generadora, origen y madre de la forma; mas no ha podido lograrlo. Y no ha podido lograrlo porque, deteniéndose en el género (*genus*) de la oposición, quedó trabado de tal suerte que no descendiendo a la especie (*species*) de la contrariedad (*contrarietas*), no llegó ni alcanzó a ver el fin, del cual se desvió rápidamente, diciendo que los contrarios no pueden convenir actualmente en un mismo sujeto". En su intuición naturalística el principio de la coincidencia de los contrarios llega a constituirse como un principio estético de contemplación: "nosotros nos deleitamos con el color pero no con uno determinado, cualquiera que éste sea, sino más bien con uno que implique todos los colores. Nos deleitamos con la voz, mas no con una voz singular, sino con una que es el resultado de la armonía de muchas voces en ella implícitas. Nos deleitamos en un objeto sensible, pero ma-

yormente en aquél que contiene en sí todos los objetos sensibles; de la misma manera nos deleitamos en un inteligible que contenga todo lo inteligible; en un objeto cuya comprensión abarque todo lo que se pueda comprender; en un ente que lo contenga todo, y mayormente en aquel uno que es el todo mismo”⁴. Esto no es una limitación sino una potencia del espíritu humano, y sin embargo no es todavía una potencia rigurosamente lógica; le falta su justificación en una doctrina del concepto.

También en el *philosophus theutonicus*, Jacobo Böhme, se afirma decididamente la unidad de los contrarios: él plantea —dice Hegel— con todo rigor las situaciones antitéticas, mas no se deja nunca encadenar por esta rigidez y establece de inmediato la unidad. Para Böhme el *Sí* es incognoscible sin el *No*; *lo Uno*, *Dios*, es en sí incognoscible y para que sea conocido es menester que se distinga, que el *Padre* se desdoble en el *Hijo*. Böhme ve la triada en todas las cosas y profundiza en el significado de la trinidad cristiana, pero no alcanza a dar a sus pensamientos la forma apropiada.

La filosofía de los siglos xvii y xviii que se desarrolló bajo la influencia de la concepción matemática de la naturaleza, no fué capaz tampoco de plantear el problema en los términos rigurosos exigibles a un pensamiento que se precie de tal. Para Descartes, pensamiento (*cogitatio*) y extensión (*extensio*) se unen en Dios de una manera incomprensible; para Spinoza se unen en la Sustancia, y el “*modo*” que es el tercer término después de la sustancia y el atributo, no da lugar a la síntesis dialéctica; el pensa-

⁴ *De la causa principio e uno*, dial. v (ver *Dialoghi metafisici*, ed. Gentile, Bari, Laterza, 1907, pp. 255-257.

miento de Leibniz naufraga en torno al problema del mal y concluye en un optimismo, por cierto, poco filosófico; la filosofía popular del siglo XVIII resuelve todas las antítesis en Dios, que resulta ser así un complejo de contradicciones, el problema de los problemas. Apenas en algunos pensadores solitarios aparecen indicios y gérmenes de la solución dialéctica, como en el *philosophus italicus*, Giambattista Vico, quien no sólo piensa, de hecho, dialécticamente acerca de la vida y de la historia, sino que tiene también una profunda aversión por la lógica aristotélica y por la lógica que informa la matemática y la física cartesianas. Por una parte, Vico da las bases para una lógica de la imaginación (lógica poética) y de la historia (lógica de los hechos); y por otra, le asigna verdadera importancia a la lógica inductiva de la observación y de la experimentación, considerándola como anticipo de una lógica más concreta.

Otro pensador solitario, que ofrece cierta afinidad con Vico en muchos aspectos: Juan Jorge Hamann (un hombre, decía Jacobi, en el cual se reunían, en alto grado, todos los extremos) se mostró, desde su juventud, insatisfecho de los principios de identidad y razón suficiente y atraído, en cambio, por el de la *coincidentia oppositorum*.

Este principio lo encuentra Hamann ya formulado en la obra de Bruno: *De Triplici Minimo et Mensura*, y lo tuvo "durante años en la mente sin poder olvidarlo ni comprenderlo"; no obstante le parecía "la única razón suficiente de todas las contradicciones y el verdadero medio para su solución y allanamiento", que habría servido a la vez para poner término a todas las disputas de los abs-

tractistas⁵. El interés que despertó este principio se transmite desde Hamann a Jacobi, quien divulgó aquellos pasajes de la obra de Bruno en los cuales iba enunciado; pero Jacobi con su teoría del saber inmediato, al mismo tiempo que tornaba conscientes los obstáculos en los que había de tropezar, se hundía en la imposibilidad de superarlos por medio de un pensamiento lógico.

De aquí que, para llegar al planteamiento verdaderamente lógico del problema de los contrarios y eludir, al mismo tiempo, la solución mística y agnóstica (que no era, pues, solución) haya sido menester que se cumpliera la revolución kantiana, y aquel Kant —cuya *Crítica de la Razón Pura* le parecía a Hamann de un valor muy inferior al simple enunciado de Bruno acerca del *principium coincidentiae oppositorum*— fué, en cambio, precisamente por aquella *Crítica*, el padre verdadero de la nueva coincidencia de los contrarios, de la nueva dialéctica, o sea de la doctrina lógica de la dialéctica.

Es verdad que Kant, lo mismo que sus precursores más inmediatos, desde Descartes a Leibniz y a Hume, se hallaba bajo la influencia del intelectualismo dominante y del ideal de la ciencia matemática de la naturaleza, de ahí su agnosticismo, el fantasma de la cosa en sí, la abstracción del imperativo categórico, el respeto hacia la lógica tradicional. Pero, al mismo tiempo, él sostiene y hace más eficaz la diferencia entre intelecto y razón, así como preconiza, en la *Crítica del Juicio*, un modo de pensar la realidad que ya no es aquél meramente mecánico y que no es tampoco la externa finalidad del siglo dieciocho, sino que es su finalidad interna por cuanto vislumbra,

⁵ Sobre Hamann, ver HEGEL, *Vermischte Schriften*, II, 36-7, 87-8.

más allá del concepto abstracto, a la idea. Es más, Kant con las "antinomias", establecidas claramente por él, abre un nuevo horizonte para el problema de los contrarios; antinomias que si bien aparecen como insolubles, al espíritu humano, éste no puede menos que aprehenderlas, y en modo necesario. Pero lo más importante, aquéllo que constituye su verdadera gloria, es que Kant descubre la síntesis a priori; la cual, ¿qué otra cosa puede ser —como notaba Hegel— sino "una síntesis originaria de contrarios"? Esta síntesis no adquiere en Kant todo su valor, no se desarrolla en la triada dialéctica; pero una vez descubierta no podía tardar en manifestar toda la riqueza que en sí guardaba. La síntesis a priori hace surgir, junto a la vieja lógica, la lógica trascendental en cierto modo paralela a la primera pero que debe terminar por absorberla. Kant ha dado también gran relieve a la forma de la triplicidad, utilizada, aún de una manera más bien extrínseca pero con insistencia y con el presentimiento, por así decirlo, de próximos y mejores destinos.

Resulta evidente, pues, la tarea que esperaba a la filosofía después de Kant: desarrollar la síntesis a priori; crear la nueva lógica filosófica; resolver el problema de los contrarios, suprimiendo los dualismos no debilitados, antes bien, fortalecidos por Kant. Ahora bien, en Fichte —cuyo pensamiento no ofrece mayor riqueza que el de Kant— todo llega a ser más simple y más transparente, y aún cuando la cosa en sí es negada, el concepto del yo conserva todavía un sentido exclusivamente subjetivo y no efectúa la verdadera unidad de sujeto y objeto, de suerte que Fichte no llega a justificar la naturaleza frente al espíritu y termina, como Kant, en el abstractismo moral

y en la fe. Pero la idea de una nueva lógica se perfila mejor; tanto que la filosofía es concebida, desde entonces, como *doctrina de la ciencia*; y la forma de la triplicidad toma una posición dominante y se presenta como tesis, antítesis y síntesis. Schelling da todavía un paso más y llega a la convicción de que no se puede filosofar sino con el principio de la identidad de los contrarios; que él concibe como absoluto. Pero para Schelling, lo absoluto es indiferencia de sujeto y objeto, con las diferencias puramente cuantitativas; no es todavía sujeto y espíritu. Y su teoría del conocimiento está privada de lógica porque para él el instrumento de la filosofía es la contemplación estética. Tal es el defecto que Schelling no ha podido nunca salvar y cuyas consecuencias fueron tan graves que dieron lugar a lo que se ha dado en llamar su segunda manera: la metafísica de lo irracional.

Hegel, como es sabido, aparece en el mundo filosófico más tarde que su joven contemporáneo Schelling del cual se lo puede llamar, en cierto sentido, discípulo. Pero lo que para Schelling constituye el punto de llegada, para Hegel fué un mero punto de tránsito; aquélla que para Schelling fué una etapa final, a partir de la cual comienza su decaimiento, fué, en cambio, para Hegel una simple etapa de juventud. También Hegel, por algún tiempo, no conocería otro instrumento de la filosofía que la contemplación estética, la intuición como intuición intelectual, ni otro sistema filosófico que la obra de arte; también él —en el primer esbozo que de su sistema se conserva— hacía culminar el desenvolvimiento espiritual no en la filosofía sino en la religión.

Pero el profundo espíritu crítico de Hegel lo condujo,

poco a poco, hacia el reconocimiento de que la filosofía no puede tener otra forma que la del pensamiento, entendido ciertamente en su diferencia peculiar con respecto de la fantasía y de la intuición. Por cierto, que no se trata aquí del antiguo pensamiento lógico-naturalístico: después de Kant, Fichte y Schelling tal cosa no era ya admisible pues el intelectualismo de los dos siglos anteriores había sido herido de muerte. Estamos aquí ante la exigencia de una forma lógica que sirviese, al mismo tiempo, para conservar y reforzar las conquistas más recientes de la filosofía; una forma lógica que aprehendiese la realidad íntegramente. Todo coincidía en Hegel para orientarlo por esta ruta y hacia aquella finalidad: su admiración por la armonía del mundo helénico; su participación en el movimiento romántico, tan rico en antítesis; sus estudios teológicos que le hacían concebir que la idea cristiana de la trinidad, extremada o vacía de sentido por el racionalismo protestante, debía hallar refugio y significado verdadero en la nueva filosofía; sus estudios especulativos en torno a la síntesis y a las antinomias kantianas.

Con la aparición de la *Fenomenología del espíritu* (1807) nace un Hegel desligado de las corrientes filosóficas a las cuales había estado adherido hasta entonces y surge a la luz su principio de resolución del problema de los contrarios: —no más simple coincidencia en un tercer término ignoto o impensable, no más unidad inmóvil, no más intuición schellingiana; sino unidad y diversidad a la vez, movimiento y dialéctica—. El prólogo a la *Fenomenología* ha sido definido como “el adiós de Hegel al romanticismo”; pero la verdad es que el romanticismo fué salvado por la filosofía, gracias a aquella separación. Sólo

un romántico que hubiese superado, en cierto sentido, al romanticismo podía obtener de éste el fruto filosófico.

La lógica de la dialéctica es, por consiguiente, un verdadero descubrimiento de Hegel comparativamente tanto respecto de sus precursores más remotos como de los pensadores que le son más próximos; y en calidad de prueba relativa a este aserto basta observar la conducta de Hegel a propósito de estos últimos. El pensamiento kantiano, del cual renegó Fichte, habría sido objeto también de la más severa refutación por parte de Hegel, y sin embargo su filosofía no ofrecía los elementos necesarios para su cabal comprensión y en consecuencia, para poder someterla a una verdadera crítica. Pero Hegel, que combatió de manera definitiva las tendencias y aspectos erróneos de la filosofía kantiana y todas las antiguallas que ésta arrastraba detrás suyo, supo también poner en claro todo lo que ella ofrecía de verdaderamente nuevo y fecundo al extremo de que se ha podido decir que nadie ha entendido a Kant, excepto Hegel ⁶.

Schelling permaneció siempre sordo y hostil a la concepción de su ex-amigo y durante sus últimos cincuenta años contrapone obstinadamente su propia teoría envejecida y decadente a la de Hegel y en algunas oportunidades

⁶ "For my part, I have to declare that, so far as it has been given me to see, I have no evidence that any man has thoroughly understood Kant except Hegel, or that this later himself remains aught else than a problem whose solution has been arrogated, but never effectuated". (Por mi parte, debo declarar que, en lo que me ha sido posible conocer, no tengo idea de que alguien haya entendido completamente a Kant, excepto Hegel, lo cual quiere decir que este último constituye, entonces, algo más que un problema cuya solución ha sido tantas veces arrogada, pero nunca efectuada). (J. H. STIRLING, *The secret of Hegel*, Londres, 1865, I, 14).

—como en el célebre prólogo a los *Fragments* de Cousin— refutando violentamente la filosofía de Hegel se lamentaba, al mismo tiempo, de haber sido despojado, sin alcanzar nunca a formular de un modo claro en qué consistía el hurto cometido ni dónde residía el error. Hegel, en cambio, continuó venerando en Schelling al “padre de la nueva filosofía”; reconocía la luminosidad dialéctica que había en él y no ha eludido nunca mostrar claramente las virtudes y defectos del pensamiento schellingiano. Si la prueba de la superioridad de un punto de vista es tal porque comprende en sí puntos de vista inferiores; si la prueba de la verdad de una doctrina reside en la justificación que ésta puede proporcionar, de las verdades descubiertas por otras y en la explicación de sus errores, entonces puede afirmarse que semejante prueba no falta, en absoluto, en la doctrina de Hegel. Kant no se comprendió plenamente a sí mismo y él ha caído en los brazos de los neo-críticos quienes de su lógica trascendental han pasado a la lógica meramente naturalista; Schelling no se comprendió tampoco a sí mismo, plenamente, y concluyó en el segundo Schelling, por cierto con muy poca gloria para él. Pero para Hegel, uno y otro, terminaban por unificarse en su poderosa mente ya que éste no era sino el hijo espiritual de aquéllos: fin más digno que el de servir a la mera ejercitación de los discípulos o el de sobrevivir en el desconocimiento de sí mismo.

III

LA DIALECTICA Y LA CONCEPCION DE LA REALIDAD

Pensar dialécticamente y pensar la teoría lógica de la dialéctica son, pues, dos actos mentales distintos. Pero por otra parte, es evidente que la segunda manera de pensar refuerza a la primera, dándole conciencia de sí misma y liberándola de los obstáculos que nacen de las falsas ideas acerca de la naturaleza de la verdad filosófica. Es a este respecto justamente que cobra mayor significado la aparición de Hegel, que fué no sólo el gran teórico de aquella manera de pensar sino también el más grande pensador realmente dialéctico que haya tenido la historia de la filosofía. La concepción ordinaria de la realidad, tratada por él dialécticamente, se modifica en la mayor parte de sus puntos y cambia totalmente de aspecto. Todas las dualidades, todas las escisiones, todos los *hiatus* y, por así decirlo, todos los desgarramientos y las heridas que padece la realidad por obra del intelecto abstracto, desaparecen, se cierran, cicatrizan y se obtiene una unidad compacta (*gediegene Einheit*): se restablece la coherencia interna del organismo y por dentro la sangre y la vida circulan de nuevo.

Es menester notar, ante todo, la desaparición de una serie de dualismos entre términos falsamente contrarios y falsamente distintos, términos que no pueden ser pensados ni como elementos constitutivos del concepto en tanto que universal, ni como sus formas particulares, por la sencilla razón que, tal como son formulados, dichos pseudo-contrarios o pseudo-distintos no tienen verdadera existencia. Hegel, al mismo tiempo que los somete a la crítica, indica —aquí y allá— las diferencias que presentan respecto de los verdaderos distintos y contrarios, y demuestra con todo rigor cómo ellos tienen origen en las fantasmagorías de la abstracción. Son dualidades de términos que nacen de las ciencias empíricas, de la conciencia perceptiva y legisladora, en una palabra, de las ciencias de los fenómenos; éstas, justamente, por aplicarse a los fenómenos, cuando tratan de elevarse a lo universal se ven obligadas a dividir la realidad en *apariencia* y *esencia*, *externo* e *interno*, *accidentes* y *sustancia*, *manifestación* y *fuerza*, *finito* e *infinito*, *pluralidad* y *unidad*, *sensible* y *suprasensible*, *materia* y *espíritu*, y muchos otros términos análogos. Si estos términos fuesen verdaderos distintos (o sea que designan verdaderos distintos en la realidad) darían lugar al problema de la conexión de los distintos en el concepto concreto. Si fuesen verdaderos contrarios (o sea que se refieren a cosas verdadera y realmente opuestas) ¹ ellos darían lugar al problema de la síntesis de los contrarios; pero como no son tales, como toman la mera apariencia de distintos y contrarios merced a la arbitraria

¹ Esta reserva y otras similares son oportunas debido a las diferencias de significado que estos términos han tenido en el lenguaje filosófico.

abstracción de los empiristas, naturalistas y matemáticos, su crítica llevada a cabo por una dialéctica negativa se cumple según un proceso absolutamente otro que el que rige en la dialéctica positiva.

Ellos son en realidad impensables y toda tentativa de superar la dualidad adhiriéndose a uno u otro de los términos, tal cual son en la distinción, acaba por convertirse irremediabilmente en su contraria. El materialismo conserva el fenómeno, la materia, lo finito, lo sensible, lo externo, etcétera; pero como este término es de tal naturaleza que reclama su respectivo contrario, he aquí que de este finito surgirá lo infinito, que asumirá la forma de un infinito cuantitativo, vale decir, de un finito del cual nace otro finito y así sucesivamente al infinito, pero esto constituye lo que Hegel llama *la falsa o imperfecta noción de infinitud*. El supra-naturalismo conserva al otro término como la única realidad; pero la esencia sin la apariencia, lo interno sin lo externo, lo infinito sin lo finito, etcétera, resultan algo impenetrable e incognoscible y surge entonces la *cosa en sí*, que más bien debía llamarse la vacuidad en sí: el gran misterio —dice Hegel— que es, sin embargo, la cosa más fácil de conocer, pues lejos de estar fuera del pensamiento es un producto del mismo, es producto de un pensamiento que a fuerza de elevarse hasta la abstracción más pura, termina por tomar como objeto a la vacía identidad de sí mismo. La cosa en sí en razón de su nulidad no deja subsistir como real y cognoscible nada más que a lo fenoménico, lo finito, lo exterior; y esto sólo en tanto que fenoménico, finito y externo.

La corrección positiva está dada por el concepto con-

creto, en virtud de los caracteres propios del concepto hegeliano que lo diferencian de las abstracciones naturalísticas y matemáticas. Lo real no es ni uno ni otro término considerados separadamente, ni siquiera la suma de ambos; lo real es el concepto concreto que llena la vacuidad de la cosa en sí y suprime las distancias que medaban entre ésta y el fenómeno. Es lo absoluto, no ya como paralelismo o indiferencia de atributos, sino como realce y nuevo significado de uno de los términos, el cual absorbe al otro y lo funde en sí gracias a esta nueva significación. De esta manera, la sustancia deviene sujeto, lo absoluto se determina como espíritu e idea: el materialismo queda relegado. Así también, la realidad no es ya concebida como una interioridad correlativa a una exterioridad; la naturaleza —según expresión de Goethe que Hegel acepta y hace suya— no tiene núcleo ni corteza, toda ella es *una*; pero la unidad no está más allá de la multiplicidad sino que está más bien en la multiplicidad; el espíritu no está más allá del cuerpo, está en el cuerpo: el supranaturalismo, pues, queda también relegado ².

A esta destrucción de los falsos distintos y falsos contrarios —que pueden ser todos resumidos y representados en la dualidad de *esencia* y *apariencia*— se une la manera propiamente dialéctica (de una dialéctica positiva) de tratar los verdaderos contrarios, los cuales pueden ser resumidos y representados en la dualidad y antinomia del *ser* y del *no-ser*. Es éste un dualismo fundado sobre la oposición real, pues de otra manera no sería posible el advenimiento en el espíritu de la negación de la presen-

² Para la crítica de estos conceptos ver especialmente la doctrina de la *Esencia*, que constituye la parte II de la *Lógica*.

cia del mal, de lo falso, de lo feo, de lo irracional, de la muerte, y el contraste de todos estos términos con el bien, con lo verdadero, con lo bello, con lo racional, con la vida.

Hegel tampoco nos habla de semejante negación, sino que en virtud de su doctrina lógica que hace del pensamiento de los contrarios la concepción misma de la realidad como desarrollo constante, no puede considerar al término negativo, al *no-ser*, como algo que está frente al otro término, frente al *ser*, impasible y desligado absolutamente. Si el término negativo no existiese, no habría desarrollo y la realidad toda, y con ella el término positivo, se hundiría. La instancia negativa es, por decirlo así, el resorte impulsor del desarrollo; la oposición es el alma misma de la realidad. La total ausencia de contacto con el error no es pensamiento y no es verdad, por el contrario, es ausencia de pensamiento y por lo tanto ausencia de la verdad. La inocencia no es una nota o carácter de la acción, sino de la inactividad, del no-hacer; quien obra, peca; quien obra está en lucha con el mal. La felicidad verdadera, la felicidad humana, o mejor dicho viril, no consiste en la beatitud del que desconoce el dolor, no consiste en esa beatitud próxima a la fatuidad y a la imbecilidad. Las condiciones necesarias para una beatitud semejante no se encuentran en parte alguna de la historia del mundo, la cual —dice Hegel— allí donde se muestra exenta de lucha, “no nos brinda otra cosa que páginas en blanco”.

Si esto es verdad —como parece serlo, ya que lo muestran la general y asimismo profunda convicción humana, expresada en tantos aforismos que a veces semejan frases

del mismo Hegel— el nexo entre lo ideal y lo real, entre lo racional y lo real, no puede ser entendido en el sentido que estos términos tienen en la filosofía escolástica, a saber como simple contraste entre un racional que no es real, y un real que no es racional. *Todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real*³. La idea y el hecho son una misma cosa. Por ejemplo: ¿a qué llamamos racional en el dominio del pensamiento científico? Pues al pensamiento mismo; un pensamiento irracional no es pensamiento, es irreal como pensamiento. ¿A qué llamamos racional en el dominio de la producción artística? Pues a la obra de arte misma; una obra que pretenda ser artística si es fea no es obra artística, no es una “realidad” artística que goce de la “nota” de la fealdad, es simplemente una irrealidad artística. Lo que se denomina irracional es entonces lo irreal, lo que no puede considerarse como una clase o especie de objetos reales. Sin duda alguna, lo irreal tiene también su realidad pero ésta es la realidad de la irrealidad; la realidad del *no-ser* en la triada dialéctica, de la nada que es no lo real sino el estímulo de lo real, el resorte mismo del desenvolvi-
miento.

Aquéllos que basándose sobre la doctrina que acabamos de exponer, según la cual se identifica lo racional con lo real, al hablar de optimismo en la concepción hegeliana de la realidad y de la vida se han equivocado groseramente. Hegel no borra ni pretende ocultar la existencia del mal, de lo feo, de lo falso, de lo vano; *nada sería más extraño a su concepción dramática, y en cierto sentido, trágica de la realidad*. Hegel mas bien

³ Prólogo a la *Filosofía del Derecho* y cfr. *Encicl.* § 6.

quiere comprender la función del mal y del error, y comprender esta función no es negarlos en tanto que son el mal y el error, sino más bien afirmarlos como tales; no es cerrar los ojos frente al triste espectáculo o cubrirlo con un manto de pueriles justificaciones finalistas (de una teleología simplemente externa) como se acostumbraba hacer en el siglo XVIII (Bernardin de Saint Pierre, por ejemplo). Pero lo que es menester reconocer como exacto en la afirmación respecto del pretendido optimismo de Hegel es que de él no puede decirse que sea un pesimista, pues el pesimismo es la negación del término positivo en la diada de los contrarios, del mismo modo como el optimismo es la negación del término negativo; y por otra parte, ¿ha habido alguna vez, o existe la posibilidad de que haya pesimistas u optimistas consecuentes? No; tanto como no ha habido monistas o dualistas consecuentes. Todo optimista tiene siempre un lado pesimista; del mismo modo, todo pesimista sugiere un procedimiento para liberarse del mal y del error, vale decir que conserva aún cierta dosis de optimismo. Bien y mal son términos contrarios y correlativos; la afirmación de uno de ellos remite, sin más a la afirmación del otro. Hegel, que no sólo niega ambos sino que los conserva en la síntesis dialéctica está, por cierto, más allá del optimismo y del pesimismo, está en las alturas de ese Olimpo filosófico donde no se llora ni se ríe porque risa y llanto resultan simples objetos en presencia del espíritu, y su propia agitación es allí superada por la serenidad del pensamiento como lo está ya por la concreción de la vida.

El hecho, la realidad, es siempre racional e ideal; es

siempre verdad, sabiduría y bondad moral. Pero esto bien entendido, siempre que se trate de un hecho que sea verdaderamente tal, de la realidad que sea verdaderamente realidad. Lo que es ilógico, insensato, feo, torpe, caprichoso, no es un hecho sino la ausencia del hecho, lo vacío, el *no-ser*; es, a lo sumo, la exigencia de *ser verdadero*, es el estímulo de la realidad, pero no la realidad. Hegel no ha soñado nunca en aceptar y justificar como hecho, aquello que es absurdo o defectuoso; ¿es acaso una justificación considerarlo, como él lo considera, irrealidad y vacuidad? La naturaleza, según el antiguo refrán, tiene horror al vacío, pero quien tiene ciertamente horror al vacío es el hombre, porque el vacío es la muerte de su actividad, es decir, de su *ser* de hombre.

Pero, si en la filosofía de Hegel no se encuentra la justificación del mal sino más bien y únicamente la de su función, no hay que olvidar que Hegel no cesó nunca de prevenirnos en contra de la facilidad y superficialidad con las cuales se acostumbra a afirmar como irracional aquello que ha sido y es efectivamente, y que justamente por su efectividad no puede ser considerado irracional. Hegel es el gran enemigo de los descontentos de la vida, de las almas sensibles, de los perpetuos declamadores y agitadores que se erigen como tales en nombre de la razón y de la virtud; es enemigo del *faustismo* (para buscar un ejemplo histórico concreto) que proclama gris la teoría y verde al árbol de la vida, que se rebela contra las leyes de la costumbre y de la existencia, que desprecia la verdad y la ciencia y que en lugar de ser poseído por el espíritu celeste, cae en las garras del espíritu terrestre:

del *humanitarismo enciclopedista* y del *jacobinismo*, que oponen a la dura realidad el propio y exquisito corazón, y que ven por todas partes tiranías de déspotas y engaños de clérigos; de la *abstracción kantiana*, o sea, de un deber que está fuera de los sentimientos humanos. Hegel odia esa virtud que está siempre en lucha con el curso del mundo, que hace nacer los obstáculos a fin de tener donde tropezar, que no sabe nunca a ciencia cierta lo que quiere y cuyo cerebro parece destinado únicamente a la obstinación; si hay algo de lo cual se ocupa ella seriamente, ese algo consiste en admirarse a sí misma, en su inaccesible y conmovedora perfección. Hegel odia el *Sollen*, o sea, el deber-ser, la impotencia de lo ideal que siempre debe ser y que no es, que no halla nunca la realidad adecuada cuando en efecto ocurre todo lo contrario pues la realidad está siempre en adecuación con lo ideal. El destino de este "deber-ser" no es otro que el de tornarse en un verdadero fastidio, como terminan por ser fastidiosas todas las bellas palabras (Justicia, Virtud, Deber, Moralidad, Libertad, etcétera) cuando quedan en simples palabras retumbantes y estériles donde se obra y no se teme manchar la pureza de la idea traduciéndola en hecho. En la lucha entre este "deber ser", entre esta vanidosa virtud y el curso del mundo, el curso del mundo sale siempre vencedor. Porque, o bien el curso del mundo no cambia, y entonces las pretensiones de la virtud resultan arbitrarias y absurdas, lo cual quiere decir verdaderamente no-virtuosas; que a lo sumo serían buenas intenciones, excelentes intenciones; pero "los laureles de las buenas intenciones son hojas secas que no han reverdecido nunca"; o bien, la virtud

alcanza su fin y entonces entra a formar parte del curso del mundo, y lo que muere, en este caso, no es, ciertamente, el curso del mundo sino la virtud, la virtud separada del hecho, a menos que ésta no quiera sino pervivir en conflicto con un ideal culpable de haberse convertido en real. La ilusión nace de la lucha, la cual es ciertamente real, pero no como lucha del individuo contra el mundo sino como lucha del mundo consigo mismo, del mundo que se hace a sí mismo. "Cada cual quiere y cree ser mejor que el mundo al cual pertenece; pero aquél que es mejor no hace sino expresar mejor que los demás el mismo mundo"⁴.

¿En qué consiste, pues, esa repugnancia que guardan para los hechos los portadores del ideal; lo mismo que los admiradores de lo universal en contra de la individualidad? La individualidad no es otra cosa que el vehículo de la universalidad, o sea la posibilidad de que ésta llegue a ser efectiva. Nada puede ser realizado si no es por el trámite de la pasión humana: nada grande es posible sin la pasión. Y la pasión es la actividad del hombre que se dirige hacia intereses y fines particulares. Tanto es el interés particular vehículo de lo universal que los hombres persiguiendo sus propios fines, realizan lo universal: hacen, por ejemplo, de otro hombre un esclavo y de la lucha entre esclavo y señor nace, tanto en uno como en otro, la idea verdadera de la libertad y de la humanidad. Ellos exceden, en la acción, sus intenciones conscientes y siguen las intenciones inmanentes, aquéllas de la razón,

⁴ En los aforismos citados por ROSENKRANZ en el apéndice de *Hegels Leben*, p. 550. Para la sátira del *Sollen*, ver en particular la *Fenomenología*, cap. "Vernunft", B, y la Intr. a la *Fil. de la Hist.*

la cual de esta manera viene a servirse de ellos; en esto reside la astucia de la razón (*die List der Vernunft*). Esto no debe ser entendido en sentido trascendente: la astucia de la razón es una expresión meramente imaginativa a los efectos de poder designar la racionalidad de todo lo que el hombre hace verdaderamente, de toda obra humana, sea o no producto de una conciencia reflexiva. Así por ejemplo, el artista crea la obra de arte y no se da cuenta del trabajo cumplido, mas no por eso ha de considerarse irracional su trabajo pues él obedece a la suprema racionalidad del genio. Así también, el alma buena e ingenuamente heroica cree seguir simplemente el impulso del propio sentimiento individual; ella no tiene la conciencia de su acción como pueden tenerla después el observador o el historiador, y sin embargo no es por eso menos buena ni menos heroica. Los grandes hombres hacen de su pasión individual, de su interés particular, la voluntad misma de la razón, aquello que hay de substancial en las necesidades de su tiempo y de su pueblo: son los "hombres de acción" del espíritu del mundo. Por eso, justamente, quienes los juzgan de un modo superficial no alcanzan a descubrir en ellos sino motivos mezquinos, es decir, se aferran al aspecto meramente individual y necesario de su obra siguiendo el conocido proverbio que dice que no hay grande hombre para su criado; lo cual tiene lugar, como advierte Hegel (y Goethe se complacía en repetir la aguda frase) no porque el gran hombre no sea un gran hombre, sino porque el criado es criado. Por la misma razón ocurre que los grandes hombres no suelen recibir honores ni expresiones de gratitud de sus contemporáneos y

con frecuencia ni siquiera obtienen la gratitud de la posteridad: a ellos les está destinado compartir no los honores sino la gloria inmortal, que consiste en vivir en el espíritu de los que han de combatirlos, para lo cual han de hallarse impregnados del mismo espíritu de aquéllos.

Esta manera hegeliana de considerar la vida, traducida en términos de política corriente, ha sido juzgada como signo de un espíritu conservador y por tal motivo se ha dicho que así como Rousseau fué el filósofo de la revolución francesa, Hegel como filósofo del consejo secreto de gobierno y de la burocracia administrativa del Estado, lo fué de la peculiar restauración prusiana. Ahora bien, sin entrar en detalles acerca de la mayor o menor veracidad de tales afirmaciones, es menester no confundir al Hegel en tanto que individuo histórico, operante en ciertas y determinadas condiciones, respecto de los problemas sociales y políticos de su época y de su pueblo —o sea, un Hegel que pertenece al biógrafo y al historiador político— con el Hegel filósofo que sólo es de la competencia del historiador de la filosofía. Todo pensamiento del cual se pueda extraer una determinada actitud política muestra, por lo mismo, no ser una pura verdad filosófica. La filosofía no debe ser mezclada (como lo observara el mismo Hegel) con cosas que no le corresponden; por lo tanto bien podía haberse ahorrado Platón la tarea de aconsejar a las nodrizas sobre la mejor manera de tener en brazos a los niños, y Fichte la de “confeccionar” el modelo del pasaporte policial, que desde entonces habría de constar no sólo de los datos personales sino también del retrato del portador.

En Hegel la concepción de la vida es tan filosófica que la conservación, la revolución y la restauración encuentran todas, según los casos, su más plena justificación. Sobre este punto están en perfecto acuerdo tanto el socialista Engels, como el historiador y conservador Treitschke⁵, quienes reconocen que la fórmula de la identidad de lo racional con lo real podía ser invocada, algunas veces, por todas las opiniones y por todos los partidos políticos, los cuales han de disentir luego, no en la fórmula común, sino en la determinación de qué sea lo real racional y qué lo irracional e irreal; así, cada vez que un partido político se hallaba dispuesto a combatir una institución o una clase social no tenía más que proclamarla irracional, vale decir desprovista de existencia sólida y real; de esta manera se había obrado conforme a la filosofía hegeliana. En las revoluciones del siglo XIX, y en particular en aquella de 1848 participaron, en modo diverso, todas las fracciones de la escuela hegeliana, y en ese mismo año también fué escrito por dos hegelianos el vigoroso *Manifiesto Comunista*. Pero la fórmula común a todos ellos no era la de una vana etiqueta: ella quería significar que el jacobinismo y simplismo del siglo de las "luces" en lo futuro había desaparecido, y que todos, los de cada uno de los distintos partidos, habían aprendido de Hegel en qué consistía el verdadero sentido político. El mismo Hegel en sus escritos juveniles, al examinar las condiciones de Alemania definía a ésta como un "estado abstracto" (*ein Gedan-*

⁵ H. TREITSCHKE, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, vol. III (1885), pp. 720-1; F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (Stuttgart, 1888).

kenstaat) lo cual ha suscitado en algún crítico el recuerdo del Secretario de Estado florentino y su profundo análisis de la situación real de Italia en la época del Renacimiento⁶. Y como magníficos ejemplos de la teoría hegeliana se han visto aparecer un Cavour, un Bismarck: hombres en los cuales lo racional y lo real estuvieron siempre íntimamente unidos y no separados, en dolorosa e infecunda discordia, como ocurre en la mente de ideólogos y visionarios.

Esta mediación de los contrarios, combinada con la destrucción de los falsos distintos y de los falsos contrarios, ha traído como consecuencia una exaltación de la historia. La historia, la vida del género humano, los hechos que se desarrollan en el tiempo, ya no son concebidos como algo separado e indiferente con relación a la esencia de las cosas, a la idea, o peor aún, como una disminución y obscurecimiento de la idea. Una historia tal es la que hizo su aparición en los diversos sistemas dualistas, para no hablar del materialismo, el cual, negando todo valor no puede, naturalmente, admitir el valor de la historia. Y así, entre historiadores y filósofos reinaba un profundo disenso y una recíproca voluntad de desconocerse. No es el caso de recordar las formas más antiguas de este disenso, como por ejemplo la filosofía cartesiana, que es anti-histórica por excelencia; el spinozismo (o panteísmo oriental, como Hegel lo denominaba, a lo que añadía que erróneamente se lo consideraba ateísmo, cuando más bien lo que le convenía era el nombre de "acosmismo"), y todo el sensualismo e intelectualismo del siglo XVIII. Pero, entre

⁶ Cfr. K. FISCHER, *Hegels Leben und Werke*, p. 59.

los mismos contemporáneos de Hegel, la historia no tiene lugar alguno en el sistema de Herbart, que adolece justamente de la idea de desenvolvimiento; del mismo modo en Schopenhauer, para quien la vida del género humano no presenta problemas de progreso, como no lo tuvo más tarde en los sistemas positivistas de Comte y Spencer.

En el sistema hegeliano, en cambio, donde lo infinito y lo finito se funden en uno, donde el bien y el mal forman un proceso único, la historia es la realidad misma de la idea, el espíritu no es nada fuera de su desenvolvimiento histórico; en éste, cada hecho, en cuanto tal, es justamente un hecho de la idea y pertenece al organismo concreto de la idea, por lo tanto, *toda la historia deviene*, en Hegel, *historia sagrada*. Puede decirse que también sobre este punto, en cierto sentido, reina criterio unánime, debido tanto al relieve alcanzado cuanto a la admiración despertada por los grandes trabajos históricos, obedientes a la inspiración hegeliana: historias de las religiones, de las lenguas, de las literaturas, del derecho, de la economía, de la filosofía. Pero, la eficacia con que se desarrolló esta labor histórica ha sido considerada como accidental y debida tan sólo a la personalidad del maestro, cultor apasionado de los conocimientos históricos que hallaron en él su más firme propulsor; de suerte que no se alcanzaba a ver que tal eficacia era, por el contrario, una rigurosa consecuencia de aquel principio dialéctico tan combatido, que resolvía los contrarios y falsos contrarios; vale decir, de la lógica hegeliana en lo que ésta tenía de más característico. Así, aceptándose como beneficioso aquel auge de los estudios histó-

ricos, se rehusaba sin embargo aceptar la causa verdadera: aceptando la consecuencia se negaban las premisas.

El carácter sagrado que asume la historia no es sino un aspecto del carácter inmanente del pensamiento de Hegel, o sea, de su negación de toda trascendencia. Por cierto que, tanto los que lo acusaron de materialismo y naturalismo como los que de esta manera creyeron elogiárselo, han errado totalmente puesto que ¿cómo podría ser naturalista y materialista una filosofía que descubre el origen de estas ilusiones, una filosofía de la actividad, una filosofía que tiene en su principio al espíritu y a la idea? Pero si mediante tales palabras se ha querido aludir al carácter anti-religioso de esta filosofía, la observación no deja de ser, en parte, justa. Es ésta una filosofía (diría la única filosofía) irreligiosa radicalmente, porque no se contenta con oponerse a la religión, o bien con situarse paralelamente a ésta, sino que la resuelve en sí a la vez que la sustituye. Por la misma razón puede decirse que —desde otro punto de vista— es la única filosofía de elevado sentido religioso por cuanto su propósito es satisfacer, en modo racional, la suprema exigencia del hombre, la exigencia religiosa, y fuera de la razón no deja nada, ni el menor residuo: “los interrogantes que la filosofía no responde hallan su respuesta en que no deben ser planteados”⁷.

En su doctrina lógica y en la plena adecuación que con ella guarda su pensamiento efectivo residen, pues, el indomable vigor, la inagotable fecundidad y la perenne juventud de la filosofía hegeliana. Vigor, fecundidad y juventud que se destacan mejor en nuestros días, en

⁷ En los aforismos citados, p. 543.

medio de tanta proliferación de neurótico misticismo y de poca sincera religiosidad; a todo lo cual asistimos en esta anacrónica era de nueva barbarie, obsequio directo del postivismo y de su más frecuente consecuencia: el neo-jacobinismo. Pero quien sienta la dignidad del ser humano y del pensamiento no puede hallar satisfacción en otro modo de solucionar las situaciones antitéticas y dualistas, que no sea la solución dialéctica llevada a cabo por el genio de Hegel.

En este sentido, el filósofo que más se le acerca es Giambattista Vico —ya mencionado como precursor de la 'doctrina lógica anti-escolástica— espíritu estetizante como Hegel, un pre-romántico de la misma manera como Hegel fué luego un romántico, y el pensador que más estrechamente se le asemeja por su efectivo pensamiento dialéctico⁸. Ciertamente es que la posición de Vico frente a la religión es menos radical que la del filósofo alemán y si éste aparece —desde el punto de vista biográfico— como un cristiano bastante dudoso que no aclara lo suficiente su posición frente a la Iglesia, Vico, en cambio —considerado también biográficamente— fué un católico leal y sin equívocos. Sin embargo todo el pensamiento de Vico es no sólo anticatólico sino aún antirreligioso, pues él explica cómo se forman naturalmente los mitos y las religiones; y si el hecho de renunciar a este principio de explicación frente a la historia y religión hebrea, fué subjetivamente timidez de creyente, objetivamente asume el valor de una ironía inconsciente,

⁸ Sobre la posición histórica de Vico y sus relaciones con la filosofía alemana, ver B. SPAVENTA, op. cit. lección vi. pp. 83-102, ver también la parte histórica de la *Estética*, cap. v. (N. del T.).

parecida a aquélla consciente de Maquiavelo cuando renunciaba a investigar cómo se podían mantener los estados, pésimamente gobernados por el papa, porque —argüía él— “ellos están regidos por razones superiores, a las cuales no puede alcanzar el espíritu humano”. Vico establece que lo verdadero se identifica con el hecho, y que sólo puede conocer verdaderamente algo aquél que lo haya hecho; de ahí que le atribuya al hombre la plena capacidad cognoscitiva con respecto del mundo que le es propio, del mundo que es obra suya, y remite a Dios el conocimiento del resto del mundo natural porque dado que es obra suya, él es, por lo tanto, el único que puede conocerlo: limitación ésta que constituye apenas un débil obstáculo para el principio revolucionario por él enunciado, el cual una vez establecido para el orden de lo humano, debe extenderse necesariamente a todo lo real. Tan entrañablemente irreligiosa era la gnoseología de este piadoso católico que, inmediatamente después de su muerte, se divulgó la noticia de que el autor, por mandato de personas del seno de la Iglesia, se había visto obligado a ocultar, en sus libros, parte de su propio pensamiento, y los racionalistas vieron, así, en Vico un maestro y los católicos de celo inflexible le inculparon ser origen del movimiento antirreligioso surgido en la época inmediata posterior⁹.

Pero si se dejan de lado las cuestiones referentes a la religión, resultan bien evidentes otras semejanzas entre Vico y Hegel. Así como Hegel se opuso y luchó siempre contra el anti-historicismo de los enciclopedistas y de la filosofía “de las luces” (*Aufklärung*), Vico fué adver-

⁹ Cfr. *Bibliografia vichiana* (Napoli 1904), pp. 91-95. (N. del T.).

sario decidido del anti-historicismo de Descartes y la escuela cartesiana demostrando, a la vez, el error en que se hallaban tanto los filósofos que no confirmaron sus juicios en la autoridad de los filólogos, cuanto los filólogos que no cuidaron robustecer su autoridad con las razones de los filósofos. Del mismo modo como Hegel se opuso a utopistas, predicadores de abstracciones, partidarios del sentimiento y del goce, Vico rechazó siempre a estoicos y a epicúreos no admitiendo sino aquellos que él llamaba “filósofos políticos”. El despreciaba a los sabios que, olvidando las luchas y dolores de las cuales está tejida la realidad, dictaban “normas de vida imposibles para la condición humana, o peligrosas como la de determinar los deberes de la vida según el placer sensible”, daban leyes y fundaban repúblicas “en el retiro y a la sombra”, repúblicas que “no tuvieron existencia nunca más allá de la mente de los eruditos”. El sabía muy bien que “los gobiernos deben ser conforme a la naturaleza de los hombres gobernados” y que las “costumbres atávicas no se cambian de inmediato sino por grados, en el curso del tiempo, especialmente aquélla de la libertad natural”. Vico tenía —y no en menor grado que Hegel— el concepto de la *astucia de la razón*, que él llamaba la *Providencia divina* “que, de las pasiones de los hombres, atados por ellas al egoísmo de la propia utilidad y por las cuales vivirían como bestias salvajes en plena soledad, ha hecho un orden civil por el cual los hombres viven en humana sociedad”. ¿Qué importa que los hombres no tengan conciencia de ello? El hecho no es por eso menos racional: “*Homo non intelligendo fit omnia...*” porque el hombre merced a su entendimiento se comprende a

sí mismo como espíritu y comprende esas cosas, pero sin el ejercicio del entendimiento, él hace esas cosas, en cuyas transformaciones él mismo deviene". Y por otra parte agrega: "¿no debemos considerar que todo esto es consejo de una sabiduría sobrehumana, que sin recurrir a leyes..., hace uso, tan solo, de las costumbres de los hombres, donde no impera coerción alguna, y permite así que éste celebre su libertad natural..., que la costumbre misma conduce y regula divinamente? Porque ciertamente los hombres han hecho este mundo de naciones...; pero es indudable que este mundo es producto de un espíritu profundamente distinto y tal vez hasta contrario, pero de todas maneras superior a los fines particulares que los hombres se han propuesto; de cuyas finalidades restrictas este espíritu superior hace un medio para alcanzar fines más amplios como es el de conservar al género humano sobre esta tierra. Así por ejemplo, los hombres quieren dar rienda suelta a la lujuria y dejar que se pierdan los hijos, pero hacen de esto mismo la castidad del matrimonio de donde ha de surgir la familia; quieren los patriarcas ejercer desmesuradamente su imperio paterno sobre los prohijados y de ahí nace la organización civil; quieren las esferas gobernantes de la nobleza abusar de los privilegios señoriales frente a los plebeyos y caen así en la servidumbre a las leyes que crean las libertades populares; los pueblos libres quieren romper el freno de sus leyes y caen después bajo la dominación de los monarcas; los monarcas quieren, para asegurar su poderío, envilecer a sus súbditos en todos los vicios de la corrupción, y los preparan así para soportar la esclavitud de las naciones más fuertes; quieren las naciones

destruirse a sí mismas y van luego a salvar sus restos en la soledad, de donde como el *ave phenix* resurgen otra vez. Aquél que hizo todo esto fué, en realidad, El Espíritu, pues los hombres han obrado así con inteligencia; no fué, por cierto, el Destino porque en todo ha presidido la elección humana; ni fué tampoco el Acaso puesto que ha habido perpetuidad: los mismos actos siempre han conducido a resultados análogos”¹⁰.

Estos son conceptos y aún metáforas y giros que con frecuencia parecen del mismo Hegel; y lo que resulta más admirable es que el filósofo alemán (al menos en la época en que meditaba su filosofía y componía la *Fenomenología del Espíritu*) no conocía, al parecer, la otra “*fenomenología*”, concebida ya un siglo antes en Nápoles y divulgada bajo el título de *Scienza Nuova*. Parece como si el alma del filósofo italiano y católico hubiese hallado albergue en el alma del filósofo alemán y que a la distancia de un siglo, reapareciese más consciente y madura:

¹⁰ Los pasajes citados pertenecientes a Vico se encuentran en las *Opere*, ed. Ferrari, v, 96, 97, 98, 117, 136, 143, 146-7, 183, 571-2; vi, 235. Véase en la actualidad mi *Filosofía di G. B. Vico*, seg. ed. Bari, 1922.

IV

LA RELACION DE LOS CONCEPTOS DISTINTOS Y LA FALSA APLICACION DE LA FORMA DIALECTICA

¿Cómo explicarse, entonces, que este pensamiento filosófico establecido sobre la base de un inflexible rigorismo lógico, lleno de vigor por la fuerza misma de su verdad, en armónica relación y simpatía con lo concreto, con la pasión, con la fantasía y el acaecer histórico, haya sido reprobado por considerarlo abstracto, intelectualista, arbitrario, artificioso y en contraste con la historia, la naturaleza y la poesía; en suma, por considerarlo totalmente opuesto a lo que en realidad quería ser? ¿Cómo explicar la violenta reacción que originó en su contra —reacción que por momentos pareció ser providencial y definitiva— y que solamente espíritus poco profundos (y poco hegelianos) explicarían por razones meramente ocasionales, por incompreensión, o por simple ignorancia? ¿A qué se debe, por otra parte, el hecho de que esta concepción haya sido siempre invocada como la piedra angular donde buscaron apoyo las tendencias filosóficas más diversas, aún aquéllas que Hegel combatió tratando de superar, como ser el materialismo y el teísmo? ¿Y qué explicación

tiene, por ejemplo, (séame permitido un recuerdo cuya significación quizás trascienda los límites de lo estrictamente personal) que antes de haber logrado yo esta simpatía para interpretar y comentar la doctrina hegeliana de los contrarios, haya experimentado, durante varios años de mi vida espiritual, una profunda aversión por el sistema de Hegel tal como lo veía expuesto y recomendado por los mismos hegelianos y tal como se me presentaba, en particular, en la *Enciclopedia* con sus tres partes: Lógica, Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu? ¿Y cómo explicarse que todavía hoy, al releer aquellas obras, sienta por momentos renacer en mí el viejo Adán, es decir, aquella antigua aversión? Hay que buscar, por consiguiente, la causa íntima de todo esto, lo que vale tanto como decir, que una vez presentada la parte sana del sistema, se impone la necesidad de presentar su parte insana; o para decirlo de otro modo, después de haber expuesto lo que hay de vivo en el pensamiento filosófico de Hegel, es necesario exponer lo que de él resta como definitivamente muerto: despojos insepultos que entorpecen la agilidad misma de lo que todavía vive.

Es preciso, pues, extremar el celo y no descansar sobre la concesión —que hegelianos de estrechas miras han ofrecido en más de una oportunidad— de que Hegel, debido a la situación de los conocimientos de su época y a los límites propios de su cultura individual, ha podido equivocarse, como efectivamente se equivocó, en muchas de sus afirmaciones respecto de la historia, de las ciencias naturales y de las matemáticas. Se arguye, por tales razones, acerca de la necesidad de una revisión y corrección

de ciertas partes del sistema, o bien, de reconstruirlo desde sus cimientos teniendo en cuenta los progresos alcanzados en las distintas ramas especiales de la ciencia. En otros términos, sólo habría que considerar como deficiente y superado a Hegel en tanto historiador e investigador de la naturaleza, con lo que parecería darse a entender que su pensamiento estrictamente filosófico, y como tal, ajeno a toda fundamentación empírica, tendría el privilegio de quedar absolutamente intacto. Pero a los adversarios de la filosofía hegeliana les asiste todo el derecho para desestimar semejante concesión, porque no es la cantidad ni la cualidad de la erudición contenida en el sistema (erudición admirable, no obstante las deficiencias y atrasos que revela) lo que suscita aversión, sino justamente su filosofía. He rehusado siempre considerar la eficacia del pensamiento de Hegel sobre los estudios históricos como algo separado e independiente de los principios mismos del sistema; por idénticas razones no puedo amoldarme a considerar aquí como absolutamente independiente de sus principios filosóficos a la causa de sus errores. Aquellos que parecen ser en él errores concernientes al orden de la historia y de la naturaleza, son, sustancialmente y en su mayor parte, errores filosóficos, porque son consecuencia de su pensamiento íntimo, de su modo de concebir la historia y la ciencia de la naturaleza. Todo el pensamiento de Hegel constituye una unidad orgánica y lo que más le honra es que sus errores no pueden, en el conjunto, explicarse como una serie accidental de incoherencias y distracciones.

El problema consiste, pues, en buscar el error o errores filosóficos (o bien el fundamental y sus derivados) que,

en el pensamiento de Hegel, se deslizaron y combinaron con su inmortal descubrimiento. De esta suerte, hallaremos las causas que motivaron la reacción en contra del sistema hegeliano, sobre todo en aquellos aspectos en que dicha reacción haya observado los caracteres de una estricta racionalidad y no obedezca al designio de la arbitrariedad con que suele obstaculizarse todo pensamiento original. No sería extraño, entonces, que la presunta fuente del error se hallase quizás en la teoría lógica, pues de acuerdo con lo dicho anteriormente, el problema acerca de una lógica de la filosofía ha constituido el núcleo de interés y el motivo principal de la preocupación espiritual de Hegel.

A despecho del método que es de rigor observar, la crítica antihegeliana ha dejado en el olvido, con suma frecuencia, las particularidades e incidentes propios del sistema y ha orientado sus objeciones en contra del principio mismo de la síntesis de los contrarios, procurando demostrarlo erróneo, sea porque los dos primeros términos no deben ser considerados en calidad de contrarios, sea porque su síntesis no satisface las exigencias de la lógica, o bien porque se la considera atentatoria contra los principios de identidad y contradicción, o bien por otras razones de índole semejante. Pero ya hemos visto que sustancialmente, ninguna de estas objeciones tiene fundamento y nos parece que tan infundadas como éstas serán todas cuantas se alcance a imaginar. Este principio resiste y resistirá triunfalmente toda crítica y todo examen. El error de Hegel, por lo tanto, hay que buscarlo ciertamente en su lógica, pero en mi opinión, no en esta parte de su lógica.

En la apurada reseña, concerniente a las diversas doctrinas hegelianas, que hemos presentado en la primera parte de este estudio, ha sido rozado apenas (porque urgía allí el tratamiento de la síntesis dialéctica) el problema de la relación entre conceptos distintos, o sea, lo que en terminología de la lógica naturalística se conoce con el nombre de teoría de la clasificación. Sería conveniente, entonces, considerar más de cerca aquel problema porque abrigo la firme convicción de que en él se anida, grávido de consecuencias, el error lógico que Hegel no ha sabido sortear.

El concepto filosófico, el universal-concreto o Idea, del mismo modo que es síntesis de los contrarios, es también síntesis de los distintos. Nosotros, por ejemplo, hablamos del espíritu o de la actividad espiritual en general, pero a cada instante aludimos también a formas particulares de esta actividad. Ahora bien, mientras consideramos a todas ellas como constitutivas de la unidad espiritual (al extremo de que cualquier deficiencia en una de ellas nos desagrade e incita a ponerle remedio y la ausencia parcial o total de las mismas nos mueve a horror por lo absurdo y monstruoso) cuidamos celosamente de no confundir nunca una con otra; de ahí que se haga acreedor a nuestra censura quien juzgue el arte según criterios de moralidad, la moralidad según criterios estéticos, o bien la verdad en función de la utilidad, y así sucesivamente. Pero si ocurriese, por un instante, que echásemos al olvido la rica variedad de lo distinto, bastaría una simple mirada en derredor para que la vida misma nos la hiciera, de inmediato, recordar; ella nos mostraría, aún cuando no fuera más que exteriormente, la distinción que de hecho existe entre las esferas de la actividad eco-

nómica, científica, moral, artística, etcétera y ella misma hace que el hombre se nos aparezca específicamente distinto en cada caso: poeta, industrial, estadista o filósofo. Y sin ir más lejos, la filosofía misma nos haría recordar la categoría lógica de la distinción, pues ella no se presenta sino por medio de las especialidades, a saber: estética, lógica, ética, etcétera; todas ellas constituyen la filosofía y sin embargo cada una tiene, en sí, los caracteres que la distinguen de las demás.

Estos conceptos distintos, cuyos ejemplos acabamos de dar, y que son unidad y distinción al mismo tiempo, están constituídos en virtud de un nexo o ritmo que les es propio y que mal podría ser expresado mediante la vulgarizada teoría de la clasificación. Hegel, que ha visto muy bien esto, no cesó nunca de combatir en contra del inadecuado uso, en el campo de la filosofía, de este esquema de clasificación empírica con sus conceptos subordinados y coordinados. En la clasificación ordinaria se procede sobre la base de un concepto, al cual se le agrega luego otro concepto, extraño al primero, y que se toma como eje de la división, del cual podría decirse metafóricamente, que hace las veces del cuchillo con que se corta la masa lista para hornear (el primer concepto) en varios panecillos destinados a quedar después absolutamente separados los unos de los otros. Con este procedimiento y semejantes resultados bien puede uno despedirse de la unidad de lo universal. La realidad se desintegra, así, en una multiplicidad de elementos extraños e indiferentes los unos de los otros: la filosofía, pensamiento de la unidad, se convierte, de esta manera, en un imposible.

La aversión de Hegel por este método de clasificación le hizo rechazar, con antelación a Herbart (considerado infundadamente como primer autor de la crítica) la concepción de las facultades del alma, a la cual todavía Kant se atenía; por las mismas razones acusaba de falsedad a toda aquella psicología "que representa al espíritu como un receptáculo lleno de facultades" (así reza en uno de sus escritos en 1802) ¹. "El sentimiento que tenemos de la unidad viviente del espíritu (repite en la *Enciclopedia*, § 379 y cfr. 445, así como en todos sus otros libros, en las formas más diversas y según la distintas circunstancias) se opone por sí mismo a que se lo fragmente en fuerzas, facultades o actividades que sean concebidas como independientes las unas de las otras". Es apenas necesario hacer notar que Hegel, siempre *solicitus servandi unitatem spiritus*, podía desarrollar esta crítica con mayor coherencia y asistido de mejor derecho que Herbart, quien no acertaba a conciliar la crítica a las facultades del alma con su metafísica atomista, ni con su ética y estética formadas por series de ideas separadas las unas de las otras y sin mantener la necesaria conexión. Y sin embargo, Herbart pasa, según la opinión de los escritores de manuales de psicología y de historias de la filosofía, como un revolucionario con respecto a la concepción del espíritu, mientras que Hegel es considerado casi un retrógrado que habría conservado las divisiones escolásticas.

Si los conceptos distintos no pueden ser considerados separadamente y deben, por el contrario, ser unificados aún en su distinción, resulta entonces que la teoría lógica

¹ *Verhältniss des Skeptizismus zur Philosophie* (en *Werke*, xvi, 130).

de los distintos no será la de la clasificación, sino la de la *implicación*. El concepto, lejos de ser atomizado por la influencia de una fuerza externa, se dividirá por sí mismo, merced a un movimiento interno y en estas auto-distinciones se conservará *uno*. Cada uno de los conceptos distintos no será, pues, algo indiferente y aislado respecto de otro distinto, sino más bien un grado inferior que se halla necesariamente unido al grado superior y recíprocamente. La clasificación de la realidad debe ser sustituida por la concepción de los grados del espíritu, o en general, de la realidad: *el esquema de los grados debe sustituir al esquema de la clasificación*.

El pensamiento de Hegel, como es natural, siguió este procedimiento ya que era el único adecuado al universal concreto, principio original de donde partía; y si bien es cierto que la teoría de los grados no se halla expuesta ni razonada en forma explícita en parte alguna del sistema, circula sin embargo por toda la obra de Hegel. Esta teoría tuvo, no obstante, sus precursores cuya investigación sería, desde todo punto de vista, conveniente; así, el filósofo que ofrece mayor afinidad con ella es, quizás, Giambastista Vico quien no acepta otro criterio que la distinción según grados a propósito del espíritu, las lenguas, los gobiernos, los derechos, las costumbres, las religiones, etcétera. De esta suerte, el *espíritu* implica los grados de la *sensibilidad*, la *imaginación* y el *entendimiento*; las *lenguas* comprenden el *lenguaje inteligible o divino*, el *lenguaje heroico* y el *lenguaje articulado*; los *gobiernos* comprenden las formas *teocráticas*, *aristocráticas* y *democráticas*; los *derechos* obedecen a la siguiente gradación: *divino* o sea establecido por los dioses, *heroico*

o establecido por la fuerza y *humano* o establecido conforme a la razón humana plenamente desarrollada; etcétera. Por eso Vico concebía la filosofía no como un casillero de celdillas separadas, sino como "historia ideal eterna, sobre la cual transcurren las historias particulares". Ahora bien, aún cuando Hegel no conociese la obra de Vico, tuvo otros estímulos para la solución hacia la cual él se inclinaba y ya el mismo sensualismo del siglo dieciocho, especialmente la doctrina de Condillac, le parecía, no obstante la pobreza de las categorías y presupuestos que alimentaba, digno de estima en la medida en que significaba una tentativa por hacer comprensible la variedad de las formas en la unidad del espíritu, toda vez que procuraba mostrar el origen de aquellas. Hegel unía a la censura sobre el pensamiento kantiano, que había enumerado simplemente las facultades y las categorías construyendo así un registro, el elogio a favor de Fichte que había afirmado la necesidad de la "deducción" de las categorías. Pero el verdadero precursor de Hegel fué el sistema de la identidad de Schelling, con su método de las potencias según el cual la realidad se desarrollaba como una serie de *potencias* o *grados*. "El sujeto-objeto (de esta manera, el mismo Schelling en su réplica a Hegel recordaba su concepción juvenil) en virtud de su naturaleza, se objetiva; pero retorna victorioso de toda objetividad y se muestra cada vez más rico de potencialidad subjetiva hasta que, luego de haber agotado todas sus virtualidades, aparece como sujeto que triunfa de todo lo demás"²

¿Qué significa la teoría de los grados?, ¿cuáles son

² Prólogo a los *Fragmentos* de Cousin, *Werke*, serie I, vol. X, p. 211.

sus términos, cuál es su relación?, ¿qué diferencia presenta con respecto a los términos y a la relación que los rige en la teoría de los contrarios? En la teoría de los grados, todo concepto —sea el concepto *a*— es distinto y a la vez está unido al concepto que le es superior en grado —sea el concepto *b*—; de donde se infiere que si *a* se pone sin *b*, *b* no se puede poner sin *a*. Tomando de nuevo como ejemplo la relación de dos conceptos que ya he estudiado extensamente en otra parte³, me refiero a los de arte y filosofía (o bien, de poesía y de prosa, de lenguaje y de lógica, de intuición y de pensamiento, y así muchos otros) se puede apreciar que lo que constituye un enigma insoluble y un quebradero de cabeza para la lógica empírica y clasificadora, se resuelve naturalmente en la lógica especulativa merced a la doctrina de los grados. No es posible considerar arte y filosofía como dos especies distintas y coordinadas con respecto de un género al cual se subordinan ambas, como podría ser el concepto de forma cognoscitiva, de suerte que, como ocurre con los conceptos coordinados, la presencia de uno de ellos excluye al otro. Prueba de ello ofrecen las numerosos distinciones que se han hecho, y se continúan haciendo, entre poesía y prosa, distinciones todas ellas vanas y fundadas sobre caracteres arbitrarios. Pero la confusión desaparece tan pronto como se piensa la relación entre ambas como distinción y unión al mismo tiempo: la poesía puede existir sin la prosa (si bien no la excluye), pero la prosa no puede nunca existir sin la poesía; el arte no excluye la filosofía, pero la filosofía incluye directa-

³ En mi libro sobre la *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*.

mente al arte. En efecto, toda filosofía necesariamente ha de expresarse o en palabras, o imágenes, o metáforas, o símbolos, es decir en alguna forma de lenguaje, lo que viene a constituir su aspecto artístico que debe ser considerado tan real e indispensable cuanto que, donde faltase, faltaría la filosofía misma, pues una filosofía inexpressada no es concebible: el hombre piensa expresándose. La misma demostración puede hacerse con otras diadas de conceptos filosóficos, por ejemplo, el tránsito del *derecho* a la *moralidad*, o el tránsito de la *conciencia perceptiva* a la *conciencia legisladora*. Así, lo real, que es uno, se divide en sí mismo, se desarrolla sobre sí mismo, para decirlo en conformidad con Aristóteles, o bien, para decirlo con Vico, desenvuelve su *historia ideal*; y en el último grado, que subsume en sí todos los grados precedentes, lo real alcanza de nuevo su unidad, plenamente desarrollada ahora y explicado en su totalidad.

Si pasamos ahora de la relación de los grados *a* y *b* (representados por el arte y la filosofía en el ejemplo elegido) a la relación de los contrarios en la síntesis, α , β , γ (ser, no-ser y devenir, en nuestro ejemplo), podríamos advertir la diferencia lógica que existe entre las dos relaciones. *A* y *b* son dos conceptos, de los cuales el segundo sería arbitrario y abstracto sin el primero, pero que en su relación o vínculo con el primero resulta tan real y concreto como él; en cambio α y β , considerados fuera de γ , no son dos conceptos, sino dos abstracciones: el único concepto concreto es γ , o sea, el devenir. Si aplicamos a estas dos relaciones los símbolos aritméticos, tendremos en el primer caso una diada, en el segundo, una unidad o mejor dicho una triada, que es tri-unidad.

Si se quisiera denominar dialéctica (objetiva) tanto a la síntesis de los contrarios cuanto a la relación peculiar en que se encuentran los grados, deberá no perdersé de vista la diferencia que reina entre un proceso y el otro. Si quisiéramos aplicar a una y otra relación la denominación hegeliana de “momentos” y de “superación”, que es simultáneamente tanto un “suprimir” como un “conservar”, se hace necesaria la advertencia de que estas denominaciones asumen significados diferentes en cada una de las relaciones. En efecto, en la teoría de los grados, los dos momentos son, como ha podido notarse, concretos; en la síntesis de los contrarios, ambos son abstractos: el ser puro y el no-ser. En la conexión de los grados, *a* resulta superado en *b*, es decir, ha sido suprimido en su carácter de concepto independiente, pero se lo conserva como concepto dependiente: el espíritu, en su tránsito del arte a la filosofía, niega al arte, y lo conserva al mismo tiempo como forma de expresión de la filosofía. En la conexión de los contrarios, objetivamente considerada, α y β , distintos entre sí, son suprimidos y conservados ambos, pero tan solo metafóricamente, porque no existen nunca como los distintos α y β .

Estas diferencias profundas son las que hacen inadmisibles que se proceda a tratar del mismo modo a estas dos relaciones. Lo *verdadero* no está con lo *falso* en la misma relación que con lo *bueno*; lo *bello* no está con lo *feo* en la misma relación que con la *verdad filosófica*. Vida sin muerte y muerte sin vida son dos falsedades que se hallan en oposición contraria, cuya verdad es la vida que es relación de vida y muerte, o sea, de sí misma y de su contrario. Pero verdad sin bondad y bondad sin verdad

no son dos falsedades que se anulan en un tercer término, son, simplemente, falsas concepciones que se resuelven mediante la relación según grados, por la cual, verdad y bondad son conceptos distintos y al mismo tiempo observan unidad: bondad sin verdad es imposible, tan imposible como es querer el bien sin pensar; verdad sin bondad es posible, pero sólo en cierto sentido coincidente con la tesis filosófica según la cual el espíritu teórico precede al espíritu práctico, o con las teorías que afirman la autonomía del arte y de la ciencia.

Sin duda, siendo *a* un concepto concreto, o sea presentando a éste en una de sus particularidades, es también síntesis de afirmación y negación, síntesis de ser y no-ser. De esta manera —volviendo siempre al mismo ejemplo— la imaginación artística vive como imaginación y por eso es concreta, es actividad que se afirma en contra de la pasividad, belleza que se afirma en contra de la fealdad. Así, ser y no-ser se particularizan, por consecuencia, como verdad y falsedad, belleza y fealdad, bondad y maldad, y muchas otras oposiciones; pero esta lucha no tiene lugar entre los términos que se relacionan según grados, porque ellos son, en su distinción, el concepto del espíritu en sus determinaciones, mas no el concepto universal de espíritu, considerado en su íntima constitución dialéctica, es decir, como síntesis de contrarios. El individuo biológico es lucha de la vida contra la muerte, pero sus miembros constitutivos no se hallan en lucha los unos con los otros: la mano contra el pie, o el ojo contra la mano. El espíritu es desenvolvimiento, historia, y por lo tanto, ser y no-ser al mismo tiempo, devenir. Pero la filosofía, considera al espíritu *sub specie aeterni*, como *historia*

ideal eterna, vale decir, fuera del acaecer temporal; de esta suerte, el espíritu es la serie de las formas eternas del nacer y del morir, pero él no nace ni muere nunca, según expresión del mismo Hegel. ¡He aquí un punto esencialísimo que, de no ser tenido permanentemente en cuenta, conduce a lamentables equívocos, semejantes al señalado por Lötze cuando dice (haciendo alusión quizás a una parte del *Parménides*) que porque el sirviente quite las botas a su amo, ello no obliga al concepto de sirviente a quitar los botas al concepto de amo!

Cuando se dice que el espíritu no se satisface en el arte y tiende, en virtud del impulso de esta misma insatisfacción, a elevarse hacia la filosofía, se dice bien, pero es necesario no dejarse extraviar por la metáfora. El espíritu que no halla ya su satisfacción en la contemplación artística, ha dejado de ser espíritu artístico, ha trascendido y ya es espíritu filosófico que comienza, del mismo modo como el espíritu que se siente insatisfecho de la universalidad filosófica, de la acción y de la práctica, cuando tiene sed de contemplación pura y descanso, no es ya espíritu filosófico, sino estético, un determinado espíritu estético que comienza por entregarse amorosamente a alguna visión o intuición. Tanto en el primer caso como en el segundo, la antítesis no surge del seno mismo del grado que ha sido superado, pues de la misma manera como la filosofía no se contradice en tanto que filosofía, tampoco el arte se contradice en tanto que arte y es de todos conocida la satisfacción y el goce profundo que la obra de arte nos depara. El espíritu individual pasa del arte a la filosofía y retorna de la filosofía al arte, del mismo modo como circula de una a otra forma del arte, o de

un problema a otro problema filosófico, es decir, no por contradicciones intrínsecas a cada una de estas formas en sus peculiaridades distintas, sino por la contradicción misma inmanente a la realidad, que es devenir; y así el espíritu universal pasa de *a* a *b*, y de *b* a *a* por una necesidad que no es otra que la de su naturaleza eterna, que consiste en ser, a la vez arte y filosofía, teoría y práctica, etcétera. Hay tanta verdad en esto, que si aquel tránsito ideal fuese operado en virtud de una supuesta contradicción intrínseca a un determinado grado, no sería ya posible el retorno a este mismo grado, señalado como contradictorio: todo retorno sería aquí una degeneración o un simple regreso. ¿Mas, quién tendría la osadía de considerar como degeneración o regreso a la contemplación estética, que renace en el espíritu que vuelve fecundado por la filosofía? ¿Quién puede juzgar errónea y contradictoria a una u otra de las formas esenciales del espíritu humano? Este movimiento de la historia ideal no es un simple pasar, un simple tránsito, es, más bien, *un eterno pasar*, el cual, desde este ángulo visual de la eternidad, se nos revela como el más genuino *ser*.

Hegel no ha dejado establecida la diferencia que existe entre la teoría de los contrarios y la de los distintos; diferencia que es sumamente importante y que yo me he esforzado en elucidar. *El concibió dialécticamente, al modo de la dialéctica de los contrarios, la relación imperante en el orden de los grados*, y aplicó a esta última relación la forma triádica, que es propia de la síntesis de los contrarios. En él, la teoría de los contrarios y la teoría de los distintos hallábanse confundidas en una sola; y era casi inevitable que esto ocurriese debido a la espe-

cial situación psicológica en que se halla todo aquél que ha descubierto un nuevo aspecto de lo real (la síntesis de los contrarios, en este caso) que está, por así decirlo, bajo la tiranía de su propio descubrimiento, embriagado con el vino nuevo de su verdad, al extremo de verla florecer por todas partes y sentirse atraído a concebirlo todo según el canon de la nueva fórmula. Era casi inevitable que así ocurriese, tanto por los estrechos y sutiles lazos que unen la teoría de los contrarios con la de los distintos, cuanto por la íntima relación que ambas observan respecto del universal concreto o Idea. Ambas teorías ofrecen —como hemos visto— diversos momentos que son superados, es decir, que se anulan mutuamente y que al mismo tiempo se conservan en una tercera instancia que implica las otras dos; en suma, tanto en la teoría de los grados como en la teoría de los contrarios se pone de manifiesto que la realidad es, al mismo tiempo, *una y distinta*. Y sin embargo, discernir las diferencias existentes entre ambas teorías sólo podía estarle reservado a un período histórico ulterior, cuando el tiempo y el reposo clarificasen la natural turbiedad del vino nuevo ⁴.

La ausencia de una clara distinción entre ambas teorías, o mejor dicho, la confusión cometida al respecto, deja rastros evidentes a todo lo largo del sistema hegeliano, en el cual la relación entre los conceptos distintos es presentada siempre como relación de tesis, antítesis y síntesis.

⁴ En mi *Lógica*, parte 1, sección 1, capítulos 5 y 6, he mostrado cómo, después, ambas series de distintos y contrarios logran unificarse mediante una ulterior superación, y cómo la oposición se produce cual simple aspecto de la distinción misma y de su dialéctica; pero, a los fines de la crítica que aquí se expone, no ha menester de otra cosa que la distinción entre ambas series.

De suerte que en la antropología tenemos: alma natural, *tesis*; alma sensible, *antítesis*; alma real, *síntesis*. En la psicología: espíritu teorético, *tesis*; espíritu práctico, *antítesis*; espíritu libre, *síntesis*; — y aún: intuición, *tesis*; representación, *antítesis*; pensamiento, *síntesis*. En la filosofía de la práctica: derecho, *tesis*; moralidad, *antítesis*; eticidad, *síntesis*; — o aún en esta última: familia, *tesis*; sociedad civil, *antítesis*; estado, *síntesis*. En la esfera del espíritu absoluto: arte, *tesis*; religión, *antítesis*; filosofía, *síntesis*. En la esfera de la lógica subjetiva: concepto, *tesis*; juicio, *antítesis*; silogismo, *síntesis*; y en la esfera de la lógica de la Idea: vida, *tesis*; conocimiento, *antítesis*; Idea absoluta, *síntesis*; y así sucesivamente. He aquí, *el primer caso de este abuso de la forma triádica*, lo cual ha molestado mucho, y molesta todavía, a quienes entran en contacto con el sistema hegeliano, y que ha sido con razón señalado como un abuso. Porque, ¿es posible convenir en que la religión constituye el no-ser del arte?; ¿que religión y arte sean dos abstracciones, que de no mediar la filosofía como síntesis de ambas, hallaríanse privadas de existencia verdadera? ¿Cómo aceptar que el espíritu práctico sea negación del espíritu teorético; la representación sea negación de la intuición; la sociedad civil, negación de la familia; la moral, negación del derecho; etcétera, etcétera, y que todos estos conceptos sean meras abstracciones fuera de la síntesis —espíritu libre, pensamiento, estado, eticidad— de la misma manera que el ser y el no-ser, que no son verdaderos sino en el devenir?

Hegel no se ha ceñido fielmente, en todos los casos, a la forma triádica (ya en ciertos escritos juveniles declaraba que *quadratum est lex natura, triangulum mentis*);

y en la medida de ulteriores desarrollos de tesis particulares, ha ido atenuando los errores de la forma triádica; pero no hay, en ellos, determinación particular alguna que permita suprimir la división tomada por base. Otras veces, la forma triádica parece ser un simple medio imaginativo para expresar pensamientos que no alcanzan a desentrañar toda la riqueza de su verdad, pero aceptar semejante interpretación valdría tanto como desacreditar la forma triádica en su valor lógico, es decir, en el valor que ella debe justamente conservar íntegro en la dialéctica o síntesis de los contrarios. Por otra parte, ponerse a hacer la defensa de las afirmaciones de Hegel con argumentos extrínsecos sería proceder como abogado que quiere vencer a fuerza de ingenio mas no por la fuerza misma de la verdad; o como estafador que muestra las monedas de oro de ley, para deslizar las falsas tan pronto como le favorezca la confusión.

El error no es de los que pueden ser corregidos al pasar, ni es tampoco un error de expresión; es un error sustancial que, por pequeño que parezca en la resumida fórmula que de él hemos dado, a saber, confusión entre teoría de los conceptos distintos y teoría de los conceptos contrarios, entraña gravísimas consecuencias; o sea, que de este error provienen, si no he visto mal, todo cuando hay de erróneo, filosóficamente, en el sistema de Hegel. He aquí lo que es menester examinar ahora separadamente.

V

LA TRANSFORMACION DE LOS ERRORES EN CONCEPTOS PARTICULARES Y GRADOS DE LA VERDAD

(LA ESTRUCTURA DE LA LOGICA)

La aplicación de la dialéctica de los contrarios a la relación que observan entre sí los conceptos distintos, no obstante la rigurosidad lógica con que ha sido efectuada (como era de esperarse de la mentalidad vigorosa y sistemática de Hegel) debía tener, como tuvo, una doble consecuencia: por una parte, los *errores filosóficos* fueron adquiriendo dignidad de conceptos parciales o particulares, es decir, de *conceptos distintos*; y por otra, los que realmente eran *conceptos distintos* fueron disminuídos al rango de simples intentos por alcanzar la verdad, o sea, fueron considerados como verdades incompletas e imperfectas, lo cual quiere decir, que asumieron el carácter de *errores filosóficos*.

La primera de estas consecuencias determinó la estructura de la Lógica; la cual se encuentra, al menos embrionariamente, en la *Fenomenología del espíritu*, expuesta luego, en detalle, en la gran *Ciencia de la Lógica*

(1812-1816), y en la pequeña de la *Enciclopedia* (1817, 1827, 1830). La segunda determinó el carácter de la Estética y dió origen a dos ciencias filosóficas, la de la Historia y la de la Naturaleza, todo lo cual puede verse principalmente en la *Enciclopedia*, y en el curso de sus lecciones, que han sido publicadas después de su muerte.

Para comenzar por el primer punto, hecha la confusión entre contrarios y distintos, los momentos abstractos del concepto (que es, en su carácter concreto y verdadero, una síntesis de los contrarios) son llevados naturalmente a asumir las funciones propias de los conceptos distintos inferiores en su relación con los superiores. Así, ser y nada, que son dos abstracciones con respecto del devenir, resultan por analogía dos grados semejantes a los que en una serie de distintos —por ejemplo la serie: intuición, pensamiento, actividad práctica— constituyen los conceptos de intuición y de pensamiento, en su relación con un tercer grado: la actividad práctica. ¿Pero estas dos abstracciones, *ser* y *nada*, tomadas aisladamente, qué son, en sí mismas, sino dos falsedades, dos errores? En efecto, la primera de ellas responde, según Hegel, a la concepción eleática o corrientes filosóficas afines, que consideran a lo absoluto como simple *ser* y a Dios como el conjunto de toda la realidad, lo realísimo; la segunda responde a la concepción budista, que considera a la *nada* como la sustancia misma de todas las cosas, como la verdad absoluta. Estos son, pues, dos errores filosóficos contrarios y sin embargo semejantes ya que mediante ellos se pretende pensar como realidad suprema a lo indeterminado y abstracto. ¿Qué son, en cambio, intui-

ción y pensamiento sino dos verdades? El primero de estos conceptos resume toda la actividad imaginativa del hombre y da origen a una ciencia filosófica particular: la Estética; el segundo, es el principio de toda actividad humana científica y da origen a la ciencia de la ciencia, es decir, la Lógica. No son, por consiguiente, dos abstracciones irreales, sino dos conceptos concretos y reales.

Establecido esto, resulta claro que al confundir la dialéctica de los contrarios con el nexo de los distintos; al hacer que los contrarios, considerados abstractamente, realicen la función propia de los conceptos distintos, estos errores se transformen en verdades: verdades particulares, verdades de grados inferiores del espíritu, pero formas necesarias del mismo, o categorías. Y una vez que estos errores han sido bautizados como verdades de cierto género, no existe ya impedimento para que todos los errores, el error en general, sean considerados como verdades particulares. *La fenomenología del error toma, de esta suerte, la apariencia de una historia ideal de la verdad.* Este bautismo, esta transfiguración, ha parecido y parecerá todavía a muchos, el reconocimiento de un principio tan importante como profundo. ¿No se habla con frecuencia, hasta en el lenguaje vulgar, de errores progresivos y que facilitan el camino a la verdad? ¿No se dice, acaso, que la humanidad ha recibido mayor enseñanza de algunos errores que de muchas verdades? Los eléatas cayeron en el error de concebir lo absoluto como simple *ser*, pero su error es, sin embargo, la afirmación de una verdad innegable aunque parcial, o sea, que lo absoluto es también *ser*. Descartes y Spinoza también se vieron sumidos en el error al establecer el paralelismo

entre espíritu y cuerpo, pensamiento y extensión; pero, si gracias a aquel error no se hubiese afirmado y acentuado la distinción entre ambos conceptos, ¿cómo se habría podido luego pensarlos en la unidad concreta? Kant, al presentar las antinomias como insolubles, no fué tampoco ajeno al error, pero vino con esto a reconocer la necesidad de las antinomias, base de la dialéctica. Schelling también erró al concebir lo absoluto como pura identidad; pero su error ha sido necesario para operar el tránsito hacia una concepción de lo absoluto como unidad en la oposición y en la distinción. ¿Cómo explicarse que el concepto puramente lógico de Sócrates, de no mediar las ideas trascendentes de Platón, haya podido transformarse en el *συνολον*, (*sinolo*) aristotélico? ¿Habría podido surgir la síntesis a priori de Kant, sin la previa negación escéptica de Hume? Pretender que la verdad se engendre sin el error, es pretender el hijo sin el padre. Quien desprecia al error, desprecia a la verdad misma, la que no es comprensible sin los errores que le anteceden, los cuales quedan, por consiguiente, como aspectos eternos de la verdad.

Ahora bien, es menester aquí la advertencia de no dejarse desviar por las metáforas y aplicarse a reflexionar sobre la cosa misma. Lo que en el error justifica la denominación de error progresivo, fecundo, u otras expresiones parecidas, no es, después de todo, el error en sí mismo, sino la verdad respecto de la cual él se constituye como error. Considerando una doctrina en su totalidad, se suele juzgarla como errónea o verdadera; pero esa doctrina, considerada más de cerca, se reduce a una serie de afirmaciones, de las cuales, unas son verdaderas y otras

falsas; pero el progreso y la fecundidad reside en las afirmaciones verdaderas y no en las falsas, de las que no puede decirse, siquiera, que sean afirmaciones. Así, en la doctrina eleática, la afirmación de que lo absoluto es *ser* resulta verdadera y en cambio, es falso que no sea otra cosa que *ser*. Hasta en su grado supremo de verdad: "lo absoluto es el espíritu", lo absoluto es *ser*, si bien no es simplemente *ser*. Del mismo modo, en el paralelismo de Descartes y Spinoza, la distinción entre espíritu y cuerpo, entre pensamiento y extensión, es verdadera, por lo menos en cierto sentido, pero es necesario todavía explicar como se produce tal paralelismo. Lo que es falso, aquí, es el apresuramiento por edificar una teoría metafísica que explique a estos dos términos haciéndolos dos manifestaciones de Dios, dos atributos de una misma sustancia; vale decir, que se da como solución del problema, al problema mismo. Así también, en la trascendencia platónica, la verdad está en el valor asignado a la idea en tanto se la considera como algo no meramente subjetivo, sino objetivo y real; la falacia está en separar las ideas de las cosas reales, y ponerlas en un mundo, el cual no se llega nunca a pensar, sino tan sólo a imaginar, y de esta suerte, a confundir de nuevo con las cosas reales y finitas. Lo falso de cada una de estas doctrinas es, ciertamente, la fuerza progresiva, el no-ser, momento necesario del desarrollo; sin la duda, sin la contradicción, sin la perplejidad y la insatisfacción no sería posible dar un paso adelante. El hombre no alcanzaría la verdad porque cesaría de pensar, y más aún, cesaría directamente de *ser*. La cosa nos es harto conocida, se trata del principio de la síntesis de los contrarios, el cual ha sido ya expuesto y plenamente acep-

tado. Pero este principio si bien afirma la síntesis del ser y del no-ser, *no tiene por ello la virtud de cambiar el no-ser en ser*, las tinieblas en luz, el simple estímulo de progreso en progreso, el error en verdad parcial o en grado de la verdad. El error, que se conserva en la verdad como un grado o aspecto particular de la misma, es aquella parte de la verdad contenida en las doctrinas que calificamos de erróneas. Estos aspectos de la verdad constituyen el verdadero sujeto de la historia del pensamiento: el error, en sí, es el hemisferio de las tinieblas que la luz de la verdad no ha logrado aún iluminar, y la historia que se realiza no es referida a lo que queda en tinieblas (lo cual no goza de carácter histórico porque acompaña a toda historia) sino a las sucesivas conquistas llevadas a cabo por la luz de la verdad. De ahí que, la transformación de los errores en verdades —primera consecuencia de la aplicación de la dialéctica de los contrarios a la conexión de los conceptos distintos, error hacia el cual el mismo Hegel se ha dejado inducir— deba de considerarse como fundamentalmente errónea.

Si las aclaraciones que acabamos de hacer son exactas y si los cánones de juicio que recientemente hemos formulado tienen validez, nos encontramos entonces en situación de comprender tanto el problema como la estructura peculiar de la *Lógica* hegeliana; naturalmente que no hacemos referencia con esto, al principio que informa la doctrina lógica de Hegel (el concepto concreto), ni a las diversas doctrinas particulares (teorías de los contrarios, de los distintos, etcétera) —las que han sido tratadas en el capítulo precedente— sino a aquel determinado pensamiento que impulsa a Hegel hacia la

concepción de una ciencia fundamental, que él denominó *Lógica* o *Ciencia de la lógica*, y que desarrolla en tres secciones: lógica del *Ser*, lógica de la *Esencia* y lógica del *Concepto*. Ciencia que, no sin razón, ha parecido obscura y extraña, rigurosa en apariencia, pero arbitraria en realidad; algo inasible porque no ofrece ningún seguro punto de apoyo.

El problema de la *Lógica* hegeliana (como resulta del contenido principal de aquel libro) es someter a examen las diversas definiciones de lo Absoluto, es decir, efectuar una crítica de todas las formas de la filosofía para demostrar, merced a sus dificultades y contradicciones, la verdad de aquella filosofía que considera lo Absoluto como Espíritu o Idea; demostrando al mismo tiempo que en esta concepción encuentran justificativo los aspectos de la verdad puestos en claro por otras filosofías, de donde resulta que la primera, al mismo tiempo que es aspiración, es la resultante de todos los esfuerzos del pensamiento humano. Así en la *Lógica* asistimos a un desfile —unas veces claramente expresado; otras, apenas aludido— del emanacionismo oriental, budismo, pitagorismo, eleatismo, de la concepción heraclítea, del atomismo de Demócrito, del platonismo, del aristotelismo, de las doctrinas panteístas, de los escépticos, de los gnósticos, del cristianismo, de San Anselmo y de la escolástica; y más aún, de las doctrinas de Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz, Wolff, Hume, Kant, Fichte, Schelling, Jacobi, Herder; y otras concepciones filosóficas. Es la “patología del pensamiento”, tal como ha sido llamada por un escritor inglés, si bien en sentido un tanto diferente al mío. Es la polémica mediante la cual toda filosofía afirma y mantiene su pro-

pia existencia en contra de otras filosofías más o menos divergentes y contrarias.

Esta polémica, si bien se mira, puede ser conducida de dos maneras distintas, una de las cuales presupone necesariamente a la otra. Las diversas filosofías y sus principios parcialmente erróneos pueden ser estudiadas en su individualidad, en la forma determinada que asumen en varios pensadores, a través del tiempo, y con riguroso orden cronológico; de donde resulta la *Historia de la filosofía* (que es historia y crítica al mismo tiempo, como corresponde a la verdadera historia); o bien, se estudian allí las posibilidades universales de los errores filosóficos, las fuentes permanentes de éstos, que nacen de la confusión entre filosofía y otras actividades del espíritu humano¹; de suerte que la polémica en contra de los errores viene a constituir la filosofía misma, el sistema completo, pues sólo en el sistema enteramente desarrollado aparecen claros y evidentes los motivos que inducen al error. Una polémica en contra de los errores podrá ser ubicada, por simple comodidad literaria, tanto en los comienzos como en la mitad o al final de una teoría filosófica; pero ella es, lógicamente, inseparable de la filosofía misma, porque, tal como gustaba decir Bacon: de la misma manera como la recta es la medida de sí misma y la medida de la curva, "*verum index sui et falsi*"; o bien, para decirlo en forma harto vulgar, toda afirmación es, al mismo tiempo, negación. Esta crítica, que constituye el entero sistema, viene a ser el verdadero fundamento de aquella otra crítica que da por resultado la historia de la filosofía.

¹ Como ensayo respecto de este problema, ver en mis *Lineamientos de Lógica*, capítulo VII: "La teoría del error"

Hegel, con las tesis afirmativas de su filosofía, da cumplimiento de la manera más encomiable a esta tarea de crítica con respecto a los errores filosóficos; naturalmente que dentro de los límites de su propio sistema, es decir, en la medida en que sus errores no le dificultan la incidencia sobre los errores de los demás; pero, de todos modos, llevada a cabo con una amplitud y riqueza tales sólo comparable a Aristóteles, quien es, con relación al desenvolvimiento anterior de la filosofía helénica, lo que Hegel es, con relación a toda la filosofía a partir del mundo helénico, y aún del oriental, hasta su tiempo; de donde resulta, entonces, admisible la frecuente comparación entre la *Lógica* de Hegel y la *Metafísica* de Aristóteles². Por esta razón Hegel ha alcanzado en la historia de la filosofía cierto rango que no fué nunca logrado por los pensadores anteriores, y muy raramente igualado por los posteriores a él, al extremo de que es considerado como el verdadero fundador de la *Historia de la filosofía*; entendida no ya como simple historia literaria, o mero acopio de material erudito, sino como historia interna, como una suerte de exposición que la filosofía misma hace de su propia génesis a través del tiempo: como la gran autobiografía del pensamiento filosófico.

Debido a la confusión cometida entre dialéctica y conexión de distintos, de donde deriva necesariamente la concepción de los errores interpretados como verdades particulares, Hegel no se contenta con los dos modos ya indicados, sino que ensaya un tercer modo que es el

² "Es la única metafísica que existe, con la de Aristóteles. H. TAINÉ, en una carta de 1851. Véase: *Sa vie et sa correspondance*, (París, 1902), I, 162-3, cfr. 145.

que pone en práctica en la estructura de la *Lógica*. En ésta, los errores son tratados como conceptos distintos, o sea, como categorías, con lo cual se pretende deducir y desarrollar los errores de la misma manera como se deducen y desarrollan las categorías, es decir, los conceptos distintos. El método que corresponde a la investigación de la verdad se encuentra, de esta suerte, aplicado a la no-verdad.

¿Qué debía ocurrir, entonces, en esta desesperada tentativa y en este esfuerzo violento y espasmódico hacia lo imposible? "*Si c'est difficile, c'est fait; si c'est impossible, on le fera*", decía aquel ministro del *ancien régime*. Y en efecto, hizo lo imposible gracias a la arbitrariedad, llevando el estado de las finanzas a la ruina y provocando la revolución. De la misma manera, la arbitrariedad, desde el primer momento, ha reinado soberana en la estructuración de la *Lógica* de Hegel. Para éste, siempre ha sido motivo de serias dificultades tanto el problema del *comienzo* cuanto el de la *introducción* a la filosofía (harto conocida es la disputa —que para nosotros carece de sentido— sobre el puesto que le cabe a la *Fenomenología* en el sistema hegeliano). Sin embargo, el mismo Hegel reconoce que la filosofía es un "círculo", con lo cual alude, tácitamente, a la imposibilidad de concebir un punto de partida necesario. En el círculo se entra por cualquier parte, lo mismo ocurre con la filosofía; se comienza ya por un concepto general del espíritu y se procede luego por determinaciones, o bien, por un concepto más simple, operando después por sucesivas integraciones; partiendo ya de lo más complejo para llegar a lo más simple, por descomposición, o bien, tomando como punto de partida

un concepto intermedio cualquiera que se procurará relacionar coherentemente con la totalidad; o sea, mediante cualquier cuestión de índole filosófica y crítica de cuyas fronteras es necesario trascender hacia el todo sistemático. Este es el modo con que comienza a filosofar cada uno, y esta es la realidad: cada uno tiene su primer τὸ πρῶτον πρὸς ἡμᾶς, y no hay desde el punto de vista del estudio personal, un πρῶτον φύσει. Saber si es preciso dar preferencia a tal o cual tema introductorio es, en última instancia, asunto de conveniencia didáctica. Pero si el problema del punto de partida no goza de valor en filosofía, resulta, por otra parte, verdad que la filosofía considerada objetivamente, tiene su primer πρῶτον φύσει; primero que es al mismo tiempo lo último, como en el caso del círculo, y que para el caso de la filosofía de Hegel, sería el Espíritu o la Idea. ¿Pero en la *Lógica*, en cuanto examen de una serie de errores cómo es posible pensar en un punto de partida que sea el primero por necesidad, un πρῶτον φύσει? Hegel comenzó con el puro ser, es decir, con el examen de los sistemas filosóficos que definían a lo absoluto como simple ser; e intentó reiteradamente justificar este punto de partida, pero ha sido en vano. Este es un comienzo tan justificado como otro cualquiera; pero injustificable en cuanto se pretenda dar razones para considerarlo único. ¿Por qué no comenzar por las filosofías que ponen la raíz de las cosas ya en uno, ya en otro de los elementos cosmológicos: el agua de Thales o el aire de Anaxímenes? ¿Y por qué no partir de las filosofías sensualistas, para las cuales lo absoluto es lo relativo, la realidad es el fenómeno? El ser puro, sea; pero un examen a partir de él tiene un principio “de-

cretado" similar al que se estatuye en las disciplinas matemáticas. El camino que se sigue así tiene más bien un valor puramente biográfico, autobiográfico o estético; y en efecto la *Fenomenología*, que parte de la evidencia sensible y la *Lógica*, que parte del ser puro, adquieren aquí y allá cierto aire que sugiere el recuerdo de alguna novela filosófica: del *Emilio*, o del viaje del Irlandés a la búsqueda de los bienes de la religión.

Arbitrario el punto de partida, arbitrarias todas sus consecuencias. No es fácil recordar la *Lógica* de Hegel, a menos de apelar a recursos meramente mecánicos, pues carece de la necesaria coherencia interna. Las triadas suceden a las triadas; ¿pero una triada se relaciona con la otra, triádicamente, como lo exige el método? No nos parece que así sea. Después de la primera triada: ser, no-ser y devenir, sigue la categoría del ser determinado (*Dasein*); pero, por relacionados que estén, el ser determinado tendría que surgir como antítesis del devenir, o sea, como el no-devenir del devenir y en cambio el mismo Hegel dice que el ser determinado corresponde al ser puro de la esfera precedente. De ahí que la serie de las triadas de la *Lógica* hegeliana haya sido interpretada, por algún crítico, no como una cadena ininterrumpida, sino como una sola triada principal en la cual se insertarían otras triadas, y donde se podría insertar todavía algunas otras, sumadas a las que Hegel ya ha enumerado, y sobre las cuales él se habría detenido sólo por considerarlas en calidad de ejemplos. Pero con semejante interpretación, la ascensión necesaria según grados, desde el ser puro a la idea (que constituía el plan de la *Lógica*) debe ser declarada ilusoria. Es decir, que este libro es con-

siderado, entonces, como un conjunto de críticas dirigidas en contra de las afirmaciones de términos abstractos que se resuelven en síntesis dialécticas. Preciso es agregar que las críticas no conciernen únicamente a los contrarios abstractos, sino también a los falsos contrarios; de ahí que no haya sido del todo erróneo el haber notado un cierto cambio de método en la *Lógica*, a medida que ésta se eleva de las primeras categorías a las categorías ulteriores. Claro está que el contenido de la crítica cambia cuando se pasa de los errores concernientes al ser a aquéllos que se refieren a la esencia y al concepto; respecto de lo cual el mismo Hegel dice que “en el ser se tiene *algo más* que el simple ser, y un *tránsito* hacia ese algo más; en la esencia se tiene la apariencia en lo contrario; y en el concepto se tiene la distinción entre lo particular y lo universal, el cual persiste en aquéllo que es distinto de sí, y se halla, con lo distinto, en relación de identidad”. (*Enciclopedia*, § 240).

Si bien en la *Lógica* de Hegel se tiene, por una parte, la carencia de una necesaria articulación entre sus partes, aparecen, en ella, por otra, los efectos de las tendencias propias del contenido del pensamiento que se ha visto obligado a amoldarse a aquellos esquemas como a un lecho de Procusto. Este contenido, como ya se ha dicho, no podía ser desarrollado sino en forma de exposición en un sistema filosófico completo (en este caso como una filosofía del espíritu), o en su defecto en forma de una historia de la filosofía. El tratamiento de la *Lógica* se acerca, aquí y allá, ya a uno u otro tipo; y se descubre, por ejemplo, una tentativa de historia de la filosofía en la ordenación de las primeras categorías donde compare-

cen sucesivamente Parménides, Heráclito, Demócrito; y después en otras partes Descartes, Spinoza, Kant. La primera parte de la doctrina del concepto contiene la crítica a la analítica aristotélica; la segunda parte, la crítica a la monadología leibniziana. Más vigorosa aún es su tendencia a transformarse en una filosofía del espíritu (especulativa, y no impférica); es decir en una filosofía de las distintas formas teóricas y prácticas en su conexión necesaria. Así, en la doctrina del ser (sección de la cantidad), se encuentra la gnoseología del proceso aritmético; en la doctrina de la esencia, la gnoseología correspondiente a las ciencias naturales; en la doctrina del concepto (sección primera), la lógica del concepto, del juicio y del silogismo; y después (sección tercera), la lógica específicamente filosófica; en las partes concernientes a la objetividad se aclaran los conceptos de mecanismo y quimismo, y en aquéllas que giran en torno al problema de la vida y al supuesto principio teleológico, hay un esbozo de filosofía de la naturaleza; la filosofía práctica aparece en los párrafos destinados al problema del querer (sección de la Idea). Por último, la estética no está del todo ausente, pues en el compendio de lógica, que se halla en la *Propädeutik* (1808-1812) junto a la categoría de la "Vida" figura la categoría de lo "Bello"³. De ahí que sea una empresa disparatada el considerar como distintas entre sí a las varias partes del sistema de Hegel: la *Lógica* anticipa la *Filosofía del espíritu*, pues esta última actualiza temas de la primera; la *Filosofía de la naturaleza* desarrolla las doctrinas del ser y de la esencia; las partes de la

³ *Philosophische Propädeutik*, ed. ROSENKRANZ, 2º curso, § 10 (en *Werke*, XVIII, 120).

Lógica relativas al mecanismo, al quimismo y a la vida anticipan la *Filosofía de la naturaleza*; la *Fenomenología del espíritu* contiene todo el sistema en un primer esbozo (si no se tiene en cuenta el *System der Sittlichkeit* que Hegel no publicó y que fué, en realidad, el primero en el orden cronológico).

He aquí los caracteres con que se me aparece la *Lógica* hegeliana: contenido concreto tomado de la historia de la filosofía y en su mayor parte, de la filosofía del espíritu; ordenación arbitraria y poco racional presidida por la falsa idea de una deducción a priori de los errores. Esta ordenación no es adecuada al contenido doctrinario y refuerza, por así decirlo, la condena a la pretensión hegeliana que toma cuerpo y robustez en su *Lógica*, pero es preciso advertir que no se trata simplemente de condenar a muerte y sepultar en el olvido a este libro, que es tal vez el más rico de todos cuantos ostentan este título, sino más bien de ponerlo en condiciones favorables para que pueda vivir y ejercer una profunda y eficaz labor en los espíritus. En consecuencia, quien se acerque ingenuamente a la *Lógica* de Hegel con el propósito de comprender su secreta conexión y sobre todo la razón o fundamento sobre la cual se yergue, deberá, muy pronto, abandonar el libro y la esperanza de entenderlo, o bien, convencerse de que se halla en presencia de un conjunto de abstracciones carentes de sentido. Pero quien, a imagen y semejanza del perro de Rebclais ("bestia filosofante"), en vez de abandonar el hueso, le hínque el diente por todas partes, lo triture, lo desmenuce y succione, conseguirá al fin nutrirse del meollo sustancial.

Hegel, y siguiendo su ejemplo los discípulos, han seña-

lado, insistentemente, el camino de acceso a la *Lógica*: el *ser* puro, desde el cual se debe pasar, poco a poco, hacia el estrado y los peldaños de la *nada*, del *devenir*, del *ser determinado*, de *algo-en-sí*, de lo *limitado*, del *cambio*, del *ser-por-sí-mismo*, etcétera, etcétera; para alcanzar por último el secreto de la Deidad o de la Idea. Mas, será vano todo intento por ganar el interior del templo si uno se obstina en golpear a esa puerta en la ingenua creencia que ella comunica al interior del edificio. Esa puerta —indicada como la única franqueable— es una puerta cerrada, más bien, falsa. Tomad, en cambio, el templo por asalto y desde todos los ángulos; solamente así llegaréis al interior del santuario, donde tal vez os sea dado ver allí el rostro de la Diosa iluminado con una sonrisa bondadosa al contemplar la “santa simplicidad” de muchos de sus fieles.

VI

LA TRANSFORMACION DE LOS CONCEPTOS PARTICULARES EN ERRORES FILOSOFICOS

I

EL ARTE Y EL LENGUAJE (ESTETICA)

No fué menos grave aún la otra consecuencia motivada por la confusión entre síntesis de contrarios y relación de conceptos distintos. A raíz de ello, no le ha sido posible a Hegel reconocerle plena autonomía y atribuirle justo valor a las diversas formas del espíritu. Una vez confundido el error con la verdad particular, de la misma manera como los errores filosóficos habían alcanzado, para Hegel, el rango de verdades particulares, así éstas debían confundirse con los errores y llegar a ser errores filosóficos; es decir, perder toda medida intrínseca, ser reducidas a fracciones de la verdad especulativa y ser tratadas como simples *formas imperfectas de filosofía*.

Por esta razón, Hegel no alcanzó a captar el carácter original de la actividad estética, y lo mismo puede decirse con respecto de la actividad historiográfica y naturalística; o sea, del arte, de la historia y de las ciencias físico-naturales.

Las páginas de Hegel en torno a la estética se hallan, sin duda alguna, animadas de un gran sentido artístico y en general domina allí la tendencia a hacer del arte un elemento primario de la vida humana, un modo de conocimiento y de elevación espiritual. Estas páginas nos trasladan más allá y muy por encima de la concepción vulgar del arte, según la cual, éste no es sino un vano accidente en la vida práctica, un placer, un juego, un pasatiempo, o bien, un simple medio pedagógico, ocasional y empírico. Por la estrecha relación que la doctrina hegeliana observa con la apreciación estética y con las obras de arte y por la dignidad que le atribuye a la actividad artística, ella ha obrado poderosamente sobre los espíritus y ha dado gran impulso a la investigación sobre los problemas estéticos. Es éste un mérito que le pertenece y que, en parte, ella tiene de común con las otras teorías estéticas del período romántico (edad de fervor y renovación en la filosofía del arte, en la crítica y en la historiografía artística y literaria) y que, en parte, es menester reconocerle como propio gracias a la riqueza de ideas, de juicios y de problemas que presenta.

Pero los elementos de verdad, esparcidos en la estética hegeliana no concuerdan con el concepto fundamental del arte que Hegel acepta y que, a decir verdad, hay que considerar erróneo.

Es erróneo, debido a que Hegel, aferrado al pensamiento que todas las formas del espíritu —excepto la última y suprema— no son otra cosa que una manera provisoria y contradictoria de aprehensión de lo Absoluto, no pudo descubrir aquella forma teórica, tan primaria como ingenua, que es la lírica o música del espíritu.

tu y en la cual no hay nada de filosóficamente contradictorio ya que el problema filosófico no es afrontado aún, y con lo cual sólo se dan las condiciones indispensables para él. Es ésta la zona de la intuición, de la imaginación pura, del lenguaje en su carácter esencial como pintura, música o canto; en una palabra la esfera del arte. Cuando Hegel comienza su meditación en torno a las fases del espíritu, se halla ya en un punto tal que ha dejado a sus espaldas esta zona a la que acabamos de referirnos, y sin embargo no se apercibió, en lo más mínimo, del camino recorrido. La *Fenomenología* parte de la *evidencia sensible*, la forma más simple de todas, y según el decir de Hegel, aquella en virtud de la cual nos relacionamos con la realidad del modo más inmediato y receptivo, o sea, sin cambiar nada en ella y absteniéndonos de toda tarea conceptual. Hegel no omite esfuerzo para mostrar que una contemplación tal, que parece la más rica y verdadera, es por el contrario la más abstracta y pobre: la cosa es *ahora* y ya no es más en el *instante siguiente*; es *aquí*, y de pronto en este *aquí* es otra cosa. Lo que permanece es únicamente el abstracto *esto*, *aquí* y *ahora*; el resto ha huído. Pero la evidencia sensible, de la cual nos habla Hegel, no es la primera forma teórica; no es la genuina certeza sensible, la αἰσθησις pura y simple; no es, como él cree, la conciencia inmediata del objeto, sino que va teñida ya de reflexión intelectual, contiene ya la pregunta acerca de qué sea lo verdaderamente real. La genuina *certeza sensible* (cual se tiene en la contemplación estética, donde no hay distinción entre sujeto y objeto, ni comparación de una cosa con otra, ni ordenación en la serie espacial y temporal) ha sido

sustituída por la primera reflexión sobre el conocimiento sensible; y es, a todas luces, natural que aquella primera reflexión se revele como imperfecta y ávida de superación. Hegel dice, con frecuencia, que “el sujeto sin predicado es aquéllo que en el fenómeno, en la cosa sin cualidad particular, en la cosa en sí, resulta un fondo vacío e indeterminado: es el concepto en sí mismo, o sea, implícito, el cual sólo mediante el predicado recibe sus diferenciaciones y determinaciones”. Pero el arte es, justamente, sujeto sin predicado; y es por lo tanto lo absolutamente opuesto a la nada, a la vacuidad de la cosa en sí y de la cosa sin propiedad. Es la intuición sin vínculo alguno con lo intelectual: es el estremecimiento que nos comunica una poesía y que nos abre la visión hacia una realidad, que no podríamos nunca convertir en términos intelectivos y no podríamos poseer sino cantándola, o repitiéndola, es decir, re-creándola.

Como Hegel no accede a la esfera de la actividad estética y con ella a la forma teorética verdaderamente original, no alcanzó a explicarse el lenguaje, que a sus ojos resulta ser, así, una contradicción organizada. En efecto, el lenguaje es, para Hegel, obra de la memoria que él llama “productiva”, ya que produce “signos”; y el signo es definido explícitamente como una intuición inmediata que representa un contenido “absolutamente distinto del que le es propio”. La inteligencia manifiesta por medio del lenguaje su representación en un elemento externo y a esto se debe que la forma del lenguaje sea intelectual: él es el producto de un instinto lógico que se teoriza después en la gramática. Por su forma eminentemente lógica, el lenguaje quiere expresar lo individual

y no puede: "si queréis decir este trozo de papel, sobre el cual yo escribo, o mejor, donde yo he escrito esto, en caso de no expresarlo de esta suerte, lo único que alcanzaréis a expresar es algo totalmente opuesto a lo particular, el *esto*". Así el lenguaje, según Hegel, se refuta a sí mismo, pues intentando expresar lo individual expresa siempre lo universal. Sin embargo al *omne individuum ineffabile* de los escolásticos, que Hegel parece repetir aquí, es preciso sustituirlo por la afirmación contraria: *solum individuum effabile*, o bien corregir la primera afirmación mediante este agregado: *logicis modis ineffabile*. Y en efecto, ¿cómo es posible concebir que una actividad humana tal como el lenguaje no sea adecuada a sus fines y se proponga términos absurdos, viva en el engaño y no pueda evadirse de él? El lenguaje, es, desde su raíz, poesía y arte; por el lenguaje, por la expresión artística, el hombre capta la realidad individual, aquella vibración única que su espíritu intuye y que no convierte nunca en términos de concepto, sino en sonidos, tonos, colores, líneas, etcétera. Por eso el lenguaje, entendido en su verdadera naturaleza y en toda su extensión, es adecuado a la realidad. La ilusión de la inadecuación nace cuando se llama lenguaje a un simple fragmento del mismo abstraído del organismo al cual pertenece. De esta suerte, el papel, este papel al cual acabamos de hacer referencia, no es solamente lo que expresan las palabras "este papel", separadas del resto y convertidas en abstracciones, sino lo que a mis ojos, o mejor dicho, a todo mi espíritu ha estado presente y que en tanto que se lo representa, puede tener de él las determinaciones externas y concretas, como ser: sonido, color, etcétera. Si yo digo:

“este determinado papel” es porque lo tengo delante de mí y puedo mostrarlo a los demás; las palabras pronunciadas reciben su plena significación de la total situación psicológica en que me hallo, de la intención, de la entonación y del gesto con que las pronuncio. Si las abstraemos de aquella situación, ellas aparecerán por cierto inadecuadas con respecto de aquello individual a lo cual eran referidas; pero se habrán convertido, de esta manera, en simples cosas porque nosotros las hemos mutilado, privándolas de su riqueza significativa. Pero Hegel (que no tenía muy clara idea del “estado estético” del espíritu) no podía lograr una profunda comprensión del lenguaje y debía considerarlo mutilado e intelectualizado a tal extremo que no dudó, por eso, en declararlo contradictorio. Y cuando en su *Estética* pasa del lenguaje de la prosa a tratar el lenguaje poético, cae en la vieja retórica a pesar de las tentativas por evadirse de ella. También el lenguaje poético es concebido por él como un mero “signo” y es esencialmente distinto a las líneas de la escultura, a los colores de la pintura y a los sonidos de la música.

La teoría lógica errónea acerca de los conceptos distintos oculta, pues, a los ojos de Hegel, el verdadero puesto que le corresponde a la actividad estética y le sugiere una filosofía del lenguaje que lleva implícita la exigencia de considerar a éste como un error. Pero no es sólo el lenguaje el que debe correr esta suerte; el arte, no reconocido en su verdadera función, logra imponerse de inmediato en el espíritu de Hegel, quien no sabiendo qué hacer con él, lo traslada a un lugar que no le pertenece, donde concluye por aparecer lo mismo que el lenguaje (que ha sido arbitrariamente separado de la actividad represen-

tativa y estética con la cual justamente coincide) como una simple imperfección o mero error. Hegel no podía ni silenciar el problema, ni atribuirle poca importancia —como lo han hecho muchos de los filósofos naturalistas y positivistas— puesto que no lo consentiría ni su época ni la disposición personal de su espíritu altamente interesado en los problemas artísticos. La concepción a la cual él adhiere en materia estética ha sido, en lo esencial, la de su época. La actividad estética, a cuyo estudio se había abocado Kant en la tercera *Crítica* simultáneamente con el tratamiento del juicio teleológico, responde a uno de los modos de representación de la naturaleza tan pronto como ha sido superada la concepción mecánica de las ciencias exactas; esta actividad estética que Schiller señalaba como punto de conciliación en la lucha entre necesidad y libertad, que Schelling concebía como verdadero instrumento de aprehensión de lo Absoluto y que más tarde Schopenhauer debía considerar como contemplación de las Ideas y liberación de la voluntad; esta actividad, que en todo el período romántico es considerada ora como sustituto, ora como superior, ora como inferior con respecto de la religión y de la filosofía, ha constituido también para Hegel un modo de aprehensión de lo Absoluto, un medio de solución acerca del gran problema filosófico. En la *Fenomenología*, hace de esta actividad una forma de religión superior a la religión meramente natural (que adora a los objetos materiales, los fetiches, y objetos similares) pues ella ya es un modo de adorar al espíritu como sujeto; en la *Enciclopedia*, con pocas diferencias, hace de esta actividad una religión de la belleza, un primer grado en relación con la religión

revelada, inferior a esta última, como a su vez ésta lo es con respecto de la filosofía. La historia de la poesía y del arte está tratada, por lo tanto, en sus lecciones de *Estética*, como una historia de la filosofía, de la religión, y de la vida moral de la humanidad: historia de los ideales humanos, en los cuales la individualidad de las obras de arte, o sea, la forma propiamente estética, pasa a segundo plano y no es señalada sino incidentalmente.

Si esta manera de concebir el arte, en la cual se confunden problemas de la religión y de la filosofía, es común a su época, lo que es privativo de Hegel es la relación que él establece entre estas tres formas, el carácter distintivo que él asigna al arte frente a la religión y a la filosofía. Hegel no podía, como otros, hacer de la actividad estética un complemento de la actividad filosófica que resolviera a su modo los problemas insolubles de ésta, y menos aún, una actividad que fuera superior a la filosófica. Su pre-supuesto lógico debía conducirlo a la habitual solución de la dialéctica aplicada a los conceptos distintos: la actividad artística es distinta de la filosófica sólo por un menor grado de perfección, pues ella aprehende lo Absoluto bajo una forma sensible e inmediata, mientras que la filosofía lo aprehende en el elemento puro del pensamiento. Lo que quiere decir, lógicamente, que no es en esencia distinta y que el arte se reduce, para Hegel, fundamentalmente (quiera o no quiera) a un error filosófico, a una filosofía inferior. El arte verdadero sería, entonces, la actividad filosófica, que afronta el mismo problema que en vano trata de solucionar la verdadera filosofía, pero que lo resuelve de un modo adecuado.

Que tal sea el pensamiento genuino de Hegel queda

comprobado por el hecho de que él no rechaza nunca las consecuencias extremas a que conduce esta teoría: en primer término, que el arte debe desaparecer, ya que sería evidentemente superfluo tan pronto como la filosofía hubiese logrado alcanzar su desarrollo pleno; y en segundo término, el arte debe morir irremisiblemente, más aún, es bueno y hasta bello que él muera, puesto que si se trata de un error su existencia no puede ser necesaria y eterna. La historia del arte que Hegel nos ofrece está orientada, así, a mostrar la disolución sucesiva de la forma artística, la cual, en los tiempos que corren, habría dejado naturalmente de pertenecer al núcleo de nuestros más profundos intereses: ella no sería más que un pasado o la supervivencia actual de aquél. Semejante paradoja ilumina, en todos sus contornos, el error estético de Hegel y, quizás mejor que cualquier otro ejemplo, sirve para destacar el error fundamental que se anida en el seno mismo del pre-supuesto lógico. Tornando por la defensa de Hegel, se ha dicho, que la muerte del arte a la cual él alude, no es otra que aquel eterno morir, que es un continuo renacer; cosa harto evidente en el espíritu humano cuando pasa de la poesía a la filosofía, cuando de la intuición se eleva a lo universal destiñéndose, a sus ojos, el vivo colorido del mundo de las intuiciones. Pero, en contra de esta interpretación está el hecho de que Hegel nos habla de una muerte del arte y no de una constante renovación del mismo, de una muerte definitiva, que ha tenido, y tiene, lugar *en el curso del acaecer histórico*. Lo que, por otra parte, está perfectamente de acuerdo con el modo especial de tratar los grados de la realidad como si fueran series de

contrarios, indebidamente abstractos e inconexos. Una vez expuesta cumplidamente la aplicación de la doctrina dialéctica, no le queda a Hegel otra alternativa que la siguiente: o suprimir el arte merced a aquella enorme paradoja, o conservarlo merced a una incoherencia no menos grandiosa.

Así se explica que el sistema de Hegel (cuyo principio del concepto concreto, unido a la dialéctica, es de inspiración francamente estética) haya parecido, y no sin razón, como un frío intelectualismo hostil a la conciencia artística. Y la falsa comprensión del arte deja sentir sus efectos en el tratamiento de todos los problemas en los cuales el concepto de arte entra como premisa necesaria y próxima. Hegel es considerado, a menudo, como adversario de la lógica aristotélica y formalista; pero sería menester agregar, para mayor exactitud, que es un adversario de la lógica clasificadora y de corte naturalista, o mejor dicho, que Hegel se limita a demostrar la insuficiencia de una lógica semejante frente a las exigencias de la filosofía. Este mérito ya le ha sido ampliamente reconocido y su polémica al respecto no tiene para nosotros ninguna otra significación. "Aristóteles, dice él, es el autor de la lógica intelectual (del intelecto abstracto) cuyas formas conciernen solamente a la relación de las cosas finitas entre sí, de donde resulta evidente que mediante ellas no es posible pensar la verdad"¹. Pero el carácter clasificatorio no es privativo de la lógica de Aristóteles y de su escuela, pues él se encuentra también en la lógica baconiana o inductiva. La característica de

¹ *Geschichte der Philosophie*. 2, II, 365-368 (1ª edición, *Werke*, p. 414).

la lógica aristotélica reside, en cambio, en su silogística, o sea, en su verbalismo, en la confusión entre pensamiento lógico y palabra y la pretensión de establecer las formas lógicas sobre la base de formas puramente verbales. Este error no ha sido criticado por Hegel, quien, por otra parte, tampoco podía hacerlo, pues carecía del instrumento necesario para ello, instrumento que sólo puede proporcionarlo una válida filosofía del lenguaje. El intenta, por cierto, hacer el distingo entre proposición y juicio lógico, pero no alcanza a darnos las razones valederas para aceptar el distingo y dice, por ejemplo, que una proposición como "hace calor" llega a ser juicio cuando mediante ella se da respuesta a la duda que pueda surgir acerca de la verdad de tal afirmación. La distinción exacta (que consiste en reconocer que la proposición no es otra cosa que mera expresión, lenguaje como puro acto estético, separable de lo lógico si bien es el vehículo necesario para el pensamiento lógico) le era absolutamente inaccesible. En consecuencia, no sólo conserva la tripartición en concepto, juicio lógico y silogismo, así como la división entre formas elementales y metodología, entre definición, división, demostración y prueba, sino que se aplica a distinguir y definir nuevas clases de juicios y silogismos.

VII

LA TRANSFORMACION DE LOS CONCEPTOS PARTICULARES EN ERRORES FILOSOFICOS

II

LA HISTORIA. (IDEA DE UNA FILOSOFIA DE LA HISTORIA)

Podría decirse que el hecho de no haber comprendido la autonomía del arte le ha impedido también a Hegel comprender el carácter de la historia (de la historiografía). Pero la verdad es que Hegel no podía rendir justicia plena a esta forma teórica por la misma razón que le ha privado de rendir justicia a la forma precedente; es decir, a causa de la mencionada transformación, que en él se lleva a cabo, de los conceptos particulares en errores filosóficos. Desde el punto de vista lógico ambos errores tienen el mismo origen. Psicológicamente, es probable que el primero facilite el camino de acceso al segundo; como también es psicológicamente probable que lo que ha contribuido, en cierta medida, a producir el primero haya sido la idea que Hegel tenía de la religión, que consideraba como una forma imaginativa y más o menos imperfecta de la filosofía, lo cual debía llevarlo forzosa-

mente a considerar a la religión y al arte en un mismo plano con respecto de la filosofía.

La historia tiene, como el arte, su material propio en el elemento intuitivo; pero difiere de aquél en que presupone como condición indispensable la existencia de un pensamiento filosófico. A esto se debe que la historia sea siempre narración y nunca teoría ni sistema, teniendo, sin embargo, en su base tanto al uno como al otro; a esto se debe también que los historiadores deban investigar escrupulosamente los documentos y formarse, además, ideas claras sobre la realidad y la vida, y en particular sobre aquellos aspectos de la vida que intentan tratar históricamente; de ahí que la historia haya parecido siempre como una labor no exenta de rigor científico y considerada al mismo tiempo como una obra de arte. Si se reduce todo el trabajo histórico a su más simple expresión, que es el juicio histórico, o sea la proposición afirmativa de que "algo ha ocurrido" (por ejemplo: César fué asesinado, Alarico devastó Roma, Dante compuso la *Divina Comedia*, etcétera), se ve, analizando estas proposiciones, que cada una de ellas está constituida por elementos intuitivos que desempeñan la función de sujeto y por elementos lógicos que desempeñan la función de predicado. Los primeros serán, a modo de ejemplo, César, Roma, Dante, la *Divina Comedia*, etcétera; y los segundos, los conceptos de asesinato, devastación, composición artística, etcétera.

De la gnoseología histórica mencionada¹, resulta que

¹ Tema ampliamente desarrollado en *Lineamientos de Lógica*, capítulo iv: "El concepto y la representación histórica". (Nota del traductor de la versión francesa).

todo progreso del pensamiento filosófico se traduce en progreso del conocimiento histórico, ya que comprendemos, por ejemplo, más exactamente lo que fué en realidad el hecho histórico de la composición que Dante hizo de su poema cuanto mejor sabemos lo que es poesía y creación artística. Pero de ello resulta también que sería vana toda pretensión por resumir aquellas afirmaciones históricas en afirmaciones filosóficas abstractas, absorbiendo, en la pura condición del hecho, al hecho mismo en su totalidad. La historia puede dar lugar a una ciencia conceptual de carácter empírico, como ocurre cuando se pasa de ella a una sociología cuyo método es un procedimiento según tipos y clases; pero, por lo mismo, resulta evidente que ella no ha de ser absorbida por esta ciencia conceptual sino que, por el contrario, la historia queda como su presupuesto o fundamento. Inversamente, la historia puede dar lugar a una filosofía, como ocurre cuando se pasa de las consideraciones históricas de lo particular a los elementos teóricos que se anidan en el fondo de aquellas consideraciones; pero, por la mismo razón, no puede decirse que la historia se resuelva en filosofía, la cual a su vez es, también, su pre-supuesto y fundamento. Una *filosofía de la historia*, entendida no como elaboración filosófica pura sino como una *historia de segundo grado*, una historia obtenida merced a aquella abstracta filosofía, es una evidente contradicción en los términos.

¿Qué significado puede tener la idea de una tal filosofía de la historia, cual si se tratase de una historia de segundo grado? Ni más ni menos que la anulación de la historia. Pues ese segundo grado, esa consideración filosófica de la narración histórica, esa historia filosófica,

sería entonces la verdadera historia respecto de la cual la historia de los historiadores se revelaría como error, puesto que habría sido construída con un método no conducente a la verdad o, lo que es lo mismo, no conducente a la verdad plena. Con la aparición de la segunda forma, la primera veríase obligada a desaparecer, más aún, desaparecería necesariamente por carecer de forma, pues no sería otra cosa que algo enteramente amorfo. La idea de una filosofía de la historia constituye el desconocimiento de la autonomía de la historiografía en beneficio de la filosofía puramente abstracta. Cada vez que entra a jugar algún papel esta exigencia parece escucharse el doblar de las campanas a difuntos, cuyos sonos lastimeros van dirigidos, indudablemente, a la historia de los historiadores. Estos, que suelen ser bien dóciles cuando se les muestran las ventajas y facilidades que introducen en el método histórico merced a los progresos de las ciencias y de la filosofía, reaccionan, en cambio, violentamente en contra de la idea de una "filosofía de la historia", o de no sé qué secreto método especulativo para conocer la historia; o bien, cuando se intenta persuadirlos de las ventajas que reportaría poner en manos de filósofos no historiadores todo ese farragoso trabajo de investigación, donde han sabido volcar su entusiasmo y cuyas líneas o matices les son tan caros, a fin de que todo él sea revisado y cobre la unidad orgánica requerida. Y esta rebelión no está exenta de justificativo; ello tendría el mismo sentido que puede tener el pedirle a un pintor o a un músico, que una vez concluída su obra la someta a la consideración del filósofo, a fin de que éste la eleve a segunda potencia, introduciéndole pinceladas y acordes filosóficos.

Hegel debía establecer —como lo hizo— la idea de una filosofía de la historia, para lo cual debía negar —como negó— la historia de los historiadores. Así lo exigía su pre-supuesto lógico. El dividía la filosofía en *pura* o *formal* (representada por la lógica, que al mismo tiempo, es metafísica), y en filosofía *aplicada* y *concreta* que comprende las dos filosofías, la de la naturaleza y la del espíritu, a esta última pertenece la filosofía de la historia; las tres juntas componen la enciclopedia de las ciencias filosóficas. De suerte que Hegel hacía suya la tradicional división escolástica de la filosofía en *racional* y *real*; y no a la manera de una simple fórmula, de un simple esquema exterior, sino exigiendo al mismo tiempo que ella tratase filosóficamente los hechos contingentes de la naturaleza y de la historia humana. Según las explicaciones que antes hemos dado, toda la historia podría, en cierto sentido, ser denominada filosofía concreta o aplicada; pero el significado de estos términos no era, para Hegel, tan inocente como lo es para nosotros, pues mediante ellos establece una distinción bien clara entre historia (tal como va incluida en la enciclopedia filosófica), e historia en general, la cual constituye el trabajo propio de los historiadores. En sus lecciones sobre filosofía de la historia la mencionada distinción no ofrece posibilidad alguna de duda: se tiene, por una parte, la *historiografía original* y la *reflexiva* (subdividida, esta última, en historia general, pragmática, crítica y conceptual) y por otra, la *historiografía filosófica* o *filosofía de la historia*.

Hegel, al mismo tiempo que reivindica para ella el carácter de una construcción *a priori*, afirma que esta

historiografía filosófica debe tener un método propio diferente del método de la historiografía ordinaria. Verdad es que algunas veces parece no referirse a un carácter eminentemente diferencial, sino tan solo a la exigencia de un *a priori* mejor elaborado, pues nota que también los historiadores ordinarios hacen historia *a priori*, es decir partiendo de ciertas representaciones y pensamientos, defectuosos y arbitrarios, sin duda, pero sin embargo *a priori*. Pero el *a priori* que Hegel introduce aquí no es el elemento lógico, que como interpretación de los datos intuitivos, hemos reconocido indispensable para toda tarea histórica; se trata, en cambio, de una historia completa y definitiva a la cual sólo sería preciso agregar nombres y datas. “El único pensamiento —dice Hegel— que la filosofía lleva consigo al abordar el problema de la historia, es el simple concepto de la razón; o sea, el supuesto de que la razón domina el mundo y que, por lo mismo, también la marcha del mundo obedece a un designio puramente racional”. Pero se trata de algo más, mejor dicho, estas palabras alcanzan su significación más plena cuando nosotros lo vemos trazar por anticipado el camino necesario de la razón en el mundo histórico. La historia del mundo es el progreso en la conciencia de la Idea de libertad: sus diversos momentos y los grados particulares por que atraviesa no son otra cosa que los diversos espíritus nacionales (*Volksgeister*), los diferentes pueblos, cada uno de los cuales está destinado a representar un solo grado y a cumplir sólo una parte en la acción total. Hegel, antes de indagar en la realidad del hecho, sabe ya cuál debe ser esa realidad; la conoce como se conocen las verdades filosóficas que el espíritu

encuentra en su ser universal y que no abstrae de cosas contingentes. En la *Historia de la filosofía*, que es tal vez su mayor trabajo histórico, él sabe *a priori* que la historia y el sistema de la filosofía son idénticos, pues se trata de un mismo desarrollo, que en el sistema, se halla representado “únicamente en el elemento puro del pensamiento, libre de toda exterioridad histórica” y en la historia recibe el agregado de nombres y datas, es decir, los detalles simplemente exteriores. Las primeras fases del pensamiento helénico son las primeras categorías de la metafísica, las cuales se suceden según el mismo orden observado en ésta.

Se podrían oponer a ésta, nuestra interpretación de la teoría de Hegel respecto de la filosofía de la historia, algunas declaraciones del autor acerca del respeto que se debe guardar hacia los datos concretos. Pero es preciso examinar qué valor se le puede atribuir a tales declaraciones. “Que la historia del mundo obedezca a una marcha racional —dice él— es cosa que ha menester surgir de la simple consideración de la historia misma...; debe ser un resultado; es preciso tomar la historia tal como es, y proceder histórica y empíricamente”. A la filosofía lo occidental le es extraño, y la historia —dice en otra parte— “debe calar lo universal en la individualidad empírica y en la realidad efectiva: la idea es su esencia; pero la aparición de la idea está en lo accidental y en los dominios de lo arbitrario”. Pero si la accidentalidad y la individualidad son verdaderamente extrañas a la filosofía, si no se las puede conocer de otro modo que empíricamente, de la historia no se puede hacer una filosofía *a priori*, sino tan sólo simplemente historia. Y si

se hace una filosofía de la historia, lo accidental y lo individual así como el método histórico y empírico, resultan desconocidos y plenamente rechazados. No se puede eludir el dilema. Aconsejar la necesidad de llevar minuciosa cuenta de los hechos, o aún reconocer que el estudio de los documentos es un punto de partida indispensable para la historia no son sino palabras, si, en razón de los principios adoptados, no se sabe qué uso darle a estos hechos y a estos documentos. Los discípulos de Hegel, que han creído poder salvarlo todo sosteniendo en la historia la vigencia del método especulativo y al mismo tiempo del método filosófico, no han logrado salvar ni lo uno ni lo otro. Es pueril afirmar que una misma actividad pueda cumplirse con dos métodos distintos, porque el método es intrínseco a la naturaleza de la actividad, y duplicidad de métodos quiere decir duplicidad de actividades; y lo que es peor aún, es pretender que dos métodos alternen y colaboren recíprocamente como si se tratase de dos individuos, de dos amigos o compañeros de trabajo. Otras veces, Hegel parece entender su esquema a priori como una anticipación aproximada de aquello que podrá ser hallado en la historia tan pronto como ésta sea conocida y construída. "Se puede creer —escribe en la *Historia de la filosofía*— que la filosofía en los grados de la idea deba observar un orden diferente del que observan los conceptos, que son productos en el tiempo; pero en el conjunto (*im Ganzen*) la ordenación es la misma". Otras veces, atenúa su afirmación de un modo tal que bien puede decirse que de ella casi no queda nada. Así, afirmando la identidad del sistema filosófico con la historia de la filosofía, observa: "La filoso-

fía, que es última en el tiempo y a la vez el resultado de todas las precedentes, debe contener los principios de todas, por eso ella es —bien entendido si se trata de una verdadera filosofía— la más desarrollada, rica y concreta”. Y luego, mediante las reservas del caso, termina por afirmar tautológicamente que la filosofía más desarrollada, rica y concreta no es ya la última en el tiempo sino aquella que es verdaderamente una filosofía; pudiendo aparecer como último un sistema filosófico que desde el punto de vista ideal constituya un evidente retroceso. ¿Qué conclusión sacar de todo esto? ¿Será legítimo concluir que Hegel no había concebido nunca una filosofía a priori de la historia, cuya idea se halle sin embargo estrechamente ligada al tratamiento dialéctico de los distintos? No; pues nos hallamos más bien frente a una contradicción que ante la presencia de un simple error; y la tesis errónea de Hegel concerniente a una filosofía de la historia (de una historia ideal, no eterna, sino temporal) se muestra en efecto tal por las contradicciones involuntarias en que Hegel se agita. No se puede concluir, por cierto, que aquellas confesiones basten para subsanar los defectos de la tesis errónea y convertirla en verdadera.

Que la filosofía de la historia, así concebida, no pueda llevar junto a sí a la historia propiamente dicha y la niegue, ello es no sólo una consecuencia lógica de su principio, sino que ha sido dicho también, con toda claridad, en algunas proposiciones del mismo Hegel. Ya el hecho de definir a la filosofía de la historia como “la contemplación reflexiva de la historia” (recordando de inmediato que el pensamiento es lo único que distingue al hombre del animal) viene a confirmar que ésta, en

tanto que historia, o bien, no es un pensamiento, o bien, es un pensamiento imperfecto. Resulta también sumamente significativa la actitud poco simpática y despreciativa que Hegel asume con respecto de los historiadores de profesión; comparable a la actitud de un filósofo del arte que entrase a querellar con los poetas y pintores. Pero es sumamente importante destacar lo que él nos dice acerca del material histórico que dichos investigadores deben elaborar. Para la historia tienen valor, a su juicio, solamente aquellos hechos que representan el movimiento del espíritu, la historia del Estado. Los otros hechos particulares "constituyen un vano acopio de datos cuya fiel recolección no evita, sin embargo, que en ella vayan deformados y oscurecidos los objetos dignos de la historia; la característica esencial del espíritu y de la época que va siempre implícita en los grandes acontecimientos. Es por esto que un justo sentimiento ha presidido el envío de semejantes representaciones de lo particular a las novelas (tales como aquéllas tan célebres de Walter Scott, etcétera); preciso es, sin embargo, considerar como una prueba de buen gusto el hecho de unir los infinitos matices de la vida accidental y particular a un asunto también accidental, como los que la novela logra extraer de los hechos privados y de las pasiones subjetivas. En interés de la mencionada verdad, mezclar los pequeños detalles individuales de la época y de las personas en la representación de los intereses generales, es contrario no sólo al juicio y al gusto, sino también al concepto de la *verdad objetiva*, por la cual es verdadero para el espíritu sólo aquello que es sustancial y nunca la vacuidad externa y accidental; y es perfectamente lógico, enton-

ces, observar una absoluta indiferencia respecto de la seria documentación de detalles tan insignificantes, o bien, como en el caso de la novela, que ellos sean inventados y atribuidos a este o aquel nombre, a esta o aquella circunstancia”². Quien medite estas palabras hallará en ellas, sobre todo, la perniciosa distinción entre hechos históricos y no históricos, esenciales y no esenciales, distinción que puede verse a menudo en las obras de los discípulos de Hegel; de un Eduardo Gans, quien en ocasión de la publicación de las lecciones de filosofía de la historia del maestro, repetía justamente que esta disciplina perdería dignidad toda vez que se aplicase al estudio de los pequeños hechos, y que en consecuencia le corresponde mostrar la necesidad interior que rige, no a todos los hechos, sino tan sólo a las grandes épocas de la historia y a las grandes agrupaciones de pueblos, abandonando el resto a la historia meramente narrativa; y así sucesivamente hasta aquel hegeliano italiano que había de sostener, hace algunos años en una célebre polémica, que los documentos son necesarios para establecer, por ejemplo, en qué prisiones fué sucesivamente encarcelado Tommaso Campanella, así como para consignar los días y horas que padeció la tortura, pero no para determinar el significado histórico de su pensamiento y de su acción. Esto se deduciría *a priori* de la idea del Renacimiento, de la Iglesia católica, de la Reforma luterana y del Concilio de Trento. Con semejantes distinciones, lejos de salvar como necesarios para la historia verdadera a los hechos de un cierto orden *se concluye por rechazar como inútiles a todos los hechos, a la noción misma de hecho*. Pues,

² *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, § 549. (N. del T.).

¿qué otra razón aducir para calificar como inesenciales y superfluos a los hechos: *a, b, c, d, e*, sino la de que son individuales y contingentes. ¿Y no son, del mismo modo, contingentes e individuales los hechos: *f, g, h, i, k, l*, que se quieren reputar como esenciales e indispensables? ¿Si es un hecho contingente el que Napoleón haya padecido de cáncer al estómago, no serán también contingentes el dieciocho de *brumario* y la batalla de Waterloo? ¿Y no será contingente también toda la época de la Revolución y del Imperio?; y así sucesivamente, puesto que la individualidad y la contingencia se extienden a todos los hechos, la historia entera del mundo será, pues, contingente. Por el contrario, si la Revolución francesa y el dieciocho de *brumario* y Waterloo hubiesen sido hechos necesarios, no se ve el modo de negar la necesidad a Bonaparte quien fué actor del drama; y al Bonaparte tal cual era en la realidad efectiva: con sus fuerzas y con sus debilidades mentales y físicas, con su resistencia a la fatiga en los años de juventud lo que le permitía cabalgar jornadas enteras y pasar las noches junto a la mesa de trabajo; y con su enfermedad en la edad adulta. Como la realidad no tiene núcleo ni corteza, o sea, es de una sola pieza; como lo interno y lo externo son todo uno (y es Hegel quien nos lo ha enseñado) así, la totalidad de los hechos forma una masa compacta que no se desdobra en núcleo esencial y corteza accidental, en hechos intrínsecamente necesarios y en vanas exterioridades. Cuando se emplean estas distinciones en el lenguaje ordinario, se quiere con ello referir a representaciones históricas determinadas, respecto a cuyo tema, y sólo respecto a él, cierto grupo de hechos aparecen como

superfluos, y la distinción es, de esta suerte, tan relativa que cambiándose los puntos de vista, o sea, pasando de un tema a otro, lo que en un primer momento era accesorio torna ahora en necesario.

Pero, en el pasaje citado, es menester observar también que Hegel relega los hechos que le parecen esencialmente no históricos (y nosotros diríamos todos los hechos) a la novela, esto es, a un género determinado de arte; y ya que el arte era para él una forma provisoria que la filosofía sustituye y hace desaparecer, queda demostrado también, por este camino, el fatal destino que la filosofía hegeliana le reserva a la historia. ¡Extraña suerte! Esta misma filosofía, que en virtud de su doctrina lógica había logrado reivindicar, con tanta eficacia, el valor de la historia, de la *res gestæ*; por efecto de otra doctrina lógica que le es también propia se halla impedida de reconocerle valor alguno a la *historia rerum gestarum*, y por lo tanto a la misma *res gestæ*. Avida de historia, nutrida de historia, la filosofía de Hegel hacía, pues, sin darse cuenta de ello, la propaganda del ayuno. La contradicción se manifestó a la luz del sol y evidente a los ojos de todo el mundo, al extremo que así como en Hegel tuvieron origen una serie de importantes y verdaderos historiadores, de la misma escuela salieron la mayoría de aquéllos que, tan petulantes como pintorescos, subestiman la historia y los hechos del modo más insólito que haya sido visto en el mundo.

VIII

LA TRANSFORMACION DE LOS CONCEPTOS PARTICULARES EN ERRORES FILOSOFICOS

III

LA NATURALEZA. (IDEA DE UNA FILOSOFIA DE LA NATURALEZA)

Más difícil era, por cierto, conocer los verdaderos límites, o sea, la esencia misma de las disciplinas de la naturaleza y de las matemáticas. Desde el Renacimiento se asistía a un continuo crecimiento de lo que se ha dado en llamar la ciencia experimental y matemática, *la ciencia exacta* de la naturaleza, la cual ha ido paulatinamente extendiendo sus dominios hasta sojuzgar tanto los espíritus como la vida. La especulación filosófica, o se sometía plenamente, o bien aceptaba, de alguna manera, las directivas generales impuestas por la ciencia exacta de la naturaleza, tal como puede verse en muchas parte de los sistemas de Descartes, Spinoza y Leibniz. El sensualismo y materialismo imperantes en el siglo dieciocho han sido la última consecuencia del predominio de la concepción naturalista.

Verdad es que, en la época de formación del espíritu

de Hegel, ya había comenzado un movimiento de reacción y duda; y en Alemania (para no hablar de Vico, quien debería ser recordado aquí nuevamente) muchos espíritus cobraban conciencia de que la ciencia exacta de la naturaleza no era capaz de asir el meollo profundo y sustancial de la realidad, el fundamento mismo de las cosas. Filósofos bien munidos de conocimientos empíricos y matemáticos, como Kant, analizando los métodos de las ciencias exactas y extrayendo las conclusiones del caso, proclamaban los límites del conocimiento científico y remitían los problemas fundamentales a la razón práctica, o a la intuición estética, o a la teleológica. Otros filósofos, como Jacobi, estudiando el movimiento más representativo de esta concepción científica aplicada a los problemas especulativos, o sea, la filosofía de Spinoza, demostraban que no es posible superar los límites de lo finito con los métodos propios de las ciencias de la naturaleza y de la matemática; de ahí que los problemas morales, Dios, lo infinito, hayan sido declarados como pertenecientes a la esfera del sentimiento y del saber inmediato. Poetas, artistas y literatos sentían, en la época del *Sturm und Drang*, el frío y el vacío del intelectualismo iluminista y aspiraban, como Goethe, a una visión animada de la naturaleza que sólo podría revelársele a quien la contemplase con ánimo simpático.

Hegel era el destinado a recoger esta herencia crítica y a darle la fuerza expresiva necesaria, estableciendo, tal como hemos visto, la profunda diferencia que reina entre el método filosófico y los métodos correspondientes a las disciplinas matemáticas y naturales.

Sin embargo, en todo este movimiento que parece tan

adverso al ideal de las ciencias exactas, se nota todavía la influencia y el peso de aquella concepción; ya que, si bien es cierto que se niega a la ciencia posibilidad de resolver los problemas fundamentales, como ocurre en Kant, por ejemplo, no es menos cierto que para él la única ciencia asequible al intelecto humano es precisamente la ciencia exacta; y las soluciones, que mediante métodos distintos se proponen, no tienen, para él, valor cognoscitivo o de pensamiento, es decir, se hallan privadas de verdadero valor. Si Jacobi critica el método de las ciencias finitas respecto del conocimiento de Dios, no queda por ello menos sólidamente establecido que, para él, la única forma de conocimiento es la de la ciencia de lo finito, puesto que la otra no es conocimiento, no se traduce en forma de pensamiento, queda en calidad de "sentimiento".

En Hegel y en su inmediato predecesor, Schelling, la cosa parecería presentarse de modo distinto, porque ambos establecen como conocimiento verdadero a la intuición intelectual y a la idea. Pero, sutilizando más la indagación, se descubre que en ambos habita el mismo pre-concepto (podría decirse que es el pre-concepto moderno por excelencia) a favor de las ciencias exactas, con la única salvedad de que este pre-concepto se presenta de modo diferente en uno y en otro. En vez de excluir de la filosofía todo vestigio de ciencia exacta y considerar a la filosofía como incapaz de exactitud científica alguna, Schelling y Hegel *consideran a las ciencias exactas como no suficientemente científicas y las incluyen en la filosofía, mediante cuya elaboración deben adquirir la necesidad interna de rigor, convirtiéndolas así en científicas*.

mente válidas. Kant y Jacobi, cada uno a su manera, hacían de las ciencias exactas una no-filosofía y de la filosofía una no-ciencia. Schelling y Hegel hacen de las ciencias exactas una semi-filosofía y de la filosofía la verdadera ciencia. Son dos soluciones distintas de un problema para el que se aceptan los mismos pre-supuestos y el principal de ellos consiste en la convicción de que las ciencias exactas gozan de valor teórico, o lo que es lo mismo, que sus conceptos son productos lógicos más o menos perfectos.

Ahora bien, para allanar definitivamente las diferencias entre ciencia exacta y filosofía, para reconocer los respectivos derechos que le asisten a una y a otra, convenía seguir un procedimiento absolutamente distinto, pues mientras se considerasen los métodos naturalístico y filosófico como dos métodos de la verdad científica, la lucha era inevitable debido a la razón ya aludida, o sea, que cada actividad determinada tiene su método intrínseco, propio; en consecuencia, si se admitía como científico al primero, el segundo quedaba lesionado y debía necesariamente caducar: la filosofía debía ser excluída. A la inversa, admitido como único el método especulativo, el otro quedaba reducido a una mera tentativa de aquél, tan grosera como contradictoria y debía ceder su puesto al método especulativo plenamente desarrollado: las disciplinas naturales y las matemáticas debían ser sustituidas por la filosofía ya que no eran sino una filosofía mediocre que no podía permanecer junto a la verdadera.

Por otra parte, la puerta de escape de Kant o de Jacobi que ha consistido en remitir la filosofía a la razón práctica o al sentimiento, en una palabra, a lo no-teórico

estaba ya clausurada desde el momento en que se había demostrado la capacidad del pensamiento para resolver los problemas de la realidad y se había descubierto la lógica filosófica. No quedaba, por lo tanto, otro camino que el remitir a lo no-teorético, esto es a lo práctico, las disciplinas matemáticas y de la naturaleza, o sea, la ciencia exacta. Es esta la vía que sigue la orientación actual y que nos parece la mejor en tanto la consideramos como la única conducente a un fin.

No se puede decir que Hegel careciese de sentido para percibir el carácter práctico de las disciplinas matemáticas y naturales, pues sus libros poseen abundantes análisis y ricas observaciones que bien podrían figurar en los libros de los modernos gnoseólogos de tales disciplinas. Sus páginas sobre el concepto de ley en las ciencias empíricas merecen ser leídas. La ley —dice él— no es otra cosa que la imagen constante de la apariencia inconstante; al punto que, cuando se pasa de las leyes más particulares a las más generales, cuando se las unifica, se tropieza con tautologías por las cuales el intelecto no expresa la realidad de las cosas, sino tan sólo su inmanente necesidad. ¿Qué es el postulado que reza que en el movimiento uniformemente acelerado las velocidades son proporcionales a los tiempos, sino la simple definición del mismo movimiento uniformemente acelerado? ¿Y qué son las innumerables hipótesis de los físicos, sino aserciones que no responden ni a la realidad empírica, ni al concepto filosófico, por ejemplo los poros, de los cuales se habla sin que la experiencia los muestre? Respecto de las fuerzas centrífuga y centrípeta, Hegel observa que son monstruos metafísicos, simples pre-supuestos a

los cuales se rehusa aplicar todo examen crítico, lo que permite que de modo misterioso dichas fuerzas aumenten y disminuyan y adquieran o pierdan, cada una, su preponderancia. En las ciencias exactas se denomina concebible a lo que no lo es, puesto que es falso. "Es concebible, como dicen, que un movimiento uniformemente creciente y decreciente se haga circularmente; pero esta manera de pensar no es más que una representación abstracta que deja de lado el carácter determinado de aquello que se trata y por esta razón no sólo es superficial sino también falsa". Del mismo modo, en las matemáticas se llama irracional solamente aquello que va incluido en ellas como real y racional.

A éstas y a muchas otras observaciones similares, profusamente diseminadas en la *Fenomenología*, en la *Lógica* y en la *Filosofía de la naturaleza*, se agregan en las páginas de Hegel las frecuentes expresiones de *ficciones intelectivas* (*Verstandesfiktionen*) y *concepciones arbitrarias* (*Villkürlich*) para designar las construcciones del intelecto abstracto y de las disciplinas matemáticas y naturales. Y, tanto la ficción como el arbitrio reclaman, precisamente, la intervención de la actividad volitiva y práctica, puesto que semejantes arbitrios tienen, por otra parte, una historia secular y son el producto de nobilísimas fatigas premiadas por la estima y el entusiasmo merced a la utilidad de los efectos conseguidos, de donde resulta evidente que no se podía, hablando de ellos, calificarlos en sentido peyorativo, ni de actos prácticos puestos al servicio de caprichos y malas pasiones, sino de arbitrios racionalmente justificables, vale decir, de actos prácticos legítimos.

Pero hay un caso respecto del cual Hegel manifiesta reconocer el carácter no teorético y sin embargo legítimo de aquellas construcciones, tal cual son y deben quedar; es allí donde, proponiéndose el problema de la posibilidad de una matemática filosófica —es decir, “una ciencia que conozca por conceptos lo que la ciencia matemática común deduce de determinaciones pre-supuestas según el método del intelecto”— él responde negativamente. “La matemática —dice él— es la ciencia de las determinaciones finitas del tamaño, las cuales deben quedar y valer en su finitud, y no más allá de ella; de ahí que sea esencialmente una ciencia intelectual. Como posee la capacidad de ser ésto de un modo perfecto, es preciso más bien que conserve la ventaja que tiene sobre las otras ciencias del mismo tipo, no perturbándola ni mezclándola con el *concepto*, que es heterogéneo con respecto de ella, o con finalidades empíricas” (*Enciclopedia*, § 259). “Si se quisiera tratar filosóficamente las figuraciones del espacio o de lo uno (decía en la edición anterior del mismo libro), aquéllas perderían su significado y forma particulares: una filosofía de estas representaciones llegaría a ser un algo puramente lógico o pertinente a alguna otra ciencia filosófica concreta, según se atribuyese a los conceptos una significación más concreta”. Hegel sabía, por otra parte, que “la aritmética no contempla los números y sus figuras, sino “opera” (*operirt*) con ellos, porque el número es la determinación indiferente, inerte y debe ser movido y puesto en relación desde fuera”. Una vez admitida una forma de actividad que opera con los datos del pensamiento pero no los piensa, no sería difícil extender la observación, y uniendo

todas las otras observaciones hechas, aquí y allá, sobre el procedimiento no teórico de las disciplinas naturales y de las matemáticas, llegar a una más veraz teoría acerca del trabajo propio de la ciencia exacta.

Hegel tenía también, de un modo muy claro, un concepto no metafísico sino meramente gnoseológico de la naturaleza, o sea, del método propio para la investigación natural: método que no se aplica sólo a las llamadas manifestaciones inferiores de la realidad (los tres reinos), sino también a todas las restantes (al *orbis intellectualis*). Así, él consideraba la teoría de Hugo Grocio sobre el derecho externo de los Estados como algo análogo a la filosofía natural de Newton; la lógica aristotélica le parecía una ciencia naturalista del pensamiento donde las formas eran descriptas y puestas las unas junto a las otras, como en la historia natural se hace, por ejemplo, desde el mammoth, los monoceros¹, los escarabajos, los moluscos, etcétera; y la misma reflexión le era sugerida, acerca de la ética, por la doctrina de las virtudes (*Tugendlehre*). Por este camino también sería llevado a reconocer que el contenido de las denominadas ciencias naturales no es sólo una parte de la realidad, sino un modo de tratar toda la realidad: modo que surge y persiste junto al filosófico, justamente porque limitado en sus fronteras no le es permitido comunicar con aquél.

Otra afirmación, sobre la cual Hegel insiste reiteradamente y que conduciría al mismo resultado, es que la

¹ Unicornios o monocerotes; desde Plinio se conocen con el nombre de monocerantes o monocerotes. En la Vulgata se lee, al respecto, *unicornis* o *rhinoceros*. (N. del T.).

naturaleza, contrariamente a la humanidad, *no tiene historia*. Ahora bien, si toda la realidad es movimiento y desarrollo, ¿cómo concebir una parte de la realidad no sujeta al proceso del devenir? Pero, en verdad, *lo que no tiene historia es la naturaleza en sentido naturalista*, es decir, la naturaleza constreñida y momificada en esquemas y conceptos abstractos; lo que obligaba, también, a considerar a dichos esquemas y conceptos como inadecuados a los fines del conocimiento de la realidad. Un crítico inglés ha notado, oportunamente, que la filosofía de la historia, o sea, el tratamiento de la historia política universal, corresponde en la *Filosofía del espíritu*, al capítulo del espíritu objetivo; del mismo modo como a los capítulos del espíritu absoluto que comprende las esferas del arte, de la religión y de la filosofía, corresponden las historias del arte, de la religión y de la filosofía, respectivamente, cada una de las cuales ha merecido, por cierto, un tratamiento especial por parte de Hegel. De suerte que, en la filosofía del espíritu, el capítulo acerca del espíritu subjetivo, o sea, la psicología, es el único al cual no corresponde tratamiento histórico alguno: del hombre, considerado psicológicamente, no se obtiene historia². ¿Y esto, por qué? Justamente porque la psicología es ciencia natural y está condenada, así, a la misma esterilidad histórica que le es reconocida a la naturaleza en general.

Mas, no obstante las sugerencias y observaciones hechas con frecuencia y a pesar de las confesiones, más o menos conscientes, que brotan de sus labios, Hegel no extrae todas las conclusiones que nos parecen pertinentes; no

² MACKINTOSH, *Hegel and hegelianism*, página 236 n.

reconoce la indiferencia filosófica de las disciplinas naturales y matemáticas y su relativa autonomía; y se inclina, en cambio, hacia la solución ya adoptada por Schelling al idear una *Filosofía de la naturaleza*. La razón es bien clara: él se hallaba, en este sentido, determinado por su pre-supuesto lógico. Así como el arte y la historia aparecían ante su espíritu cual errores filosóficos necesitados de corrección, el primero en la filosofía pura, la segunda en la Filosofía de la historia, del mismo modo, las disciplinas naturales y matemáticas no podían permanecer en su relativa autonomía, es decir, en calidad de esquematismos prácticos de la realidad y de la experiencia, sino que debían ser tratados como frustrados intentos filosóficos, o lo que es lo mismo, como errores parciales ávidos de rectificación en una filosofía de la naturaleza. “El contraste —dice Hegel— de física y filosofía de la naturaleza no es simplemente el que existe entre un no-pensar y un pensar la naturaleza: filosofía de la naturaleza no significa otra cosa que contemplación pensante de la naturaleza; y eso lo hace también la física ordinaria, porque sus determinaciones de fuerza, leyes, etcétera, son pensamientos, solamente que en la física se trata de pensamientos formales e intelectuales”. “En la Filosofía de la naturaleza no se trata de otra cosa que poner, en lugar de las categorías del intelecto, las relaciones del concepto especulativo y, según éstas, comprender y determinar la experiencia”. “No sólo la filosofía debe concordar con la experiencia natural, sino que el nacimiento y la formación de la ciencia filosófica tiene como pre-supuesto y condición la física empírica”. Hegel ve bien que en las ciencias naturales hay clasificaciones puramente artificia-

les que no tienen otra finalidad que la de proporcionar nociones seguras y simples para el conocimiento subjetivo; pero le asiste todavía la creencia de que puedan sustituirse con clasificaciones "naturales", y le parece descubrir cierto atisbo de semejantes clasificaciones en las investigaciones de la anatomía comparada, en la división de los animales en vertebrados e invertebrados, y de las plantas en mono y dicotiledóneas, y así sucesivamente. El habla, a menudo, de un "instinto de la razón" que se manifestaría en las teorías de los físicos y naturalistas y por el cual el concepto especulativo estaría, de algún modo, anticipado. Por esto defiende, en contra del nominalismo naturalista y matemático de Locke, la realidad de los géneros naturales y de los conceptos matemáticos; por esto también, abriga una fe inquebrantable respecto de las "leyes eternas de la naturaleza".

Basta un solo detalle para demostrar la inconsistencia y el equívoco de esta posición. Del mismo modo como aquéllos que quieren "aplicar" la filosofía a los hechos históricos no pueden hacer otra cosa que narrar la historia (la cual debe ser siempre iluminada filosóficamente, en razón de su carácter histórico), o bien, en caso de acariciar el anhelo de una sistematización filosófica de los hechos históricos, deben abandonar la exposición histórica y limitarse a presentar una filosofía abstracta; del mismo modo, repetimos, aquéllos que frente a las ciencias naturales se hallan acuciados por exigencias filosóficas tienen sólo dos caminos que conducen a la meta deseada, pues esta exigencia predeterminará una filosofía concreta, o en su defecto, conducirá sus pasos hacia una sistematización filosófica puramente abstracta. En el pri-

mer caso, de las disciplinas matemáticas y naturales (vale decir, de sus conceptos, o esquemas intelectuales y arbitrarios) deben pasar a una visión histórica de las cosas de la naturaleza y del hombre; en el segundo, deben tornar, lisa y llanamente, a la filosofía. Pero una filosofía de la naturaleza construída sobre la base de las ciencias naturales es (como ocurre, por otra parte, con la filosofía de la historia) una concepción apoyada en una evidente contradicción entre los términos, pues significa pensar filosóficamente dichos conceptos arbitrarios que la filosofía no puede concebir y a partir de los cuales no puede, como es natural, extraer consecuencias ni afirmativas, ni negativas, que posean validez.

Hegel ha llamado, reiteradamente, la atención sobre la diferencia entre su filosofía de la naturaleza y la de Schelling, reprochándole a esta última el haber sido concebida sobre la base de la analogía entre lo orgánico y lo inorgánico, sobre la comparación de una esfera de lo natural con otra, y desarrollada mediante la aplicación de un esquema pre-establecido. Pero la filosofía de la naturaleza de Hegel tampoco logra desarrollarse sin recurrir a la analogía, con la diferencia que en ella la analogía está dada por las formas del concepto y que se habla, allí, del juicio, del silogismo, de la oposición dialéctica entre los contrarios y de muchas otras cosas parecidas; de suerte que la verdadera diferencia entre ambas, la madre y la hija, nos parece de escasa importancia. No nos parece justo, tampoco, el elogio frecuentemente hecho a favor de la filosofía natural de Hegel atribuyéndole el carácter de precursor del descubrimiento de Darwin en virtud de su concepto del devenir y de la evolución.

La evolución y la dialéctica de los conceptos es meramente ideal en la filosofía hegeliana de la naturaleza y no sólo deja intactas las especies naturales, sino que más bien las reafirma en su estatismo y fijeza. "Ha sido una concepción errónea, tanto en la antigua como en la moderna filosofía de la naturaleza, el considerar al progreso y pasaje de una forma y esfera natural a otra superior, como una producción exteriormente real, la cual, a fin de iluminar la evidencia de tal progreso, queda de inmediato relegada a la oscuridad del pasado. Pero a la naturaleza le es propio, justamente, la exterioridad por cuyo intermedio permite que las diferencias se destaquen mejor y aparezcan como existencias indiferentes entre sí: el concepto dialéctico, que ordena los grados en su progreso, opera en el interior mismo de éstos. Representaciones nebulosas y fundamentalmente de origen sensible, como aquéllas según las cuales el agua habría engendrado las plantas y los animales, y los organismos inferiores originarían los organismos animales más desarrollados, etcétera, etcétera, deben ser totalmente excluidas de la consideración filosófica". (*Enciclopedia*, § 249). Esto es, estrictamente, anti-transformismo; y sería legítimo esperar de Hegel puesto que él no le reconoce *historicidad* alguna a la naturaleza.

Ahora bien, no es menos cierto que cuando se habla de la falsa idea de una filosofía de la naturaleza y se condena el tratamiento seguido por Hegel al respecto, no es menester envolver en la condena al libro entero que ostenta ese título. El diablo no es nunca tan malo como lo pintan; y ese libro contiene (por lo común en observaciones agregadas al texto, es decir, en su mayor

parte) gran cantidad de acertadas críticas, que a primera vista, parecen dirigidas en contra de matemáticos, físicos y naturalistas, pero van destinadas, en cambio, a refutar la metafísica que ellos mezclan, unas veces, o extraen indebidamente, otras, de sus disciplinas particulares. En una palabra, tales críticas tornan en contra de esa “inefable metafísica” —como Hegel gusta llamarla— que convierte en realidad a las abstracciones matemáticas y naturalistas: fuerzas, poros, átomos, etcétera. En todo esto la crítica de Hegel es eficaz y no se puede menos de reconocer que le asiste plenamente la razón.

Esta polémica es también la única parte justificable de las violentas invectivas en contra de Newton, o sea, en contra de la mala metafísica que Newton —a pesar de haber lanzado la advertencia: “¡Física, cuídate de la Metafísica!”— sugería o dejaba introducir subrepticamente. En el resto, las invectivas de Hegel documentan la hostilidad que la idea de una filosofía de la naturaleza lleva implícita en contra de naturalistas y matemáticos, de la misma manera como la idea de una filosofía de la historia implicaba cierta hostilidad en contra de los historiadores de profesión. Esta no nacía —como hemos visto— del desprecio por estas disciplinas, sino más bien por un exceso de amor, por la estimación elevada y filosófica a que eran acreedoras, según Hegel, todo lo cual hacía de éste un severo censor de sus cultores. Se explica, entonces, que su *bête noire* fuese el más alto exponente de la ciencia exacta moderna: Newton; y desde la disertación *De orbitis planetarum* hasta la última edición de la *Enciclopedia*, Hegel no hace, al respecto, sino acumular críticas, acusaciones y sarcasmos en contra

de éste. En la disertación se lamenta "*illam, quae a Newton incepta est, mathematices et physices confusionem*"; y a propósito de la anécdota de la manzana observa burlescamente que este fruto ha resultado, en tres ocasiones, fatal al género humano causando primero, el pecado de Adán; después, la destrucción de Troya y por último, al caer sobre la cabeza de Newton, la ruina de la filosofía de la naturaleza³. Newton —dice, resumiendo, en la *Historia de la filosofía*— ha contribuido en grado sumo a introducir en la ciencia las determinaciones reflexivas de las fuerzas, estableciendo las leyes de las fuerzas en lugar de las leyes de los fenómenos. En física y óptica hizo pésimas observaciones y silogismos aún peores. De la mera experiencia se elevaba a puntos de vista generales que eran tomados luego como fundamento para construir, según esa norma, los hechos particulares; de suerte que todas sus teorías adolecen del mismo defecto. Era un bárbaro en el empleo de los conceptos y no se apercibía nunca de que procedía según determinaciones del intelecto.

Manipulaba con los conceptos de la misma manera como se puede manipular con piedras o trozos de madera. Las experiencias y silogismos consignados en su *Optica* —citada como ejemplo sublime de tales operaciones en materia de estudio de la naturaleza— debieran, por el contrario, servir de ejemplo acerca de lo que constituye la negación del experimento y del razonamiento. La naturaleza misma se encarga de contradecir las pretensiones

³ "...universæ generis humani, deinde troiæ miseræ principiis pomum adfuisse, malum et iam scientiis philosophicis omen" (en *Werke*, xvi, 17).

de semejantes experiencias, pues ella es muy superior a la mezquina idea que respecto de sí pueda formarse quien deposite su fe en la validez de tales investigaciones. Estos ataques, que asumen el carácter de acusaciones de mala fe por parte de Newton (quien habría alterado conscientemente los resultados de algunas experiencias) han motivado verdadero escándalo y han sido juzgados con extrema severidad. Pero dejando de lado los elementos pasionales que ensombrecen la crítica y renunciando también a disculparle a Hegel la violencia de su lenguaje, así como su identificación al respecto, con algunos de sus contemporáneos insignes, principalmente con Goethe, es preciso reconocer que en lo fundamental, tanto lo que tiene de justo como lo que en ella hay de exagerado y de injusto, la polémica de Hegel es una consecuencia lógica de su posición filosófica frente al intelectualismo de la ciencia exacta.

Tanto en la filosofía de la naturaleza como en la de la historia, Hegel no se ha resuelto nunca a declarar como absolutamente erróneo al método empírico y positivo, ni a considerarlo del todo sustituible por el método especulativo. Para él, las ciencias empíricas al construir sus conceptos y leyes salen al encuentro (*entgegenarbeiten*) de la tarea del filósofo, pues le suministran los materiales en preparación y hasta semielaborados, y esto en tal medida que el mismo Hegel recomendaba —como hemos visto— llegar a un acuerdo entre física y filosofía. Declaraciones del mismo tipo han sido repetidas también por los discípulos de Hegel, algunos como Michelet, Rosenkranz, Vera: este último compara los físicos a los operarios y el filósofo al arquitecto, y dice que “*la physique*

rassemble et prépare les matériaux que la philosophie vient ensuite marquer de sa forme". Pero éstas son expresiones dirigidas en contra de los físicos y animadas de mucha impertinencia, así como vacías de contenido; pues, en efecto, o bien se piensa que el método empírico es capaz de establecer algunas leyes, algunos géneros, algunos conceptos, en suma algunas verdades y entonces no se alcanza a comprender por qué las otras leyes, géneros, conceptos y verdades, y el sistema total que ellas constituyen no puedan ser establecidos mediante el mismo método (pues la actividad que establece el primer concepto naturalista muestra que ella es capaz de establecer los otros y todo el conjunto, de la misma manera como la actividad poética que realiza el primer verso es también capaz de llevar a buen término la totalidad del poema); o bien, se piensa que el método empírico no es capaz de obtener verdad alguna por pequeña que ésta sea, y en tal caso, el método especulativo no sólo no tiene necesidad del empírico sino que no puede obtener de él la menor ayuda. Hacer concesiones simplemente verbales a la física y al método empírico no es serio y no tiene, por cierto, el menor sentido.

Hegel, considerando las ciencias empíricas como una semifilosofía, las negaba completamente y las absorbía en la filosofía, la cual adquiriría, entonces, todos los derechos y al mismo tiempo todos los deberes pertenecientes a aquéllas. Y después de haber echado, así, un gran peso sobre las espaldas de la filosofía no era lícito intentar aligerar la carga ensayando el reenvío de algunas partes a las ciencias empíricas previamente anuladas y privadas de existencia. *Todos los derechos y todos los deberes,*

para la filosofía, pero entonces no es al empirismo a quien correspondía probar y justificar la existencia de éste o aquél hecho particular de la naturaleza. Que la filosofía descubra astros, fuerzas físicas y fisiológicas, elementos químicos, especies animales y vegetales desconocidas, etcétera. Aquel pobre diablo de Krug era (parece preciso convenir para el futuro) simple portavoz del buen sentido cuando pedía a la filosofía de la naturaleza de Schelling que dedujese la luna con sus caracteres, o una rosa, o un caballo, o un perro, o simplemente la pluma con la cual él, Krug, escribía en ese momento. Hegel, desde el primero al último escrito⁴, lo presentó como un personaje cómico y no perdió oportunidad de hacerlo objeto de burlas y vejaciones, pero con ello no impidió que su respuesta a la objeción de Krug haya sido, a pesar de la aparente desenvoltura, tan ineficaz como ambigua. Pues Hegel parecía decir, por una parte, que las cosas de este género, los hechos particulares (y todos los hechos son particulares), no pertenecen a la filosofía, y por otra, que la deducción es muy posible pero que la ciencia tenía, en aquel entonces, fines más urgentes que la deducción de la pluma de escribir del señor Krug. Y de la misma manera, también tenía razón el ilustre fisiólogo y médico napolitano Salvador Tommasi quien respondía, no sin algún fastidio, al hegeliano De Meis obstinado defensor de no sé qué fisiología y patología especulativa, que él estaría dispuesto a prestarle la atención debida al método recomendado si mediante su aplicación se hubiese llevado a cabo algún descubrimien-

⁴ Véase un artículo de 1802, en *Werke*, xvi, 57-9; cfr. *Enciclopedia*, § 250 n.

to en medicina, por ejemplo, la cura directa de las enfermedades pulmonares.

La tentativa de aferrarse de nuevo a las ciencias empíricas, después de haberlas dejado de lado, no tiene otro significado —como se ha dicho para el caso de la historia, e histórica es la base de las ciencias naturales— que el de probar, una vez más, la falsedad de la tesis de Hegel y no, como podría suponerse, corregirla a los efectos de tornarla en verdadera. Pero la analogía no concluye aquí. Si Hegel, desesperado ya de poder racionalizar por completo a la historia, como lo exigía su concepción de una filosofía de la historia, terminó por separar arbitrariamente aquella parte de los hechos que a su juicio eran más embarazosos y se liberó de ellos remitiéndolos a la novela, no ha de extrañarnos entonces que obrase de la misma manera respecto de las ciencias naturales, frente a tantas clases y especies de hechos naturales, frente a los infinitos modos de aparición de lo real, frente a lo que vulgarmente se denomina con expresiones como las de casos raros, excepciones, seres extraordinarios, etcétera. Su descubrimiento es delicioso: ¡se trata simplemente de la *impotencia de la naturaleza* (*die Ohnmacht der Natur*), de la debilidad, de los desvanecimientos de la naturaleza en el árido esfuerzo por actualizar la racionalidad del concepto! Pero del mismo modo como no nos hemos dejado persuadir, en el dominio de la historia, acerca de las ventajas que reportaría dejar de lado parte de los hechos, pues hemos aprendido del mismo Hegel que el hecho es sagrado; así, en este caso, después de haber aprendido, también de él, que la razón existe en el mundo no nos resignamos a creer que haya una parte

de la realidad que sea rebelde o no se manifieste ante la presencia de la razón. Y lo que se ha dado en llamar aquí *impotencia de la naturaleza*, no nos parece otra cosa que la *impotencia de la Filosofía de la naturaleza*, ideada por Schelling y Hegel, para observar fidelidad a su propio programa.

IX

LA CONSTRUCCION DE LAS FALSAS CIENCIAS Y LA APLICACION DE LA DIALECTICA A LO INDIVIDUAL Y EMPIRICO

Hegel habría podido establecer su concepción original acerca de las filosofías de la historia y de la naturaleza, sentirse seducido por ella, procurar difundirla y aún defenderla; pero nada más. Se puede enunciar un programa y decidirse luego a no ponerlo en práctica, cosa harto frecuente sobre todo cuando, una vez concebidas las líneas generales del plan, se tropieza con las dificultades propias de la práctica y no se sabe, entonces, por donde comenzar. Los sistemas y libros que no logran superar el mero carácter introductorio o preliminar no son pocos, aún en la literatura contemporánea y entre aquéllos que son anunciados más jactanciosamente, a tal punto que no resultaría del todo inútil confeccionar, al respecto, un instructivo catálogo. Pero Hegel no dejó en el aire sus ideas acerca de las respectivas filosofías de la historia y de la naturaleza, antes bien, él construyó, tanto de una como de otra, las doctrinas correspondientes. Y justamente al pasar de la concepción a la realización, en ambos casos, debió esforzarse en tratar los hechos

individuales y los conceptos empíricos como conceptos filosóficos particulares; y, puesto que ya había aplicado la dialéctica a estos últimos, *debía proceder a tratar dialécticamente los hechos individuales y los conceptos empíricos*.

He aquí el segundo gran abuso que Hegel hizo de su descubrimiento dialéctico. Mas, para llegar a la comprensión de este asunto y estar en condiciones de abrir juicio al respecto, así como para explicar la génesis del mismo, sería imprescindible remitirnos al primer abuso y seguir desde su raíz todas las consecuencias que de él derivan, algunas de las cuales, como por ejemplo, el desconocimiento de la autonomía de la historia y de la ciencia positiva, originan, a su vez, este segundo abuso. De no seguir este camino, en todas sus vueltas e intrigas, no se alcanzaría a comprender cómo Hegel podría abrigar tan extraño pensamiento; siguiéndolo adviene en uno, al mismo tiempo, tanto la comprensión plena del hecho cuanto un sentimiento de admiración por la fuerza de ingenio desplegada para mantener en estrecha conexión una serie tal de errores, una admiración por aquel *method of that madness*, como le llamaría Polonio.

El segundo abuso es el más comúnmente conocido y es el que ha contribuido —más que cualquier otra cosa— a dar mala fama a la filosofía hegeliana. Si con el primero resultaban perjudicadas algunas partes de la filosofía; con el segundo, el daño se extendía y amenazaba los dominios de la historia y de las ciencias positivas, pero tanto las primeras como las segundas reaccionaron enérgicamente en defensa propia.

Mas, es preciso a este respecto, no omitir algunas

observaciones. La divulgada noción, plenamente consciente, del error implícito en el método que Hegel auspiciaba e intentaba aplicar ha traído por consecuencia la condena general de todos sus escritos sobre historia de la civilización y del arte, de la filosofía y de la religión y aun de sus escritos acerca de las distintas disciplinas naturalistas. Si el método es fallido —se ha dicho siguiendo un razonamiento simplista— ¿qué valor pueden tener, entonces, y de qué garantía gozan, los resultados? En aquellos libros no habrá, de principio a fin, otra cosa que ciencia e historia sofisticadas. A esto se debe no sólo que la *Filosofía de la naturaleza* no haya sido estudiada y consultada por los investigadores de los problemas de la naturaleza, al extremo de que no faltaron traductores que se han permitido suprimirla en sus versiones de la *Enciclopedia*, sino también el hecho de que los tratados hegelianos en materia histórica sean mirados con desconfianza y casi con temor de contagiarse. Sin embargo esos libros merecen ser examinados, como todo libro, tanto en la ejecución como en su particular contenido, porque Hegel pudo obrar en el tratamiento —y así ocurrió muchas veces— contraria o independientemente a su programa. De la misma manera como Goethe quería, según opinión de los entendidos, aplicar en problemas de óptica métodos absolutamente extraños a la física, lo cual le ha valido la reprobación unánime de los científicos; en otros aspectos de las ciencias naturales, como anatomía y botánica, llevó a cabo verdaderos descubrimientos¹. En general, pues, el valor de los libros

¹ Véanse al respecto los dos discursos de HELMHOLTZ, *Ueber Goethes naturwissenschaftliche Arbeiten*, y *Goethes Vorahnungen kom-*

de filosofía de la naturaleza pertenecientes a Schelling, a Hegel y a sus discípulos, aumenta en la medida en que se pasa de las partes más abstractas a las más concretas, de la física a la fisiología, del mundo llamado inorgánico al orgánico; y la razón es bien clara puesto que en las partes más concretas disminuye la eficacia del método matemático. En todo caso, si en la parte positiva de sus tratados sobre ciencia natural no alcanza Hegel, al parecer, importantes resultados ni hizo observaciones originales (como pueden hallarse en las obras de Treviranus, Oken, etcétera) ²; si lo que puede ofrecer de mejor está quizás en la psicología y antropología, materias en las que era indudablemente más versado; en los tratados históricos, en cambio, está a la altura de los mejores historiadores del siglo diecinueve, que fué, en verdad, el siglo del historicismo y en buena parte debido a él. En la historia de la filosofía (que ya hemos visto puede ser considerada casi como una creación suya) cobran un relieve singular ante sus ojos: los pre-socráticos (especialmente Parménides, Heráclito y los sofistas), el mismo Sócrates, Platón, Aristóteles, las corrientes de los estoicos, de los escépticos, de los neo-platónicos, del cristianismo; y ya en los tiempos modernos, las direcciones filosóficas del empirismo inglés, del período crítico-especulativo que va desde Kant hasta Schelling, así como la filosofía de Jacobi, de los sentimentales y de los místicos; investigaciones todas éstas que son tan originales como verdaderas.

mender naturwissenschaftlicher Ideen (en "Vorträge und Reden" 4, Braunschweig 1896, I, 23-47; II, 335-361).

² Véase, por otra parte, una nota de ENGELS, *Antidühring* ³, pp. xv-xvi, donde se destacan algunos méritos de Hegel como físico y naturalista.

En el estudio de la filosofía antigua, Hegel tuvo perfecta conciencia de la profunda diferencia que ésta presenta con respecto de la filosofía moderna, tanto por la manera con que se establecen e interpretan allí los problemas como por el equívoco que engendra la traducción de las proposiciones en términos de filosofía corriente, tal como acostumbraban hacerlo un Brucker o un Tiedeman. Su historia política ofrece amplias y luminosas visiones sobre los caracteres y la continuidad de grandes épocas históricas como Grecia, Roma, el Medievo, la Reforma, la Revolución francesa. La historia de la literatura y del arte que invade sus lecciones de estética contiene interpretaciones y juicios que han alcanzado vasta popularidad, por ejemplo, acerca de la epopeya homérica, de la tragedia antigua, del drama shakesperiano, sobre la pintura italiana del Renacimiento, sobre la pintura holandesa, etcétera. En verdad, quien hiciese un estudio especial en torno a las ideas históricas que tuvieron curso en el siglo diecinueve y que han entrado a formar parte de nuestra cultura, quedaría maravillado al comprobar que gran número de éstas tienen como fuente principal el pensamiento de Hegel, o bien, gracias a él adquirieron su forma definitiva, aun cuando luego hayan sido repetidas, desconociendo o equivocando su filiación original, por divulgadores como por ejemplo Taine. Sería, además, hacer crítica mezquina el atribuir a Hegel errores históricos —como se ha hecho algunas veces— fundándose ya sobre investigaciones y descubrimientos posteriores, ya sobre datos dudosos, como cuando se le hizo el reproche de no haber tomado en cuenta “el matriarcado”, o no haber sospechado las teorías sociológicas sobre el

origen del arte en el trabajo económico y en la decoración industrial. Ningún historiador, por genial que fuese, resistiría una crítica de esta naturaleza, ni Tucídides, ni Polibio, ni Maquiavelo, ni siquiera un Niebuhr o un Mommsen. Así como tampoco podrían resistir el reproche, demasiado grave y personal que se le hace a Hegel, de abrigar ciertos prejuicios políticos y nacionales, los cuales aparecen en sus construcciones históricas de la misma manera como en tantos otros historiadores, filósofos y publicistas: desde la "supremacía" italiana de un Gioberti hasta las actuales manías germanistas del señor Chamberlain o del señor Woltmann.

También en la esfera de los errores históricos, motivados por errores filosóficos, es preciso distinguir, aun entre aquellos que tienen relación con su dialéctica —únicos que nos interesan aquí— y los que nacen de conceptos filosóficos erróneos con los que Hegel participa, a menudo, con otros filósofos o con la filosofía de su tiempo, como ser, el tratamiento de la historia de la poesía y del arte sobre la base de una concepción que, en lo esencial, sería religión o filosofía, así como también la pretensión de reconstruir especulativamente el curso de la historia.

Pero, una vez hechas todas estas reservas, resulta no menos cierto que en los libros de Hegel se encuentran ejemplos de tratamiento dialéctico de lo individual y empírico, lo cual basta para explicar, y en parte para justificar, la violenta reacción de los historiadores y científicos en contra de la dialéctica misma.

Esto ocurre en menor grado, por las razones ya apuntadas, en sus exposiciones históricas al extremo de que

bien puede considerarse a su historia de la filosofía como totalmente exenta de tratamiento dialéctico. Pero la historia universal, desarrollada por Hegel, es concebida triádicamente: como mundo oriental, mundo clásico y mundo germánico. Tesis, antítesis y síntesis, que se concretan, bien o mal, en la siguiente fórmula: el Oriente supo —y sabe— que tan sólo *uno es libre*; el mundo greco-romano, que *algunos son libres*; el mundo germánico, que *todos son libres*. Resulta, entonces, que el carácter del primero es el despotismo, del segundo la democracia y la aristocracia; del tercero la monarquía. Para establecer esta triada, Hegel se ve obligado a suprimir muchos hechos en el espacio y en el tiempo. En el espacio, por cuanto procede a la eliminación directa de la quinta parte del mundo: Australia y las otras islas entre Asia y América le parecen afectas de una “carencia de madurez física”, América misma no es para él otra cosa que un apéndice de la civilización europea y rehusa tomar en consideración las antiquísimas civilizaciones de México y del Perú en razón de que por las noticias que de ellas se tienen es posible inferir que se trata de civilizaciones “completamente naturales y debían perecer ante la proximidad del Espíritu”. En el tiempo, desde el momento que sostiene que la historia comienza sólo con la aparición de los historiadores, pues la palabra alemana *Geschichte* que equivale a *historia* significa tanto la historia *a parte subiecti*, como la historia *a parte obiecti*: los pueblos pudieron desarrollar larga vida sin un Estado, pero ésta, que es su *pre-historia*, nada tiene que ver con la *historia*. Refiriéndose a tales limitaciones en el espacio y en el tiempo, Hegel dejaba constancia, en sus notas de los últimos años,

que “en la historia universal es válida la división establecida por los Griegos: Griegos y bárbaros”³. Es así como Hegel procuraba adaptar a su dialéctica la historia universal, tal cual ésta se presenta en los libros de los investigadores, imaginando haber hallado en lo individual un punto de partida que tuviese la necesaria solidez como para ser el primer término de la triada dialéctica: tal sería el Oriente espiritual donde habría aparecido el sol de la historia. Pero la triada tan penosamente conquistada hace vacilar todo intento por iluminar el desenvolvimiento propio de lo particular; así nos es dado ver — en lo que aparece más inmediato a nuestros ojos — que la misma triada fundamental, se prolonga en una tetranidad (*tetrada*), a saber: mundo oriental, mundo griego, mundo romano y mundo germánico; y en el Oriente, la China y la India son bien pronto sacrificadas a la Persia, que es para Hegel la primera nación verdaderamente histórica. Del mismo modo, la historia del arte de lugar a una triada construída sobre la base del arte oriental o simbólico, griego o clásico, cristiano o romántico; triada poco sólida en su misma formulación y deducida del desequilibrio entre contenido y forma, cuya síntesis se daría, en verdad, no en el tercero sino en el segundo término. Hegel parece indicar también un cuarto período artístico que seguiría al romántico, lo cual transformaría, también aquí, la triada en una tetranidad (*tetrada*), a menos que no quiera reconocerse como última aquella fase donde el arte deja de existir para fundirse en la filosofía.

³ *Aphorismen aus der Berliner Periode*, en ROSENKRANZ, p. 559.

La historia de las religiones se organiza en tres fases: religión natural, religión del desdoblamiento de la conciencia en sí, y religión del tránsito a la religión de la libertad. Las dos últimas se determinan también triádicamente: la religión del desdoblamiento en aquéllas de la medida (religión china), de la imaginación (religión hindú), de la interioridad (religión budista); la religión del tránsito, en aquéllas de la naturaleza, de la libertad espiritual, y de lo absoluto o religión absoluta. La religión de la naturaleza y la de la libertad espiritual se subdividen, a su vez, en nuevas triadas, a saber: la primera, en la religión de las luces (pérsica), del dolor (siria), del enigma (egipcia); la segunda, en religión de la sublimidad (judaica), de la belleza (griega), del intelecto o de los fines (romana). La religión absoluta habría sido alcanzada, pues, en el cristianismo. Pero, uno de los ejemplos más curiosos de construcción dialéctica de lo individual nos es proporcionado gracias a la caracterización de las tres partes del mundo. Hegel, como ya se ha dicho, desestimaba las dos primeras al decir que no le parecían "maduras", tanto física como espiritualmente. ¡El "mundo nuevo" presentaba, según él, la división en una parte septentrional y una parte meridional, que no habían alcanzado su pleno desarrollo; separación que bien puede ser comparada a la de los polos magnéticos! Pero el mundo antiguo era susceptible de una división completa en tres partes; de las cuales la primera, Africa (la región del metal, del elemento lunar, endurecida por el calor y donde el hombre es cerrado en sí mismo y obtuso), es el espíritu mudo que no se eleva hacia la esfera del conocimiento. La segunda, Asia, es la disipación y el triunfo

báquico de los cometas, el país de la generación informe e indeterminada que no puede dominarse a sí misma. La tercera, Europa —con su centro que es Alemania—, representa en cambio la conciencia y constituye la parte racional de la tierra mediante un perfecto equilibrio de ríos, valles y montañas ⁴.

La construcción dialéctica influye perniciosamente en la filosofía de la naturaleza, o sea, en el campo de los conceptos empíricos. En su parte positiva, aquel libro no es, en lo sustancial, otra cosa que un compendio de disciplinas matemáticas y naturalistas, dividido en tres secciones: primera, geometría y mecánica; segunda, astronomía, física y química; tercera, mineralogía, botánica, zoología, geología y fisiología. Este compendio de conocimientos diversos es ordenado según la triada fundamental de mecánica, física y física orgánica; subdivididas a su vez en triadas menores. Dejando de lado la idea que en la historia universal el punto de convergencia o resultado final es el espíritu germánico, en la concepción cosmológica de Hegel el centro del universo es la Tierra (y por lo mismo debiera ser Alemania, según las palabras citadas anteriormente). Esto muestra, una vez más, cómo un gran espíritu filosófico puede dejarse subyugar, aquí y allá, por el sentimiento y los prejuicios. He aquí, en cambio, algunos ejemplos de dialéctica respecto de lo geométrico y de lo físico. Hegel establece, además de las tres dimensiones del espacio, tres dimensiones del tiempo: pasado, presente y futuro; pero, mientras observa que en la naturaleza las tres dimensiones del

⁴ *Naturphilosophie*, § 340, Zusatz.

tiempo no se diferencian en modo existencial, parece admitir, sin embargo, una diferencia en modo existencial entre las tres dimensiones del espacio. Estas tres dimensiones se fundarían, de todos modos, en la naturaleza del concepto, a pesar de que (dice él) las determinaciones del concepto, en esa primera forma de la exterioridad, en la cantidad abstracta, son solamente superficiales y dan lugar a diferencias desde todo punto de vista vacías. Ellas son superficiales, vacías, arbitrarias y sin embargo Hegel las deduce dialécticamente. ¡El punto es la negación del espacio, pero una negación esencialmente espacial y no obstante, deviene, así, línea; y la negación de la negación constituye la superficie! Ofrece, además, la deducción de los cuerpos celestes: el cuerpo central es la tesis, la luna y los cometas son los cuerpos de la antítesis; la síntesis, el cuerpo de la totalidad concreta, es el planeta. El magnetismo le parece la demostración *ad oculos* del concepto dialéctico de la naturaleza, del silogismo completo: ambos polos son las extremidades verificables de una línea real, que, por otra parte, no tienen realidad sensible y mecánica, sino existencia ideal y se presentan como absolutamente inseparables; la zona neutra, el punto indiferente, donde reside lo sustancial, es la unidad que ambos polos constituyen, en la cual ambos son como determinaciones del concepto que nos ocupa, de suerte que, ambos extremos no gozarían de sentido ni de existencia de no mediar la unidad, pues la polaridad no adviene sino merced a la conexión de tales momentos. Debido a la necesidad de la forma dialéctica, Hegel combate la identificación entre magnetismo, electricidad y quimismo, identificación cara a la ciencia física; y quiere,

en cambio, que los tres hechos permanezcan unidos sin perder, al mismo tiempo, su carácter de distintos. De la misma manera habríase opuesto a los fisiólogos que rechazan la neta distinción que reina entre la célula animal y la célula vegetal, o que consideran la vida como aquéllo de lo cual participan todas las cosas. Los tres “reinos de la naturaleza” respondían plenamente a su concepción triádica, de ahí el apoyo de Hegel y su tratamiento dialéctico de la naturaleza, a saber: naturaleza geológica, naturaleza vegetal y naturaleza animal. En la primera, la vida se da a sí misma su propia condición; en la segunda, el individuo es aún exterior a sus miembros, los cuales son, en sí mismos, individuos; en la tercera, los miembros existen esencialmente como miembros del individuo y a esto se debe que aquél asuma el carácter de sujeto. La dialéctica continúa para cada una de estas formas de la naturaleza: el proceso de la planta se divide en tres silogismos, a saber, proceso de formación, proceso de oposición a la naturaleza inorgánica, y por último, proceso de reproducción, donde se efectúa la unidad de los momentos anteriores.

Más penosa es sin duda la construcción dialéctica de los cinco sentidos, pues éstos son cinco y no tres. Pero Hegel no se deja confundir. Los sentidos para él son cinco, y sin embargo son tres. El primero es aquel que corresponde a la esfera mecánica, del peso, de la cohesión y de sus respectivos cambios, lo cual constituye el sentido del tacto. El segundo es —los dos sentidos de la antítesis: olfato y gusto— aquél que percibe las influencias particulares aeríferas y el que capta la neutralidad del agua concreta y las antítesis de la solución de la

neutralidad concreta. El tercero es el sentido de la idealidad, que es también doble: es decir sentido de la idealidad como manifestación de lo externo por lo externo, de la luz en general y, más precisamente, de la luz que es determinada en la exterioridad concreta, vale decir, del color; y sentido de la manifestación de la interioridad, que se hace conocer como tal en su referencia extrínseca, el tono: ¡es decir, la vista y el oído!

Otros ejemplos de esta dialéctica de lo empírico se encuentran, abundantemente, en aquélla que para nosotros es también una "filosofía de la naturaleza" (en sentido gnoseológico), es decir, una filosofía de lo empírico; y esta dialéctica rige en varias partes, a saber: en la estética, en la lógica y en la filosofía del espíritu. En la estética, vemos desarrollarse triádicamente el sistema de las artes, la primera de las cuales, la arquitectura, erige el templo de Dios; la segunda, la escultura, el Dios mismo; la tercera expresa mediante colores, sonidos o palabras, los sentimientos de los fieles y se subdivide en pintura, música y poesía.

El esfuerzo realizado para sintetizar en tres lo que empíricamente está determinado en mayor número (las cinco artes en tres, los cinco sentidos en tres) le es evitado en el campo de la poesía por los tratados literarios en los cuales encontraba lista la tripartición de la poesía en lírica, épica y dramática, del mismo modo como ocurría en ciencia natural con la tripartición en reinos. En la lógica, la clasificación de los juicios es, adoptando nueva terminología, casi la misma que la de Kant que apoya en una tetranidad (*tetrada*): el juicio de la cualidad da por resultado el de la existencia; el juicio de la cantidad, el

de la reflexión; el juicio de la relación, el de la necesidad; y el juicio de la modalidad, el del concepto; para los cuales se conservan las subdivisiones triádicas. El silogismo (que es la síntesis respecto de la antítesis que representa el juicio, o sea la restauración del concepto en el juicio, y por consiguiente la unidad y verdad de ambos) es desarrollado también triádicamente: como silogismo del ser determinado, silogismo de la reflexión y silogismo de la necesidad. En la filosofía del espíritu, Hegel, aun cuando sabe bien que la psicología no puede servir de base a la filosofía, la trata, sin embargo, dialécticamente. El espíritu subjetivo se desenvuelve en tres grados; antropología, fenomenología y psicología. La primera comprende el alma natural, real y dotada de sentimiento; la segunda, la conciencia, la autoconciencia y la razón; la tercera, el espíritu teórico, práctico y libre. El espíritu objetivo tiene tres momentos: derecho, moralidad y eticidad. El derecho, a su vez, presenta los momentos de derecho de la propiedad, derecho del contrato y derecho contra lo injusto. La eticidad se subdivide en familia, sociedad civil y Estado; el Estado, por fin, se subdivide en derecho interno, derecho externo y (¡curioso salto!) historia universal.

Muchas veces ha sido hecha la sátira de la dialéctica hegeliana, pero ninguna puede ser comparada con aquella que, inconscientemente, hizo el autor mismo cuando intentó pensar Africa, Asia y Europa; o bien, la mano, la nariz y la oreja; o bien, el patrimonio familiar, la potestad paterna y el testamento, siguiendo el mismo ritmo con el cual había pensado el ser, la nada y el devenir. A veces parece que Hegel se viese imposibilitado de poseer todo

su pensamiento, de suerte que apelase de la ayuda de la mitología, como Platón (según una genial interpretación del mismo Hegel), quien, cuando no lograba dominar con el pensamiento ciertos problemas arduos e inmaturos para su época, sustituía la solución pensada mediante la solución imaginada, en otras palabras, reemplazaba al concepto por el mito.

X

EL DUALISMO NO SUPERADO

El panlogismo, que ha sido notado en el sistema de Hegel, no es otra cosa que el complejo de los errores nacidos a la luz de la falsa aplicación de la dialéctica, asunto éste que ha sido aquí expuesto y analizado detalladamente. Es, dicho de otro modo, llevar el pensamiento filosófico a todos los procesos del espíritu que han de adquirir, en consecuencia, forma lógica (filosófica) y perecer. Pero ha sido, desde todo punto de vista, erróneo el considerar al panlogismo como carácter fundamental del pensamiento de Hegel, cuando es, en verdad, tan solo una excrecencia mórbida y adherida, por así decirlo, sobre él. Tampoco es prueba suficiente para demostrar el panlogismo, la identificación de la lógica con la metafísica, pues, en efecto, en la concepción de Hegel, la lógica es, al mismo tiempo, metafísica. Pero la "Lógica" de Hegel nada tiene de común con la lógica escolástica (ni siquiera con una lógica, en sentido genérico, como ciencia filosófica particular), antes bien, constituye la doctrina de las categorías, donde la lógica, en estricto sentido, sólo hace referencia a una categoría o grupo determinado de categorías. Ahora bien, como estas categorías abrazaban todo

el espíritu y toda la realidad, resulta claro que la identificación de lógica y metafísica, de lógica y filosofía, se reducía sustancialmente a una identificación de metafísica con metafísica, de filosofía con filosofía. Que esta metafísica y filosofía hegelianas hayan sido desarrolladas, en parte, panlogísticamente, es la pura verdad, pero esto es ya asunto de muy diversa índole; el error reside, precisamente, en la aplicación del principio y no en el principio, considerado en sí mismo.

Otra acusación, igualmente dirigida en contra del sistema de Hegel, es la de que éste implica un dualismo, más o menos larvado; acusación que a pesar de parecer inconciliable con la anterior no lo es, en modo alguno. Como el error no puede nunca afirmarse, en calidad de tal, en plena coherencia con la verdad, el panlogismo se convierte en su contrario, he aquí el dualismo. El campo de esta conversión es la filosofía de la naturaleza donde aparece, como hemos visto, firme y persistente el viejo concepto de naturaleza sugerido por las ciencias físico-naturales; concepto al que Hegel confería validez filosófica, elaborando, así, el pensamiento en torno a una realidad situada enfrente o detrás de la realidad del espíritu. El punto crítico de la conversión, o sea, la revelación del dualismo, que aparece con mayor claridad en el momento mismo en que se procura ocultarlo, está en el conocido pasaje o tránsito de la idea a la naturaleza; asunto este sobre el cual Hegel se expresó breve y oscuramente y que ha motivado muchas frases pero poca luz por parte de sus discípulos. "La Idea, que es en sí, es decir, considerada según la unidad que guarda consigo misma, es intuición. Pero, como intuición, la Idea, mediante la reflexión extrín-

seca, está ceñida a la determinación unilateral de la inmediatez o negación. La absoluta libertad de la Idea consiste, en cambio, en que ella no pasa sólo en la vida, ni como conocimiento finito deja aparecer solamente a la vida en sí; sino que en la absoluta verdad que ella entraña se resuelve a dejar salir libremente de sí el momento de su particularidad, de su primer determinación, de su *ser-otro*: la Idea inmediata, que es su reflejo —como Naturaleza”. (*Enciclopedia*, § 244).

Esta conversión y este pasaje son tan peligrosos que muchas interpretaciones del pensamiento hegeliano se han propuesto (y otras se podrían proponer), a los fines de evitar el peligro, eliminar el dualismo y conservar el sistema en su tónica inicial, que es el idealismo absoluto, donde la sustancia opera como sujeto. Pero ninguna de estas interpretaciones nos parece adecuada al genuino pensamiento del filósofo.

Así, podrá resultar cómodo afirmar que el pasaje de la idea a la naturaleza no sea, para Hegel, otra cosa que el pasaje de la filosofía a la experiencia, de la filosofía a la ciencia natural, cuya subsistencia e independencia junto a la filosofía, Hegel no habría nunca pensado negar. El sistema de Hegel vendría a ser, de esta suerte, una filosofía del entendimiento o del espíritu en sentido universal, extraña sí, pero nunca enemiga de la experiencia, o sea, de la observación e investigación de lo particular histórico y natural. Pero, a tal hermenéutica se opone la simple consideración de que Hegel no pasa de la filosofía a la ciencia (empírica) de la naturaleza, sino de la lógica o de la filosofía en general a la filosofía de la naturaleza; de ahí que entiende lo natural no como lo empírico res-

pecto de lo especulativo, sino como un concepto especulativo que goza de los mismos derechos que le asisten a todos los conceptos especulativos.

Con la misma dificultad tropieza la interpretación por la cual se declara que entre idea y naturaleza no hay lugar a pasaje alguno, ni lógico ni temporal, porque la idea *no deviene* naturaleza sino que *es*, ya, naturaleza: lo individual es lo universal, y lo universal es lo individual. De esta manera, el dualismo sería evitado indudablemente, porque en la consideración filosófica no se aprehende sino lo universal; lo individual (que es, filosóficamente, lo universal mismo), pertenece, en tanto que individuo, a la ingenua intuición, vale decir, a una esfera del espíritu que precede a la filosófica y que es su condición. Pero Hegel no ha abandonado lo individual a los poetas: él ha hecho la filosofía de lo individual desde el momento que ha realizado una filosofía de la naturaleza y de la historia. Para interpretar el pensamiento de Hegel del modo propuesto sería necesario no sólo suprimir digresiones y partes incidentales del sistema, sino que habría que mutilarlo, cercenando libros y partes enteras que el autor, al menos, consideraba de vital importancia.

Una tercera interpretación podría aún ser concebida. Esta se apoyaría sobre un significado —sugerido frecuentemente por Hegel— del término “naturaleza”, entendido como momento negativo del espíritu, como la pasividad frente a la actividad, lo mecánico frente a lo teleológico, el no-ser que se opone al ser. En este caso, espíritu y naturaleza no serían dos conceptos distintos, correspondientes a dos realidades o a dos formas de la realidad, sino un único concepto, de una realidad única, que es

síntesis de contrarios y por consiguiente es realidad dialéctica, desenvolvimiento, donde permanece a salvo la unidad. La idea, que deviene extraña a sí misma, como naturaleza para retomar la unidad primera en el espíritu, sería el espíritu mismo, entendido en su esencia concreta que incluye el momento negativo. Nuestro Spaventa se acerca mucho a esta interpretación cuando dice que “el *logos* en sí no es realidad, sino que lo es sólo en tanto que *lógica*, es decir, espíritu como pensamiento del pensamiento (pensamiento puro); y la *naturaleza*, sólo como *naturaleza*, no se basta a sí misma y por esto no sólo presupone idealmente al *logos* sino que lo tiene como su principio real, justamente porque su finalidad real, absoluta, es el espíritu absoluto”¹. Pero, junto a este significado de la palabra naturaleza = negación y no-ser; del mismo modo como junto a la significación de la palabra naturaleza = elemento individual y materia de la intuición, existe en Hegel la naturaleza entendida como realidad, como *lo otro* del espíritu, τὸ ἕτερον κατ’αὐτό, *lo otro en sí*. En efecto, de no ser así, Hegel no habría podido nunca pensar en construir una filosofía de lo negativo, del no-ser, de lo que es mera abstracción; y él hace, en cambio, una filosofía de la naturaleza cuyo objeto es, por consiguiente, entendido como algo positivo.

Finalmente, se ha buscado interpretar la división tripartita de Hegel en *logos*, naturaleza y espíritu, como si naturaleza y espíritu no fuesen otra cosa que el espíritu mismo concreto, dividido sólo empíricamente en dos partes. El *logos* querría significar la realidad verdadera que ambos, naturaleza y espíritu, entrañan, su identidad

¹ *Principi di etica*, pp. 53-54.

en la aparente diversidad, o sea, el espíritu en su universalidad y no tal cual aparece en el mundo denominado social o humano cuando se lo destaca empíricamente del resto. Pero sería imposible borrar la profunda distinción que Hegel hace entre naturaleza y espíritu y que se afirma más aun con la distinción entre una logicidad inconsciente y una logicidad consciente. El pansiquismo estaba lejos de las intenciones de Hegel, pues el pensamiento era, para él, propio del hombre y extraño al animal; en la naturaleza no hay pensamiento sino determinaciones del pensamiento, lo cual es bien diferente; hay, sí, una inteligencia, pero petrificada (como decía Schelling y Hegel aprobaba). De ahí que Hegel sostenía que en la naturaleza las formas del espíritu no se resuelven las unas en las otras, como ocurre en el espíritu consciente, sino que observan la posición de existencias separadas: la materia y el movimiento, por ejemplo, existen como hechos en el sistema solar; las determinaciones de los sentidos existen como cualidades de los cuerpos, y aun más separadamente, como elementos, y así sucesivamente (*Enciclopedia*, § 380). La naturaleza dialéctica del concepto está, como hecho natural, en los polos positivo y negativo del imán. Hacer de la naturaleza y del espíritu una serie única, separable en dos tan sólo por convención, de la misma manera como se distingue entre hombre civilizado y salvaje, podrá ser un concepto justo, pero era, desde todo punto de vista, absolutamente extraño a la intención de Hegel. Su distinción entre naturaleza y espíritu es, aun cuando se haya afirmado lo contrario, cualitativa, si cualitativa es la diferencia reinante entre seres inconscientes y seres conscientes, entre cosas y seres pensantes.

En el pensamiento genuino de Hegel, tal cual se extrae de su filosofía de la naturaleza, *Espíritu* y *Naturaleza* son, por lo tanto, dos realidades, una frente a la otra, o bien, una como base de la otra, pero de todas maneras, distintas entre sí. Por eso, Hegel recurre a un tercer término, el *Logos*: la necesidad de superar el dualismo le obliga a ensayar la superación por medio de la forma triádica, que le había rendido, en verdad, tan excelentes resultados al superar el dualismo de los contrarios. Pero como naturaleza y espíritu no son contrarios en su pensamiento, no son dos abstracciones, sino que son dos realidades concretas, resulta absolutamente inaplicable la forma triádica. Tampoco era aplicable la forma de crítica que él había empleado, con admirables resultados, respecto de los conceptos obtenidos por reflexión en la doctrina de la esencia; porque naturaleza y espíritu, en el sentido en que Hegel los tomaba, no eran conceptos de reflexión, pseudo-distintos, sino dos conceptos bien distintos de carácter determinado. El *Logos*, tercer término, es el primero o tesis en su triada; pero mientras que el contenido del segundo término o antítesis es bien conocido como conjunto de las teorías matemáticas, físicas y naturales, y el tercero o síntesis es bien conocido como integrado por la psicología, por un lado, y por otro, la filosofía del derecho, del arte, de la religión y del espíritu absoluto o Idea; el primero o tesis, es decir el *Logos* no tiene contenido propio y lo consigue en préstamo de las otras dos partes, especialmente de la última, originando para ello una polémica en contra de las filosofías inadecuadas. En suma, este *Logos*, si se lo separa verdaderamente de la naturaleza y del espíritu no resiste en sí mismo la más mínima

observación, pues se revela muy pronto como el oscuro fondo de la vieja metafísica: Dios, en el cual se unían las dos sustancias cartesianas; la *substantia sive Deus* de Spinoza que implica los atributos del pensamiento y de la extensión; o aun el Absoluto de Schelling: indiferencia entre naturaleza y espíritu; o la ciega (pero no demasiado ciega) Voluntad de Schopenhauer de donde surgen la naturaleza y la conciencia; o el Inconsciente de Eduardo von Hartmann, quien, también con rigurosa logicidad concluye en la conciencia. Hegel había reprochado a Schelling su concepción de lo Absoluto como sustancia y no como sujeto. Pero el *Logos* hegeliano es, en suma, un sujeto que no se lo puede pensar en calidad de tal, o mejor dicho, que no puede ser pensado absolutamente. Es, como dice Hegel mismo, "Dios en su eterna esencia, previa a la creación de la naturaleza y del espíritu finito"; y nosotros podemos concebir a Dios en la naturaleza y en el espíritu finito, *Deus in nobis et nos*, pero no un Dios *exterior* o *anterior* a la naturaleza y al hombre. El recurso triádico y el término *Logos* al que apela Hegel, muestran que él sigue siempre prisionero del dualismo; que lucha gallardamente en contra de él, sin poder, no obstante, liberarse.

En este *dualismo no superado*, en el cual se enreda el idealismo absoluto de Hegel, debido al grave error lógico cometido, se anida la causa de la división de la escuela hegeliana en una derecha y en una izquierda hegelianas, la última de las cuales se aleja aún más hacia una extrema izquierda. El ala derecha interpretaba a Hegel teísticamente: el sujeto, el *Logos* de Hegel, era el Dios personal y la relación de la filosofía hegeliana con el cristianismo

no se agotaba en el reconocimiento de las grandes virtudes filosóficas resumidas por la teología cristiana, sino que tendía más bien a un acuerdo sustancialmente distinto. El ala izquierda se oponía a toda trascendencia y a todo concepto de un Dios personal, y poniendo de relieve el carácter de inmanencia del sistema, llegaba casi a simpatizar con el materialismo filosófico, en cuanto que éste, a su modo, goza también de un carácter inmanente y no trascendente. No sería posible aceptar una de estas dos interpretaciones como la que responde más fielmente al pensamiento de Hegel, porque, de hecho, ambas tienen su fundamento en las doctrinas hegelianas y si resultan contrarias y hostiles las unas a las otras, ello es debido fundamentalmente a que las doctrinas mismas son contradictorias.

XI

CRITICA Y CONTINUACION DEL PENSAMIENTO DE HEGEL

CONCLUSION

Además de la interpretación, que hemos intentando en este estudio, acerca de la filosofía de Hegel, no hemos perdido ocasión de señalar cuál debía ser la tarea de los críticos y continuadores con respecto de esta doctrina. Sería preciso conservar la parte vital, es decir, la original concepción del concepto, del universal concreto, con la dialéctica de los contrarios y la teoría de los grados de la realidad; rechazar, apoyándose sobre esta nueva concepción y desarrollándola, todo panlogismo y toda construcción dialéctica de lo empírico; reconocer la autonomía de las varias formas del espíritu, aun en su necesaria conexión y unidad; y por último, resumir toda la filosofía en una *pura filosofía del espíritu* (que podría llamarse lógica-metafísica). Sería menester extraer el pensamiento hegeliano "de la envoltura de sus miembros", es decir, de los miembros postizos indebidamente adheridos, permitiéndole, así, generar sus propios miembros, de suerte que ellos respondieran a la naturaleza misma del germen primitivo.

La escuela hegeliana fracasó totalmente, en este sentido. Dividida —como hemos visto— en una derecha y en una izquierda, a su vez subdivididas en fracciones secundarias a raíz de la cuestión de la trascendencia y de la inmanencia en el sistema, sólo mantenía la unidad para conservar y acrecentar la complicación dialéctica, la confusión entre dialéctica de los contrarios y dialéctica de los distintos, entre dialéctica de lo absoluto y dialéctica de lo contingente. Michelet, por ejemplo, editor de la filosofía de la naturaleza, hallaba placer en corregir dialécticamente algunos detalles, a saber, el puesto que cabía a la quinta parte del mundo en la ya mencionada dialéctica de la geografía, estimando que las islas de Oceanía representaban la última adquisición del género humano, el desenvolvimiento extremo del *selfgovernment* democrático. Y a quienes no veían claro en el proceso dialéctico de su razonamiento, Michelet respondía, que el método dialéctico como la creación artística, no pretendía una aceptación universal, sino que debía quedar como “un talento exclusivo de quienes son los favoritos de los Dioses”. Esto no hacía verdaderamente ningún honor al maestro quien había afirmado, con tanta insistencia y profundo sentido humano, que la filosofía no debía ser nunca esotérica, sino siempre exotérica. Rosenkranz (otro de los más significativos representantes de la derecha), después de haber consignado, de una manera que nos conformamos en calificar de poco común, en su *Aesthetik des Hässlichen*, todas las palabras de la más grosera y vulgar psicología, proponía también la reorganización y corrección de la filosofía de la naturaleza, por ejemplo, en lo que se refiere a la jerarquía de las estrellas fijas, que

Hegel habría disminuído en provecho de los planetas y en especial de la tierra; en lo que se refiere a la división entre física y astronomía, que Hegel habría confundido equivocadamente; en lo que se refiere al pasaje de los procesos de cristalización física a lo orgánico; etcétera. Pero, por otra parte, no abandonaba nunca el pre-supuesto hegeliano respecto de la filosofía de la naturaleza; por el contrario, allí donde Hegel había alcanzado a vislumbrar la verdad declarando imposible una construcción dialéctica de la matemática, Rosenkranz estaba listo a interrumpir, exclamando: "Esto no puede ser admitido. ¿Por qué la matemática ha de permanecer excluída, si el método dialéctico es el método universal?". Vera, el campeón italiano de estos ortodoxos, quien continuaba las proezas en contra de Newton, sostenía que la ciencia de la naturaleza se hace con tres métodos: el experimental, el matemático y el especulativo mediante el cual se corona el esfuerzo; escribía entre otras cosas lo que sigue: "*Nous disons qu'il y a un air, une lumière, et même un temps et un espace apparents et qui sont sentis, et un air, une lumière, etcetèra, qui n'a apparaissent point et qui sont simplement pensés*".

Pasando de la extrema derecha a la extrema izquierda y deteniéndose, por un instante, en un escritor que en los últimos años ha sido muy divulgado y discutido también en Italia, nos referimos a Federico Engels (amigo y colaborador de Carlos Marx), puede verse como éste liquidaba la filosofía reduciéndola a las ciencias positivas, salvando únicamente "la doctrina del pensamiento y de sus leyes: la lógica formal (!) y la dialéctica". Y de esta dialéctica, la cual "no era otra cosa que la ciencia

de las leyes generales que presiden el movimiento y desarrollo de las sociedades humanas y del pensamiento”, Engels daba ejemplos como los siguientes: un grano de cebada, que ha sido introducido en la tierra, germina y convirtiéndose en planta, es negado como tal; pero de la planta surgen nuevos granos, he aquí, entonces, la negación de la negación. El huevo, cuando de él sale la mariposa, es negado; pero la mariposa produce, otra vez, el huevo lo que quiere decir que estamos de nuevo en presencia de una negación de la negación. En álgebra, a es negada por $-a$, pero negando la negación, se tiene $-a$. $-a = a^2$, o sea, la primera a elevada a potencia. En la historia, la civilización comienza con la propiedad común de la tierra; la propiedad privada niega el comunismo primitivo; el socialismo hará la negación de la negación, reproduciendo el comunismo primitivo, pero elevado a una mayor potencia. En la historia de la filosofía, el primer momento está representado por el materialismo originario, negado luego por el idealismo, el cual sufre, a su vez, la negación de la negación que se concreta en el materialismo dialéctico. Y no se objete —agregaba Engels— que se pueda negar un grano de cebada comiéndolo, o negar un insecto simplemente aplastándolo, o negar el valor positivo de a , suprimiendo a ; porque la negación debe ser tal que haga posible la negación de la negación, de lo contrario —afirma ingenuamente— no se tendría proceso dialéctico alguno ¹.

¹ *Antidühring*, introducción, pp. 9-11, y sobre la negación de la negación, pp. 137-146. Estos pasajes se hallan también en italiano, apéndice al libro de LABRIOLA, *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (Roma), 1897, pp. 168-178.

¿Cómo narrar, con abundancia de detalles tan poco serios, el lamentable destino que en manos de los discípulos habría de tener el método dialéctico? No faltó quien aplicara el siguiente razonamiento dialéctico: el espíritu como principio masculino, la naturaleza como principio femenino y la historia como la unión matrimonial de ambos. Otro creía hallar la categoría del ser en el mundo oriental; la categoría de la esencia en el mundo clásico y la categoría del concepto en el mundo moderno. Para algún otro, en cambio, la antigüedad era el reino del arte, el mundo moderno era el reino de la filosofía y el futuro sería el reino de la moralidad; y en la antigüedad, Atenas significaba algo así como lo que corresponde a la electricidad dinámica, Esparta a la electricidad estática, Macedonia al electromagnetismo, Persia a la luz y Roma al calor expansivo y absorbente². Estas tonterías se encuentran profusamente diseminadas tanto en las obras de autores bien conocidos como en las de los hombres oscuros; no siendo, por cierto, las de estos últimos las menos significativas.

Los mejores discípulos fueron aquellos que, no sintiéndose capaces de superar el pensamiento de Hegel o no creyendo que la época se hallase madura para ello, se limitaron a cuidar la doctrina del maestro casi como una herencia sagrada, poniendo de relieve los profundos rasgos de verdad que en ella se encuentran y absteniéndose, diríase por un instinto de apreciación de lo verda-

² Ejemplos tomados de C. Knapp, de A. v. Cieskowski, etcétera, en P. BARTH, *Geschichtsphilosophie Hegels u. d. Hegelianer*, pp. 29, 62. Para otros ejemplos característicos, véase la parte histórica de mi *Estética*, c. 13.

dero, de insistir sobre las partes más escabrosas (filosofía de la naturaleza, filosofía de la historia), sin rechazarlas, no obstante, explícitamente. Ellos mostraron también un espíritu tan crítico cuanto circunspecto al remitir, en cierto modo, el pensamiento de Hegel a sus fuentes kantianas, haciendo continuo objeto de examen a la necesidad del tránsito que se ha operado desde Kant hasta Hegel. Tales fueron, en Alemania, por ejemplo Kuno Fischer, a quien se debe una lúcida reelaboración de la lógica hegeliana³, Bertrando Spaventa en Italia, Stirling en Gran Bretaña⁴ y algunos otros discípulos que en torno a ellos florecieron en los tres países. Spaventa ni superó ni transformó la concepción hegeliana, pero tenía claro el presentimiento de que era necesaria una transformación y que ésta debía ocurrir. “En los filósofos —advertía él, al respecto— en los verdaderos filósofos hay siempre algo latente, que es más que lo que ellos mismos representan y de lo cual éstos no tienen conciencia: es el germen de una nueva vida. Una simple repetición mecánica de las ideas filosóficas no hace sino sofocar este

³ Véase su *Logik und Metaphysik* (1852), especialmente la segunda edición de 1865.

⁴ J. STIRLING, *The secret of Hegel* (London, 1865): “That secret may be indicated at shortes thus: as Aristotle —with considerable assistance from Plato— made explicit the abstract universal, that was implicit in Socrates, so Hegel —with lest considerable assistance from Fichte and Schelling— made explicit the concrete universal, that was implicit in Kant”. (Tal secreto puede ser indicado sintéticamente de la manera siguiente: del mismo modo como Aristóteles —con ayuda considerable de Platón— hizo explícito el universal abstracto, que estaba implícito en Sócrates; así Hegel —con muy poca ayuda de parte de Fichte y Schelling— hizo explícito el universal concreto, que estaba implícito en Kant). (I, p. XI; cfr. p. 317).

germen, impedir que él se desarrolle y cristalice en un nuevo y más perfecto sistema" ⁵.

En cuanto a los adversarios de Hegel, se hace necesario decir que ellos no han sabido cumplir, siquiera, con su deber; en primer lugar, si esto no hubiese ocurrido ellos no habrían sido adversarios, por el contrario, habrían sido discípulos y continuadores de su pensamiento. Mientras que sus sectarios conservaban *outrance* intacta la dialéctica, con las confusiones y falsas aplicaciones de la misma, los adversarios, en cambio, la refutaron enteramente y cayeron así en un error análogo si bien opuesto. Dejemos de lado al rudo Schopenhauer quien no perdía ocasión de injuriar la posición de Hegel y cuyo conocimiento del sistema era más un saber de oídas que un contacto inmediato con el mismo ⁶; y en efecto, en sus mal intencionadas críticas antihegelianas no logra nunca superar el plano de lo general y de lo anecdótico. Herbart, al menos, un poco más equilibrado reconocía que Hegel era "uno de esos extraños hombres nacidos para la especulación" y juzgaba que la filosofía hegeliana, debido al gran relieve que da a las contradicciones que frente al pensamiento ofrece plenamente la realidad, constituía la mejor propedéutica a la metafísica ⁷. Pero si se leen las refutaciones a la dialéctica hegeliana hechas por Trendelenburg, en Alemania; Rosmini, en Italia, y Janet en Francia (para nombrar sólo a los más importante), no

⁵ *Prolusione e introduzione* cit., pp. 182-183.

⁶ Tal es también la opinión del antihegeliano R. HAYM, en su ensayo sobre Schopenhauer (reimpreso en *Gesammelte Aufsätze*, Berlin, 1903; cfr. pp. 330-331).

⁷ Véase su crítica a la *Enciclopedia*, en *Werke*, ed. Hartenstein, XII, 670, 685.

se puede menos que sentir la garra de una desconfianza semejante a lo que ocurre cuando uno nota que un crítico torna en demasiado fácil su cometido y no sale de la mera superficialidad, de suerte que a través de sus mismas palabras de condena y desprecio se adivina que en la cuestión hay algo más profundo que ha escapado a su percepción. Sin duda, estos refutadores ingeniosos sacaban a la luz dificultades y algunas veces hasta errores; pero estos errores no eran filiados en su verdadera génesis como derivados de la exageración motivada por una nueva y grande verdad. "Refutar una filosofía —había dicho precisamente Hegel— no significa otra cosa que superar sus límites y rebajar su principio determinado hasta hacer de él un momento ideal"⁸.

Pero a los adversarios filosóficos sucedieron bien pronto los adversarios bárbaros pertenecientes a las nuevas generaciones que por 1848 entran en el período de la adultez. Estas, so pretexto de atacar a Hegel, no atacaban sino a la Filosofía misma, cuya natural aspereza tenía en él su máximo representante: la Filosofía, que no tiene corazón ni compasión para los débiles de espíritu y para los negligentes; la Filosofía, que no se deja seducir por las invitaciones del sentimiento y de la imaginación, ni se ceba en las finalidades fáciles de la semiciencia. Hegel era, para estas generaciones, la sombra impune de la necesidad especulativa del espíritu humano, y una sombra que parecía dispuesta a tomar por sí mismo, en la primera ocasión favorable, la propia venganza. De aquí, el odio profundo que la filosofía de Hegel ha sabido despertar: un odio, mezcla de remordimiento y de temor y que no

⁸ *Enciclopedia*, § 86, corolario.

tiene, por cierto, su origen en la conciencia de los errores del sistema. Hegel había observado que, después de Fichte la filosofía se había sutilizado demasiado y no podía ser en adelante asunto del bello mundo y del público culto, como lo había sido durante el siglo dieciocho, antes de Kant⁹. Pero el retorno positivista condujo los espíritus a un extremismo tal que éstos resultaron incapaces para discriminar entre concepto y sensación, entre empirismo y especulación. Ahora bien, ¿cómo habría sido posible, frente a la pérdida absoluta de toda capacidad discriminativa elemental o propedéutica, comprender y criticar el pensamiento de Hegel que presupone el conocimiento y la solución de los problemas elementales, y aspira al tratamiento de las cuestiones últimas y más exquisitas y sólo respira y vive a sus anchas en las más elevadas cumbres? Elevar los ojos hacia un pensamiento como el de Hegel, en semejantes condiciones, sería lo mismo que despertar, en sí, la conciencia dolorosa de la impotencia, con las consiguientes agitaciones y tormentos, con la inexorable condena de los goces que no se han podido gustar.

Por fortuna, en nuestros días las disposiciones del ánimo han mejorado: más propicias hoy a la filosofía en general, más propicias luego para lograr una comprensión del pensamiento de Hegel. Comenzamos ahora a tener una filosofía del arte y del lenguaje, una teoría de la historia, una gnoseología de las disciplinas matemáticas y naturalistas lo que hace imposible el resurgimiento de los mismos errores en que Hegel se enredó. En particular, el viejo concepto de la naturaleza, heredado de la ciencia, o

⁹ *Geschichte der Philosophie* 2, III, 577, 8.

mejor, de la filosofía del siglo diecisiete, está en vías de disolución. Día a día resulta más claro que la naturaleza, mejor dicho, el concepto de naturaleza es producto de la praxis del hombre, pues éste solamente olvidando el carácter natural de su origen, descubre en torno suyo a la naturaleza como algo extraño que, con su aspecto de misterio impenetrable, diríase que le atemoriza. Se ve, además, renacer por todas partes un cierto romanticismo filosófico, lo cual es condición (si bien, nada más que una condición) para alcanzar a comprender tanto a Hegel como a todos los filósofos de su época. Se suspira de nuevo, entonces, por el misticismo y el saber inmediato a la manera de Jacobi; y se erige, otra vez, el viejo ideal schellingiano de una contemplación estética que brinde al espíritu, sediento de verdad y con ansias de obtener lo concreto, aquéllo que la ciencia de índole meramente natural, no puede dar. De esta suerte, uno de los escritores que pertenece a este movimiento, nos referimos a Bergson, que propugna como metafísica de lo absoluto una conciencia intuitiva "*qui s'installe dans le mouvement et adopte la vie même des choses*"¹⁰. ¿Y no era ésta, acaso, la exigencia de Hegel; su punto de partida? ¿No tendía su esfuerzo a describir una forma mental que fuera móvil como el movimiento; que participase de la vida de las cosas; que pulsara "el ritmo de la realidad" y reprodujese mentalmente el ritmo del desenvolvimiento, sin dividirlo, estatizarlo y falsearlo?

Pero esta necesidad era para Hegel sólo un punto de partida y no una conclusión como lo es para el escritor

¹⁰ *Introduction à la métaphysique*, en "Revue de métaphysique et de morale", XI, p. 29.

que acabamos de mencionar y para otros de su dirección. Vano habría sido todo requerimiento de renuncia a su propio pensamiento; y por otra parte, el haber mostrado que las exigencias de un conocimiento concreto se satisfacen en la forma del pensamiento es ya un grande mérito y en ello consiste su descubrimiento inmortal. De ahí que sea menester estudiar a Hegel críticamente, separando los elementos intrínsecos y vitales de aquellos extrínsecos y muertos. La conciencia moderna no puede ni aceptar todo Hegel, ni rechazarlo totalmente, como se hacía cincuenta años atrás: ella se encuentra, con respecto de él, en la misma condición que el poeta romano frente a su dama: *nec tecum vivere possum, nec sine te*. Esta revisión crítica del pensamiento hegeliano no parece que pueda ser obtenida ahora desde Alemania, tanto se ha olvidado allí a este gran hijo que ni siquiera se han reimpresso sus obras¹¹ y respecto del cual se pronuncian, con frecuencia, juicios que nos asombran a nosotros, habitantes de estos extremos confines de Italia, nosotros que no hemos nunca podido olvidarlo totalmente, que lo habíamos hecho nuestro de alguna manera y a quien vinculábamos fraternalmente con Giambattista Vico y Giordano Bruno. Con respecto del hegelianismo, mucho más importantes que los estudios alemanes son aquellos que se van cumpliendo, desde hace unos treinta años, en Inglaterra, donde la obra de un Stirling se ha demostrado bastante fecunda y donde Hegel es expuesto con claridad, interpretado

¹¹ No debe olvidarse que esta obra fué escrita en 1906 y que a partir del primer decenio de este siglo la bibliografía hegeliana toma un auge considerable. Véase al respecto la bibliografía que acompaña el presente volumen. (N. del T.).

con verdad, criticado con respeto y libertad mental. En recompensa, el espíritu pujante de Hegel ha llamado por primera vez a la vida especulativa a ciertas inteligencias inglesas de esa tierra que durante siglos representó la fuente y origen de la filosofía empírica y que aun en el siglo diecinueve no parecía capaz de producir otro espíritu filosófico que el de los Stuart Mill y los Spencer.

Si alguien me preguntase ahora si hay que ser o no "hegeliano", y si yo personalmente lo soy, podría, después de todo lo dicho, eludir la respuesta. Sin embargo, no quiero aquí omitir la respuesta deseada, la cual vendría a ser una especie de corolario: una respuesta que toca a esa misma filosofía. Yo soy, y creo que es preciso ser *hegeliano*; pero en el mismo sentido en que cualquiera que tenga, en nuestros tiempos un espíritu y una formación filosófica, *es y se siente, a la vez, eleático, heraclítico, socrático, platónico, aristotélico, estoico, escéptico, neoplatónico, cristiano, budista, cartesiano, spinozista, leibniziano, viquiano, kantiano*; etcétera, etcétera. Es decir, en el sentido que todo pensamiento y todo movimiento histórico del pensamiento, no puede pasar sin dejar sus frutos, sin aportar un elemento de verdad, que forma parte, consciente o inconscientemente, del pensamiento vivo y moderno. Hegeliano, en el sentido de sectario servil que sigue fielmente las huellas del maestro y hace profesión de fe aceptando ciegamente todas las palabras salidas de sus labios, o en el sentido de sectario religioso que considere como pecado el disentir, nadie que goce de sensatez querrá serlo; y mucho menos yo. Hegel, en suma, ha descubierto, también él, un momento de la verdad, lo cual es preciso sea reconocido y aceptado

como tal, esto es todo. Si esto no se reconoce ahora, ello no importa mayormente. "*La Idea no tiene prisa*", como Hegel gustaba repetir. Pero de todas maneras a esta verdad se deberá llegar una vez u otra, y por distintos caminos; y sin estar entonces socorrido por la ayuda directa de Hegel, será menester, echando una mirada en la profundidad de la historia del pensamiento, no sin asombro, proclamarlo como un verdadero precursor.

Pero la primera condición para resolverse a favor o en contra de las doctrinas que propone Hegel, es (véome obligado a recordar una cosa que sería sumamente agradable dar por sobreentendida) *leer sus libros* a fin de poner coto a este espectáculo, donde lo cómico disputa con lo odioso, y que consiste en acusar e injuriar un filósofo que no se conoce, en batallar locamente en contra de un fantoche ridículo creado por la propia imaginación bajo el imperio, por cierto nada noble, del prejuicio tradicional y de la pereza espiritual.

Abril de 1906.

APÉNDICE

I

EL CONCEPTO DEL DEVENIR Y EL HEGELIANISMO

I

Una de las acusaciones más comunes y, por así decirlo, casi populares en contra de la concepción hegeliana de la realidad consiste en afirmar que la historia, en conformidad con el íntimo pensamiento de Hegel, debería reputarse como agotada y definitivamente cumplida. La acusación se ampara en la argucia siguiente: el proceso mundial habría tocado a su fin por el año de 1812 (fecha de la publicación de la *Lógica*), o por el año de 1817 (fecha de la publicación de la *Enciclopedia*), y en la persona del profesor Jorge Guillermo Federico Hegel.

Aun cuando esta acusación sea simplista y agregue a su carácter popular el de una evidente trivialidad, preciso es convenir en que no se halla del todo exenta de cierto sentido verdadero. Es innegable, por ejemplo, que en la filosofía hegeliana, la historia de las religiones culmina

con el cristianismo como "religión absoluta"; la historia del arte culmina con el arte romántico que es, por último, resumido por la filosofía; la historia de la filosofía alcanza su máximo esplendor en el idealismo absoluto y el desenvolvimiento histórico de la vida social y política culmina con la realización de la conciencia de la libertad, o sea, en el mundo germánico.

Hegel y los hegelianos no parecen haberse detenido a reflexionar sobre las dificultades que entrañan semejantes conclusiones; antes bien, el primero dice en ciertas ocasiones (por ejemplo, al final de la *Filosofía de la historia*) "Hasta aquí la conciencia ha llegado", etcétera; y los otros han dejado entrever, apoyándose sobre tales afirmaciones incidentales, que la cosa no debe ser entendida como vulgarmente se entiende, pero no se han tomado el trabajo de mostrar en que otra forma es preciso entenderla, ni de que manera podría conciliarse esta supuesta inteligencia del asunto con la lógica del sistema. Lógica que lleva a aquellas conclusiones paradójales y que tiene, por así decirlo, prueba bastante de su ilogicidad en las expresiones frecuentes de algunos hegelianos ortodoxos, quienes se hallan convencidos de poseer, en adelante, la plena e inmutable verdad y permanecen indiferentes hacia todo nuevo problema o concepción que haya surgido después o se halle en vías de surgimiento, más semejantes, entonces, de lo que fuera dado imaginar, a los pensadores tomistas y a su "filosofía perenne". Estas expresiones si bien resultan, por una parte, evidentes no siempre son plenamente conscientes y deliberadamente confesadas; por eso resulta sumamente raro hallar, entre los hegelianos que hemos calificado de ortodoxos, alguno que posea

tanto la absoluta conciencia del sentido último que abriga el pensamiento hegeliano, cuanto el coraje de confesarlo abiertamente. Entre estos pocos se encuentra Moni, quien en un ensayo bastante serio y agudo sobre *La dialettica positiva ossia il concetto del divenire*¹ se hace acreedor de la gratitud de todo aquél que precie la claridad en las afirmaciones así como en las disensiones. “La filosofía —dice Moni— siendo, desde ahora, realizada históricamente, lleva la historia en sí. Justamente, siendo animada por la historia, si se la separa de ésta, nada puede esperarse de ella. Entonces, aquéllo que ha acaecido una vez (realmente “acaecido”, es decir “aprisionado en el concepto”) no puede acaecer más (acaecer fuera del concepto, es decir históricamente). Habiendo “acaecido” ahora, ha “acaecido” para siempre. El idealismo absoluto, tomando y resumiendo en sí la historia completa de la filosofía, resulta ser, así, *el punto último y la etapa final*.² ¡Esto es hablar claro! y clarísima resulta también la admonición que dedica a las almas mezquinas que una vez que habían aceptado el sistema hegeliano querían hacer de él un momento superable de la historia: “Aquéllos que afirmando el valor del idealismo absoluto, sin embargo, son de opinión que éste debe ser, también, un sistema ‘superado’, deberían en primer lugar ver como sería posible tal superación, o en otras palabras, proponerse la cuestión general de si puede ser superado un sistema que, en cuanto deduce y por consiguiente, desciende hasta

¹ ARTURO MONI, *La dialettica positiva ossia il concetto del divenire*. Algunas consideraciones a propósito de una reciente crítica del idealismo absoluto, Teramo, 1910 (extr. de la “Rassegna abruzzese”).

² Op. cit. p. 48-9.

aquéllo que constituye un momento de sí mismo, el concepto, o sea, a la universalidad y eternidad de la historia, no resulta otra cosa que la superación absoluta, y en consecuencia la superación misma de la historia”³. ¿Qué queda por hacer aún? “En adelante nada, sólo aquí, en la particularidad de la forma o de la ejecución pudo aún haber alguna duda y abrigarse entonces la posibilidad de un perfeccionamiento infinito, a efectuarse justamente en el seno mismo de la filosofía hegeliana, mas nunca fuera de ella”⁴. Creo que afirmaciones como estas justifican la comparación, que antes he hecho, entre hegelianos ortodoxos y tomistas o neotomistas ya que estos últimos admiten también que la ciencia y la filosofía ulterior pueda perfeccionar y enriquecer el tomismo sin que sea necesario para ello “salir del seno de la filosofía tomista”.

Otros hegelianos, menos obsecuentes no supieron avenirse a este “término de la historia”, y se aplicaron, por lo menos, a prolongarla en lo posible. Sería cuestión de recordar las varias y curiosas tentativas que éstos pusieron en práctica, con tal motivo, desde aquéllos que se limitaban a un punto especial (por ejemplo, Teodoro Vischer, quien le daba al arte la esperanza de un período “de arte moderno”, después del período romántico) y aquéllos otros de alcances más generales entre los cuales el más curioso, a mi parecer está representado en 1838 por el polaco Augusto Cieskowski en sus *Prolegomena zur Historiosophie*⁵, ¡dónde la tripartición hegeliana de la

³ Op. cit., p. 49.

⁴ Op. cit., p. 59.

⁵ Nueva edición, Posen, Leitgeber, 1908. Todos los libros posteriores de Cieskowski obedecen al pensamiento original consignado en éste, su primer libro.

historia en Oriente, Mundo Clásico y Mundo Germánico, era reemplazada por otra en Antigüedad, Era Cristiana, y Futuro! No se puede decir que este Futuro fuese un período demasiado breve, tanto más si se piensa que Cieskowski creía en la sucesión futura de otras historias después de la historia humana. En Italia, principalmente en Nápoles allá por 1860 surgió algunas veces este pensamiento de la necesidad de prolongar la concepción histórica hegeliana incluyendo un Futuro, como por ejemplo en el campo político con la inclusión de la democracia o el socialismo. De Sanctis, en una carta suya donde recomendaba a uno de sus discípulos tardíos el estudio de la filosofía hegeliana, "base y fórmula del pensamiento moderno", hacía la concesión que Hegel, "incluyendo y elevando en su sistema el pasado, suprime el futuro".

Pero, con prolongar el curso de la historia, con incluirle una u otras épocas, o con dejarlo indeterminado en un Futuro, concebido como época, no se suprime la dificultad, la cual subyace bastante más profundamente que cualquiera de estas determinaciones contingentes, que si provocan escándalo, es justamente porque son los síntomas de dificultades bien profundas. La dificultad consiste en el concepto mismo de un *progressus ad finitum*, de un devenir que tenga comienzo y fin en el tiempo, y que no le asiste razón alguna para fundamentar su nuevo comienzo una vez que hubo terminado, en suma, de un devenir sin necesidad lógica (lo cual supone un momento de irracionalidad); de una realidad respecto de la cual el devenir sólo es accidental, tanto que ha comenzado de lo inmóvil y termina en lo inmóvil, y

podía por consiguiente continuar como aquella realidad primeramente inmóvil.

El origen de este concepto no está en el pensamiento, sino en la imaginación; es una concepción mitológica, familiar a varias religiones, concepción dominante en el Cristianismo y que alcanzó a ejercer su influencia en la filosofía postkantiana, y la ha ejercido aún hasta el positivismo, con sus sueños de una humanidad racional y científica, y hasta en el socialismo, con el ideal de una sociedad en la cual haya sido suprimida toda lucha. En la filosofía postkantiana asume ya la forma de un "reino de la razón", reservado para el futuro (Fichte), ya la de un pecado original del cual es preciso redimirse (como en el segundo Schelling, en Schopenhauer y en el repetidor de éstos, Hartmann); de donde surge como consecuencia el conferirle al tiempo el rango de realidad metafísica. Hegel no se habría aún liberado totalmente de este *progressus ad finitum*, como resulta claro en la arquitectura de su sistema según la cual el Logos crea el mundo de la naturaleza, inmóvil y sin historia, base firme de la historia humana, la cual, sobre dicha base, recorre los estadios necesarios en un proceso conducente al puro pensamiento y a la conciencia de la libertad. Arquitectura en la cual la filosofía (aún cuando el profundo espíritu filosófico de Hegel contrasta con esto enérgicamente) conserva huellas de aquel desfile de narraciones, de *Erzählung* propio de los mitos que tan abiertamente se encuentran en Schelling y en Schopenhauer, y que a su vez tanto repugnaba a Herbart, quien expresaba con esta repugnancia una legítima exigencia filosófica. La figura de Hegel viene a constituir por esto, a

los ojos de los hegelianos ortodoxos, la de un anunciador de la buena nueva, de un redentor; y la *Fenomenología* así como la *Lógica* asumen los caracteres de un Evangelio y de una *Summa theologia*, perfectible en nuevas ediciones, pero nunca "conmovible en sus cimientos".

II

Que en Hegel el devenir deba ser entendido en sentido temporal, me parece, desde todo punto de vista, fuera de duda; y además confirman tal interpretación algunas destacadas sentencias de su sistema (por ejemplo, que el arte sea, desde él, un pasado, o que la primera categoría de la lógica coincida con la primera escuela filosófica griega). Pero se podría decir —y ha sido dicho— que este concepto del devenir debe interpretarse también en sentido ideal; vale decir, que en el pensamiento de Hegel, al significado temporal se une el significado ideal, o en todo caso, que a su pensamiento puede serle conferido este significado introduciendo en él, de esta suerte, una importante corrección que asegura su solidez.

La excepción está bien fundada, porque no tratándose de elevarlo o disminuirlo en sus méritos poco importa detenerse sobre las contradicciones de Hegel, e importa más bien tener en cuenta aquellas partes de su pensamiento que se muestren más vitales y sean susceptibles de un desarrollo ulterior. Conforme con esto sería preciso examinar el concepto de devenir, propuesto por Hegel, como un devenir extratemporal e ideal. Para lo cual es preciso, ante todo, no confundir el devenir ideal con el devenir abstracto o irreal, que no es sino un mero

esquematismo del devenir y que no goza de fuerza alguna sobre los hechos que vienen dispuestos en aquel esquema; de lo cual puede dar ejemplo la filosofía hegeliana de la naturaleza, o la aplicación que de ella hacía el agnóstico filósofo napolitano Tari, quien construía por triadas progresivas el mundo de lo Bello, declarando que hacía esto porque le resultaba tan cómodo y atrayente como agradable. Semejante devenir abstracto es una falacia lógica, cuando no es un símbolo estético de la anhelada y no alcanzada logicidad.

El verdadero devenir ideal no es algo indiferente o divergente con respecto del devenir real, sino que es la inteligencia de este último, del mismo modo como lo universal no es indiferente ni divergente con respecto de lo particular, sino que es la inteligibilidad misma de lo particular; de suerte que universal y particular, devenir ideal y devenir real, son lo mismo. Fuera del devenir ideal, el devenir real no tiene lugar. Tan sólo tiene lugar el devenir temporal, esto es, el tiempo aritmético que no es sino una construcción del intelecto abstracto; así como fuera de lo universal, el individuo real no tiene lugar, sino tan solo el individuo empírico, aislado, atomizado o monadizado. La eternidad y el tiempo real coinciden, porque en todo momento está lo eterno, y lo eterno es un momento.

Establecido esto, el concepto del devenir, o devenir ideal, en Hegel y en los hegelianos revela el mismo vicio a través de toda su concepción del desenvolvimiento, porque es, también él, un *progressus ad finitum*: un devenir que, partiendo del ser puro que no es inteligible alcanza la idea, que es más que inteligible; partiendo de

la naturaleza, o si se quiere, de la conciencia sensible, va hasta el espíritu absoluto y en él transita por las tres fases necesarias para alcanzar la Filosofía, donde recién se detiene. Lo cual también ha sido dicho con bastante claridad por Arturo Moni: "La dialéctica no es precisamente la misma de un punto a otro de la *Lógica*, sino que ella, que es en sí misma movimiento, se mueve; y su movimiento teniendo un término *ad quem*, cesa. Ahora bien, *el cese del movimiento dialéctico no origina antítesis dialéctica alguna*. La lógica especulativa, como para Aristóteles el mundo, es esencialmente finita"⁶. El término *ad quem*, el punto de llegada del proceso dialéctico, o del devenir ideal, el desenvolvimiento que cesa de cumplirse, tórnase vano a sí mismo y a la realidad toda: el espíritu, que es dialéctico, alcanzado el término de la dialéctica, ya no es más ni dialéctico ni siquiera espíritu, es la nada absoluta. El espíritu se desarrolla penosamente para llegar a la filosofía; y una vez llegado a ella, ¿qué hará?: Instaurar la beatitud y el paraíso (responderán tal vez los hegelianos); y la respuesta vendría a confirmar el origen mítico de la concepción. El devenir ideal no puede ser un devenir que se niegue a sí mismo.

Debido a la oscura conciencia de esta dificultad, el esquema ideal del devenir ha estado también sujeto a muchas tentativas de reorganización en el seno de la escuela hegeliana; y sin referirnos para nada a aquéllos que se aplicaron a cambiar el orden de sus momentos y considerar, por ejemplo, como último término ya no a la filosofía sino al arte o la religión, preciso es dejar constancia de que ha habido también tentativas de pro-

⁶ Op. cit., p. 54-5.

longación de la serie ideal. De este tipo fué, al menos en cierto sentido, la corrección de dialéctica histórica introducida por Marx, que sustituía, de esta manera, a la Idea, por la Praxis; y mucho más claramente y con anterioridad a Marx, la misma prolongación fué propuesta por el ya mencionado Cieskowski (un verdadero "abate Gioacchino"⁷, que anuncia un nuevo *Evangelio eterno*), quien reelaborando la triada del espíritu absoluto, la liberó de uno de sus términos, el de la Religión, no porque en su opinión no le perteneciese, sino porque es la totalidad misma de la esfera del espíritu absoluto, de la cual las otras formas son simplemente grados particulares⁸. Así él se procuraba libertad para enriquecer, sin violar la norma triádica, al espíritu absoluto mediante un tercer término, que seguiría al arte y a la filosofía, y correspondería, del mismo modo como aquellos corresponden a la antigüedad y al cristianismo, a la época del Futuro. Este tercer término, integración y coronamiento de la triada, es la Voluntad, el Bien, la Praxis; no ya la Praxis ignara que precede al arte y a la filosofía, sino la Praxis que deriva de la filosofía y la completa. En el olvido de la Praxis, Cieskowski veía el defecto de la filosofía hegeliana, así como su carácter panlogista y la forma que adopta como idealismo absoluto, el cual no incluye el momento práctico. Según él esta filosofía se limitaba a lo *en-sí* (*An sich*) y al *por-sí* (*Für sich*), sin alcanzar al *de-sí* (*Aus-sich*, que no debe confundirse con el *Ausser-*

⁷ Referencia al abate GIOACCHINO que en Fiore, en la Sila cistercense, 1130-1202 fundó un convento de religiosos. Autor de muchas obras célebres por su carácter profético. (N. del T.).

⁸ Op. cit., p. 110 y subsiguientes.

sich), esto es al producir de-sí, y por esto no hay en ella la verdadera síntesis de realismo (arte, antigüedad) y de idealismo (filosofía, cristianismo) en el idealismo-realismo (traducción de lo teórico en lo práctico, Futuro). Y al segundo término, que Hegel consideraba como último, le auguraba el mismo triste fin que había vaticinado para el arte: "Del mismo modo como pensamiento y reflexión sobrepasaron a las artes bellas, así también el *Acto* y la obra social sobrepasarán a la verdadera filosofía"; a la filosofía, que ha florecido desde Aristóteles hasta Hegel y que en este último ha alcanzado su punto culminante, no le cabe en lo sucesivo, según este moderno Fidias del pensamiento, descubridor de la piedra filosofal, otra finalidad que la de aplicarse ahora a cumplir milagros prácticos⁹. Pero es menester repetir otra vez aquí lo que se ha dicho con respecto de la prolongación del curso histórico, o sea, que el error no reside en la cualidad del término puesto como meta del desarrollo histórico, sino tan solo en establecerle un fin.

III

Del hecho de establecer, como etapa final de todo el proceso o devenir, a la filosofía, resulta el ya mencionado panlogismo que ha dado lugar a otra de las acusaciones populares en contra del sistema hegeliano, y que no puede ser, en nuestra opinión, totalmente desoída. Hegel no intenta, por cierto, negar la naturaleza, la voluntad, la historia, la imaginación, el sentimiento, ni tampoco la ciencia empírica y matemática; al contrario, hay sobrados

⁹ Op. cit., pp. 126-8.

motivos para afirmar que, en verdad, ninguno de estos conceptos ha dejado de ser estudiado y esclarecido por el agudo espíritu de Hegel. Pero, puesto que todos ellos son concebidos como grados inferiores y sucesivas aproximaciones a la verdadera filosofía, es decir, como simples esbozos de filosofía, resulta incontestable la tendencia a reconocer a ésta, aun en su abstracción, como realidad. Tendencia que se muestra en el penoso tratamiento filosófico de las categorías empíricas pertenecientes a las ciencias naturales (clases, fuerzas), en la división empírica de la historia (edades, pueblos), en la concepción del lenguaje como lógica, en la concepción del arte como filosofía imperfecta, y en todas las otras doctrinas particulares de Hegel. El arte, según él, presenta a la realidad fraccionada en imágenes singulares, la religión, a su modo, obtiene la unificación, la filosofía unifica en la forma del pensamiento; es evidente entonces que el arte, rompiendo la unidad de lo real, así como la religión, no proporcionando otra unidad que la imaginaria, no puedan reinar frente a la filosofía, que obtiene la unidad verdadera. El panlogismo permite que la dialéctica de la realidad y la dialéctica del filósofo que construye la filosofía, sean confundidas en una, y que la sucesión de los sistemas filosóficos se manifieste como la sucesión de las formas del Logos creador del mundo.

Una prueba evidente del panlogismo se ve en el tratamiento que Hegel ofrece con respecto de las diversas historias del estado, de la religión, del arte, de la filosofía, las cuales son diversas tan sólo aparentemente porque en realidad tienen todas el mismo objeto, es decir, la filosofía. La historia del estado es la historia de la conciencia de

la libertad y la historia del arte es la de la conquista del mundo interior, así como la historia de la filosofía es la conquista de la Idea. "*Lo absoluto es el espíritu*: es ésta la más elevada definición acerca de lo absoluto. Encontrar esta definición supone haberlo comprendido tanto en el significado como en el contenido, y puede decirse que tal ha sido la tendencia permanente de toda cultura y filosofía; hacia este punto han dirigido sus esfuerzos toda religión y toda ciencia; sólo este impulso explica la historia del mundo" (*Enciclopedia*, § 384). Y para reducir, por ejemplo, el arte a la filosofía o a la historia política, Hegel se ha visto obligado a considerar no al arte, sino a la materia del arte. La misma historia de la filosofía, que incluye a todas las otras, se identifica con la filosofía, subsumiéndose una a otra respectivamente según la alternativa que es dejada a elección de los intérpretes. No está en nuestra intención negar la unidad de la historia, y mucho menos aún, la unidad de la filosofía con la historia; pero justamente porque accedemos en este sentido, debemos extremar el celo en contra de una unidad obtenida abstractivamente que, como se ha dicho, reduzca todas las formas a la filosofía abstracta, o identifique la historia con la pura filosofía, o bien la filosofía con lo que es puramente histórico. Y así como decíamos antes que el pensamiento de Hegel era, en este sentido, bastante más profundo y verdadero que la estructura sistemática que él asume, discurrimos ahora precisamente en torno a su sola estructura sistemática. Como consecuencia, Hegel que siente de un modo bastante fuerte la importancia de la vida activa, se ve obligado a poner en su fórmula filosófica el *ideal contemplativo* o *ascético* de la vida

humana. En su sistema, la esfera de la actividad práctica es inferior a la esfera del arte, de la religión y de la filosofía; es el espíritu objetivo, inferior al espíritu absoluto. El espíritu objetivo, a pesar de su inferioridad es, sin duda alguna, el puente que conduce al espíritu absoluto; pero, una vez operado el tránsito, ¿de qué sirve este puente?; una vez lograda la entrada en el supramundo, ¿qué valor tiene el mundo? La práctica viene a ser concebida aquí de la misma manera como un Spinoza o un Fichte concebían al Estado; es decir como un simple medio cuyo fin está representado por la vida contemplativa. De aquí la rebelión que ha motivado, entre los hombres de acción, la filosofía hegeliana, y de aquí también el testimonio con que ella parece justificarse al despertar hábitos contemplativos e inertes en muchos de sus adeptos.

IV

Pero, volviendo al devenir concebido como *progressus ad finitum*, es preciso reconocer en él también la fuente de otra frecuente acusación, a saber que el hegelianismo diviniza la fuerza. Claro está que no es ésta una acusación (como la anterior concerniente al panlogismo) divulgada a raíz de prejuicios, superficialidad, escaso conocimiento filosófico e ignorancia de las doctrinas de Hegel, sino que por el contrario se origina por la apreciación de un verdadero defecto que aparece, aquí y allá, en estas doctrinas. Esto se nota en forma más evidente en la introducción a la *Filosofía de la historia*, donde Hegel afirma que la historia del mundo "se mueve

en un plano más elevado que el de la moralidad" y donde presenta los individuos históricos, los Héroes, como los ejecutantes de la voluntad del espíritu del mundo, los cuales no pueden ser juzgados con el criterio inferior de la moral. Todos saben cuán afortunados han sido estos conceptos, que han obrado no sólo en la filosofía y en la historiografía alemana (Mommson), sino hasta en ciertas disposiciones espirituales de los hombres de estado y de los agitadores políticos de aquella nación (un Bismarck, un Marx y muchos de sus secuaces). Los héroes y superhombres nietzscheanos, trasladados después a la literatura vulgar mediante numerosas imitaciones, son hijos, si se quiere un tanto degenerados, de los individuos históricos, de los *weltgeschichtliche Individuen*, de Hegel. Todos saben también de que manera la identidad entre racional y real ha llegado a tomar a menudo el significado de un libre consentimiento respecto de lo brutal.

Ahora bien, en esta superioridad de la historia frente a la moral, *en esta adoración del hecho*, no se puede menos de advertir, en mi opinión, la misma influencia mitológica y aun teológica que ha dado como producto la concepción de la historia en el sentido de un progreso limitado; y que aquí como algo contingente e irracional descubre su fundamento sólo en una voluntad y en un ser trascendentes. Hay, en las páginas de Hegel que se refieren a los grandes hombres, una especie de resonancia del Viejo Testamento, una reminiscencia de Jehová y de los delitos que él ordena, los cuales, en tanto son decretados por él, no son delitos porque están por encima del plano moral que es tema exclusivamente humano.

Por nuestra parte, queremos dejar constancia, una vez más, que no está en nuestra intención disminuir el profundo valor filosófico de la identidad entre lo racional y lo real, sino tan sólo examinar la forma según la cual tal identidad fué entendida por Hegel, y que por cierto no nos parece se halle absolutamente exenta de censura. No desconocemos tampoco los elevados motivos que determinaron a Hegel hacia una tan enérgica defensa de la importancia del Estado; pero decimos, al respecto, que ese mismo concepto podía muy bien ser fundado sin apelar a una razón superior a la moral y sin confundir la justa polémica en contra de la moral superficial con una desvaloración de la moral en general. El hombre que defiende al Estado del cual es ciudadano y la patria de la cual es hijo tiene, por lo pronto, este deber moral, que es determinado como todos sus deberes por la situación histórica circunstancial; y todo cuanto él hace como obra en esa defensa, como necesario a esa defensa, *dura lex* de esa defensa, no es ni superior ni inferior a la moral puesto que coincide con la moral concreta: por el Estado se podrá sacrificar (como decían nuestros políticos del Renacimiento y como Maquiavelo gustaba repetir con íntima convicción) hasta la salud de la propia alma, pero nunca la moralidad, so pena de caer en flagrante contradicción. Así como la racionalidad de lo real se puede y se debe relacionar estrechamente con la más rígida condena del error y del mal, la perpetua dialéctica debe ir unida necesariamente a la constancia de la verdad.

Mayor aun es la necesidad de corrección que motiva el exceso al cual Hegel llevó, algunas veces, la doctrina de la inmanencia de lo racional en lo real, en cuanto que

su demasiado violenta e inmediata identificación tuvo el frecuente efecto de no alcanzar a la identificación misma, en forma sólida y segura y con lo cual en su ímpetu arrastró consigo, mas no logró sojuzgar, a la trascendencia. De suerte que, mientras por una parte la identificación parece dar demasiado, por otra, da realmente demasiado poco. Es que, en verdad, no resulta adecuado a la unidad de racional y real el distinguir, como Hegel acostumbra, entre lo necesario y lo accidental; o admitir, como lo hacen cómodamente, tanto él como sus discípulos, después de haber afirmado el absoluto imperio de la necesidad, la categoría de la accidentalidad en la naturaleza y en la historia, y el aceptar distinciones como las de "existencia vil", o que la existencia sea, en parte, "aparente" y en parte "real"¹⁰. De donde se sigue que filosofía e historia permanezcan, aquí y allá, divergentes dentro de este pensamiento; y que tanto la historia como la naturaleza brinden hechos que la filosofía no puede apresar en las redes de sus conceptos y deba, por consiguiente, declarar irracionales o remitirlos a la novela; pero la exposición histórica y la exposición filosófica aparecen distintas: la una como externa y la otra como interna, de modo que la misma filosofía puede, o no

¹⁰ Las observaciones al § 6º de la *Enciclopedia* terminan por atenuar el pensamiento de la identidad de lo racional con lo real, a tal punto que éste coincide casi con el pensamiento del intelectualista y abstractista Herbart, quien decía, por ejemplo, en el *Allgem. prakt. Philosophie*, p. 120: "*Es gehört eine gänzliche Verwechselung ästhetischer*" (que incluyen lo *praktische*) *mit theoretischen Bestimmungen, die von Sollen auf's Sein schliesst, dazu, um beider Anerkennung menschlicher Schwäche und Abhängigkeit die Ideen im Gefahr zu glauben*".

coincidir con la propia historia ¹¹. Es inevitable que, toda vez que se pretende hacer consistir la coincidencia en la sucesión cronológica de las categorías, análoga a la sucesión lógica de las mismas, el buen sentido obligue a reconocer que muchas veces tal coincidencia no existe; quedando, de esta suerte, un tanto insegura la unidad de filosofía e historia. Lo racional, el Logos, no está, así, plenamente resuelto en lo real. Hegel, conservando lo accidental y lo insignificante, puede protestar en contra del panteísmo, como tantas veces lo hace, (Dios no se identifica con las "existencias accidentales") y ofrecer alguna esperanza al teísmo, que constituye una dirección de su escuela siempre dispuesta, como sabemos, a sostener y a desarrollar esta derivación.

v

Ahora bien, si el *progressus ad finitum* acarrea todos los inconvenientes que han sido expuestos hasta aquí, ¿se querrá, en consecuencia, restaurar lo contrario, o sea, el *progressus ad infinitum*, tanpreciado por el intelecto abstracto que suspira anhelante por "el infinito progreso de la ciencia que se aproxima, cada vez más, a su objeto, es decir, a la verdad"? ¹². No, por cierto, porque el

¹¹ También A. MONI (pp. 42-4) distingue entre verdad filosófica y verdad histórica, y sostiene, por ejemplo, que mientras en ésta "el error persiste como lo externo, la verdad filosófica es en cambio la verdad que ha tomado el camino hacia el error, en cuanto se lo considera interno, necesario". Pero lo mismo ocurre en la refutación del error historiográfico, ya que la historiografía no rechaza simplemente, sino explica al error historiográfico, lo hace partícipe de la historia, es decir, lo convierte en interno y necesario.

¹² A. MONI, op. cit., pp. 48-9.

progreso al infinito no alcanzando nunca su fin deja de ser progreso; del mismo modo, no debemos engañarnos con este concepto de la aproximación, por cuanto toda la utilidad que puede prestar en las ciencias cuantitativas, resulta inoperante vacuidad en la esfera de las ciencias cualitativas, donde puede servir, a lo sumo, en calidad de metáfora. ¿Qué importa que la sabrosa manzana y el agua fresca se aproximen, más o menos, a los labios de Tántalo si no alcanzan nunca a tocarlos de manera que pueda, alguna vez, satisfacer su apetito y su sed? Un kilómetro o un milímetro de distancia, que matemáticamente son desiguales, en este caso, o sea, filosóficamente, resultan absolutamente iguales. El verdadero concepto de progreso debe, por consiguiente, dar cumplimiento simultáneo a dos opuestas condiciones: primero, una aprehensión en todo instante de lo verdadero y de lo bueno; segundo, un poner en duda toda nueva instancia, mas sin perder nunca lo que había sido conquistado. En otras palabras, una perpetua solución y un perpetuo renacer del problema a los fines de una nueva solución. El verdadero concepto de progreso debe evitar las dos opuestas unilateralidades, a saber, la de un fin bello y asequible, y la de un fin inasequible: el de un *progressus ad finitum* y el de un *progressus ad infinitum*. También se podría expresar esta exigencia diciendo que un verdadero concepto de progreso debe sintetizar la idea oriental de los ciclos o retornos, vale decir, la idea de la perpetua constancia, con la idea occidental del curso afanoso hacia lo nuevo, o sea, la idea del perpetuo cambio; conjugándose de esta manera la inmovilidad de la primera con la movilidad de la segunda. Si no se hace esta corrección, el

cambio sin lo constante resulta, de hecho, absolutamente idéntico en sus efectos a la inmovilidad sin cambio, pues tan vacía es aquélla como ésta, es decir, privada de vida y por lo tanto vacía. El símbolo de la humanidad no es ni Dios ni el hombre, sino el Dios-hombre, Cristo, que es lo eterno en lo temporal y lo temporal en lo eterno: la Historia, respecto de la cual será vana toda reivindicación del futuro, está, por sí misma, grávida de futuridad.

El espíritu y su historia son idénticos, como idénticas son, también, filosofía e historiografía, porque ni el espíritu ni la filosofía son posibles fuera de la historia, ni ésta se hace sin el espíritu y sin la filosofía. En todo instante poseemos, en el acto del pensamiento, toda la verdad, porque en toda afirmación verdadera, por pequeña y particular que sea, está la verdad, y en todo instante aquella verdad tórnase en voluntad y en naturaleza, es decir, en un nuevo problema para el pensamiento, el cual no es siempre pobre, como afirman los escépticos, ni es siempre rico como dicen los dogmáticos, sino que en tanto pensamiento enriquecido por la verdad debe necesariamente continuar enriqueciéndose: la verdad no podría ser buscada si no fuese, en cierto modo, conocida o poseída; y no se puede poseer de otra manera que buscándola. La verdad, toda la verdad, está en Hegel de la misma manera como ha estado antes en Fichte, Kant, Leibniz, Vico, Descartes, Aristóteles o Platón, sin que por ello se haya visto agotada en ninguno de esto pensadores, así como no se agotó tampoco en Hegel (aunque piensen lo contrario los hegelianos ortodoxos) para eximir a la posteridad del deber irrecusable de pensarla, confi-

riéndole la simple tarea de repetir y comentar lo que habría sido definitivamente elaborado. ¡Cómo si esto último fuera posible sin volver a plantear los problemas y, por consiguiente, sin la elaboración de un nuevo pensamiento! El ideal expresado por Hume en su *Ensayo sobre el entendimiento*¹³, exhortando al hombre a someterse a la “fatiga” de examinar las leyes del entendimiento “a fin de poder vivir, después, cómodamente”, es tanto un mal cuanto un ingenuo ideal. La libertad no es el “término de la historia”, un final logrado o por lograr, sino su principio motor y por esta razón idéntica con él.

Este concepto del progreso, en el acto mismo que elimina el *progressus ad finitum* y el consiguiente absurdo de una filosofía “definitiva”, elimina al mismo tiempo toda forma de irracionalismo, así como de ultrarracionalismo o de panlogismo, puesto que no subsume unas formas abstractas del espíritu a las otras relegando el espíritu a un *cul-de-sac*, donde se encuentra, o bien, un pensamiento sin acción: ascetismo, inercia; o una acción sin pensamiento: la ciega personalidad. El fin del espíritu no es ni el pensamiento abstracto ni la acción abstracta, sino el pensamiento que se hace acción y la acción que se hace pensamiento, o sea el espíritu mismo, que en cuanto es vida, no tiene otro fin que la vida, que toda la vida y no una simple parte de ella. Lo que quiere decir que con este concepto se hace valer el criterio de la

¹³ Se refiere a la obra de DAVID HUME publicada en Londres, en 1748, *Philosophical Essays concerning Human Understanding*, que posteriormente el autor designó con el nuevo título de *An enquiry concerning human understanding*. Hay traducción española. (N. del T.).

distinción, tan necesaria al espíritu como la *unidad* misma, porque gracias a la distinción la unidad se ve privada de su abstracción para dar origen a la *unidad concreta*. Mientras el hegelianismo tendía a hacer desaparecer todas las distinciones del seno del pensamiento abstracto, estas distinciones han sido restauradas aquí: pensamiento y voluntad, imaginación y lógica, arbitrio y moralidad, filosofía y ciencia, concreción y abstracción, ideas y conceptos, y así sucesivamente, pero todas ellas formando un organismo en el espíritu, que es circular y pasa de la una a la otra, de la misma manera como se pasa de la condición a lo condicionado, del principio a la consecuencia, para circunscribir la línea de su recorrido en el círculo de un nuevo recorrido. Y, mientras la lógica abstracta invade y desintegra tiránicamente la totalidad al mismo tiempo que tiende a confundir el problema con la solución, una forma con otra distinta, la imaginación con la lógica, la fuerza con la moralidad, el error con la verdad, la lógica concreta, en cambio, en tanto que concebida en unidad con el espíritu, conserva y vigoriza la distinción entre el hecho y lo ideal, entre el espíritu y la materia, interpretando al hecho y a lo material como lo ideal realizado y a lo ideal como al hecho que se realiza. De suerte que conserva y vigoriza la distinción reinante en las formas del espíritu, cada una de las cuales sabe cooperar con la unidad de aquél, y claro está, no en tanto estas formas se debilitan por adecuación a otras formas, sino en tanto se fortalecen haciéndose, efectivamente, a sí mismas: el arte arte, la ciencia ciencia, la matemática matemática y la filosofía filosofía, etcétera, y así sucesivamente, generando tanto lo distinto como lo

contrario que, por otra parte, sólo en esta neta antítesis se generan.

La dialéctica es verdaderamente la ley del espíritu, pero no la dialéctica abstracta, la polémica filosófica, que es solamente uno de sus aspectos particulares y con la cual Hegel pareció, a veces, confundirla y que los hegelianos de hecho confundían, sino la dialéctica total y real. Y por fin, mientras la lógica abstracta resulta impotente para revelar el movimiento de la historia y no le queda otro recurso que el de reputarla, en todo o en parte, extraña a su dominio, o limitarse a someterla bajo un esquematismo que bien podríamos calificar de apriorístico (en el sentido peyorativo del término), la lógica concreta domina, en cambio, verdaderamente a lo real, que produce, que piensa y que, en última instancia, no es más que ella misma. Para la lógica concreta nada hay de material, de accidental, de irracional, de malo; justamente porque lo material, lo accidental, lo irracional, lo malo, son lo espiritual mismo en tanto que éste es superado por una forma ulterior, es decir, que todos ellos son negativos, legítimamente negativos sólo en relación con esta forma, pero por sí mismos, son, de hecho racionales.

La naturaleza y la historia se despojan de los últimos restos de accidentalidad con respecto del concepto, sólo porque el concepto se despoja de los últimos restos, que aun conservaba, de abstracción y de arbitrariedad; a esto se debe, pues, que concepto e historia coincidan, finalmente, y del modo más perfecto, tanto en extensión como en comprensión. La última sombra de lo trascendente, el Dios personal asimilado al Logos creador, ante-

tedeciente lógico, si no cronológico de la naturaleza y de la historia, se ha disipado: no existe una naturaleza y frente a ella una historia humana que invoquen su unidad en un principio que las abraza y trascienda, sino que existe tan sólo una historia que es Dios.

VI

Este concepto de devenir, que hemos presentado en sus rasgos principales, ha sido motivo de la siguiente objeción: que no puede ser referido al Logos o a la Idea, sino al Espíritu, y al espíritu tal como aparece en el hombre, universalizado. Pero no es éste un obstáculo en el cual, la mencionada doctrina tropiece involuntariamente o sin haber reparado en él; antes bien, ella se coloca deliberadamente en este terreno porque aspira a suprimir el dualismo de un Logos que desarrolla la naturaleza a espaldas de la naturaleza y la historia a espaldas de la historia; y que aspira también a suprimir la consiguiente escisión entre espíritu empírico e idea, entre psicología y filosofía del espíritu entre pensamiento inconsciente o petrificado y pensamiento consciente; o mejor dicho, a reconocer estas distinciones (todas las distinciones tienen sus motivos verdaderos), pero como obra del espíritu mismo, dígame también, del hombre. No existe más allá de la lógica humana, una lógica divina; pero la lógica humana, la verdadera lógica humana, es divina. La distinción de las dos lógicas no es filosófica sino teológica, o mejor dicho, residuo de teología en la filosofía.

Otra objeción, que ha sido promovida desde muchas partes, y que no consiste en inculpar a la doctrina de

contradictoria, ni lleva adelante una crítica interna, sino que le opone dogmáticamente la doctrina misma que aquella trata de combatir, consiste en preguntarse cómo es posible que, una vez establecida la distinción o serie de las formas del espíritu, pueda éste pasar de una serie a la otra. ¿Por qué, a título de ejemplo, cuando el espíritu se encuentra en el momento de la imaginación o del arte no logra satisfacerse allí y quedar perpetuamente en ese plano, y en cambio se ve obligado a elevarse al plano del pensamiento? ¿O, por qué cuando se insume en la obra práctica no se agota en ella y anhela en cambio elevarse a la contemplación y transitar de nuevo por el plano del pensamiento? *¿Cuál es la contradicción intrínseca* a cada una de esas formas que tienden a la forma superior? Ahora bien, la contradicción, para nosotros, no puede ser otra que ésta: cada una de las formas particulares es particular y el espíritu no se detiene en ellas, más aun, no está nunca todo él en ninguna de sus particularidades, y por esto su verdadero ser reside en su movimiento circular, que en su perpetuo girar produce un constante acrecentamiento de sí, sobre sí mismo; la siempre nueva historia. La contradicción del arte está en ser arte, arte puro, y dar lugar al alumbramiento de algo distinto que es el pensamiento puro, así como de éste se nutre un nuevo distinto que es la praxis, es decir, la acción práctica de la que el nuevo pensamiento está grávido. Y en vano se buscará otra contradicción, pues se tiene ésta, que es bastante fuerte y evidente, que nace de la misma distinción entre las formas y a su vez constituye la vida misma de la distinción. Pero en la objeción aludida se inquiere acerca de una contra-

dicción que surja del seno mismo de las formas particulares, como una simple contradicción lógica que requiere una nueva solución también lógica, y así sucesivamente hasta alcanzar la solución de las soluciones, o sea, la Idea, donde la contradicción y la dialéctica conciliarían. Estamos, entonces, otra vez frente al concepto de un *progressus ad finitum* de las formas del espíritu cuyas consecuencias ya hemos señalado y que no son otras que la superfluidad de cada una de las formas del espíritu y del proceso total en la inmovilidad, en el panlogismo, y aun en el materialismo o en la trascendencia. Claro está, después, a fin de disimular la absurda concepción del progreso *ad finitum* y la no menos absurda consecuencia del fin del proceso dialéctico, se hace que el espíritu continúe su giro dialéctico y subvierta, por ejemplo, la Idea en Praxis (como quería Marx), y ésta, a su vez, en alguna otra cosa inefable; la dialéctica, en algo superior a la dialéctica, y esta forma superior en otra más elevada aún, de suerte que se va entrando, así, en el absurdo opuesto, o sea, en el progreso *ad infinitum*, donde por un camino contrario se pierde igualmente la verdad y la realidad.

Existe también una tercera objeción, pero ésta pertenece, en cambio, a aquéllas que no se pueden hacer sin golpearse con el azadón en los pies, como se dice vulgarmente, es decir, sin castigarse el objetante al mismo tiempo. Se pregunta: ¿por qué son tantas las formas del espíritu y no son más? ¿Cómo se justifica, al respecto, una multiplicidad limitada? Ahora bien, por lo que me es dado conocer, en el hegelianismo las categorías de la Lógica, o de la Naturaleza, o del Espíritu, son las que

son, y no más, porque son deducidas, según lógica necesidad, las unas de las otras; de manera que no niego que a primera vista haya parecido esto una dificultad, pero no veo que ventajas podrían obtenerse pasando de una multiplicidad menos rica a otra bastante más rica, desde el momento que la cuestión recae sobre el concepto mismo de multiplicidad. ¿Existe entonces alguna dificultad? Las formas del espíritu (las verdaderas categorías, bien distintas por cierto de aquéllas vaciamente abstractas de la lógica formal) son los términos de esa relación que es el espíritu, simbolizadas numéricamente en el razonamiento común, pero no concebibles numéricamente, o dicho de otro modo, no enumerables como tantos entes y cosas.

Si el espíritu es síntesis a priori, es evidente que se deban definir los elementos que integran la síntesis (abstractos fuera de la síntesis, pero distintos al mismo tiempo que *uno* en la realidad de la síntesis); la unidad del espíritu no puede ser otra cosa que unidad de una multiplicidad, o sea, unidad de los distintos en su distinción. De no existir la unidad, no se pensaría; pero tampoco se podría pensar sin la distinción, toda vez que pensar es unificar distinguiendo. La distinción, considerada como válida frente a la abstracta unidad, me ha parecido siempre la legítima (aún cuando unilateral y mal entendida) exigencia del herbartismo en contra del hegelianismo. La unidad, que devora las distinciones, sería como un Saturno que devoró no ya sus hijos, sino sus propios miembros: una unidad que se anularía en la oscuridad del misticismo.

La cuarta objeción, que torna al punto de vista del

sistema que combate ¹⁴, sostiene que no es lícito refutar la doctrina de Hegel sin desarrollar su interna dialéctica y sin aceptar su verdad con la intención de superarla; ¡y ya que tal superación (he aquí, un sometimiento tendiente sin embargo a modelar un nuevo y clásico ejemplo de sofisma) se haría más verdadera en virtud del principio dialéctico, aquella doctrina, en todo caso, resultaría no refutada sino vigorizada! La refutación, que distinga en el pensamiento que examina una parte verdadera y una parte falsa, es una refutación abstracta, porque todo pensamiento es verdadero y es falso: verdadero en tanto que actual, falso en tanto que superado. Pero es evidente que, una vez rechazado el progreso *ad finitum* de las formas del espíritu y el panlogismo, o sea, la reducción del espíritu a la lógica abstracta, queda rechazada, al mismo tiempo, la teoría del error que era propia de aquellas concepciones y restaurado el concepto de la distinción, el error no puede ser nunca el pensamiento, que si es verdadero actualmente es siempre verdadero, y acrecienta pero no pierde su verdad ante la mayor riqueza del pensamiento que le sucede; o si se quiere, más aún que el error entendido como pensamiento fundido en un pensamiento más amplio, aún más que el error que es verdad, más aún

¹⁴ Puede verse en A. MONI, op. cit., especialmente en las pp. 1-12, cfr. p. 40. En el escrito de H. EBBINGHAUS, *B. Croce's Hegel*, en "Kantstudien", xvi, p. 63, se dice que mi teoría "... *den lebendigen Organismus philosophischer Begriffe wie die abstrakte Einheit eines gehäuften Aggregats behandelt*". He destacado la expresión: "conceptos filosóficos", porque en ella reside el equívoco; no trato los conceptos filosóficos como agregados, sino que por el contrario, niego que los "agregados de palabras" (los *flatus vocis*, los errores) sean "conceptos filosóficos".

que el error magnánimo (la “generosa mentira”, que no es, sin embargo, mentira); preciso es restaurar el concepto del error que es error, no-pensamiento, expresión vacía, contradicción que aparenta con su sonido la síntesis ausente, acto práctico y, como tal, no censurable, porque la expresión como sonido puede servir no sólo al pensamiento, sino también a muchas cosas respetables y a muchas comodidades que nos son respetabilísimas: desde lo que nos hace adherir a la tradición hasta lo que nos hace plegar a la inercia, desde el muy dulce dejarnos seducir por las pasiones hasta la amargura que significa proveer a las necesidades privadas. La vieja doctrina (cartesiana y de otros filósofos) que hacía nacer el error por obra de la voluntad, tenía algo de verdad, si bien pecaba en no entender la voluntad como naturaleza ni el desenvolvimiento del espíritu a través del error que es naturaleza, y por esto, algo de verdad tenía también la teoría que hacía consistir el error en el mecanismo psicológico reemplazante de la conexión lógica, o sea, en la vida (voluntad, naturaleza), que asume el lugar del pensamiento. Por otra parte, creo que la escuela hegeliana había exagerado demasiado y deliberadamente el pensamiento de Hegel a este respecto, porque releando el prólogo a la *Fenomenología*, se puede ver que él no afirmaba que lo falso fuese una forma de la verdad, sino que *lo falso debe ser explicado con lo verdadero* (por lo menos tal me parece el sentido general de sus observaciones); o, como se dice también en la conversación corriente, que no basta decretar como falsa una afirmación, sino que es preciso también explicar cómo ha nacido el error. De ahí que, la mera aserción de la verdad deba ser sustituida por un

proceso que revele el hacerse de la verdad a través del error, y los elementos de verdad que el error emplea y que arbitrariamente reúne y compone mediante una conjunción y una composición que, como tal, es vacía, si bien como acto práctico, como naturaleza, está llena. Creo, del mismo modo, que es también una exageración y una falsificación, o una de esas mitologías nacidas del tomar al pie de la letra las metáforas hegelianas, la otra teoría, sobre la que tanto insisten ciertos hegelianos, según la cual para refutar realmente un error es preciso llevarlo a su ἀκμή, a su apogeo, en el cual "se evidencia como contradictorio y pasa al principio contrario, y realiza de esta suerte su esencia, según la cual, él no es sino un momento del todo"¹⁵. Pero ¿qué quiere decir "llevar al extremo, al ἀκμή, al apogeo", etcétera? ¿Qué es esta imaginada fustigación del pensamiento como si se tratase de un caballo que quisiera despeñarse por un precipicio o elevarse en un salto mortal? Una bella metáfora, para decir simplemente que para refutar un error no es preciso dejarlo en la forma incierta, confusa y mezclada con elementos de la verdad, con que habitualmente lo dejan aquéllos que lo exponen (el coraje del error es de muy pocos); pero determinarlo significa, en cambio, esforzarse en pensarlo, en cuya determinación y esfuerzo éste debe revelarse como contradictorio, es decir, indeterminable e inconcebible lo cual obliga a sustituirlo, metódicamente, por su opuesto, que se configura, al menos provisoriamente, como una determinación en función de la propia indeterminación del error. Pero, cuando pasamos de este proceso

¹⁵ A. MONI, op. cit., pp. 11-2.

crítico a la nueva verdad, por la cual aquel error fué eliminado y en la cual lo que en él había de verdadero es resumido y a la vez conservado, resulta claro que la afirmación precedente aparezca como si hubiese sido corregida conservando parte o mediante una restricción aplicada a lo que en ella pudiese haber de exagerado; palabras que provocan temor¹⁶ en el ánimo de los mencionados hegelianos y que no encierran, sin embargo, nada digno de temer cuando son bien entendidas, es decir, cuando no son tomadas mecánicamente.

VII

La advertencia que me ha tocado hacer con respecto del pensamiento original y genuino de Hegel, conduce naturalmente a la formulación de una pregunta más general, o sea, si la concepción del devenir, de la historia y de la finitud e infinitud de la verdad, que he enunciado anteriormente como contrapuesta a la concepción hegeliana, es en realidad adversa a esta última. *Respondeo dicendum* que ella está, ciertamente, en contacto con el Hegel sistemático y superficial, al cual se atienen con frecuencia los hegelianos, pero que no me parece se halle en verdadero contraste con el Hegel más remoto, que alcanzo a entrever más allá de las puertas del sistema; y reafirmo, otra vez, mi convicción de que el problema que le está destinado a la crítica consiste en alcanzar (cosa que vale, además, para todo otro pensador) al Hegel profundo a través del Hegel superficial, o en otras palabras, aquello que sea un plasma vital y no un cadáver destinado a

¹⁶ A. MONI, I. c.

desaparecer. ¿Qué necesidad hay de continuar entreteniéndose, por ejemplo, sobre el modo de entender las primeras categorías de la lógica, insistiendo sobre los errores de Hegel, aumentándolos con otros errores, en suma, planteando un problema sobre el cual se podrá sutilizar al infinito, pero que no se resolverá nunca, pues tiene, por ventura, alguna razón de existir?

Recuerdo brevemente la génesis de esta cuestión altamente instructiva. A las dos primeras categorías de la Lógica hegeliana: Ser y No-ser, le había sido objetado por Trendelenburg (y la objeción tenía algún valor, simplemente, como argumento abogaderil) que ellas estaban privadas de movimiento dialéctico, pues siendo el Ser idéntico al No-ser, de esta identidad no nacía nada, ni siquiera la síntesis primera, el Devenir. Kuno Fischer reconocía como justa la objeción; admitiendo que Hegel no era explícito sobre este punto y que su escuela (Erdmann y otros) había directamente falsificado el pensamiento del maestro, entendiendo al Ser como plenamente indeterminado y por esto vacío, de donde resultaba idéntico al No-ser, a la Nada, es decir, una mera tautología incapaz de elevarse hasta los más altos conceptos. De ahí que (precedido de alguna manera por Herder) él propone la corrección siguiente: que la contradicción del Ser puro e indeterminado resida en ser determinado por su indeterminación y en excluir como concepto (objeto de pensamiento) la actividad pensante afirmando y negando, al mismo tiempo, el pensamiento. Pensar y Ser serían idénticos y, al mismo tiempo, no idénticos; y si la identidad se expresa en el Ser, la no identidad se expresa en el No-ser. Spaventa elaboró y corrigió a su vez, dili-

gentemente, esta interpretación de Fischer, sosteniendo que en el Ser, en el puro Ser, no existe la distinción entre Ser pensante y Ser natural, entre Pensar y Ser, aduciendo que ello no era otra cosa que abstracción del sujeto pensante, lo absolutamente irrelativo, y debido a la contradicción que encierra como lo absolutamente irrelativo, no es pensable y es igual entonces a la nada. Ahora bien, en primer lugar, preciso es advertir que de toda esta interpretación fischeriano-spaventiana¹⁷ sería sumamente difícil encontrar justificación alguna en el texto de Hegel, que todo el mundo puede leer tanto en el primer volumen de la *Lógica* como en el de la *Enciclopedia*; y, en segundo lugar, que sería sumamente extraño introducir en la primera y más pobre categoría de la *Lógica* la relación de sujeto-objeto; dificultad que no le pasa desapercibida por cierto, a Spaventa, quien responde (y la respuesta tiene su valor) que el Ser espiritual, primero en la *Lógica*, es el último o el resultado de la *Fenomenología* que precede a la *Lógica*¹⁸. De todas maneras, esa interpretación no parece satisfactoria y el problema continúa en pie, como puede verse en el reciente libro de Mac Taggart sobre la *Lógica* hegeliana¹⁹; quien estudiando la primera triada se cuida de otra dificultad que es la de introducir en aquélla, con el concepto o al menos con la palabra "devenir", el cambio; categoría ésta verdaderamente pre-

¹⁷ Véase en la *Logik und Metaphysik* de K. FISCHER, 1ª edición, 1852, aumentada en la segunda de 1865; y en SPAVENTA, *Le prime categorie della Logica hegeliana*, 1864, en *Scritti filosofici*, ed. Gentile, pp. 185-252. También MONI (op. cit.) malgasta el ingenio para rectificar las primeras categorías de la *lógica* hegeliana.

¹⁸ Op. cit., pp. 233-4.

¹⁹ *A commentary on Hegel's Logic*, Cambridge, 1910.

matura y destinada a comparecer sólo en una fase ulterior de la Lógica. Y aplicándose a remediar la situación, excluye del Ser, No-ser y Devenir toda idea de cambio, y concibe al Ser como la Afirmación, al No-ser como la Negación, al Devenir no como la síntesis de ambos, sino como el "tránsito a la síntesis", que es suministrada por la cuarta categoría hegeliana (aquí tercera), el Ser determinado (*Dasein*). Pero también esta interpretación se ve imposibilitada de apoyo en el texto de Hegel, y ella transforma además la primera triada —cuyo pensamiento es tan característico de la filosofía hegeliana— en la simple proposición spinoziana: *Omnis determinatio est negatio*.

¡Bello resultado tanto en un caso como en el otro, originado por querer avanzar junto a las faldas de la pedantesca túnica con que Hegel cubrió lo más vivo de su pensamiento! ¿Pero no sería mucho más humano el no dar demasiada importancia a las triadas, a la arquitectónica y a los párrafos, y leer en cambio a Hegel más de cerca como se lee a un poeta (en el cual no se preocupa uno acerca de si lo que dice es verdadero, o no, históricamente, sino si es verdadero poéticamente), o, mejor aún, como se debe leer un filósofo buscando a través de las fórmulas y las pedanterías el pensamiento animador, ver en aquellas triadas la oposición de Hegel a todo eleatismo y a todo nihilismo, y su denodado esfuerzo por instaurar un nuevo y más elevado heraclitismo? Leyéndolo así, nos hallaremos en el centro de su espíritu y en el centro del problema filosófico; y tendremos por lo menos algún apoyo en los textos, porque Parménides, Buda y Heráclito son expresamente recordados por el mismo Hegel. Y, sobre todo, redescubriremos en el Hegel, profesor de

Heidelberg y componedor de libros y de sistemas arquitectónicos y definitivos, al Hegel filósofo con su odio en contra de lo abstracto y lo inmóvil, contra el deber-ser que no es, contra lo ideal que no es real. ¡Pero parece que los hegelianos tienen demasiada predilección por el Hegel de los párrafitos!

Marzo de 19

II

NOTAS DE CRITICA HEGELIANA

I

LO PRIMERO O EL "COMIENZO"

En mi ensayo sobre Hegel he señalado la necesidad de que la lógica hegeliana tome su punto de partida en el concepto del Ser, y he negado también la posibilidad de un "comienzo necesario" para la filosofía²⁰. Uno de mis más activos censores que se ha dedicado a refutar parte por parte mi crítica sobre Hegel, ha reconocido a este respecto "que, fuera de duda, con la discusión acerca del 'punto de partida' hegeliano, Croce había llamado la atención sobre un grave problema"²¹. Pero este problema ya había sido objeto de honda preocupación para Spaventa; y las dificultades en que se vió envuelto esforzándose por defender la posición hegeliana no fueron los únicos motivos que me determinaron a reconocer la vanidad del problema mismo.

Spaventa alcanza a comprender que lo "Primero" debía

²⁰ Véase en este volumen p. (?)

²¹ J. EBBINGHAUS, B. C. 's *Hegel*, en "Kantstudien", xvi, 66.

ser demostrado como tal, y advertía bien, por otra parte, que si se lo demostraba éste perdía su carácter de Primero, que le pertenecía, en cambio, al fundamento de la prueba, con regreso al infinito. "Diciendo 'Primero', niego la prueba; diciendo 'Primero científico', afirmo la prueba" ²². Contradicción de la cual creía poder escapar con la solución de que "el primero científico es mediato (y por lo tanto probado), en cuanto es el resultado final de la crítica de la conciencia, es decir, el concepto de la infinita potencia del conocer; y es inmediato, vale decir primero, en cuanto, en la evolución de la ciencia (Lógica, Naturaleza, Espíritu) no presupone otro concepto, sino por el contrario todos los conceptos lo presuponen a él". Distinguiendo la crítica de la conciencia (de la cual resulta la posibilidad del puro conocer) de la ciencia, que es el desarrollo del simple conocer, se ve que "lo Último en la primera es lo Primero en la segunda; y por lo tanto lo Primero científicamente es en ésta inmediato, y en aquélla es mediato" ²³.

Pero con esto no se ha ganado nada; o mejor dicho, se habría ganado algo en caso de poder sostener la distinción aquí señalada, distinción que es común a muchos hegelianos, entre Crítica de la conciencia y Ciencia, entre Fenomenología y Lógica. Distinción que ha tenido origen en conceptos didácticos como serían los pertenecientes a un curso introductorio, o a un curso sistemático, etcétera y en las proyecciones representativas derivadas, donde el acto eterno del pensamiento, que es ciencia, se desdobra, por decirlo así, en una especie de vestíbulo y en

²² *Logica e metafisica*, ed. Gentile, p. 160.

²³ L. c.

una casa, o en una escalera y en un departamento. Pudo ocurrir que Hegel, quien era muy alemán y muy profesor (cosa que es preciso no olvidar nunca) no consiguiese liberarse, del todo, de estas representaciones; pero, en verdad, su último pensamiento al respecto, que se encuentra en la *Enciclopedia*, haría más bien inferir que él había dejado ya de lado el concepto de una introducción filosófica intrínsecamente separable del sistema filosófico. En los preliminares de la pequeña *Lógica*, que va incluida en la *Enciclopedia*, sustituye a la *Fenomenología del espíritu* una aclaración en torno a las varias posiciones del pensamiento con respecto de la objetividad²⁴ que Hegel considera simplemente "histórico y racional"²⁵, no verdaderamente interno y filosófico como podría ser obtenido del sistema mismo plenamente desarrollado. Y recordando su vieja *Fenomenología* admite que aquélla no era verdaderamente una introducción o, como dice él, "que no podía limitarse al aspecto formal de la simple conciencia" y debía incluir en su tratado las "formas concretas de la conciencia", la moral, las costumbres, el arte, la religión²⁶. No sin profunda razón en la edición de la *Fenomenología*, que estaba preparando cuando fué sorprendido por la muerte, había agregado a la portada la indicación de "parte primera del sistema de la ciencia" y dispuesto presentarla como libro en sí.

También Spaventa no busca mayor apoyo sobre la

²⁴ Op. cit., § 25.

²⁵ *Enciclopedia*, § § 26-78.

²⁶ L. c.

²⁷ En torno a la cual, por lo demás, se había también atormentado bastante. Cfr. las cartas a su hermano en el volumen S. SPAVENTA, de 1848 a 1861. (Seg. ed., Bari, 1923).

frágil distinción entre Fenomenología y sistema²⁷, y hace frente a la objeción procurando descubrir en la Fenomenología aquel punto de partida que en la Lógica es un pre-supuesto o un resultado. "A quien dijese que en esto hay una nueva contradicción, ya que esta crítica o ciencia que precede a la ciencia como sistema debe tener su Primero, que a su vez debe ser probado, y así al infinito, se le respondería de la siguiente manera: la crítica que precede a la ciencia tiene su índole propia, comienza a partir del primer *fenómeno*, es decir, del primer (falso) saber y resuelve todas las formas más o menos falsas del saber en el concepto del puro conocer. Ahora bien el fenómeno, el primer fenómeno, se admite mas no se *prueba*; es un simple *hecho* y no *ciencia*. Por eso, como primero, no ha menester de prueba; si se probase no sería más un simple hecho"²⁸.

Sin insistir sobre la oscuridad de esta Crítica de la ciencia, que sería y no sería ciencia, y sobre la "índole propia" que debería tener, no es preciso andar mucho para descubrir el embarazo de Spaventa quien parece decir, ora que lo Primero en la Fenomenología "no puede ser probado", ora que "no necesita de prueba"; como si hubiere algo en el mundo del pensamiento que no sea preciso demostrar, es decir, de ser pensado. Y aquí se ve cómo la voluntad de atenerse a la configuración escolástica que asume el pensamiento de Hegel, conduce lógicamente a abandonar lo que hay de más profundo en este mismo pensamiento. Escribe Spaventa: "lo primero y lo último Pensables son así hechos; de los cuales, el primero mira solamente hacia adelante, y el segundo,

²⁸ Op. cit., p. 161.

mira solamente hacia atrás; y por esto si de aquél se puede decir que es *no-inteligible*, de éste se ha de decir que es *más-que-inteligible* en la esfera del pensamiento puro. Tal es la Idea absoluta, en cuanto que de ella no puede afirmarse que sea una determinación particular entre las determinaciones del pensamiento, una categoría entre las categorías, sino la unidad actual y absoluta de todas las categorías. En tanto que es esto, ella mira sólo hacia atrás. Es, en sí, absoluta *subjetividad*, subjetividad que no es predicado o simple categoría, sino que contiene en sí y sobrepasa todos los predicados, todas las categorías”²⁹. De suerte que la filosofía recibe por un lado un dato no elaborado aún por el pensamiento, y por otro, un resultado no elaborable por el pensamiento; y oscilaría, de este modo, entre un doble empirismo; un empirismo del fenómeno y un empirismo del suprafenómeno o misticismo. ¡Adiós, entonces, a la racionalidad de lo real!

Pero las dificultades metódicas o lógicas a que se alude no son menores cuando se ha examinado el concepto mismo del Ser como Primero. ¿Por qué habría de ser, el Ser siempre lo primero pensable? “Es lo primero (dice Spaventa), porque solamente del Ser no me es posible hacer abstracción alguna”³⁰. Pero la verdad es que se puede hacer abstracción de toda cosa o de ninguna, según como se entienda. De todo, si la abstracción se toma como un acto arbitrario, un *flatus vocis*, un expediente verbal para llamar la atención sobre este o aquel aspecto de un

²⁹ *La prime categorie della Logica di Hegel*, en “Scritti filosofici”, ed. Gentile, pp. 153-4.

³⁰ L. c.

concepto o de un hecho. De ninguna cosa, si se cree que el abstraer constituye la posibilidad misma de pensar (pensar verdaderamente) un aspecto sin los otros, un concepto sin todos los otros conceptos que se relacionan sistemáticamente con él. En el primer significado, verbalmente, prácticamente, pueden hacerse abstracciones aun con respecto del Ser: basta que quiera hacerlo y que el hacerlo me resulte útil para algo. ¿Que esa afirmación es contradictoria? Perfectamente de acuerdo: toda abstracción es siempre contradictoria. En el segundo significado, me es absolutamente imposible pensar el Ser sin distinguirlo y calificarlo; de lo contrario, pienso tan sólo la palabra y nunca la cosa. Lo mismo ocurre toda vez que se examina lo "primero" de la Fenomenología. Esta (dice Spaventa) parte de la *conciencia sensible*, o sea, del *primer juicio*. Pero tal "primero" es en realidad tan poco "primero" que el mismo Spaventa admite que "presupone el alma meramente sensitiva: sensación, sentimiento, apetencias, autonoción de sí mismo, hábito, etcétera" ³¹. Y no sólo esto, sino que la conciencia sensitiva se distingue también ella en el *sentir*, *saber* y *conocer sensibles*; y es, en puridad de términos, sólo el tercero de estos grados: "si yo siento simplemente, yo no sé nada; si yo sé tan sólo sensiblemente, sé que la cosa existe y la distingo de mí, pero no sé *qué es* verdaderamente, en sí misma. Recién en el conocimiento sensible me es dado saber que la cosa no sólo es *distinta* de mí, sino *externa* a mí y —esto es lo que dice más— *externa a sí misma* (espacial y temporal)" ³². De todas maneras

³¹ *Logica e metafisica*, p. 39.

³² Op. cit., p. 40.

y considerando, por un momento, como primero al conocimiento sensible (aun cuando sea un "primero" que tiene otros muchos "antes" que él) es imposible que encierre en sí la mera categoría del ser, si la mera categoría del ser es impensable; ni se ve, tampoco, qué carácter singular le habría sido conferido al hecho de que tal conocimiento encerrase la idea del ser no como algo separado, listo para ser aplicado, sino como algo intrínseco a todo conocimiento de esta índole, toda vez que las categorías no son nunca —por elevado que sea el plano que se le suponga al pensamiento— elementos separables, sino siempre fundidos en el juicio; y pensar es juzgar. Y, sea dicho de paso (para no insistir sobre la enorme complicación que entraña la certeza sensible), si los tres grados de su desarrollo "son —como le parece a Spaventa— como tres grandes épocas de la crítica": la primera de las cuales correspondería a la certeza antigua (griega), criticada por Sócrates; la segunda, a la prekantiana, criticada por Kant; y la tercera, a la kantiana criticada por Hegel³³. Lo primero de la Fenomenología y las formas todas que ésta expone y somete a la crítica, en general, son tipos de doctrinas filosóficas y no formas elementales del espíritu, en cuya serie además sería igualmente infructuosa toda búsqueda de lo "primero".

La demanda, en filosofía, acerca de un "Primero", o sea, acerca de un primer concepto, es en el fondo un

³³ Op. cit., p. 59. Lo que no veo como puede conciliarse con la aserción de que la primera categoría de la lógica (que aparece después de las formas de la Fenomenología) corresponda a la filosofía eleática. "Lógicamente (escribe MONI, op. cit. p. 52), la primera categoría es el *Ser*; históricamente, la primera filosofía de verdad es la eleática".

prejuicio llevado a la filosofía desde otras esferas del conocimiento, especialmente desde el conocimiento matemático donde sobre la base de principios elementales se procede a la construcción de los teoremas. En filosofía lo primero es también lo último; y este es el genuino pensamiento de Hegel que su escuela ha falseado. “La filosofía —dice Hegel— se muestra como un círculo, que retorna sobre sí mismo, el cual no tiene ningún comienzo, por lo menos, en el sentido de otras ciencias”³⁴. El comienzo, por lo tanto, no puede ser sino aparente o convencional y, en este sentido, variable según los tiempos y los individuos.

Pero esta última consecuencia parece no ser prevista por Hegel, quien se expresa así en el trozo siguiente: “de manera que el comienzo está sólo en relación con el sujeto, como aquello sobre lo cual se ha determinado a filosofar, no ya con la ciencia como tal”; y, en otros términos, parece admitir un necesario o lógico comienzo para el “sujeto que se resuelve a filosofar”. Spaventa, desarrollando este pensamiento, dice: “Yo quiero pensar, pensar pura, verdadera y científicamente, mas no arbitrariamente a modo de oráculo; para lo cual debo hacer caso omiso de todo lo que no es cierto, no aún cierto científicamente...”³⁵. Pero ¿qué significa quiero pensar? ¿Hay, acaso, algún momento real durante el cual no se piense? ¿O es el pensar un acto contingente y subordinado a la voluntad? y, en caso de que se piense siempre, el pensar no es, también, crítica y por lo tanto rehusar lo no-demostrado para aceptar lo demostrado,

³⁴ *Enciclopedia*, § 17.

³⁵ *Scritti filosofici*, p. 194.

rehusar el prejuicio por el juicio? Cuando se admite una verdad externa o trascendente, se puede bien concebir, o sea, se debe admitir, por consiguiente, un ser, un sujeto, un pensamiento, que comience a pensarla, y que, conforme a su afectada y propia naturaleza, comience ya por una parte, ya por la otra, por un principio o por otro. Pero una vez superada esta escisión e identificados sujeto y objeto del conocimiento, lo "primero" así como lo "último" coinciden, tanto en el objeto como en el sujeto. En tal caso, queda —como habíamos dicho— tan solo como concebible un comienzo en el sentido empírico, como empírica es la distinción entre hombre no-filósofo y hombre filósofo, puesto que el hombre realmente *no se resuelve* nunca a filosofar, porque filosofa siempre y cuando parece que se resuelve o se dice que se resuelve, se quiere dar un juicio empírico importante y señalar la aparición de un nuevo proceso espiritual. Este proceso puede comenzar desde cualquier punto del círculo, como lo comprueba, por lo demás, la historia de la filosofía al demostrar que todos los filósofos tratan el mismo problema, construyen todos el sistema de la realidad, y cada uno entra en él a su modo, mediante su propio problema y conforme a las condiciones históricas en que se ha encontrado.

El hegelianismo superficial, que quiere establecer el necesario punto de partida, niega también aquí, en mi opinión, los mejores frutos del hegelianismo profundo.

LA FORMA LOGICA DE LA "LOGICA"

La reciente y valiosa monografía de Roques sobre Hegel ³⁶ no me ha aportado, mayormente, ayuda alguna para aclarar las dificultades ya expuestas, las cuales me habían inducido a renunciar al concepto de lo "primero" o del "comienzo". Puesto que Roques rechaza vivamente mi tesis, era de esperarse que él justificase, por consiguiente, el concepto de lo "Primero" en general, entendido como la determinación particular de lo "Primero" como Ser puro. Pero no intenta siquiera la menor justificación al respecto, y no diremos que se intente justificar el resto, respecto de lo cual él se limita a repetir que el Ser es la primera categoría, "*parce qu'elle est la plus vide*", y a observar: "*Peut-être quelques lecteurs trouveront-ils le point de départ de Hegel fort clair, et à coup sûr il est plus heureusement choisi que celui de Fichte, car la notion d'Etre est plus simple et de sens moins ambigu que celle du Moi*" ³⁷. De ahí que algunos hayan creído que este punto de partida es cosa no sólo probable, sino cierta; lo cual por otra parte, no hace adelantar un paso en la cuestión. Que el Ser sea la más simple de las

³⁶ Hegel, *sa vie et ses œuvres*, Paris, Alcan, 1912.

³⁷ Op. cit., pp. 135-37.

categorías, o al menos, más simple que el Yo, será, o no verdadero, pero para emitir juicio al respecto sería conveniente, ante todo, mostrar que es admisible en filosofía la distinción de los conceptos en más o menos "simples", en simples y compuestos, porque *quelques lecteurs*, o un lector por lo menos (que sería yo), estima que aquella distinción es más bien propia de la lógica empírica y clasificadora, e impropia o metafórica en la lógica de la filosofía. Que, por fin, el "Ser" tenga un significado menos equívoco que el "Yo", es asunto que pertenece (si no adivino mal) no ya a las *categorías* del Ser y del Yo, respecto de lo cual se estaba discuriendo, sino a las palabras "ser" y "yo" por cuanto no puede un concepto, pensado en tanto que concepto, tener "sentido ambiguo".

Ahora bien, si Roques rechaza mi crítica del comienzo y no la refuta, consiente por lo tanto en aceptar como bueno el procedimiento hegeliano sin fundamentarlo en razón alguna, él rechaza pues la negación que yo hago de la atribuida solidez con respecto de la construcción sistemática de la Lógica hegeliana; pero para tales fines él infiere razones que no son sino falsas interpretaciones de mi pensamiento. No me detendré a demostrar estos errores con el objeto de reafirmar y robustecer mi tesis negativa; pues un camino bastante más breve y más interesante me es ofrecido por el mismo Roques, quien expone la Lógica hegeliana, como es de suponer, con el propósito de hacer resaltar en ella la interna conexión. Y si, teniendo a la vista su exposición, aquella organización interna no apareciese, y se destacase en cambio lo contrario, se podrá sacar la conclusión de que Roques

no ha logrado refutar mi tesis, sino que por el contrario la habría comprobado involuntariamente.

Comencemos por la primera triada, o sea, por la conexión de la primera triada (Ser — No-Ser — Devenir) con la segunda, que ofrecería el primer caso donde debiera destacarse con mayor relieve la conexión lógica del desarrollo de la Lógica hegeliana. ¿Cómo se pasa del Devenir al Ser determinado y a la Cualidad? "*La détermination qu'implique le Devenir* — escribe Roques³⁸ — *fait passer l'être pur à l'existence (Dasein): elle est constitutive de l'être existant: elle est sa Qualité*". ¿Pero, qué pasaje es éste? ¿Cuál es la contradicción, intrínseca al Devenir, que lo hace convertir en su contrario y a través del contrario alcanzar la nueva síntesis, digamos, la del Ser determinado? Esta dialéctica no se encuentra en Roques, del mismo modo como no se encuentra en Hegel. Para Hegel, el Ser determinado es "la unidad de ser y de nada... una unidad en la cual estas determinaciones son tan solo momentos", y por esto el Ser determinado es idéntico al Devenir; o, como también se dice, es "el Devenir puesto en la forma de uno de sus momentos, del Ser"³⁹, éste es el verdadero Ser, el ser que tiene la forma de su primer momento pero que se ha enriquecido en la antítesis y se ha completado en la síntesis. En realidad, Hegel (y su expositor) no hacen otra cosa, después de haber polemizado en contra del Ser puro, inmóvil, abstracto, que someter a examen el concepto de Cualidad mediante el procedimiento de pasar de una dificultad a

³⁸ Op. cit., p. 138.

³⁹ *Enciclopedia*, § 89.

la otra: trivial procedimiento didáctico, aquí disimulado con una ficción de pasaje dialéctico.

El concepto de Cualidad desarrolla, como es sabido, una dialéctica en contra de la falsa infinitud y determina el resultado de que lo verdaderamente infinito es el Ser, por sí. El Ser por sí tendría, a su vez, su contradicción en los muchos Unos, donde se haría el pasaje de la Cualidad a la Cantidad. ¿Pero, cómo podría ser afirmada aquí, por primera vez la contradicción de los muchos Unos, toda vez que aquella contradicción ya había sido manifestada, y hasta superada, en el concepto de la verdadera infinitud o del Ser por sí? Este es otro *hiatus*, mal disimulado: Hegel da cumplimiento a un pasaje meramente extrínseco y lo presenta como dialéctico.

"Quantité et qualité se transforment ensemble, mais sans fin"; y *"pour échapper au mirage de cette progression sans fin, il suffira de voir que le vrai infini c'est l'être sans au-delà, c'est à dire déterminé pour soi"*: así, al decir de Roques, se operaría el tránsito a la categoría de la Esencia ⁴⁰. He aquí que reaparece la dialéctica del progreso al infinito para alcanzar aquéllo que ya había sido logrado en el Ser por sí, y que no hay razón alguna para considerar perdido y necesitado de readquisición. Pero, lo más curioso es que el tránsito a la Esencia se habría debido hacer desde la última categoría del Ser, que no es la Cualidad ni la Cantidad, ni la alternada sucesión de la una y la otra, sino la síntesis de ambas, la cualificación de la cantidad, la Medida. Ahora bien, no se ve por medio de qué interna contradicción se pasa de la Medida a la Esencia.

⁴⁰ Op. cit., p. 141.

En la lógica de la Esencia, "*Hegel entraprend de discuter le sens des principes d'identité et de tiers exclu*"⁴¹. ¿Pero, por qué en este punto y no antes, por ejemplo, cuando ha intentado criticar el Ser puro? Ya entonces Hegel había superado tanto el principio de identidad como el de tercero excluido, poniendo la unidad de los contrarios en el Devenir.

Juntas, en el curso de esta lógica, a la categoría de la Acción recíproca: "*il sera sans doute bon —advierte Roques— de consacrer de nouveau quelques lignes à l'infini hégélien, qui se produit ainsi une fois de plus au cours de la Logique*"⁴². "Se produce", en efecto, todas las veces que Hegel estima oportuno "volver a hablar de ello"; a lo cual tiene, en verdad, pleno derecho, pero que no está de acuerdo con el riguroso encadenamiento de las categorías que establece que cada una debiera aparecer una sola vez y en determinada situación, por cierto, nunca transferible.

Oscurísima, entre las más oscuras, es la conexión de la Lógica del Concepto, que Roques retoma, tal como es dada en Hegel, sin prueba ni justificación de la triada integrada por el concepto, el juicio y el silogismo, ni tampoco a propósito de la subdivisión de cada una de estas pretendidas categorías, y por el contrario, diciendo que "*cette dialectique du jugement et du syllogisme*" es "*si arbitraire, semble-t-il, dans, le détail, que nous voyons par exemple Mac Taggart, un hégélien convaincu cependant, et qui a passé sa vie entière à commenter Hegel, rejeter comme entièrement inutiles certains développe-*

⁴¹ Op. cit., pp. 142-3.

⁴² Op. cit., p. 149.

ments”⁴³. Y —agrego yo— antes que Mac Taggart ya las había abandonado Fischer, que en la segunda edición de su *Lógica*, acusando a Hegel de haber querido desarrollar dialécticamente las clases de los juicios de la lógica formal, refutaba aquellas categorías hegelianas que él mismo, en la primera edición, aceptaba, reemplazándolas en la segunda por otra de su propia cosecha⁴⁴.

De todas maneras, a la Lógica del Sujeto sigue, como es sabido, en la exposición de Hegel, la lógica del Objeto y el tránsito de una a otra ha sido juzgado siempre como uno de los más difíciles. Fischer lo concebía del siguiente modo: “En el silogismo se cumple sólo la definición. Toda definición verdadera es la particularización plena y progresiva de lo Universal. Esta particularización es, al mismo tiempo, una perfecta y progresiva demostración. La verdadera definición es genética. Pero aquello que es plenamente demostrado, existe. Lo que se demuestra por sí mismo es verdaderamente real. Esta realidad del concepto es denominada por nosotros Objetividad”⁴⁵. Pero para Hegel la deducción era muy otra, obtenida no por intermedio de la definición, sino por el silogismo de la necesidad, en el cual, el concepto negando la mediación, se determina como unidad inmediata u *objeto*. Deducción que no convence a Mac Taggart, quien la sustituye por otra, advirtiendo que las cosas se hallan ligadas entre sí de dos maneras: por similitud y por reciprocidad causal. Ahora bien, la lógica subjetiva se atendería a la similitud la que revelaría al final un defecto, en su último silogismo,

⁴³ Op. cit., p. 155.

⁴⁴ *Logik und Metaphysik* 2, § 150, nn. 3-4.

⁴⁵ Op. cit., § 166, n. 3.

el disyuntivo: "todo Z es, o X o W", donde no se indicaría de qué manera se podría determinar si Z sería X o W. De ahí la necesidad de una ulterior determinación de los objetos, obtenida no en función de su naturaleza interna, sino de su exterioridad, de su objetividad ⁴⁶. Para Roques se trata de algo puramente similar: "*Il faut que le concept, cadre vide, enferme un contenu. Ce contenu s'appellera l'Objet*"; y así se pasaría a la naturaleza, o sea, al concepto de la naturaleza, a la "*représentation d'une réalité capable de donner un contenu au concept formel et d'être organisée par lui*" ⁴⁷. ¿Pero cómo podría surgir, sólo a este respecto, la idea de una realidad si las dos primeras partes de la Lógica se refieren por completo a la realidad natural, al ser inmediato, al contar y al medir, a las ciencias físicas y naturales, etcétera?

A través de toda la exposición de Roques no existe ningún pasaje dialéctico de una triada a la otra que sea digno de comparación con el que se efectúa realmente en la triada del Ser, No-Ser, Devenir; y existen, en cambio, signos evidentes de la imperfección de algunos de los mencionados pasajes, los cuales, no siendo del todo correctos dejan inseguro el camino a recorrer en el proceso total. No es más convincente tampoco la tentativa de justificación de la triada fundamental de la Lógica, en Lógica del Ser, de la Esencia y del Concepto. "*Dans la Logique de l'Etre immédiat nous étions au point de vue de l'intuition sensible et de la mathématique. Dans la Logique de l'Essence nous nous plaçons au point de vue des sciences expérimentales, et en même temps au point*

⁴⁶ A commentary, p. 243.

⁴⁷ Op. cit., pp. 160-1.

de vue de la philosophie empiriste et kantienne, pour laquelle la pensée discursive (Verstand) va seulement du phénomène au phénomène, du fini au fini. Dans la Logique du Concept nous allons être en pleine philosophie de la Vernunft et de l'Absolu"⁴⁸. Que las tres partes de la Lógica impliquen, en conjunto (pero muy en conjunto) la crítica de las concepciones que Roques indica es cosa ya harto sabida, y en un conjunto (muy ceñido) que sea admisible. ¿Pero, qué tránsito dialéctico puede ser operado entre términos constituídos con elementos tan diversos, como el primero, compuesto de "intuición sensible" y de "matemática", o el segundo compuesto de "ciencias experimentales", "filosofía empírica" y "filosofía kantiana"? A lo sumo, para que resulte correcta la triada, el Ser tendría que representar únicamente el punto de vista de la filosofía intuicionista, sensualista o inmediata; la Esencia, el de las filosofías trascendentes; y el Concepto, el de las filosofías inmanentes (concepto concreto, unidad de universalidad e individualidad, de categoría y representación). Claro está que la desgracia consiste en que el contenido de la Lógica hegeliana no se aviene del todo lógicamente a este esquema.

¿Pero, Roques ha intentado verdaderamente, en su tratado, demostrar la rigurosa estructuración lógica de la Lógica? Porque en la exposición que, a este respecto nos ofrece, tal cosa no surge, en modo alguno; y en las declaraciones del autor se advierte más bien una fe en la logicidad de aquella construcción y no el firme y seguro juicio acerca del carácter de esta logicidad. "En

⁴⁸ Op. cit., pp. 152-3.

ces quinze dernières années, sans parler de la longue analyse que lui a consacré K. Fischer dans son étude sur Hegel, elle a été comentée en détail par G. Noël, J. Hibben et Mac Taggart, et présenté par ces commentateurs comme une œuvre parfaitement solide dans son ensemble"⁴⁹. Se podría objetar que tanto Fischer como Hibben son simples resumidores, que Noël no hace sino paráfrasis y que Mac Taggart ha demostrado que la *Lógica* necesita, en muchas partes, de puntos de sostén, demoliciones y reconstrucciones, de suerte que es un poco exagerado afirmar que él haya reconocido la "perfecta solidez" de ésta, aun cuando no hiciera mención a otra cosa que al "conjunto". Pero, sea cual fuere la opinión con respecto de estos comentadores y críticos, lo cierto es que su autoridad no puede tener cabida en el juicio personal de Roques, juicio que el lector esperaba y no obtiene, y mucho menos con respecto de la demostración intrínseca que aun se desea.

Además, Roques cree "*regrettable*" (o para repetir el cauto giro de sus palabras: "*il paraîtra à beaucoup regrettable*"), "*que, pour mieux donner à la Logique la forme d'un progrès de pensée nécessaire, et en quelque sorte pour la diviniser, Hegel nous ait si peu renseigné sur l'élaboration psychologique de cette grammaire de la pensée abstraite*"⁵⁰. ¿Pero si la *Lógica* tuviese no sólo la forma sino también la verdadera sustancia de un progreso de pensamiento necesario, importarían acaso las circunstancias psicológicas, y por lo tanto extrínsecas, que hubieren acompañado a su formación en el espíritu de Hegel? Es de

⁴⁹ Op. cit., p. 165.

⁵⁰ Op. cit., p. 168.

sospechar que la "psicología", de cuya falta se lamenta Roques, sea lo mismo que aquella "evidencia de trabazón lógica", cuya falta he lamentado yo; o que Roques anhele una dilucidación psicológica para explicar históricamente la razón de ciertos pasajes, los cuales no son susceptibles de explicación lógica alguna. Tampoco me resultaría inaceptable la definición de la *Lógica* hegeliana como "Gramática del pensamiento abstracto", justamente porque una gramática no requiere nexo dialéctico entre sus partes, y este nexo falta en aquella *Lógica*, o está sólo aparentemente, y por lo tanto, en modo bastante fastidioso para quien busque lisa y llanamente la escueta verdad. Y, por último, deberé protestar en contra de una observación de Roques, quien dice que tratando yo de destruir las construcciones "sistemáticas" de Hegel, mi insistencia en llamar a Hegel el más grande pensador no puede ser otra cosa que "*une phrase*"⁵¹. Protestar no tanto por mí, que realmente no hago nunca "frases" (y por favor, ¿por qué habría de afligirme; y justamente en este caso?), cuanto por Hegel y por otros grandes como él quienes serían tratados con bastante escasa justicia si se creyese haber hecho la crítica de su pensamiento con la sola demostración de la artificiosa conexión de su exposición sistemática. Hay espíritus capaces de crear nuevos conceptos, pero no igualmente capaces para dominarlos y ordenarlos; espíritus gallardos, mas no claros; investigadores profundos, raramente enamorados de la regularidad extrínseca y de los esquematismos. Hegel, me parece a mí, está entre éstos; y, mostrados sus artificios y sus erro-

⁵¹ Op. cit., p. 136.

res, ¿por qué deberé privarme de reconocer la contribución por él aportada al pensamiento filosófico?, ¿o por qué me he de dispensar este deber? ¿Por qué no deberé buscar el "sistema genuino" (si bien no desarrollado completamente), que está bajo su "sistema aparente"?

LA "FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA"

He visto, no sin cierto asombro, interpretada mi crítica de la filosofía hegeliana de la naturaleza como una afirmación de incognoscibilidad de la misma; diríase casi, un renacimiento de la posición socrática, o mejor aún, de la concepción de Vico, que le asigna al hombre el conocimiento del espíritu y del mundo propio de lo humano y le niega, en cambio, la posibilidad de conocimiento de la naturaleza, obra de los dioses o de Dios. Mi pensamiento es justamente lo contrario: la plena cognoscibilidad de la naturaleza, y la "filosofía de la naturaleza" es refutada por mí, precisamente, porque me parece que conduce, directa o indirectamente, a la conclusión de la incognoscibilidad.

Hegel apuntaba también al fin de un conocimiento pleno de la naturaleza; pero cuando se lee en su construcción de la naturaleza, por ejemplo, que la gravitación es el concepto de la corporeidad material realizada como idea, dividida o vigente en los cuerpos particulares y reunida o realizada silogísticamente en los sistemas de los cuerpos; o que la luz es la idealidad existente, el abstracto *sí-mismo* de la materia, una infinita exterioridad y una idealidad material; o que el sol es más abstracto, y como

tal, menos perfecto que los cuerpos planetarios, que son más concretos y, por lo tanto, más perfectos; o que los sentidos de los animales se hacen objetivos en los cuerpos lunares y meteóricos, o que en el mundo físico la vista se exterioriza como sol, el gusto como agua y el olfato como aire; o que el Éter es el pasaje de la idea lógica a la naturaleza⁵²; y muchos otros filosofemas, más bien parece asistirse al desarrollo de un proceso imaginativo que no al desarrollo de un proceso de conocimiento, a una relación de comparaciones y no de conceptos. Si la naturaleza es cognoscible sólo de esta manera, ello vale tanto como decir que no es cognoscible puesto que no puede calificarse de conocimiento de la naturaleza al alegorismo con que en el medioevo el cordero ocultaba a Jesús, la serpiente al diablo, las bestias feroces a las pasiones desenfrenadas y las relaciones de la luna con el sol representaban la subordinación de las clases sociales o del Estado a la Iglesia; así como tampoco puede hablarse de conocimiento en aquella gente devota que siguiendo los símbolos del neomedievalismo jesuítico ve en la "pasiónaria" los instrumentos de la "pasión" de Cristo. Y la cognoscibilidad, si bien no es confesada, resulta luego como consecuencia en las frecuentes declaraciones de Hegel cuando afirma que no es posible llevar cuenta racionalmente de todo hecho natural, y que en la naturaleza existe lo accidental y lo irracional o, lo que es lo mismo, la incapacidad de obediencia al concepto. Tampoco es

⁵² Esta última doctrina no está realmente en la *Filosofía de la naturaleza*, que forma parte de la *Enciclopedia*, sino en los cursos filosóficos de Hegel en Jena entre 1804 y 1806. Véase MICHELET, prólogo a la *Vorlesungen über Naturphilosophie*, pp. xxii-xxiii.

observada por él, estrictamente, la forma triádica porque aparecen también las tetranidades como en el caso de los cuatro elementos, y los cuatro colores, etcétera, y hasta las formas con cinco elementos como en el caso de los cinco dedos y de los cinco sentidos⁵³. Y tampoco la verdadera forma dialéctica, si “en la naturaleza los grados y las determinaciones particulares del desarrollo de su concepto permanecen como existencias particulares, aquí y allá, frente a sus formaciones más elevadas; la materia y el movimiento tienen su libre existencia como sistema solar; las determinaciones de los sentidos persisten también como propiedades de los cuerpos, y en modo más libre aún, como elementos; etcétera, etcétera. Por el contrario, las determinaciones y los grados del espíritu están, en los grados más altos del desarrollo, tan sólo como momentos y estados”⁵⁴. ¿Tiene o no la razón la capacidad de aprehenderlo todo en el mundo de la naturaleza? Hegel, una vez califica a la naturaleza como revelación de Dios, como uno de sus dos templos, que El llena por sí mismo y en el cual está presente⁵⁵; pero de inmediato la califica como espíritu extrañado de sí, como un dios impetuoso que no sabe refrenar y contener sus impulsos⁵⁶. Me parece evidente que por este camino se sale de nuevo al misterio y al agnosticismo.

Pero al misterio y al agnosticismo se sale de nuevo, de la misma manera, mediante la refutación del método hiperfilosófico de Hegel en su tratamiento de la naturaleza,

⁵³ *Naturphilosophie*, § 248 Zus.

⁵⁴ *Enciclopedia*, § 380.

⁵⁵ Op. cit., § 246 Zus.

⁵⁶ Op. cit., § 247 Zus.

reemplazándolo con el método hipofilosófico, o sea estrictamente naturalista, como lo han intentado recientes escritores, que no se sabe por qué demandan, además de la *ciencia de la naturaleza*, una *filosofía de la naturaleza*, aún cuando no intentan abandonar nunca el método naturalista, que no podrá dar otra cosa que una ciencia de la naturaleza. Para alcanzar el convencimiento de la cognoscibilidad de la naturaleza es preciso liberarse tanto del simbolismo conceptual, cuanto del positivismo (es decir, de la “filosofía de la naturaleza” en todo su significado); y reconocer que no hay lugar para otro significado legítimo, porque el problema, del cual surge la filosofía de la naturaleza, carece de consistencia. ¿Habría, en efecto, surgido alguna vez si no nos hallásemos frente a conceptos: de naturaleza externa, de fuerzas físicas, de elementos químicos, de entes inorgánicos y orgánicos, de minerales, vegetales y animales, etcétera, y si no nos esforzásemos por comprenderlos racionalmente? Ahora bien, si se demuestra que estos conceptos no pueden ni deben ser entendidos racionalmente, porque no son propiamente conceptos, el problema de construir una filosofía de la naturaleza cae por sí solo.

Y no es el caso de repetir aquí la demostración, baste para ello recordar el material que aportó el mismo Hegel en la crítica realizada acerca de los procedimientos de las ciencias. Claro está que él no ha extraído de tal crítica la consecuencia de la profunda imposibilidad de corrección de estos conceptos para los fines de la filosofía; o mejor dicho, alcanza esta consecuencia sólo para un caso, el de los conceptos matemáticos, negando por este motivo la posibilidad de una elaboración filosófica de

las matemáticas, de una dialéctica de la aritmética y de la geometría, todo lo cual fué señalado por mí como una feliz contradicción y una prueba de que Hegel había descubierto, sin embargo, el camino exacto aún cuando se resistiese a recorrerlo totalmente. Y no me parece convincente la respuesta que me dirige sobre este punto un crítico mío: a saber, que sea justificada la excepción de la matemática, porque "espacio y tiempo, como el primer grado de la filosofía de la naturaleza, son en sí mismos dialécticos, pero no revelan todavía ninguna dialéctica explícita y por eso no pueden ser desarrollados dialécticamente, según sus contenidos"⁵⁷. Esto se hace extensible, de la misma manera, al resto ya que Hegel habría alcanzado a notar el carácter de "ficciones intelectuales" perteneciente a los conceptos de la física y de las ciencias naturales, toda vez que no ignoraba que físicos y naturalistas, a menudo, los reconocían como tales⁵⁸; de esta suerte, estimó que era preciso convertir las ficciones en realidades, las abstracciones en concreticidades y elevar los resultados de la física y de las ciencias naturales al plano de una filosofía de la naturaleza, como si esto fuese posible sin destruir aquellos resultados y como si se pu-

⁵⁷ EBBINGHAUS, op. cit., p. 77 n. En cambio el ya citado ROQUES (Hegel, p. 203), admite, adhiriendo a mi pensamiento, que: "*les sévères critiques, adressées à Hegel quant à cette application de la dialectique aux réalités empiriques et extralogiques, semblent souvent méritées. Hegel, qui déclare abandonner à la géométrie l'étude des figures particulières de l'étendue, aurait pu, semble-t-il, faire une concession analogue aux autres sciences*".

⁵⁸ Cfr. por ejemplo, el Zus. en el § 246, y también el prólogo de Michelet, p. x, donde se lee la respuesta de los físicos de la época a las críticas de Hegel; lo cual revela que él combatía contra molinos de viento.

diese perfeccionar con un nuevo método aquéllo que no es más que el producto de un método totalmente distinto.

También aquí se me ha respondido que mi acusación de hibridismo metodológico no alcanza a Hegel ya que la relación que él establecía entre física y filosofía de la naturaleza era personal y no real, psicológica y no lógica, y no tenía otro significado que poner de relieve la importancia de la información física para el filósofo de la naturaleza⁵⁹. A los pasajes de Hegel, citados por mí deliberadamente y que comprueban la justeza de mi interpretación, sería fácil agregar todavía algunos otros, abundantes en detalles, sacados de la introducción a las lecciones sobre filosofía de la naturaleza. “La filosofía de la naturaleza toma la materia que la física le prepara con la experiencia desde el punto hasta donde fueron conducidos por esta última, y los elabora sin poner como fundamento, como última garantía, a la experiencia. La física debe, de tal manera, ayudar a la filosofía (*in die Hände arbeiten*), a los efectos de que ésta traduzca en el concepto lo universal intelectual que le ha sido consignado mostrando de qué manera ello ocurre en el concepto como un todo en sí mismo necesario”⁶⁰. Mas no es el caso de multiplicar citas y ni tampoco decir que mi interpretación es adecuada a la lógica hegeliana, la cual hace suceder al *Verstand*, que pone las antinomias, la *Vernunft* que las concilia. La verdad es que, sean cuales fueren las declaraciones relativas a los métodos, Hegel se atiene de hecho (y aquí se discurre en torno al hecho de la construcción de su *Filosofía de la naturaleza*) a aquel hibridis-

⁵⁹ EBBINGHAUS, op. cit., pp. 76-80.

⁶⁰ Op. cit., § 246 Zus.

mo de métodos. ¿De qué filosofía (pura, concreta), o lo que es lo mismo, de qué experiencia (pura, concreta), podía él captar, por ejemplo, las abstracciones de luz, sonido, calor, estrellas fijas, planetas, agua, aire, y todas las otras que son objeto de su construcción? ¿Y qué cosa es su *Filosofía de la naturaleza* sino un dialectizar, acompañado de observaciones críticas, de nociones generales de matemática, mecánica, física, química, mineralogía, geología, biología, botánica y zoología, de las ciencias de su época? Si Hegel hubiese querido atenerse verdaderamente al método especulativo y desarrollar la necesidad inmanente al concepto, no debía de haberse obstaculizado, a sí mismo, con los resultados de las ciencias naturales, ni perderse en la estéril fatiga de hacer coincidir los dos métodos, cosa que no resulta ni siquiera mediante el uno ilegítimo de los símbolos conceptuales, al extremo que se vió obligado, en consecuencia, a desistir de semejante empresa ⁶¹.

⁶¹ MICHELET, en el prólogo a la *Filosofía de la naturaleza*, dice: "La filosofía no deduce de modo inmediato las formas de la naturaleza en tanto que tales, sino sólo algunas determinaciones del pensamiento pertinentes a la naturaleza por medio de las cuales busca en el círculo de los fenómenos naturales, las intuiciones correspondientes... Si para una idea deducida a priori no se halla la intuición correspondiente, quedan abiertos dos caminos: o suponer, en cierto modo, en el lugar vacío, un fenómeno de la empiria no descubierto todavía (expediente siempre peligroso, del cual Oken se vale a menudo), o bien echar una vez más al pensamiento en el crisol de la dialéctica... porque el sujeto filosofante podría ser culpable de un error de operación, por introducir su individualidad, en cambio de ir por vía directa en torno del universal pensamiento creador que reposa inconscientemente en el pecho de cada uno" (pp. xiv-xv). No se podría más cándidamente recomendar un trabajo de "acomodación" para hacer coincidir los resultados de dos métodos divergentes.

Que Hegel entendiese, pues, la filosofía de la naturaleza en el sentido de una síntesis a priori, en la cual, tanto la experiencia como el concepto son indispensables —como afirma mi valeroso contrincante— es cosa que por mi parte estoy dispuesto a admitir, pero no como un método profesado por Hegel o realizado por él conscientemente, sino más bien como una exigencia de su pensamiento, que no encontró el vehículo de su clara expresión. Dos modos (decía él) se tienen para liberarse de las abstracciones de la Física: primero, la intuición ingenua; segundo, y más elevadamente, el concepto⁶². Pero él obliga al concepto a valerse de las muletas de las distinciones abstractas, en lugar de dejarlo valerse de sus propios medios. Mi contrincante aporta a título de ejemplo del conocimiento filosófico de la naturaleza, lo cual Hegel tanto apreciaba, la ley de Kepler, admirada por él porque no tenía el carácter de una vacía generalidad, sino representaba inmediatamente el hecho individual. ¿Pero cómo podría ser filosófico un pensamiento que tiene, y debe conservar, la forma de una ley, o sea, de una abstracción? A lo sumo, Hegel acompaña aquí a los físicos y naturalistas que combatían el uso excesivo de las matemáticas y las inútiles hipótesis y complicaciones, y preferían los conceptos menos abstractos a los más abstractos. Y esta compañía podía ser bastante buena, y en ello tener razón; pero como físico de buen sentido, y no como filósofo.

Para tener razón como filósofo, debía haber abandonado, justamente, las abstracciones de la física y de las

⁶² Op. cit., § 246 Zus.

ciencias naturales, es decir, declarar la naturaleza (la naturaleza de los naturalistas) como absolutamente irreal. También se encuentran en su obra disposiciones que lleven a esta conclusión, y muchas veces él dice que si las cosas de la naturaleza externa fuesen independientes y firmes en sí mismas, nosotros moriríamos de hambre espiritual y materialmente; o, repitiendo una ingeniosidad en la cual se complacía bastante, que menos estúpidos que los metafísicos creyentes en la existencia sólida e independiente de las cosas externas, son los animales, puesto que ellos no creen sino que van directamente a las cosas, las apresan, las consumen y las fenomenizan⁶³. ¿Y, si la naturaleza es irreal, qué es lo real, cuál es la base real sobre la que surge la ilusión de aquella irrealidad? La historia: la historia justamente, que es experiencia y es filosofía, donde se efectúa verdaderamente la síntesis a priori entre sujeto y predicado, entre intuición y concepto. ¿Mas, en la historia, dónde está la distinción entre lo espiritual y lo material, entre lo interno y lo externo; dónde, la equivalencia de la causa con el efecto; dónde, la uniformidad de las leyes, las fuerzas, los elementos y otros abstracciones? No, por cierto, en aquella que se denomina "historia de la vida humana", así como no está tampoco en la denominada "historia natural"; ni en el surgir de la democracia ateniense o de la potencia mundial romana; ni en el nacer de una flor o el formarse de los continentes y los mares. Se puede, sin duda, concebir leyes sociológicas con respecto de la sociedad humana, del mismo modo como se conciben las leyes físicas con respecto del mundo natural; pero la sociología como la física, no

⁶³ Por ejemplo, op. cit., § 246: cfr. *Lógica*, § 131 Zus.

son filosofía, ni historia, precisamente porque no son concretas ni reales.

Esta historización de la naturaleza ha suscitado objeciones, como concepción antropomórfica; pero entiéndase bien, que la historia de la naturaleza no se debe concebir antropomórficamente como si se tratase de una fábula esópica. Semejante advertencia en contra del antropomorfismo lejos de contrastar con la concepción histórica, no consiste en otra cosa que en una más amplia consideración de un conocido canon histórico, el cual prohíbe pensar un hecho sobre el modelo de otro hecho. Del mismo modo como está prohibida la confusión entre atenienses y berlinenses, entre cristianos primitivos y católicos de la Contrarreforma, o entre Thales y Galileo, u Homero y Tasso, está prohibido el concebir la vida de un organismo como se concibe la vida de una ciudad, con casas, caminos, teatros, iglesias, tranvías y teléfonos. Todo vive, nada hay de material y de mecánico; pero las formas de la vida son infinitas y es preciso pensarlas una por una, directamente, sin alterarlas mediante abstracción alguna. ¿Será posible, entonces, lograr siempre entenderla en su singularidad? Aún cuando no lo fuere, ¿qué importa? También la psicología de muchos hombres con los cuales convivimos resulta a veces de difícil o imposible comprensión; y en tales casos lejos de afligirnos ante esta imposibilidad, nos encogemos de hombros renunciando a un conocimiento sin el cual podemos, no obstante, pasar. Los animales se comprenden entre sí, ciertamente, bastante mejor que lo que un hombre puede comprender a un animal; pero a nosotros nos basta con un somero conocimiento de los animales porque no de-

bemos compenetrarnos de su espíritu (¡como si fuese el de Dante!), pero debemos dominarlos más o menos rudamente para nuestro uso y utilidad. Es una antigua observación (hecha también por Hegel) la de que el hombre abandona, en el curso de su evolución, ciertas posibilidades de conocimiento como se abandona una inútil carga o un obstáculo, salvo en los casos de enfermedad o pobreza psíquica donde las grandes maravillas de los fenómenos del hipnotismo y de la telepatía suelen tomar origen. Bastantes cosas existen en la naturaleza que no se comprenden porque no merecen ser comprendidas, pues de lo contrario se terminaría por adquirir la correspondiente capacidad de comprensión.

Otra objeción, suscitada por este concepto filosófico de la naturaleza como historia, consiste en afirmar que con él poco es el progreso obtenido, porque no se logra ninguna ley, ningún *imperium* baconiano sobre la naturaleza. Pero tampoco se obtenían leyes ni imperios de la filosofía de la naturaleza que hemos calificado de simbolismo espiritualista o lógico (tipo schellingiano-hegeliano), así como tampoco de aquel simbolismo mecanicista propio del pensamiento positivista; simbolismos que turbaban, más bien, a los espíritus con fantasías, falsos pensamientos, audacias y creencias igualmente injustificadas. La negación de la naturaleza, entendida en el sentido de los naturalistas, y la afirmación de la realidad como historia apaciguan esta turbación y propenden a clarificar la mente. En cuanto a las leyes, medidas y abstracciones que posibilitan el *imperium* sobre la naturaleza, nadie ha pensado en abolirlas. Para ellas trabajan, como han trabajado siempre, las "ciencias".

La autonomía de las ciencias, que aquí se afirma, y su legítima persistencia junto, o mejor aún, además de la filosofía, que había sido antes mal entendida en el sentido de un dualismo que se tenía intención de establecer entre espíritu y naturaleza (el primero cognoscible para la filosofía; el segundo, para las ciencias), resulta ahora del mismo modo mal entendida, como una interrupción del círculo espiritual, como una aserción de la vida separada de la filosofía y de las ciencias, indiferentes entre sí. Pero cuando se habla de la autonomía de las ciencias no se quiere afirmar nada más que el hecho de que las ciencias representan el momento de la abstracción, momento lógicamente superable, pero necesario prácticamente para el espíritu humano y por esta razón su retorno es siempre válido. Una física o una ciencia natural sin abstracciones es tan inconcebible como una matemática sin abstracciones; la filosofía no puede corregir aquéllo que *corrigere est nefas*. Pero el procedimiento abstractivo aún cuando no es modificable filosóficamente, *está condicionado a la filosofía*; y son los pensamientos los que determinan la dirección que deben seguir las abstracciones. En este sentido, la filosofía es verdaderamente la reina de las ciencias; es decir, no les suprime su peculiar actividad, pero las gobierna. ¿Qué existe de verdad en la exigencia de Hegel, dirigida a los físicos, acerca de las clasificaciones, diciendo que no deben ser arbitrarias sino que deben conducirse según el concepto, y que sería absurdo poner, por ejemplo, como diferencia entre el hombre y el animal, el lóbulo de la oreja en lugar de la razón?⁶⁴ No es, por cierto, verdadero el que se den clasificaciones arbitrarias y clasificaciones ló-

⁶⁴ Op. cit., § 246.

gicas. Todas las clasificaciones son arbitrarias, de alguna manera, y ninguna puede ser lógicamente justificada o condenada. No se puede excluir del todo la utilidad que presta una clasificación de los hombres hecha según el color de la piel, la variedad de los cabellos o el lóbulo de la oreja. No es sostenible la concepción hegeliana de las especies en el sentido de cuasi-ideas platónicas, en las cuales deba introducirse la dialéctica. Pero es verdad que el espíritu filosóficamente desarrollado rechaza o deja de lado ciertas clasificaciones que se le aparecen y que son para él, en ese caso, superficiales y exige la confección de otras que también se le aparecen y son para él más profundas. *A una filosofía más desarrollada corresponde una ciencia también más desarrollada: ambas no se confunden, pero cada una se modifica o crece en función de la otra*⁶⁵.

Si todo esto es verdadero, la filosofía, la historia y las ciencias forman una tan estrecha y sólida cadena que resulta tan imposible como vano el querer insertar en ella el eslabón de una "filosofía de la naturaleza". Esta podrá quedar como un simple título de utilidad didáctica para designar, por ejemplo, la gnoseología de las ciencias naturales, o la polémica contra los caprichos metafísicos de los físicos, o una concepción general de la realidad (deno-

⁶⁵ No puedo, por eso, aceptar sin reservas la oposición establecida por BERTHELOT entre un Hegel romántico y otro científico. (*Un romantisme utilitaire*, Paris, Alcan, 1911, p. 128), así como tampoco el que mi caracterización a la primera de estas direcciones como una cuasi-negación del naturalismo persistente en Hegel bajo la forma de una filosofía de la naturaleza, sea, o negación de la inteligibilidad de la naturaleza, o declaración de la vanidad de las ciencias: cosas lejanas, ambas, de mi pensamiento.

minada "naturaleza", como la otra se denomina "historia"), y hasta, si se quiere, un prospecto con los resultados más importantes de las ciencias; lo cual no disputo. ¡O, deberé entrar en la disputa para refutar una vez más el prejuicio según el cual demostrada la falsedad del concepto de una "Filosofía de la naturaleza", se estima lícito despreciar el libro al cual Hegel dió aquel título y llenó de algunos simbolismos lógicos pero de muchísimas cosas excelentes, incapaz, como cabe a un espíritu poderoso como el suyo, de respirar mucho tiempo entre fórmulas vacías!

LA TRIADA DEL ESPIRITU ABSOLUTO

En contra de la célebre triada del Espíritu absoluto (Arte-Religión-Filosofía), con la cual se cierra la Filosofía del Espíritu y con ella el sistema filosófico hegeliano, mi objeción es doble. Vale decir, que me ha parecido relevante:

- 1º) el concepto mismo, en general, de una esfera del Espíritu absoluto;
- 2º) el modo particular de entender Hegel los conceptos que, según él, formarían aquella esfera.

Una esfera del espíritu absoluto, distinta y superior a aquella del espíritu objetivo o práctico, es una concepción sugerida por motivos trascendentes y ascéticos: es el primado de la vida contemplativa, es la beatitud del retorno en la visión de Dios, es la liberación de la dura vida real del conocer y del hacer⁶⁶, etcétera, etcétera. Nada menos nuevo que esta parte de la filosofía hegeliana que algunos consideran, sin embargo, como la más brillante joya del sistema, y nada más contrario a las tendencias mejores del sistema mismo: antimístico, anti-ascético, anticontemplativo, perfectible en la práctica,

⁶⁶ Cfr. *Enciclopedia*, § 386.

resignado antes que orgulloso frente a los dolores y contradicciones de la existencia. Por esto, ha ocurrido que la esfera del espíritu absoluto haya sido la predilección de aquellos que, entre los discípulos de Hegel estaban más inclinados a interpretar y desarrollar la filosofía del maestro en sentido tradicional, platónico, teístico, etcétera. Pero otros advirtieron que la esfera del espíritu absoluto debía ser privada de su peligrosa superioridad y nivelada hacia una comprensión del espíritu total; de ahí, por ejemplo, la tentativa, a que nos hemos referido abundantemente, de un Cieskowski por introducir en ella la Práctica y suprimirle la Religión, como un duplicado innecesario. Poco ha, Jorge Lasson, en el estudio preliminar a la reedición de la *Filosofía del derecho*, ha mostrado las dificultades y las contradicciones que se originan debido a la exclusión, que Hegel hizo, de la moralidad en la esfera del espíritu absoluto y del hecho de haberla relegado al espíritu objetivo que culminaría en el Estado.

Pero, se la considere o no como esfera del espíritu absoluto, aquella triada en tanto constituída por los términos Arte, Religión y Filosofía, no se puede justificar. El mismo Hegel no tuvo nunca en claro el carácter y la relación de estos tres términos; y si en su más conocida exposición del argumento, que está en la *Enciclopedia*, se pone primero al término Arte, segundo, la Religión y tercero, la Filosofía (desarrollándose la triada con dialéctica de la división y de la unificación), en la *Filosofía de la historia*, en cambio, la Religión obtiene el primer lugar, el Arte el segundo y la Filosofía conserva el tercero. Y en la citada obra, la relación de los tres términos es definida de modo distinto que en la *Enciclopedia*. La

finalidad común de las tres formas es la unificación de lo subjetivo con lo objetivo, pero en la religión el espíritu mundano se hace consciente del espíritu absoluto y sacrifica ante él sus intereses particulares, tomando el aspecto de sentimiento o también convirtiéndose en reflexión (que es el caso de las manifestaciones del culto); en el arte se tiene una mayor realidad y sensibilidad, su forma es la imaginación y la *intuición* y representa no al espíritu, sino a la figura de Dios; en la filosofía, la verdad toma la forma adecuada de pensamiento⁶⁷. He tenido ocasión de recordar, en otras partes, las vanas fatigas de la escuela hegeliana con respecto de la ordenación de los tres términos *A. R. F.*⁶⁸, que puestas en conjunto, resultaban poco coherentes entre sí como para dejarlas disponer en varias formas, a gusto, como si se tratase de tres piedras preciosas. Si Hegel alcanzó a dar una cierta apariencia de proceso continuo a la unión de los tres términos, ello se ha debido a que falsifica el arte en una suerte de filosofía, y, considerando la religión como filosofía, obtiene un proceso filosófico de lo imperfecto hacia lo perfecto, que va del arte a la filosofía (o de la religión a la filosofía) como desde un más rudo pensamiento, hasta un pensamiento más elaborado. Pero el arte no es la filosofía (no es tampoco la "filosofía de los artistas", con la cual es preciso cuidarse de no confundir), sino que es, simplemente, arte, el cual sólo arbitraria y violentamente puede ser definido como representación de Dios o de la figura de Dios; y el tratamiento de la relación entre arte y filosofía debe ser totalmente distinto al tratamiento de

⁶⁷ *Philos. d. Geschichte*, ed. Brunstäd, pp. 89-90.

⁶⁸ *Estética* ⁵, pp. 375-6.

la relación entre religión y filosofía. La religión, sea entendida como misticismo o como mitología es ciertamente filosofía (filosofía mística o mítica), y por esto pide el tratamiento similar al de cualquier otra forma inferior de filosofía, negada y conservada, al mismo tiempo, en la forma superior. Pero el arte es negado y conservado en la filosofía, no como una filosofía en una filosofía (como momento negativo), sino como la forma artística universal del espíritu en la forma filosófica universal (como momento positivo). De ahí la eternidad del arte, desconocida por Hegel, que, asimilando el arte a la religión, arrojaba tanto al uno como a la otra en su sistema del idealismo absoluto, último término ideal y al mismo tiempo histórico, del desenvolvimiento de la Idea ⁶⁹.

El mérito de esta triada del espíritu absoluto no está en el concepto del arte; ora incierto, ora abiertamente falso, y pertenece más bien a los tiempos de Hegel que a las reflexiones personales de él; a aquellos tiempos del romanticismo en los cuales se acostumbraba voluntaria-

⁶⁹ ROQUES (*Hegel*, p. 299 n), discurriendo acerca del morir del arte, agrega: "*Passage tout dialectique, bien entendu, et qui ne signifie nullement que l'art doive mourir, pas plus que l'avènement de l'esprit n'annule la nature: B. Croce se méprend ici étrangement sur la pensée de Hegel*". En efecto, si la cosa fuese en estos términos, mi equívoco sería sumamente extraño; pero justamente por esto es de sospechar que no sea en estos términos. Para Hegel, no sólo el arte muere en el mundo histórico, del mismo modo como en el mundo histórico murieron las filosofías inferiores a aquélla de la Idea; sino que para él, el arte es un momento negativo, ni más ni menos como el atomismo o el misticismo. De suerte que aún cuando se quieran interpretar benévolamente, en sentido ideal, las más claras aserciones de Hegel sobre la muerte del arte en el mundo moderno, queda siempre en pie que el arte no tiene, para él, valor positivo sino tan solo negativo y que el valor positivo le es conferido únicamente a la filosofía.

mente presentar al arte como una alta filosofía o como una sublime religión ("religión del arte"). Lo que hay de importante en la triada es, en cambio, el concepto de la religión redimida del desprecio y de la desconfianza con que se la señalaba en el siglo dieciocho y no considerada ya como enemiga, sino, antes bien, saludada como amiga e introductora de la filosofía. Y la indudable verdad del concepto de religión despliega una eficacia persuasiva que envuelve los ánimos de muchos y les impide descubrir el error que se anida en aquel concepto del arte, en la construcción de aquella triada y, en general, en la idea de una esfera del espíritu absoluto.

Septiembre de 1912.

ENSAYO DE BIBLIOGRAFIA HEGELIANA *

PRIMERA PARTE

OBRAS DE HEGEL

I

PUBLICADAS POR EL AUTOR

A

Obras fundamentales

1. *System der Wissenschaft*. Erster Theil, *die Phænomenologie des Geistes* (Bamberg und Würzburg, bei Joseph Anton Gœbhardt, 1807).

2. *Wissenschaft der Logik*. Erster Theil: *die objektive Logik*. Erste Abtheilung: *die Lehre vom Sein*. Zweite Ab-

* Las bibliografías más completas sobre Hegel que hasta la fecha poseemos se hallan en el *Grundrisse* de Ueberweg-Heinze, iv, pp. 49-51 y en el *Dictionary of philosophy and psychology* editado por Baldwin (vol. III, parte 1ª; *Bibliography of philosophy*, etcétera, recopilado por B. Rand, New York. 1905) pp. 243-249.

theilung: *die Lehre vom Wesen* (Nürnberg, 1812). Zweiter Theil: *die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff* (ibid., 1816).

3. *Encyklopædie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen (Heidelberg, Osswald, 1817).

La segunda edición fué publicada por el mismo editor en 1827 y puede considerarse como totalmente renovada, al extremo que mientras la primera edición contaba xvi-228 pp., la segunda cuenta xlii-534. La tercera edición, también aumentada, fué publicada lo mismo que las anteriores en Heidelberg, Osswald (Winter), 1830 (lviii-600 pp.).

4. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturphilosophie und Staatswissenschaft im Grundrisse*. (Berlin, 1821).

B

Opúsculos

5. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie bei dem Anfange des neunzehnten Jahrhunderts*. Erstes Heft. (Jena, in der akademischen Buchhandlung bei Seidler, 1801).

El prólogo lleva fecha de julio de 1801.

6. *Dissertatio philosophica de Orbitis planetarum*. Pro venia legendi (Jenæ, 1801).

Tesis del 27 de agosto de 1801.

C

Artículos y comentarios de carácter crítico

7. *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältniss zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere* (en *Kritisches Journal der Philosophie*, hg. von Fr. Wilh. Jos. Schelling und G. Wilh. Fr. Hegel, Tübingen, in der J. G. Cottaschen Buchhandlung, 1802-1803; vol. I, f. I).

8. *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krugs* (ibid., vol. I, f. I).

9. *Verhältniss des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleich des neuesten mit dem alten* (ibid., vol. I, f. II).

9.* *Über das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* (ibid., vol. I, f. III).

No existe opinión unánime acerca de este escrito, atribuido ya a Schelling ya a Hegel. Ver, entre otros escritos, el de C. L. Michelet, *Schelling und Hegel oder Beweis der Aechtheit der Abhandlung*, etc. (Berlin, 1839); A. Schmid, *Entwicklungsgeschichte der hegelschen Logik*, pp. 29-30; R. Haym, *Hegel*, p. 395; y por último, Kuno Fischer, *Hegels Leben und Werke*, pp. 201-203. Pero, en realidad, todo hace suponer que este trabajo es de la pluma de Schelling.

10. *Glauben und Wissen; die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* (ibid., vol. II, f. II).

11. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und*

sein Verhältniss zu den positiven Rechts wissenschaften (ibid., vol. II, f. II-III).

12. *Über Fr. Jacobis Werke*, dritter Band, Leipzig, Fleischer, 1816 (Informe publicado en *Heidelberger Jahrbücher der Litteratur*, 1817).

13. *Beurtheilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg in den Jahren 1815 und 1816*. Abtheilung I-XXXIII (ibid., 1817, Nos. 66-68, 73-77).

Hegel había dirigido (1807-1808) el *Bamberger Zeitung*; pero no se encuentra en este periódico ningún escrito suyo que tenga algo de original y que merezca ser destacado; cf. Haym, op. cit., p. 270 s., 505; y K. Fischer, op. cit. p. 74.

14. Informe: Willh. Humboldt, *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Maharabata*, Berlín, 1826 (en *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 1827).

15. Informe: Solger, *Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, hg. von L. Tieck und Fr. v. Raumer (ibid., 1828).

16. Informe: Hamann, *Schriften*, hg. von F. Roth, Berlín, 1821-1825 (ibid., 1828).

17. Informe: K. F. G...1. [Göschel], *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältniss zur christlichen Glaubenserkenntniss* (ibid., 1829).

18. Informe del libro: *Über die Hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus*, Leipzig, 1829 (ibid., 1829).

19. Informe: K. C. Schubarth und L. Carganico, *Über Philosophie überhaupt und Hegels Encyclopädie des philosophischen Wissens insbesondere*, Ein Beitrag zur Beurtheilung der letzteren, Berlín, 1829 (ibid., 1829).

20. Informe: A. L. J. Ohlert, *Der Idealrealismus*, erster Theil (ibid., 1831).

21. Informe: J. Gärres, *Über die Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte, drei Vorträge* (ibid., 1831).

22. *Über die englische Reformbill* (en la *Allgemeine preussische Staatszeitung*, 1831).

D

23. Prólogo al libro de Hinrichs, *Die Religion im inneren Verhältniss zur Wissenschaft* (Heidelberg, 1822).

II

Edición completa de las obras y reimpresiones parciales

Esta edición, que es la única recopilación completa que se tiene de las obras de Hegel, consta de dos portadas. Sobre una de ellas se encuentra el título general: Georg Wilhelm Friedrich Hegels *Werke*. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: D. Ph. Marheinecke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans, D. Lp. v. Henning, D. H. Hortho, D. K. Michelet, D. F. Foerster; y la numeración de cada volumen. Con la adición de la *Propädeutik*, publicada por Rosenkranz y de la Correspondencia publicada por K. Hegel, la colección comprende 19 tomos, divididos en 23 volúmenes.

Esta apareció en Berlín, edición a cargo de Duncker y Humblot, de 1832 a 1845, a excepción de la Correspondencia cuya edición data de 1887. En el primer volumen están consignados los privilegios y el índice de los suscriptores (pp. i-xxx).

En febrero de 1840 fué anunciada la reimpresión de algunos volúmenes que ya estaban agotados.

I. *Philosophische Abhandlungen*, hg. von K. L. Michelet (1832).

Comprende los escritos que hemos enumerado: 5, 9*, 10, 11. — La advertencia de Michelet, es de fecha 3 de septiembre de 1832. La segunda edición es de 1845.

II. *Die Phænomenologie des Geistes*, hg. von J. Schulze (1832).

Hegel había revisado esta obra, a los fines de una nueva edición, hasta la página xxxvii de la antigua edición (p. 25 de la nueva). La advertencia del editor lleva la fecha del 29 de noviembre de 1832. La segunda edición de esta reimpresión data de 1841.

Existen además tres nuevas ediciones: una edición crítica de Georg Lasson, Leipzig, Dürr, 1907, en la *Philosophische Bibliothek*; otra, provista de numerosas notas, por G. J. P. J. Bolland, Leyde, Adriani, 1907; cf. la *Critica* vi (1908), pp. 296-300; y una tercera, en el tomo n de la *Kritische Gesamtausgabe der Werke Hegels in XII Bänden*, hg. und eingeleitet von Otto Weiss, Fritz Eckhardt, Leipzig, 1909.

III-V. *Wissenschaft der Logik*, hg. von L. von Henning (1834).

Esta obra ha sido también revisada en parte por el autor para ser editada, a saber, todo el primer volumen. Se ha escrito también, para esta reimpresión, un nuevo prólogo de fecha 7 de noviembre de 1831. — De la reimpresión de von Henning existe una "Zweite unveränderte Auflage" de 1841.

VI-VII, 1-2. *Encyklopædie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse*.

— Erster Theil. *Die Logik*, herausgegeben und nach Anleitung der von Verfasser gehaltenen Vorlesungen mit Erklä-

rungen und Zusätzen versehen von Dr Leopold von Henning (1840).

—Zweiter Theil. *Vorlesungen über die Naturphilosophie*, hg. von D. Karl Ludwig Michelet (1842).

—Dritter Theil. *Die Philosophie des Geistes*, hg. von D. Ludwig Boumann (1845).

Esta reimpresión de la *Enciclopedia*, —que además de las *Anmerkungen* agregadas por Hegel a las últimas ediciones de 1827 y de 1830, contiene una serie de adiciones (*Zusätze*) tomadas de los cuadernos de Hegel y de las transcripciones de sus cursos efectuadas por sus discípulos— es denominada comúnmente la *grande Enciclopedia*; en efecto, la obra de Hegel ha sido aumentada, de esta manera, casi al triple volumen del que tenía en la edición de 1830. A la *Lógica* le ha sido agregado el discurso inaugural pronunciado por Hegel en la Universidad de Berlín en 1818.

De la grande Enciclopedia fueron reimpresas la *Logik* en 1843, y en 1847, la *Natur philosophie*, en una “zweite verbesserte Auflage”.

La excesiva extensión de la *Enciclopedia* motivó después el deseo de reducirla a la forma original en que el autor la había dejado. Este deseo fué satisfecho por Rosenkranz quien reeditó la impresión de 1830 en una “vierte (cuarta, si no se cuenta la de la grande Enciclopedia) unveränderte Auflage mit einem Vorwort” (Berlín, Duncker und Humblot, 1845).

Rosenkranz reprodujo también esta edición en la *Philosophische Bibliothek*, hg. von J. H. v. Kirchmann, volumen 33: “mit Einleitung und Erläuterungen” (Berlín, Heimann, 1870); los *Erläuterungen* fueron objeto de un pequeño volumen especial (vol. 34) de 152 páginas. De esta edición existe una reimpresión con portada de fecha 1878.

Por último, en la nueva edición de la *Philosophische Bibliothek*, la *Enciclopedia* ha vuelto a aparecer (vol. 33): “in zweiter (sic) Auflage neu herausgegeben von Georg Lasson, Pastor an S. Bartholomäus, Berlín (Leipzig, Verlag von der Dürschschen

Buchhandlung, 1905, 89, LXXVI-552 pp.). Esta edición, —que contiene también una confrontación de los textos de 1830 y 1827— es actualmente la mejor de todas. A ella se encuentra agregado también el discurso de 1818, como en la grande Enciclopedia.

Se espera aún una reimpresión de la *Enciclopedia* en la misma forma concisa de la edición original de 1817, que es actualmente muy rara.

La *Logik* de la gran Enciclopedia, con el agregado del primer capítulo de la *Naturphilosophie*, ha sido reimpresa por G. J. P. J. Bolland, profesor de filosofía en la Universidad de Leyde (Leyde, A. H. Adriani, 1899), quien ha dado también una edición de la gran Enciclopedia con las adiciones sacadas de los cuadernos de los cursos y algunas notas correctivas y explicativas, edición muy utilizada por los estudiosos (ibid., 1906, LXXVI-1072 pp.).

VIII. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, hg. von E. Gans (1833).

Contiene alrededor de 200 agregados (*Zusätze*) a la edición de 1821. Esta reimpresión tuvo una segunda edición en 1840.

Poseemos también una edición de Bolland (Leyde, Adriani, 1902, CC-336 pp.), y precedida de una extensa introducción a cargo del editor. Georg Lasson ha anunciado una nueva edición para la *Philosophische Bibliothek*.

IX. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, hg. von E. Gans (1837).

Este volumen y los siguientes de *Vorlesungen* (cursos) fueron redactados según los cuadernos de Hegel y de sus discípulos. — La segunda edición de la *Philosophie der Geschichte*, que presenta numerosas modificaciones, tuvo lugar en 1840 bajo la dirección de Karl Hegel; en 1848 ha sido lanzada una tercera edición.

Poseemos actualmente una edición crítica muy buena perte-

neciente a Fritz Brunstäd (Leipzig, Reclam, 1907), con una introducción del editor.

X. 1-3. *Vorlesungen über die Aesthetik*, hg. von D. H. G. Hocho (1835-1838).

Fueron reimpresas en 1842-1843.

XI-XII. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion nebst eine Schrift über die Beweise vom Dasein Gottes*, hg. von D. Ph. Marheinecke (1832).

Segunda "verbesserte" edición, 1840. Ha aparecido recientemente una reimpresión: "mit einem Kommentar hg. von Bolland" (Leyde, 1901) y un compendio: *Hegels Religionsphilosophie in gekürzter Form*, mit Einführung, Anmerkungen und Erläuterungen, hg. von A. Drews (Jena, 1905).

XIII-XV. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hg. von C. L. Michelet (1833-1836).

La segunda "verbesserte" edición en 1840-1844 ha sido reimpresa "als Vorschule zur Enzyklopädie mit einigen Anführungen und Anmerkungen zur Erläuterung, Verteidigung oder Berichtigung", por Bolland (Leyde y Amsterdam, 1908, xxviii-1087 pp.).

XVI-XVII. *Vermischte Schriften*, hg. von D. Fr. Förster und D. Ludw. Boumann (1834-1835).

El primer volumen contiene los escritos que hemos enumerado: 6, 7, 8, 9, 13, 14, 15; más cinco *Gymnasial-Reden* pronunciados en Nuremberg (1809-1815).

Debe notarse que en este volumen se halla comprendido un informe crítico: *Ueber Fr. Jacobis Werke*, erster Band, publicado en *Heidelberger Jahrbücher der Litteratur*, el cual no es de Hegel sino de E. von Meyer; cf. K. Fischer, op. cit., p. 1169.

El segundo volumen contiene: 1º los escritos enumerados por

nosotros 12, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23; 2º tres discursos en latín pronunciados en la Universidad de Berlín; 3º algunos escritos de carácter oficial; 4º "Aufsätze vermischten Inhalts" y 5º una serie de cartas (pp. 471-634).

Los escritos elaborados para las ocasiones oficiales son: 1º *Ueber den Vortrag der philosophischen Vorbereitungswissenschaften auf Gymnasien*; 2º *Ueber dem Vortrag der Philosophie auf Universitäten*; 3º *Ueber den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien*; 4º *Ueber die Errichtung einer kritischen Zeitschrift*.

Los "Aufsätze" comprenden: 1º *Maximen des Journals der deutschen Litteratur* (1806); 2º *Wer denkt abstrakt?*; 3º *Ueber Lessings Briefwechsel mit seiner Frau*; 4º *Ueber Wallenstein*; 5º *Ueber die Bekehrten*; y 6º el escrito anotado por nosotros bajo el número 22: *Ueber die englische Reform-Bill*, publicado aquí en forma completa y comprendida también la parte que había quedado inédita.

A los informes ya señalados bajo los números 18-19, le son agregados los inéditos de tres obras, anotados más tarde (ver la 2ª parte de nuestra Bibliografía, I, B, números 3-5).

XVIII. *Philosophische Propædeutik*, hg. von K. Rosenkranz (1840).

Cf. acerca de esta propedéutica escrita por Hegel para el "gymnase" de Nuremberg, K. Fischer, op. cit., p. 82.

XIX. 1-2. *Briefe von und an Hegel*, hg. von Karl Hegel (Leipzig, Duncker und Humblot, 1887).

Las cartas se encuentran divididas en tres series: 1º Stuttgart, Bern, Frankfurt a. M., Jena (1785 a marzo de 1807); 2º Bamberg, Nürnberg (abril de 1807 a octubre de 1816); 3º Heidelberg, Berlin (1817-1831). — En apéndice al segundo volumen, pp. 377-383, *Ueber Hegels Tod und die Herausgabe seiner Werke aus Briefen seiner Witwe*; pp. 383-390, *Cousin, Schelling und Hegel*.

En esta colección se hallan comprendidas las cartas ya publicadas en el tomo xvii. — Pero en lo que concierne a otras car-

tas publicadas en distintos lugares, en el lugar donde debían ir colocadas siguiendo un orden cronológico, no se da sino la referencia a los libros donde están insertas.

Una nueva edición crítica de las obras completas de Hegel ha sido iniciada por la casa Fritz Eckhardt de Leipzig. Ya ha aparecido el tomo II conteniendo la *Fenomenología*.

III

Escritos varios

1. En apéndice a *Hegels Leben* de Rosenkranz (v. más adelante) pp. 431-566, han sido publicados diversos escritos de Hegel. Se encuentran allí además algunos trabajos de su época del "gymnase": 1º *Fragment zur Kritik der Theologie*, y *Thesen der theologischen Dissertation*; 2º *Tagebuch der Reise in die Berner Oberalpen*, 1796; 3º *Fragmente theologische Studien*; 4º *Fragmente historischer Studien*; 5º *Begriff der Positivität der Religion*, 1800; 6º *Aphorismen aus der Jenenser und Berliner Periode*. En el texto de la biografía Rosenkranz ha incluido páginas de otros escritos y especialmente del *System der Sittlichkeit* (1802), primer esbozo del sistema hegeliano.

2. Páginas inéditas de Hegel se encuentran también en Haym, *Hegel und seine Zeit*, insertas en los *Anmerkungen* al final del volumen (pp. 471-512).

3. *Kritik der Verfassung Deutschlands*, hg. von Dr. Georg Mollat (Cassel, Verlag von Th. G. Fischer und Ko., 1893, VII-143 pp.).

4. *System der Sittlichkeit*, aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers, hg. von Dr. Georg Mollat (Osterwieck-Harz, A. W. Zieckfeldt, 1893).

Contiene los pasajes del *System* no publicados por Rosenkranz.

5. Para la correspondencia entre Hegel y Cousin, ver J. Barthélemy-Saint-Hilaire, *M. V. Cousin, sa vie et sa correspondance* (Paris, Hachette y Alcan, 1895, 3 vol.).

Los manuscritos de Hegel se encuentran en la Biblioteca Real de Berlín y no han sido todavía examinados de un modo completo y metódico.

Se han extraído recientemente:

6. *Das Leben Jesu. Harmonie der Evangelien nach eigener Uebersetzung*, nach der ungedruckten Handschrift in ungekürzter Form, hg. von P. Roques (Jena, Diederichs, 1906).

7. *Hegels theologische Jugendschriften*, nach den Handschriften der Koenigl. Bibliothek in Berlin, hg. von Dr Hermann Nohl (Tübingen, Mohr, 1907).

8. Georg Lasson, *Beiträge zur Hegel-Forschung*: 1. *Hegels Mitarbeit an der Erlanger Litteraturzeitung*; 2. *Kreuz und Rose, ein Interpretationsversuch*. (Berlin, Trowitsch u. S., 1909).

Contiene una carta y tres artículos de Hegel, al mismo tiempo que una "rezension" que probablemente le pertenece.

IV

Antologías

1. Frantz und A. Hillert, *Hegels Philosophie in wærtlichen Auszügen*. Für gebildete aus dessen Werken zusammengestellt und mit einer Einleitung herausgegeben (Berlin, Duncker und Humblot, 1843).

2. Gust. Thaulow, *Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht*, aus Hegels sämtlichen Schriften gesammelt

und systematisch geordnet (Kiel, 1853-1854). Tres tomos, en cuatro volúmenes.

3. *Hegels Gotteslehre und Gottesfurcht* (Leipzig, 1846).

4. M. Schasler, *Hegel: Populäre Gedanken aus seinen Werken* (Berlin, 1870); 2ª edic., 1873.

5. Georg Lasson, *Hegel: ein Ueberblick über seine Gedankenwelt in Auszügen aus seinen Werken*, zusammengestellt und mit einer Einleitung versehen (Stuttgart, Leitz, 1906).

6. A. Bullinger, *Stellen aus Hegels Werken behufsabsoluter Klarlegung des Hegelschen Gottesbegriffs gegenüber falscher Deutung desselben*. (München, Ackermann, 1908).

V

TRADUCCIONES

A

Italianas

1. *Filosofia della storia*, trad. da G. P. Passerini (Capolago, tip. e libr. elvetica, 1840).

La misma obra, menos la parte cuarta (Mundo Germánico): *Filosofia della storia del mondo antico*, trad. de G. P. Passerini (Capolago, 1841).

2. *Filosofia del diritto*, tradotta dal l'originale tedesco da Antonio Turchiarulo (Napoli, Fibreno, 1848).

3. *La fenomenologia dello spirito*, ordinata da Giovanni Schulze, tradotta da A. Novelli (Napoli, Rossi Romano, 1863).

Alessandro Novelli, el traductor de este volumen así como de los otros diez cuya indicación sigue, era sacerdote, natural de Molise y escribió una *Enciclopedia filosofica*. Cf. al respecto B. Croce, en la *Critica*, VII, pp. 331-333.

En el término de algunos años, Novelli tradujo al italiano más obras de Hegel que las que han sido traducidas a lengua alguna. *La Fenomenología del Espíritu*, por ejemplo no ha sido traducida ni al francés ni al inglés y no existe otra traducción que la de Novelli, que por otra parte, es de las peores.

Una traducción italiana de la *Fenomenología del Espíritu* fué emprendida también por S. Spaventa cuando éste se hallaba en la prisión de Santo Stefano, hacia 1857. Una parte del manuscrito de Spaventa se conserva en la biblioteca de la Società Storica Napoletana.

4. *La logica*, con ilustrazioni di L. Henning, tradotta da A. Novelli (ibid., 1863), traducción de la *Logik* de la *Enciclopedia*. — Un extracto de la grande *Wissenschaft der Logik*, en cuadros sinópticos, hecha por Francesco De Sanctis, en 1851, durante su prisión en Castel dell'Oro, se halla en mi poder en forma de manuscrito. Cf. B. Croce, *Studii hegeliani di F. de Sanctis*, en *Critica*. VII, 240-243.

5. *La filosofia della natura*, con ilustrazioni di Carlo Ludovico Michelet, trad. dall'originale per A. Novelli (ibid., 1864). Dos volúmenes.

6. *La filosofia dello spirito*, illustrata da Ludovico Boumann, traduzione dall'originale per A. Novelli (ibid., 1863).

7. *Filosofia del diritto, ossia il diritto di natura e la scienza della politica*, con illustrazioni di Eduardo Gans, traduzione dall'originale, per A. Novelli (ibid., 1863).

8. *Filosofia della storia*, ordinata da Eduardo Gans, 3ª edizione fatta per cura di C. Hegel, traduzione dall'originale per A. Novelli (ibid., 1864).

9. *Eстетика*, ordinata da H. G. Hotho, traduzione dall'originale per A. Novelli (ibid., 1864). Cuatro volúmenes.

10. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tradotta da B. Croce (Bari, Laterza, 1907).

Es este el primer volumen de los *Classici della filosofia moderna*, colección de textos y traducciones italianas publicadas bajo la dirección de B. Croce y G. Gentile. — Para la *Enciclopedia* se ha seguido la edición de Lasson; va precedida de una introducción del traductor sobre la historia externa de la obra. Ha sido anunciada para la misma colección una traducción de la *Phänomenologie des Geistes*, la de la *Rechtsphilosophie* y de dos volúmenes de escritos diversos y páginas seleccionadas pertenecientes a Hegel.

Queremos destacar que la obra aparecida bajo el título de *Spernere omnia! dal tedesco di G. G. F. Hegel* no es sino una supuesta traducción en verso hecha por V. Imbriani y publicada en *Epomeo*, publicación a beneficio de las víctimas de Ischia, Nápoles, 1833. Es ésta una poesía que pertenece al pretendido traductor aún cuando él ha tenido la extravagante idea de ponerla a nombre de Hegel.

B

Francesas

1. *Cours d'esthétique*, analysé et traduit par Charles Bénard (Paris et Nancy, éditeurs: Joubert, Hachette et Aimé André, 1840-1852). Cinco volúmenes.

Hay una reimpresión: *l'Esthétique*, (Paris, Germer Baillière, 1875; dos volúmenes); y existe también, por separado, *La Poétique*, con extractos de Schiller, Goethe, Jean Paul, etcétera (Paris, Ladrangé, 1855; dos volúmenes).

2. *La logique subjective de Hegel*, traduite par H. Sloman et J. Wallon, suivie de quelques remarques par H. Sloman (Paris, Ladrangé, 1854).

3. *Logique de Hegel*, traduite pour la première fois et accompagnée d'une introduction et d'un commentaire perpétuel par A. Véra, docteur ès lettres de la Faculté de Paris, ancien professeur de philosophie de l'Université de France (Paris, Ladrangé, 1859). Dos volúmenes.

Además del prólogo y la introducción del traductor, (pp. i-vii, 1-159), esta obra contiene el discurso inaugural de 1818 y el prólogo a la segunda edición de la *Enciclopedia*.

Vera hizo una segunda edición de su traducción, mucho más correcta que la primera e incluyendo todos los *Zusätze* de la edición de von Henning; "deuxième édition, revue et corrigée" (Paris, Germer Baillière, 1874; dos volúmenes).

4. *Philosophie de la nature de Hegel*, traduite pour la première fois et accompagnée d'une introduction et d'un commentaire perpétuel par A. Véra, docteur ès lettres, etc., professeur de philosophie à l'Université de Naples (Paris, Ladrangé, 1863-1866). Tres volúmenes.

5. *Philosophie de l'esprit de Hegel*, traduite pour la première fois et accompagnée de deux introductions et d'un commentaire perpétuel par A. Véra, etc. (Paris, Germer Baillière, 1867-1869). Dos volúmenes.

6. *Philosophie de la religion de Hegel*, traduite par A. Véra, etc. (ibid., 1876-1878). Incompleta. Dos volúmenes.

Ver a propósito de esta traducción R. Mariano, *A. Véra*, (en *Uomini e Idee*, Florencia, Barbèra, 1905), p. 300.

En lo que respecta a la mediocridad de las traducciones de Véra, cf. Croce, introducción a la traducción italiana de la *Enciclopedia*.

C

Inglesas

1. *The subjective logic* (London, Chapman, 1855).

Esta es la edición inglesa del opúsculo señalado bajo el rubro B, 2.

2. *Philosophy of the right: a summary*, transl. by T. C. Sanders (London, 1855).

3. *Lectures on the philosophy of history*, transl. by J. Sibree, 1857 (Second edition, London, 1881).

4. Traducción de una parte de la *Wissenschaft der Logik* y de una parte de la lógica de la *Encyklopædie*, en J. H. Stirling, *The secret of Hegel* (v. más adelante): vol. I, 320-465, *First section, Quality*; II, 1-234, comentario. El pasaje de la cualidad a la cantidad, traducción de la *Encyklopædie*, II, 235-261. Resumen, traducción y comentario de la segunda parte de la *Wissenschaft der Logik*, sobre la *Quantity*, II, 262-397.

5. *The logic of Hegel*, translated from the *Encyclopaedia of the philosophical sciences* by William Wallace (Oxford, 1874).

Existe una "second edition, revised and augmented" (Oxford, at the Clarendon Press, 1892). Va precedida de una *Bibliographical notice on the three editions and three prefaces of the Encyclopaedia*.

La introducción a la primera edición ha venido a formar, en esta segunda edición, un volumen especial: *Prolegomena to the study of Hegels philosophy and specially of his logic*. (ibid., 1894).

6. *Introduction to Hegels philosophy of fine art*, transl. by Bernard Bosanquet (London, 1886).

7. *The philosophy of art, an introduction to the scientific study of aesthetics*, translated from the German, by W. Hastie (Edinburgh, 1886).

Se le ha agregado la filosofía del arte de C. L. Michelet. — Una traducción de la segunda parte de los *Vorlesungen über Aesthetik* llevada a cabo por Bryant y publicada en New York, Appleton a. C.: ver más adelante, número 12.

8. *Lectures on the history of philosophy*, transl. by E. G. Haldane (London, 1892-1896).

9. *The philosophy of mind*, with five introductory essays, by W. Wallace (Oxford, 1894).

10. *Philosophy of right*, transl. by S. W. Dyde (London, 1896).

11. *Lectures on the philosophy of religion*, transl. by E. B. Spiers and J. B. Sanderson (London, 1895). Tres volúmenes.

12. En el *Journal of speculative philosophy*, fundado en Saint-Louis por W. T. Harris (1867-1879, con sede en New York a partir de 1880) han sido traducidas numerosas partes de las obras de Hegel:

De la *Estética*: I-III, traducción de la exposición de Bénard, hecha por J. A. Marling; V-VIII, *Philosophy of art-chivalry*, by S. A. Longwell; XI-XII, *Symbolical Art*, by W. M. Bryant; XII, *Classical Art and Romantic Art*, por el mismo; XVI, *Symbolism of the sublime*, transl. by J. H. Stirling.

De la *Fenomenología*: II, pasajes traducidos por W. T. Harris.

De la *Lógica*: pasajes diversos, II; primeros principios, III; pasajes sobre Platón, IV, sobre Aristóteles, V, sobre J. Boche-me, XII, sobre Bruno, XX.

De la *Filosofía del derecho*, pasajes XVI. — Entre los traductores ya mencionados se encuentran también Soldan y Mead.

13. La traducción inglesa de la *Phænomenologie*, por J. B. Baillie profesor de la Universidad de Aberdeen, se halla en vías de publicación.

D

Españolas

1. *Lógica*, traducida con una introducción y nota por Antonio M. Fabié. Madrid, Durán, 1872. Un volumen.

Esta *Lógica* es la de la Gran Enciclopedia.

2. *Filosofía del espíritu*, versión castellana con notas y un prólogo original de E. Barriobero y Herrán, Madrid, Carrión, 1907. Dos volúmenes.

3. *Estética*, traducida por Giner de los Ríos. Madrid, Suárez, 1908. Dos volúmenes.

SEGUNDA PARTE

OBRAS CONSAGRADAS A HEGEL

I

LITERATURA ALEMANA

A

Biografías

1. Karl Rosenkranz, *G. W. F. Hegels Leben*, beschrieben (durch K. R.) als Supplement zu Hegels Werken (Berlin, Duncker und Humblot, 1844).

Ver también Rosenkranz, *Aus Hegels Leben* (en *Litterarisch-historisches Taschenbuch* de Prutz, año 1848, publicada de inmediato separadamente en Leipzig, 1845); Lochner, *Hegel in Nürnberg seit 1808*, Sendschreiben an Prof. Rosenkranz (en *Nürnberger Kurier*, números 216-218 del folleto de fecha 1844); Stahr, *Hegel als Politiker*, Bericht über Hegels Leben von Rosenkranz (en el *Jahrbücher der Gegenwart*, hg. von Schwegler, año 1844, pp. 945-971).

2. Kuno Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre* (Heidelberg, Winter, 1901).

Es este un volumen en dos partes, de 1192 pp.; forma el volumen VIII de la *Geschichte der neueren Philosophie* de Kuno Fischer, *Jubiläums-Ausgabe*.

3. J. Klaiber, *Hælderlin, Hegel und Schelling in ihren schwæbischen Jugendjahren* (Stuttgart, 1877).

4. *Akten, den hundertjæhrigen Geburtstag Hegels betreffend*, hg. von Dr G. Thaulow, ord. Prof. der Philosophie an der Universitæt zu Kiel (Kiel, Universitætsbuchhandlung, 1870-1872).

5. *Uebergabe des Hegel-Denkmal's an die Stadt Berlin* (en los *Philosophische Monatshefte*, vol. VII, 1871-1872, pp. 132-144).

Contiene discursos sobre Hegel pertenecientes a los profesores Mätzner, Kœstlin, Vatke, etcétera.

Recuerdos relativos a Hegel se encuentran en Hotho, *Vorstudien für Leben und Kunst* (Tübingen, 1835); A. Ruge, *Aus früherer Zeit* (Berlin, 1863-1867); Alex. Jung, *Vorlesungen über die moderne Litteratur der Deutschen* (Danzig, 1842); H. Laube, *Reisenovellen* (Mannheim, 1834-1835, 2ª edic., 1846-1847).

B

Estudios generales

Han sido excluidos de esta lista: 1º los prólogos e introducciones de los editores y traductores de obras cuyas ediciones fueron mencionadas en la primera parte; 2º las exposiciones del sistema hegeliano que se pueden leer en todas las historias generales de la filosofía (tales como Tennemann, Wendt, Rixner, Reinhold, Ueberweg, Erdmann, Schwegler, Eucken, etcétera) o en las historias de la filosofía moderna (Erdmann, Windelband, etcétera) o en las de la filosofía alemana moderna (Michelet,

Chalibäus, Zeller, Biedermann, Fichte, Ulrici, etcétera); algunas de estas exposiciones son dignas de nota como ser, por ejemplo, las de Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren deutschen Philosophie*, 1853, vol. III, cap. II pp. 686-849, — de Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie von Kant bis Hegel*, 1838, II, 599-801, — de Zeller, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*², 1875, pp. 623-672, etcétera; 3º las reproducciones y discusiones de ideas de Hegel en los libros de teoría filosófica como en Baader, Schelling, Schopenhauer, Lotze, etcétera; 4º los tratados teóricos de la escuela hegeliana cuya lista está dada por Ueberweg, *Grundriss*³, IV, 143-170 (ver también para los adversarios de Hegel, esta misma obra, 171-185). — Queremos destacar también, aquí entre las diversas revistas de la escuela, *Der Gedanke*, Organ der philosophischen Gesellschaft in Berlin, hg. von K. L. Michelet (1861-1873).

1. *Über die hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus* (Leipzig, 1829, bei Chr. E. Kollmann, 236 pp.).

2. K. E. Schubart und Dr L. A. Carganico, *Über Philosophie überhaupt und Hegels Enzyklopädie insbesondere, Ein Beitrag zur Beurtheilung der letzteren* (Berlin, 1829, in der Euslinschen Buchhandlung, 222 pp.).

3. *Über Sein, Nichts und Werden*, Einige Zweifel an der Lehre des Herrn Prof. H. (Berlin, Posen und Bromberg, bei E. S. Mittler, 1829, 24 pp.).

4. E. A. Weisse (Prof. an der Universität zu Leipzig), *Über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaften in besonderer Beziehung auf das System Hegels* (Leipzig, 1829, Verlag, von J. A. Barth, 228 pp.).

5. *Briefe gegen die Hegelsche Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Erstes Heft, vom Standpunkte der Enzyklopädie und der Philosophie* (Berlin, 1829, bei Joh. Fr. Euslin, 94 pp.).

De estas cinco publicaciones Hegel hizo él mismo una nota que figura en *Werke*, xvii; ver anteriormente, parte primera, I, C. 18-19; II, 17.

6. [O. F. Gruppe], *Die Winde oder ganz absolute Konstruktion der neueren Weltgeschichte durch Oberons Horn, gedichtet von Absolutus von Hegelingen* (Leipzig, Haack, 1831).

Para esta comedia satírica dirigida contra Hegel, cf. Rosenkranz, *Leben*, p. 383. — Se ve que el profesor inglés F. C. S. Schiller —quien, para mofarse de los hegelianos ingleses, publica en 1901 un supuesto fascículo de la revista *Mind*, intitulado: *Mind! a unique review of ancient and modern philosophy edited by a Troglodyte, with the cooperation of The Absolute and others—*, ha tenido, con una anterioridad de ochenta años, un precursor de sus ingeniosidades.

7. Herbart, nota crítica de la *Enzyklopædie*, editada en 1827, en el *Hallesche Litteraturzeitung*, 1831, número 1-4 (reimpresos en *Werke*, ed. Hartenstein, XII, 1852, pp. 664-686).

8. K. F. Gœschel, *Hegel und seine Zeit*. Mit Rücksicht auf Goethe. Zum Unterrichte in der gegenwärtigen Philosophie nach ihren Verhältnissen zur Zeit und nach ihren wesentlichen Grundzügen (Berlin, Duncker und Humblot, 1832).

9. Fortlage, *Die Lücken des hegelschen Systems* (Heidelberg, 1832).

10. C. L. Michelet, *Einleitung in Hegels philosophische Abhandlungen* (Berlin, Duncker und Humblot, 1832).

Es esta una introducción que había sido preparada para el volumen I de las *Werke*, pero que Michelet no incluyó.

11. K. Fr. Bachmann, *Über Hegels System und die Nothwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie* (Leipzig, 1833).

Contra Bachmann escribieron Rosenkranz y Hinrichs. B. réplica al *Antibegel*, *Antwort an R. und H.* Jena, 1835.

12. K. L. Hoffmann, *Hegel in seiner Wahrheit vom Standpunkt der strengsten Unbefangenheit* (Berlin, 1833).

13. O. A. J. J. Ruehle von Libenstern, *Über Sein, Werden und Nichts* (Berlin, 1833).

14. H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, libro iv: *von Kant bis Hegel* (1834).

Fué publicado por primera vez en francés, en la *Revue des deux mondes*, y se encuentra ahora en todas las ediciones de las obras de Heine (por ejemplo en las Hambourg, Hoffmann und Campe, 1885, vol. vii).

15. F. Schelling, *Vorrede zu Beckers Uebersetzung einer Schrift Victor Cousins* (1834).

Traducido al francés: *Jugement de F. Schelling sur la philosophie de V. Cousin*, trad. Willem (Strasbourg-Paris, 1835).

16. J. F. I. Tafel, *Geschichte und Kritik des Skeptizismus... mit besonderer Rücksicht auf Hegel* (Tübingen, 1834).

17. W. T. Krug, *Schelling und Hegel, oder die neueste Philosophie im Vernichtungskriege mit sich selbst begriffen* (Leipzig, 1835).

18. F. K. Biedermann, *De genetica philosophandi ratione... praesertim Fichti... Hegelii* (Lipsiae, 1835).

19. Schaller, *Die Philosophie unserer Zeit, zur Apologie und Erläuterung des Hegelschen Systems* (Leipzig, 1837).

Cf. *Zeitschrift für Philosophie und spek. Theologie*, I, 1837, pp. 66-114, 161-201.

20. K. W. E. Mayer, *Brief an eine Dame über die hegelsche Philosophie* (Berlin, 1837).

21. K. Taubner, *Kritische untersuchungen über die hegelsche Philosophie* (Budapest, 1838).

22. — *Die Idee der Seele nach Hegel* (Budapest, 1839).

23. Joh. A. Wendel, *Beurtheilung der hegelschen Philosophie nach ihren neueren Erklärungen* (Leipzig, 1839).

24. Alexis Schmidt, *Beleuchtung der neuen schellingschen Lehre... nebst... einer Apologie der Metaphysik, insbesondere der hegelschen, gegen Schelling und Trendelenburg* (Berlin, 1839).

25. J. G. H. Fichte, *Die Voraussetzungen des hegelschen Systems* (en la *Zeitschrift für Philosophie und spek. Theologie*, VI, 1839, pp. 291-306).

26. K. Rosenkranz, *Kritische Erläuterungen des hegelschen Systems* (Königsberg, 1840).

Rosenkranz agregó también algunos *Erläuterungen* a la edición de 1870 de la *Enzyklopädie*. Ver parte primera, II, números 6-7.

27. K. Hinkel, *Die spekulative Analysis des Begriffs "Geist" mit Darlegung des Differentialpunkts zwischen dem hegelschen und neu-schellingschen Standpunkte* (Rinteln, 1840).

28. H. Ulrici, *Über Prinzip und Methode der hegelschen Philosophie* (Halle, 1841).

29. K. Steinliart, *Hegel und sein Werk* (Naumburg, 1841).

30. C. L. Michelet, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie*, mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der hegelschen Schule,

dargestellt in Vorlesungen in der Friedrich Wilhelms-Universität (Berlin, 1842).

31. F. v. Sommer, *Hegels Philosophie widerlegt* (Berlin, 1842).

32. K. J. Thrandorff, *Schelling und Hegel oder das System Hegels als letztes Resultat des Grundirrtums in allen bisherigen Philosophien* (Berlin, 1842).

33. J. Salat, *Schelling und Hegel oder Rückblicke auf die höhere Geistesbildung im deutschen Süden und Norden* (Heidelberg, 1842).

34. Leop. George, *Prinzip und Methode der Philosophie mit besonderer Rücksicht auf Hegel und Schleiermacher dargestellt* (Berlin, 1842).

35. Anónimo, *Differenz der schellingschen und hegelschen Philosophie* (Leipzig, 1842).

36. G. A. Gabler, *Die hegelsche Philosophie, Beiträge zu ihrer richtigen Beurtheilung und Würdigung. Erstes Heft: Das Absolute und die Lösung der Grundfragen aller Philosophie bei Hegel im Unterschiede von der Fassung anderer Philosophen* (Berlin, 1843).

Cf. *Zeitschrift für Philosophie und spek. Theologie*, x, 1843, pp. 291-318; xi, 1843, pp. 43-128.

37. K. Vogel, *Schelling oder Hegel?* (Leipzig, 1843).

38. Konrad v. Orelli, *Spinozas Leben und Lehre nebst einem Abriss der... hegelschen Philosophie* (Aarau, 1843; segunda edición, 1850).

39. Fr. Ant. Staudenmaier, *Darstellung und Kritik des hegelschen Systems aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie* (Mainz, 1844).

40. K. P. Fischer, *Spekulative Charakteristik und Kritik des hegelschen Systems* (Erlangen, 1845).

Cf. *Zeitschrift für Philosophie und spek. Theologie*, xvi, 1846, pp. 103-134, xvii, 1847, pp. 289-300.

41. Reinh. Schmitt, *Der philosophische Absolutismus des hegelschen Systems* (Berlin, 1845).

42. H. Brockhaus, *Spekulative Erörterung der in Hegels Einleitung zu seiner Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften enthaltenen Prinzipien* (Königsberg, 1846).

43. Anón., *Grundlehren der neu-schellingschen und hegel-schen Philosophie* (Reutlingen, 1847).

44. J. K. Müglicb, *Die Hegel-Weisheit und ihre Früchte* (Regensburg, 1849).

45. K. Rosenkranz, *Meine Reform der hegelschen Philosophie*, Sendschreiben an J. U. Wirth (Königsberg, 1852).

46. Theod. Born, *Questiones ex Hegelii philosophia orium-das scripsit...* (Halle, 1852).

47. Theod. W. Danzel, *Der verderbliche Einfluss der he-gelschen Philosophie* (Leipzig, 1852).

48. F. Dorguth, *Das Licht der wahrhaften kosmischen dem Irrlichte der hegelschen Dialektik gegenüber* (Magdeburg, 1854).

49. R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Wert der hegel-schen Philosophie (Berlin, R. Gærtner, 1857).

Anón.: *Hegel und sein neuester Beurtheiler*, en el *Deutsches Museum*, 1858, número 23, pp. 30-33.

50. K. Rosenkranz, *Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym* (Berlin, 1858).

Reimpreso en los *Neue Studien* de Rosenkranz (4 volúme-nes), vol. III: *Essay über Hegel*.

51. J. Hülsmann, *Was wirklich ist, das ist vernünftig*, etc., Vortrag, gehalten im wissenschaftlichen Verein zu Duisburg

am. 29 Juli 1858 (*Philosophische Monatshefte*, vi, 1870-1871, pp. 306-318).

52. H. Czolbe, *Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis im Gegensatze zu Kant und Hegel* (Jena und Leipzig, 1865).

53. K. Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph* (Leipzig, Duncker und Humblot, 1870).

Existe una nota crítica de E. Mätzner en *Philosophische Monatshefte*, 1870-1871, vol. vi, pp. 171-176. — Este libro ha sido traducido al inglés por G. S. Hall (Saint-Louis, 1874).

54. C. L. Michelet, *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph*, eine Jubelschrift (Leipzig, Duncker und Humblot, 1870).

55. K. Köstlin, *Hegel in philosophischer politischer und nationaler Beziehung*, für das deutsche Volk dargestellt (Tübingen, Laupp, 1870).

Nota crítica de J. B. (Julius Bergmann) en *Philosophische Monatshefte*, vi, pp. 176-183.

56. Friedr. Harms, *Zur Erinnerung an G. W. F. Hegel*, Vortrag, gehalten in der König. Friedrich Wilhelm-Universität zu Berlin am 3. Juni 1871 (*Philosophische Monatshefte*, 1871-1872, pp. 145-161).

57. G. Rümelin, *Über Hegel*, 6. Nov. 1870 (*Reden und Aufsätze*, Freiburg i. B. und Tübingen, Mohr, 1875, serie 1, pp. 32-62).

58. E. Feuerlein, *Über die kulturgeschichtliche Bedeutung Hegels* (*Historische Zeitschrift*, 1870, volumen xxiv, pp. 314-368).

59. Ed. v. Hartmann, *Über die nothwendige Umbildung der hegelischen Philosophie aus ihrem Grundprinzip heraus* (*Philosophische Monatshefte*, 1870, vol. v, pp. 387-416).

Igualmente: *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*, 1869; *Hegel Panlogismus*, 1870 (reimpreso en *Gesammelte Studien und Aufsätze*, 1876). Cf. *Geschichte der Methaphysik* (Leipzig, 1899-1900, II, 207-255).

60. F. Chlebig, *Die Philosophie des Bewussten und die Wahrheit des Unbewussten nach Hegel und C. L. Michelet* (Berlin, 1870).

61. F. Chlebig, *Kraft und Stoff oder der Dynamismus der Atome aus hegelischen Prämissen abgeleitet* (Berlin, 1873).

62. C. L. Michelet, *Hegel und der Empirismus*, zur Beurtheilung einer Rede Eduard Zellers (Berlin, 1873).

63. K. Rosenkranz, *Zur Geschichte der neueren deutschen Philosophie, besonders Hegels* (Neue Studien, Schwedt, 1878).

64. Erdmann, *Hegel* (*Allgemeine deutsche Biographie*, vol. XI, 1880, pp. 254-274).

65. [R. Zimmermann?], *Hegel* (*Meyers Konversations-Lexikon*, vol. VII, 1880).

66. H. v. Treitschke, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, vol. III (Leipzig, Hirzel, 1885; 5ª edición, 1903, especialmente páginas 714-722; Cf. también vol. IV, sobre la escuela hegeliana).

67. G. Plechanow, *Zu Hegels sechzigstem Todestag* (*Neue Zeit.*, X, Stuttgart, 1901-1902, vol. I, pp. 198-203, 236-243, 273-282).

68. Samuel Eck, *G. W. F. Hegel und der Entwicklungsdanke*, Vortrag (Tübingen und Leipzig, 1901).

69. Kuno Fischer, *Hegels Leben und Werke*: ver la segunda parte, I, A, número 2.

70. W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin, Reimer, 1906 (*Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften*).

Cf. sobre esta obra: Lasson, en *Philosophische Wochenschrift*, III, 1906. Números 9-10.

71. A. Thomson, *Aus Hegels Jugendzeit* (*Kantstudien*, XII, octubre 1907).

72. L. Ziegler, *Der deutsche Idealismus und die hegelsche Philosophie* (*Jahrbuch der modernen Menschen*, Orterwicz-Harz, Zickfeld, vol. II, 1907, pp. 31-43).

73. H. Renner, *Eine Anregung für die Forschung nach der historischen Abhängigkeit Hegels* (*Philosophische Wochenschrift*, VI, 1907, números 8-9).

74. H. Dreyer, *Der Begriff "Geist" in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel* (*Kantstudien*, 1908, número 7).

75. Johannes Grubich, *Über das Verhältnis Hartmanns zu Hegel und Schopenhauer* (*Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kr.*, CXXXIV, Ergänzungsheft 1, 1909).

76. J. Schubert, *Hegels Gottesbegriff* (*Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kr.*, CXXXIV, Heft 2, 1909).

C

Sobre la lógica

1. Ad. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen* (Berlin, 1840, 2. edic., 1862; 3ª edic., 1870).

2. K. Werder, *Logik als Kommentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik* (Berlin, 1841).

3. Ad. Trendelenburg, *Die logische Frage in Hegels System* (Leipzig, 1843).

Son estos dos escritos que aparecieron por vez primera en la *Neue Jenäische allgemeine Literaturzeitung*, abril 1842, números 99 s. y febrero 1843, números 45 s. — En defensa de Trendelenburg, Kym escribió inmediatamente en la *Zeitschrift für Philosophie*, LIV, fasc. II y en las *Philosophische Monatshefte*, IV, 6,

4. [L...], *Konstruktion und Kritik der hegelschen Logik* (Wiesbaden, 1844).

5. Karl L. W. Heyder, *Kritische Darstellung der aristotelischen und hegelschen Dialektik* (Erlangen, 1845).

6. H. Ulrici, *Die falsche und die wahre Dialektik* (en la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1848, p. 238 y sigs.).

7. K. Fischer, *Logik und Methaphysik*, Lehrbuch für akademische Vorlesungen (Stuttgart, Scheiblin, 1852).

Considerablemente aumentado y modificado en la segunda edición: *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, zweite vöellig umgearbeitete Auflage (Heidelberg, Bassermann, 1865).

8. E. v. Meysenburg, *Zur Vollendung der Erkenntnislehre mit besonderer Rücksicht auf Hegel* (Berlin, 1855).

9. Aloys Schmid, *Entwicklungsgeschichte der hegelschen Logik*, Ein Hilfsbuch zu einem geschichtlichen Studium derselben mit Berücksichtigung der neuesten Schriften von R. Haym und K. Rosenkranz (Regensburg, Mainz, 1858).

10. Ferd. Lasalle, *Die hegelsche und rosenkranzsche Logik und die Grundzüge der hegelschen Geschichtsphilosophie im hegelschen Systeme* (revista *Der Gedanke*, II, 1861, pp. 123-150).

11. Ed. Zeller, *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* (Heidelberg 1862).

Esta es la célebre disertación donde se predica el retorno a Kant, en contra de la dialéctica de Hegel.

12. Friedr. Reiff, *Über die hegelsche Dialektik* (Tübingen, 1866; 2ª edic., 1877).

13. Ed. v. Hartmann, *Über die dialektische Methode*, historisch-kritische Untersuchungen (Berlin, 1868).

14. Th. Weber, *De Hegelii notionibus finiti infinitique*, Diss. (Breslau, 1868).

15. G. Biedermann, *Kants Kritik der reinen Vernunft und die hegelsche Logik in ihrer Bedeutung für die Begriffswissenschaft* (Prag, 1869).

16. F. Chlebig, *Dialektische Briefe* (Berlin, 1869).

17. M. Sohr, *Trendelenburg und die dialektische Methode Hegels*, Dis. (Halle, 1874).

18. K. Stommel, *Die Differenz Kants und Hegels in Beziehung auf die Erklärung der Antinomien*, Inauguraldissertation (Halle, 1876).

19. K. Hermann, *Hegel und die logische Frage der Philosophie in der Gegenwart* (Leipzig, Schäfer, 1878).

20. Friedr. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (1ª edic., 1878; 3ª edic. revisada y aumentada, Stuttgart, Dietz, 1894).

21. A. Bullinger, *Hegels Lehre vom Widerspruch Missverständnissen gegenüber verteidigt*, Programm (Dillingen, Kolb; y München, Ackermann, 1884).

22. Eug. Heinr. Schmitt, *Das Geheimnis der hegelschen Dialektik*, beleuchtet vom konkret-sinnlichen Standpunkte (Halle a. S., Pfeffer, 1888).

23. C. L. Michelet und G. H. Haring, *Historisch-kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegels* (Leipzig, 1888).

24. Eug. Heinr. Schmitt, *Michelet und das Geheimnis der hegelschen Dialektik* (Frankfurt, 1889).

Cf. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, III, 147-154.

25. Max Rackwitz, *Hegels Ansicht über die Apriorität von Zeit und Raum und die kantischen Kategorien*, Eine philosophische Kritik nach Hegels Phänomenologie des Geistes (Halle, 1891).

26. G. Kent, *Die Lehre Hegels von der Erfahrung und ihrer Bedeutung fürs Erkennen* (Christiania, 1891).

27. A. Bullinger, *Hegelsche Logik und gegenwärtig herrschender Unverstand*, mit einem Vorwort über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie und die modernste (Strassburger) Evangelien-Kritik (München, Ackermann, 1900).

28. W. Purpus, *Die Dialektik der sinnlichen Gewissheit bei Hegel dargestellt in ihrem Zusammenhang mit der Logik und der antiken Dialektik* (Nürnberg, Schrag, 1905).

29. M. Rubinstein, *Die logischen Grundlagen des hegelischen Systems und das Ende der Geschichte* (en *Kantstudien*, xi, 1, 1906).

30. O'Sullivan, *Vergleich der Methode Kants und Hegels auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der Quantität* (Berlin, Reutner und Richard, 1908).

31. W. Purpus, *Die Dialektik der Wahrnehmung bei Hegel* (Schweinfurt, Stör, 1908).

32. ———, *Die Dialektik des Bewusstseins nach Hegel*, ein Beitrag z. Würdigung der Phänomenologie des Geistes (Berlin, 1908).

33. Julius Fischer, *Die hegelsche Logik und der Gœthesche Faust*, eine vergleichende Studie (*Archiv f. Gesch. d. Philos.*, xv, número 3, 1909).

D

Sobre la estética

1. Theod. W. Danzel, *Über die Aesthetik der hegelischen Philosophie* (Hamburg, 1844).

El mismo autor trata acerca de la estética de Hegel en el ensayo: *Ueber den gegenwärtigen Zustand der Philosophie der*

Kunst und ihre nächste Aufgabe (en la *Zeitschrift für Philosophie* de Fichte, 1844-1845; reimpresso inmediatamente en los *Gesammelte Aufsätze*, edición Jahn, Leipzig, 1851, pp. 1-84).

2. Rob. Zimmermann, *Geschichte der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft* (Wien, Braumüller, 1858); ver libro iv, cap. II.

3. H. Lotze, *Geschichte der Aesthetik in Deutschland* (München, 1868); ver especialmente libro I, cap. VII.

4. M. Schasler, *Kritische Geschichte der Aesthetik* (Berlin, 1872); ver pp. 774-799.

5. Ed. v. Hartmann, *Die deutsche Aesthetik seit Kant* (Berlin, 1866); ver particularmente pp. 107-129.

6. J. Kohn, *Hegels Aesthetik* (*Zeitschrift für Philosophie*, Leipzig, 1902, fasc. II, pp. 160-186).

E

Sobre la ética y la filosofía del derecho

Para la bibliografía de la filosofía hegeliana del derecho, ver el apéndice de Mollat al *System der Sittlichkeit* (cf. parte primera, III, número 4), pp. 69-71, donde se hallan también anotadas las obras generales (Ahrens, Bluntschli, Stahl, Thilo, etcétera) en las cuales se presenta la cuestión de la filosofía jurídica de Hegel.

1. Hugo, *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1821, pp. 601-607).

2. Herbart, nota crítica de la *Philosophie des Rechts* de Hegel, en *Leipziger Litteraturzeitung*, 1822, números 45-47 (reimpresa en las *Werke*, edición Hartenstein, XII, 419-435).

3. Anón., nota crítica de la misma obra en *Allgemeine Litteraturzeitung* de Schutz y Ersch, I, 1822, pp. 305-317).

4. [Buhl], *Hegels Lehre vom Staate und seine Philosophie des Geschichte* (1837).

5. Schubarth, *Über die Unvereinbarkeit der hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des preussischen Staates* (Breslau, 1839).

6. Scheidler, *Hegelsche Philosophie und Schule, insbesondere Hegels Naturrecht und Staatslehre* (en el *Staatslexikon*, hg. von Rotteck und Welcker, 1ª edic., vol. VII, 1839, pp. 607-646).

7. K. M. Kahle, *Darstellung und Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie* (Berlin, 1845).

8. A. Ruge, *Über das Verhältnis von Philosophie, Politik und Religion* (*Sämtliche Werke*, 2ª edic., vol. VII, 254-297).

9. Karl Marx, *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie* (en los *Deutsch-französische Jahrbücher de Ruge y Marx*, Paris, 1844, pp. 71-85).

Traducción italiana en los *Scritti* de C. Marx, F. Engels, F. Lasalle, publicados, bajo la dirección de Ciccotti, por el editor Mongini, Roma, 1899.

10. K. Prantl, *Hegel und die Hegelianer* (en el *Deutsches Staats-Wörterbuch*, hg. von Bluntschli und Brater, v, 1860, pp. 45-86).

11. K. Rosenkranz, *Hegel über Reform der Universitäten* (*Der Gedanke*, 1861, p. 244 y sigs.).

12. [Anón.], *Hegel*, artículo en *Staats- und Gesellschafts-Lexikon*, hg. von Wagener, 1862, vol. IX, pp. 222-228.

13. K. Rosenkranz, *Hegel und hegelsche Philosophie in Bezug auf Recht und Staat* (en el *Staatslexikon*, hg. von Rotteck und Welcker, 3ª edic., vol. VII, 1862, pp. 654-667).

14. Franz Chlebig, *Die Philosophie des Bewusstseins und die Wahrheit des Unbewussten in den dialektischen Grundlinien der Freiheit und Rechtsbegriffs nach Hegel und Michelet* (Berlin, 1870).

15. G. Sodens, *Die Staatslehre Kants und Hegels*, Dis. (Erlangen, 1893).

16. W. Fickler, *Unter welchen philosophischen Voraussetzungen hat sich bei Hegel die Wertschätzung des Staates entwickelt, und wie ist diese zu beurtheilen* (Zeitschrift für Philosophie, vol. 122 y 123, 1903).

17. F. Jodl, *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie* (1ª edic., Stuttgart, 1889; sobre la ética de Hegel, ver II, pp. 104-125, 151-160).

18. P. Dunlop, *Hauptmomente in Hegels Begriff der Persönlichkeit*, Dis. (Jena, 1903).

19. P. Eutner, *Hegels Ansichten über Erziehung*, Programm (Dresden, 1905).

20. S. Brie, *Der Volksgeist bei Hegel und in der historischen Rechtsschule* (Berlin, Rothschild, 1909).

F

Sobre la filosofía de la religión

1. Eschenmayer, *Die hegelsche Religionsphilosophie, verglichen mit dem christlichen Prinzip* (Tübingen, 1834).

2. L. Feuerbach, *Philosophie und Christenheit in Beziehung auf die der hegelschen Philosophie gemachten Vorwürfe der Unchristlichkeit* (Mannheim, 1839).

3. Reinh. Schmitt, *Christliche Religion und hegelsche Philosophie* (Berlin, 1839).

4. K. v. Baader, *Revision der Philosopheme der hegelschen Schule bezüglich auf das Christentum* (Stuttgart, 1839).

5. K. F. E. Thrandorff, *Wie kann der Supranaturalismus sein Recht gegen Hegel behaupten?* (Berlin, 1840).

6. Mor. Carrière, *Die Religion in ihrem Begriff, ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung und Vollendung, ein Beitrag zum Verständniss der hegelschen Philosophie* (Weilburg, 1841).
7. [Bruno Bauer], *Die Posaune des jüngsten Gerichts wider Hegel, den Atheisten und Antichristen* (Leipzig, 1841).
8. ——— *Hegels Lehre von Religion und Kunst* (Leipzig, 1842).
9. J. J. Rohowsky, *Unvereinbarkeit der hegelschen Wissenschaft mit dem Christentum* (Breslau, 1842).
10. Ph. Marheinecke, *Einleitung über die Bedeutung der hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie* (Berlin, 1842).
11. J. Thürmer, *Versuch der Anhänger Hegels und Schellings durch eine vernunftgemässe Offenbarungslehre zu versöhnen* (Berlin, 1843).
12. De Valenti, *Hegel-Strauss und der Christenglaube* (Basel, 1843).
13. Ed. Zeller, *Über Hegels theologische Entwicklung* (en *Theologische Jahrbücher*, 1845, vol. iv, fasc. 1).
14. Ludw. Noack, *Der Religionsbegriff Hegels* (Darmstadt, 1845).
15. P. Romang, *Meine Opposition gegen die junghegelschen Tendenzen und mein Verhältnis zu der bisher geltenden christlichen Lehre* (Bern, 1847).
16. A. E. Biedermann, *Unsere junghegelsche Weltanschauung oder der sogenannte neueste Pantheismus* (Zurich, 1849).
17. M. Ehrenhaus, *Hegels Gottesbegriff in seinen Grundlinien und nächsten Folgen, aus den Quellen dargestellt* (Wittenberg, 1880).
18. O. Hering, *Vergleichende Darstellung und Beurtheilung der Religionsphilosophie Hegels und Schleiermachers* (Jena, 1882).

19. Joh. Werner, *Hegels Offenbarungsbegriff; ein religionsphilosophischer Versuch* (Leipzig, 1887).

Cf. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, III, 1889, pp. 154-156.

20. E. Vowinkel, *Das Verhältnis des einheitlichen Wesens der Religion zur historischen Mannigfaltigkeit der Religionen bei Schleiermacher und Hegel*, Dis., (Erlangen, 1896).

21. Hans Rickert, *Hegels Religionsphilosophie, in ihren Grundzügen dargestellt und beurtheilt*, Programm (Bromberg, 1900).

22. L. Weber, *Die hegelsche Philosophie und die religiöse Entwicklung der Menschheit im Spiegel der Weltliteratur* (Gütersloh, 1904).

23. J. Schubert, *Hegels Religionsphilosophie* (en los *Philosophische Aufsätze de la Philosophische Gesellschaft zu Berlin*, 1904).

24. G. W. Irey, *Hegels Phänomenologie des Geistes beabsichtigt Einführung in die Philosophie und christliche Theologie auf ihren kürzesten und durchaus leicht verständlichen Ausdruck reduziert* (München, Ackermann, 1904).

25. E. Ott, *Die Religionsphilosophie Hegels in ihrer Genesis dargestellt und in ihrer Bedeutung für die Gegenwart gewürdigt*. (Berlin, 1904).

26. K. Thilo, *Die Religionsphilosophie des absoluten Idealismus: Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer* (Langensalza, Beyer, 1905).

27. H. Hadlich, *Hegels Lehren über das Verhältnis von Religion und Philosophie* (Halle, Niemeyer, 1906).

28. H. Aschkenasy, *Hegels Einfluss auf die Religionsphilosophie in Deutschland* (Berlin, Ebering, 1907).

G

Sobre la psicología

1. H. Exner, *Die Psychologie der hegelschen Schule* (Leipzig, 1843-1844).
2. Weisse, *Die hegelsche Psychologie und die exnersche Kritik* (en la *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*, 1844, xiii, p. 258 y sigs.).

H

Sobre la filosofía de la historia

1. Ant. H. Springer, *Die hegelsche Geschichtsanschauung* (Tübingen, 1848).
2. Jul. Bahnsen, *Zur Philosophie der Geschichte*, Eine kritische Besprechung des hegel-hartmannschen Evolutionismus aus schopenhauerschen Prinzipien (Berlin, K. Duncker, 1872).
3. K. Dieterich, *Buckle und Hegel* (*Preussische Jahrbücher*, 1873, vol. 32).
4. P. Barth, *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann*, Ein kritische Versuch (Leipzig, Reissland, 1890).
5. F. Tönnies, *Neuere Philosophie der Geschichte: Hegel, Marx, Comte* (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, hg. von L. Stein, vol. vii, 1894, pp. 486-515).
6. P. Barth, *Zu Hegels und Marx Geschichtsphilosophie* (en el mismo *Archiv*, viii, 1895, pp. 241-255, 315-335).
7. J. Dittmann, *Der Begriff des Volksgeistes bei Hegel, zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Begriff der Entwick-*

lung im 19. Jahrh. (Leipzig, 1909; en los *Beiträge* de Lamprecht).

8. H. Rocse, *Hegel über das Auftreten der christl. Religion in der Weltgeschichte* (Tübingen, Mohr, 1909).

Ver también la literatura sobre la historia de la filosofía de la historia, citada en E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie* (3ª y 4ª edición, Leipzig, Duncker und Humblot, 1903).

I

Sobre la filosofía de la naturaleza

1. Wilde, *Geschichte der Optik* (Berlin, 1843).

Contiene (II, pp. 153-218) una defensa de las teorías de Newton en contra de Hegel.

2. M. J. Schleiden, *Schellings und Hegels Verhältnis zur Naturwissenschaft* (Leipzig, 1844).

3. Herm. Schwarz, *Versuch einer Philosophie der Mathematik, verbunden mit einer Kritik der Ausstellungen Hegels über den Zweck und die Natur der höheren Analysis* (Halle, 1853).

4. K. Rosenkranz, *Hegels Naturphilosophie und ihre Bearbeitung durch den italienischen Philosophen A. Vera* (Berlin, 1868).

5. F. Chlebig, *Kraft und Stoff oder der Dynamismus der Atome aus hegelschen Prämissen abgeleitet* (Berlin, 1873).

6. A. Bullinger, *Hegels Naturphilosophie in vollem Recht gegenüber ihren Kritikastern* (München, Ackermann, 1903).

7. Otto Closs, *Kepler und Newton und das Problem der Gravitation in der Kantischen, Schellingschen und Hegelschen Naturphilosophie* (Heidelberg, Winter, 1909).

K

Sobre la historia de la filosofía

1. A. L. Kym, *Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie* (Zürich, 1849).

2. C. Monrad, *De vi logicæ rationis in describenda philosophiæ historia* (Christiania, 1860).

Responde a las objeciones de Eduard Zeller en contra del método de Hegel y que se hallan expuestas en el prólogo a la *Philosophie der Griechen*, (también se hallan ahora en los *Jahrbücher der Gegenwart*, 1843, p. 209 s.).

3. E. Bratuscheck, *Wie Hegel Plato auffasst* (en *Philosophische Monatshefte*, vol. VII, 1871-1872, pp. 433-463).

4. Gust. Ad. Wyneken, *Hegels Kritik Kants*, zur Einleitung in die hegelsche Philosophie (Greifswald, 1898).

5. W. Windelband, *Über die Geschichtsschreibung der Philosophie im 19. Jahrhundert* (en *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*, Festschrift für K. Fischer, Heidelberg, 1904-1905, II, 175-200).

L

Varios

1. W. von Schütz, *Hegel und Günther* (Leipzig, 1842).

2. K. Rosenkranz, *Über Schelling und Hegel*, Sendschreiben an Pierre Leroux (Königsberg, 1843).

3. J. H. Fichte, *Hegels Magister-Dissertation und sein Verhältnis zu Schelling* (en la *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*, XII, 1844, pp. 142-186).

4. F. Rchm, *Goethe und Hegel, eine historische Parallele* (Oels, 1849).

5. K. P. Fischer, *Zur hundertjährigen Geburtsfeier Franz von Baaders. Versuch einer Charakteristik seiner Theosophie und ihres Verhältnisses zu den Systemen Schellings und Hegels* (Erlangen, 1865).

6. Fr. Hoffmann, *Hegel und Baader* (carta del 12 de octubre de 1865 a Bertrando Spaventa, publicada en la revista *Critica* de Nápoles, iv, 1906, pp. 224-230).

7. ——— *Hegel, Rosenkranz und Baader* (en *Philosophische Monatshefte*, iii, 1869, pp. 1-25, 93-110, 185-208).

Hoffmann trata frecuentemente la relación entre Hegel y Baader en sus introducciones a los *Gesammelte Werke* de Baader (Leipzig, 1851-1860) y en sus otros escritos.

8. ——— *Die hegelsche Philosophie in St-Louis in den Vereinigten Staaten Nordamerikas* (en *Philosophische Monatshefte*, vii, 1871-1872, pp. 58-63).

9. F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (*Neue Zeit*, 1886, fasc. 4-5; después en opúsculo, Stuttgart, Dietz, 1886; 2ª edic., ibid., 1895).

De la literatura alemana relativa al materialismo histórico, en la cual se halla a menudo el problema de las relaciones entre el pensamiento de Hegel y el de Marx, citaremos aún: Th. G. Masaryk, *Die philosophischen un soziologischen Grundlagen des Marxismus* (Wien, 1899); Ludw. Woltmann, *Der historische Materialismus, Darstellung und Kritik der marxistischen Weltanschauung* (Düsseldorf, 1899); Dav. Koigen, *Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland*, *Zur Geschichte der Philosophie und Sozialphilosophie des Junghegelianismus* (Bern, 1901); P. Nerrlich, *Über das Verhältnis L. Feuerbachs zu Hegel* (*Preussische Jahrbücher*, vol. 80, 1895).

10. Th. Flathe, *Hegel in seinen Briefen* (en la *Historische Zeitschrift*, N. S., vol. xxiv, 1888).
11. Max Runze, *Hegel und Franz v. Baader* (Vorträge der philosophischen Gesellschaft zu Berlin, 1892).
12. Ch. Bonnier, *Hegel und Marx* (*Neue Zeit*, ix, vol. II, 1891, pp. 653-661).
13. Rud. Eucken, *Hegel to-day*, transl. by Thomas J. Mc. Cornack (en el *Monist*, vii, 1897, pp. 321-339).
14. Chr. Pflaum, *Der Geist Hegels in Italien* (*Archiv f. Gesch. d. Philos.*, xvi, 1, 1909).

II

Literatura italiana

En lo que respecta a la literatura no alemana referente a Hegel hemos creído oportuno considerar también las exposiciones más notables contenidas en las obras generales. Las introducciones y los prólogos de los traductores no son indicadas nuevamente aquí, nos limitamos a remitir al lector a la Primera Parte, v, divisiones A, B, C.

Las obras francesas e inglesas del italiano Vera van indicadas en las divisiones III y IV.

1. Ottavio Colecchi (1773-1847), Fragmentos de *Questioni filosofiche sulla logica e sull'estetica di Hegel* (en *Giambattista Vico*, Napoli, 1857, I, 335-392, II, 123-136, III, 68-96).
2. G. B. Passerini, *Sullo stato attuale della filosofia in Germania* (Capolago, 1844).

Motivado a raíz de una cita de Gioberti (*Prolegomeni*, Bruselas, 1845, pp. 323-324) donde dice que la dialéctica hegeliana es allí criticada.

3. Antonio Rosmini-Serbati, *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, 1846-1847).

Fué publicado como "obra póstuma" (Torino, imprenta Unione 1883). Ver libro I, cap. VIII: *Della partizione dell'ente secondo Hegel*; y el libro II que contiene la crítica a la dialéctica de Hegel.

4. Vincenzo de Grazia, *Su la logica di Hegel e su la filosofia speculativa*, discorsi (Napoli, tip. de Gemelli, 1850).

5. B. Spaventa, *Studi sopra la filosofia di Hegel* (extraídos de la *Rivista italiana*, N^o 5, fasc. de noviembre, pp. 1-30, y fasc. de diciembre, pp. 31-78, 1850, Torino, tip. G. Paravia).

6. B. y S. Spaventa, Cartas diversas concernientes a la filosofía hegeliana (en el libro de B. Croce, *S. Spaventa, de 1848 a 1861*, escritos, cartas, documentos, Napoli, Morano, 1898).

7. B. Spaventa, nota crítica del escrito de H. Steintal: *La scienza della lingua di G. di Humboldt e la filosofia hegeliana* (en *Cimento*, Torino, julio 1885, VI, 60-65).

8. ———, *Hegel confutato da Rosmini*, ensayo primero, (en *Cimento* Mayo, 1855, V, 881-906), a propósito de las críticas hechas al hegelianismo por A. Rosmini, en su *Logica* (Torino, Pomba, 1854).

Reimpreso en B. Spaventa, *Da Socrate ad Hegel* nuevos ensayos, editados por G. Gentile (Bari, Laterza, 1905). En *Cimento* tuvo lugar al respecto una polémica con Tommaseo: *Sopra alcuni giudizi di N. T.*

9. Floriano del Zio, *Prolusione al corso di lezioni sulla Enciclopedia delle scienze filosofiche di Hegel* (Napoli, S. Marchese, 1861).

10. B. Spaventa, *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli*, 23 nov.-23 dic. 1861 (Napoli, F. Vitale, 1862).

Sobre Hegel, ver especialmente pp. 167-205.

11. A. Labriola, *Contro il ritorno a Kant propugnato da E. Zeller* (defensa de la dialéctica de Hegel), 1862 (*Scritti varii di filosofia e politica*, publicado por B. Croce, Bari, 1906, pp. 1-33).

12. L. Longoni, *Il sistema filosofico di G. G. F. Hegel* (Milano, 1863).

13. G. Allievo, *Sulla critica dell' hegelismo*, carta a L. Ferri (en la *Revista ital. di sc. lett. et arti*, Torino, 23 junio 1862; y en la *Rivista contemporanea*, 1864).

14. B. Spaventa, *Le prime categorie della logica di Hegel* (en los *Atti della R. Acc. di sc. mor. e pol.*, vol. I, 1864, pp. 123-185; reimpreso en *Scritti filosofici*, edic. Gentile, Napoli, 1900, pp. 165-252).

15. G. Caroli, *Hegel in Italia* (Apéndice al libro del abate Maigno, *Matematica e panteismo*, trad., Bologna, 1864).

16. G. Allievo, *Saggi filosofici* (Milano, 1866).

Contiene: pp. 119-143, *La logica ordinaria e la logica hegeliana*; pp. 294-306, *Sulla critica dell' Hegelianismo*.

17. B. Spaventa, *Principii di filosofia*, vol. I, *La conoscenza — La logica* (Napoli, Ghio, 1867).

Detenido en la página 248. Comprende la exposición de la *Phänomenologie* hasta la doctrina de la conciencia de sí, y una exposición de la *Logik* hasta el comienzo de la doctrina de la esencia.

Advertimos que este volumen de Spaventa es una de las mejores exposiciones italianas de la *Lógica* de Hegel. Prevenimos, ante todo, al lector que hemos dejado de lado los numerosos trabajos teóricos inspirados en los principios de Hegel, tales como los de los discípulos de Spaventa (De Meis, Maturi, Jaia, Ragnisco, d'Ercole, etcétera) de los discípulos de Vera (R. Ma-

riano), de los hegelianos de otra procedencia (M. Florenzi Waddington), de los hegelizantes (P. Ceretti, etcétera).

18. A. Galasso, *Del sistema hegeliano e sue pratiche conseguenze* (Napoli, Fibreno, 1867).

Extraído del *Campo dei filosofi italiani*. Es este un trabajo escrito con vistas a un concurso por el premio Ravizza en 1865; el tema impuesto era: "¿Qué consecuencias derivan del idealismo absoluto de Hegel, en la Moral, en el Derecho, en la Política y en la Religión?"

19. G. Prisco, *Lo hegelianismo considerato nel suo svolgimento storico en el suo rapporto con la scienza* (Napoli, Manfredi, 1868).

Fué insertado primeramente en el periódico: *La scienza e la fede*. El autor es actualmente cardenal arzobispo de Nápoles.

20. G. Allievo, *L'hegelianismo, la scienza e la vita*, monografía que obtuvo el premio en el concurso Ravizza, fué después rehecha y ampliada notablemente (Milano, Agrelli, 1868).

21. P. Siciliani, *Gli hegeliani in Italia* (en la *Rivista bolognese*, II, fasc. VI, 1868).

22. B. Spaventa, *Studi sull'etica di Hegel* (*Atti della R. Accad. di sc. mor. e polit. di Napoli*, IV, 1869; reimpresso con el título de: *Principii di etica*; edic. G. Gentile, Napoli, Piero, 1904).

23. F. Masci, *Le categorie del finito e dell'infinito di Hegel* (en la *Rivista bolognese*, 1869).

24. ——— *La dialettica del limite nella logica di Hegel* (en la *Rivista bolognese*, 1869).

25. F. Aciri, *Su la natura della storia della filosofia* (Bologna, 1872).

26. F. Fiorentino, *Sul concetto della storia della filosofia di Hegel*, carta al prof. F. Aciri (en el *Giornale napoletano*

di filos. e lettere, marzo 1872; reimpresso en *Scritti varii di letteratura, filosofia e critica*, Napoli, 1876, pp. 331-347).

27. P. Ragnisco, *Storia critica delle categorie dai primordii della filosofia fino ad Hegel* (Napoli, 1870). Dos volúmenes.

28. V. Fornari, *Dell'arte del dire*. (Napoli, Fibreno, 1866-1872, 4ª edición).

En el volumen iv se halla una crítica a la estética de Hegel. Respondieron allí V. Imbriani, *V. Fornari estetico* (en el *Giorn. napol. di filosofia e lettere*, 1872) y F. Fiorentino, *La filosofia contemporanea in Italia* (Napoli, Morano, 1876).

29. L. Miraglia, *I principii fondamentali dei diversi sistemi di filosofia del diritto e la dottrina giuridica di Giorgio G. F. Hegel* (Napoli, Giannini, 1873).

30. B. Spaventa, *Idealismo o realismo? Nota sulla teoria della conoscenza: Kant, Herbart, Hegel* (en los *Rendiconti della R. Accad. di sc. mor. e polit.*, abril-junio 1874, pp. 87-97; reimpresso en *Scritti filosofici*, edic. Gentile, pp. 353-366).

31. P. Sala, *I trionfi del papato sulla filosofia hegeliana* (Palermo, 1874).

32. P. d'Ercole, *La pena di morte e la sua abolizione dichiarata teoricamente e storicamente secondo la dottrina hegeliana* (Milano, 1875).

En esta época escribieron, en sentido diverso, sobre la pena de muerte en relación con la filosofía hegeliana: Spaventa, Imbriani, Vera y otros. Pueden verse algunas opiniones al respecto en el volumen de d'Ercole.

33. L. Miraglia, *La filosofia del diritto di Hegel, di Trendelenburg e di Abrens, e la scienza economica* (en el *Giorn. econom.* de Padova, número 2, 1875-1876).

34. [Anón.], *Hegel e Machiavelli, ossia la Germania e l'Italia nella presente lotta religiosa*, pensieri di un giovane (Napoli, 1875).

35. F. Fiorentino, *Manuale di storia della filosofia* (Napoli, Morano, 1881), vol. III, cap. XXII y XXVII.

36. B. Spaventa, *Esame di un'obiezione del Teichmüller alla dialettica di Hegel* (*Atti d. R. Acc. di sc. mor. e pol., di Napoli*, vol. XVIII; reimpresso en *Scritti filosofici*, pp. 253-276).

Respecto de la doctrina hegeliana merecen atención todos los escritos de Spaventa; cf. la bibliografía de estos últimos en los *Scritti filosofici*, edic. Gentile.

37. P. Ragnisco, *Il principio di contraddizione: Hegel* (en *Filosofia delle scuole italiane*, 1883).

38. G. Levi (Gielle), *La dottrina dello Stato di Hegel e le altre dottrine intorno allo stesso argomento: I-III* (Roma, 1884).

39. A. Vera, *Dio secondo Platone, Aristotile ed Hegel* (*Atti d. R. Accad. di sc. mor. e pol. di Napoli*, 1886, t. XX).

40. L. Ferri, *La dottrina della conoscenza nell-hegelianismo* (*Rivista italiana di filosofia*, IV, vol. I, 1889): a propósito de la obra póstuma de B. Spaventa, *Esperienza e metafisica*.

41. V. de Lucia, *L'Hegel in Italia* (Vasto, 1891).

42. S. Maturi, *L'idea di Hegel* (Napoli, 1891).

De Maturi merecen recordarse: *L'ideale del pensiero umano ossia la esistenza assoluta di Dio* (Avellino, 1882); *Uno sguardo generale sulle forme fondamentali della vita* (Napoli, 1888); *La filosofia e la metafisica* (ibid., 1894); *Principii di filosofia* (ibid., 1897-1898).

43. P. d'Ercole, C. L. Michelet e l'hegelianismo (en la *Riv. ital. di filos.*, IX, 1894, vol. I).

44. G. Allievo, *Esame dell'hegelianismo* (Torino, Tip. subalpina, 1897).

45. C. Cantoni, *Storia compendiata della filosofia*, 4ª edic. corregida y aumentada (Milano, Hoepli, 1897; vol. III, *Corso elementare di filosofia*; ver sobre Hegel, pp. 394-401).

46. A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e filosofia* (Roma, Loescher, 1898).

Sobre la negación de la negación; sobre los hegelianos de Nápoles. Sobre las relaciones entre Hegel y Marx escribieron, en Italia: Labriola, *Saggi sulla concezione materialistica della storia* (2ª edic., Roma, Loescher, 1903); G. Gentile, *La filosofia di Marx* (Pisa, Spoerri, 1898) y B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica* * (Palermo, Sandron, 1900; 2ª edic. 1907); *Hegel e Marx* (en la *Cultura*, Roma, 19 de enero de 1909).

47. L. M. Billia, *Una fissazione hegeliana* (Torino, 1898).

48. G. Gentile, *Della vita e degli scritti di B. Spaventa* (Napoli, 1900).

Esta monografía sirve de introducción a los *Scritti filosofici* ya citados de Spaventa; este es el trabajo más extenso que se conoce sobre el hegelianismo italiano.

49. B. Varisco, *Razionalismo ed empirismo*, a propósito del volumen ya mencionado, *Scritti filosofici* de Spaventa (*Rivista di filos. e sc. affini*, Bologna, marzo 1902).

50. G. Gentile, *Filosofia ed empirismo* (respuesta, *ibid.*, mayo-junio 1902).

51. B. Varisco, *Per la critica* (réplica, *ibid.*, octubre 1902).

52. G. Gentile, *Polemica hegeliana*, última réplica al prof. B. Varisco (Napoli, Pierro y Veraldi, 1902).

53. B. Croce, *Estetica*, teoría e storia (Palermo, Sandron, 1902; 3ª edición, Bari, Laterza, 1908; traducción francesa, Pa-

* Publicado, en esta misma colección, por EDICIONES IMÁN: *Materialismo histórico y economía marxista*.

ris, Giard et Brière, 1904; traducción alemana, Leipzig, See-man, 1905; traducción inglesa, London, Macmillan, 1909): sobre la estética de Hegel, cf. el índice de nombres citados.

54. G. Gentile, *Dal Genovesi al Galluppi*, ricerche storiche (Napoli, ediz. della *Critica*, 1903).

Notas sobre el hegelianismo en Nápoles, antes de 1848.

55. F. Masci, *La libertà nel diritto e nella storia secondo Kant ed Hegel*, appunti critici (*Atti d. R. Acc. di sc. mor. e pol. di Napoli*, 1903).

56. N. L. Piano, *L'hegelismo a Napoli* (Potenza, Tipogr. edit., 1903).

57. G. Gentile, introducción a la reimpresión de los *Principii di etica*, de B. Spaventa; ver N^o 22. Crítica al opúsculo de Masci, indicado en el N^o 55.

58. G. Gentile, nota crítica del libro de J. B. Baillie, *The origin and significance of Hegels Logic*: ver división III; (*Critica*, rivista di letteratura, storia e filosofia, B. Croce, II, 1904, pp. 29-45).

59. B. Croce, *Siamo noi hegeliani?* (Ibid., II, 1904, pp. 261-264).

60. P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica* (Torino, Clausen, 1904), pp. 386-409.

61. B. Spaventa, *Da Socrate ad Hegel*, nuovi saggi di crítica filosofica, ed. de G. Gentile (Bari, Laterza, 1905).

62. G. Papini, (Gian Falco), *Il crepuscolo dei filosofi: Kant, Hegel, Schopenhauer, etc.* (Milano, Soc. edit. lomb., 1906).

Sobre Hegel, pp. 45-94. Ver la nota crítica de B. Croce, *Critica*, IV, 1906, pp. 140-144).

63. B. Croce, *La preistoria di un paragone* (*Critica*, IV, 1906, pp. 87-88).

Sobre el origen hegeliano de la famosa comparación entre la filosofía kantiana y la revolución francesa.

64. B. Croce y G. Gentile, *Documenti inediti sull'hegelismo napoletano*, dal carteggio di B. Spaventa (*Critica*, iv, 1906, Nos. 3, 5 y 6).

65. B. Croce, *Cio che è vivo e cio che è morto della filosofia di Hegel*, studio critico con un saggio di bibliografia hegeliana (Bari, Laterza, 1907; traducción alemana por K. Büchler, Heidelberg, Winter, 1909; traducción francesa por Henri Buriot, Paris, Giard et Brière, 1910).

Sobre este estudio, cf.: G. Papini, *Che senso possiamo dare ad Hegel* (en la revista *Leonardo*, Florencia, octubre-noviembre 1906); G. Prezzolini, *Le sorprese di Hegel* (ibid); E. Berth, en la *Revue générale de critique et bibliographie*, iv, Nº 41, 25 de diciembre de 1906; R. Murri en la *Rivista di Cultura*, 1º de octubre de 1906; S. Jankelevitch, en la *Revue de synthèse historique*, 1907; A. Gargiulo, *Un critico di Hegel* (en la *Nuova Antologia*, 1º de noviembre de 1907); A. Casati, en *Rinnovamento*, Milán, marzo de 1907; G. Amendola en la revista *Prose*, marzo de 1907; M. Losacco, en el *Marzocco*, 10 de febrero de 1907; G. de Lollis, en la *Cultura*, Roma 15 de febrero de 1907; I. de Sarlo, en la *Cultura filosofica*, año 1º, números 2, 4, 6, 8, (cf. las objeciones de Croce en la *Critica*, v, 165-169, 143-147, 330-336, 416); Ch. Lalo, en el *Bulletin Italien*, vii, Nº 4; J. Köhler, *Neuhegelianismus* (en el *Archiv für Rechts und Wirtschaftsphilosophie*, enero de 1908, i, Nº 2); ii, Nohl, en la *Deutsche Literaturzeitung*, xxix, Nº 11, 14, marzo de 1908.

66. G. Gentile, *Nuovi indizii di Hegellosigkeit italiana* (*Critica*, v, 1907, Nº 3).

67. G. Rensi, *Hegel, il cristianesimo e il Vedanta* (en la revista *Cœnobium*, Lugano, 1907).

68. D'Oлива, *Hegel poeta* (*Fanfulla della Domenica*, xxix, Nº 40, 8 de diciembre de 1907).

69. R. Mariano, *Dall'idealismo nuovo a quello di Hegel*, motivi, risonanze e variazioni sulla dottrina hegeliana (Firenze, Barbera, 1908).

Cf. sobre esta obra B. Croce, en *Critica*, vi, pp. 204-206.

70. L. Miranda, *G. Hegel gabellato per un scolastico* (Napoli, Pansini, 1908); del mismo autor: *Hegel o Mach?* (en la *Rivista filosofica*, 1908).

71. A. A. Zottoli, *Il senso della filosofia di Hegel* (en la *Cultura*, xxvii, Nº 22, 15 de noviembre de 1908).

72. B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, edic. de G. Gentile (Bari, Laterza, 1909).

Reimpresión con notas y documentos de la obra indicada en el Nº 10.

73. B. Croce, *Filosofia della pratica* (Bari, Laterza, 1909) y *Logica come scienza del concetto puro* (ibid.): sobre Hegel, consultar el índice de nombres citados.

74. A. Fastore, *Sopra un punto essenziale del neohegelianismo contemporaneo* (*R. Acc. di Scienze di Torino*, 1909).

III

Literatura francesa

1. V. Cousin, *Fragments philosophiques* (Paris, 1826; edición en cuatro volúmenes, ibid., 1843-1847).

De Cousin, véanse con respecto de Hegel, además de la correspondencia ya citada, cf. Primera Parte, iii, Nº 5, los *Souvenirs d'Allemagne* (en la "Revue des deux mondes", t. xi, 1857, pp. 545-560, t. lxiv, 1866, pp. 594-619: cf. también "Fragments et Souvenirs", Paris, 1860). Contra éstos, A. Vera escribió en la

"Rivista contemporanea", junio 1860, un artículo reimpreso en "Mélanges philosophiques". (Paris-Napoli, 1862, pp. 155-172).

2. J. Willm, *Essai sur la philosophie de Hegel* (Strasbourg, 1836).

3. A. Lèbre, *Hegel, son école: nouveau système de Schelling* (en la *Revue des deux mondes*, 1^o enero 1843).

4. Ad. Ott, *Hegel et la philosophie allemande, ou exposé et examen critique des principaux systèmes de la philos. allem. depuis Kant, et spéc., de celui de Hegel* (Paris, 1844).

5. *Dictionnaire des sciences philosophiques* (Paris, Hachette, 1844-1852: artículo sobre Hegel).

6. Prevost, *Hegel: exposition de sa doctrine* (Toulouse, 1845).

7. C. de Remusat, *De la philosophie allemande*, con una introducción a las doctrinas de Kant, Fichte, Schelling y Hegel (Paris, 1845).

8. A. Véra, *Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termine doctrina* (Paris, 1845).

9. E. Saisset, *Travaux publiés en France sur Kant, Fichte, Schelling et Hegel* (en la *Revue des deux mondes*, febrero 1846).

10. Saint-René Taillandier, *Hegel, de la crise de la philosophie hégélienne* (en la *Revue des deux mondes*, 15 de julio 1847).

11. J. Willm, *Histoire de la philosophie allemande* (Paris, 1849): cuatro volúmenes.

12. Chr. Bartholmèss, *Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne* (Paris, 1855), II, 237-423.

13. Gratry, *La logique* (Paris, 1855), vol. II.

Contiene una refutación de la dialéctica hegeliana bajo este título *Une étude sur la sophistique contemporaine*. Véase la nota crítica de B. Spaventa (*Rivista contemporanea*, 1856, VIII, 276-288).

14. A. Véra, *Introduction à la philosophie de Hegel* (Strasbourg, Silbermann, 1855).

Apareció en 1864 una "segunda edición, revisada y aumentada, con notas y un nuevo prólogo" (Paris, Ladrangé, 1864). El prólogo está dirigido en contra del libro de Foucher de Careil (ver Nº 25) y en contra de los *Log. Unters.* de Trendelenburg.

15. E. Saisset, *La philosophie moderne depuis Ramus jusqu'à Hegel* (en la *Revue des deux mondes*, marzo 1856).

16. A. Dantier, *La philosophie hégélienne et l'école populaire en Allemagne* (en la *Revue contemporaine*, vol. xxvi, 1856).

17. A. Nefftzer, *Hegel et la philosophie allemande* (en la *Revue germanique*, 1858, Nos. 3-4, septiembre-noviembre).

18. J.-F. Nourrisson, *Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Hegel* (Paris, 1858, 4ª edición, 1868).

19. A. Laugel, *La logique de Hegel*, traduite par M. A. Véra (en la *Revue des deux mondes*, 15 de septiembre de 1859).

20. E. Saisset, *Le panthéisme de Hegel* (en sus *Essais de philosophie religieuse*, Paris, 1859 y 1862).

21. ——— *Leibniz et Hegel*, según nuevos documentos (en la *Revue des deux mondes*, 15 de diciembre de 1860).

22. P. Janet, *Etudes sur la dialectique dans Platon et dans Hegel* (Paris, Ladrangé, 1861).

A propósito de este libro A. Franck escribió un artículo en el *Journal des Débats*, del 22 de diciembre de 1860.

23. A. Véra, *L'hégélianisme et la philosophie* (Paris, Ladrangé, 1861).

Concerniente en particular a las relaciones existentes entre el pensamiento de Hegel y Platon, Newton y Leibniz, y respues-

ta a Saisset, Janet, Franck, etcétera. Todos los escritos de Vera tratan de Hegel; entre ellos merecen notarse, además de las introducciones a las traducciones francesas, las *Mélanges philosophiques* ya citadas y los *Saggi filosofici* (Nápoli, Morano, 1885).

24. Edm. Scherer, *Hegel et l'hégélianisme* (en la *Revue des deux mondes*, 15 de febrero de 1861, pp. 812-856; reimpresso en las *Mélanges d'histoire religieuse*, París, 1864, segunda edición, 1865).

25. A. Foucher de Careil, *Hegel et Schopenhauer* (París, 1862).

Traducción alemana de J. Singer (Viena, 1888). Cf.: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XII, 348-353; *Archiv für Geschichte der Philosophie*; III, 161-168.

26. E. Caro, *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques* (París, 1864).

27. E. Vacherot, *Métaphysique de la science*: vol. II: *La philosophie du XIX^e siècle*.

28. E. Beaussire, *Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française* (París, Germer-Baillière, 1865).

Cf. sobre este libro J. Janet, *Un précurseur français de Hegel, Dom Deschamps* (*Revue des deux mondes*, 19 de julio de 1865); y contra Ronsenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, etcétera, pp. 298-299.

29. Alfred Weber, *Introduction historique à la philosophie hégélienne* (Strasbourg, 1866).

30. C. L. Michelet, *L'hégélianisme en 1867* (en *Théol. et Philos.*, 1867, pp. 130-143).

31. M. A. Marrast, *La philosophie du droit de Hegel, essai analytique* (París, Maillet, 1869).

32. E. Beaussire, *Le centenaire de Hegel en 1870* (En la *Revue des deux mondes*, 19 de enero de 1871).

33. P. Bertauld, *De la méthode. Méthode spinosiste et méthode hégélienne* (Segunda edición, Paris, 1871).

34. E. Beaussire, *La philosophie politique de Hegel en los Comptes rendus de l'Acad. des sciences morales et politiques*, xxv, 1871).

35. G. Valbert (Victor Cherbuliez), *La correspondance de Hegel* (en la *Revue des deux mondes*, 1º de julio de 1887).

Reimpreso en *Profits étrangers* (Paris, Hachette, 2ª edic., 1889). — Apareció también en español en la *España moderna*, octubre 1890.

36. Lévy-Brühl, *La théorie de l'état dans Hegel* (en *Séances et travaux de l'Acad. des sciences morales et politiques*, N. S., xxxii, 1889).

37. J. Jaurès, *De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel* (Paris, 1892).

38. V. Delbos, *Le problème moral dans Spinoza et dans l'histoire du spinozisme* (Paris, 1893); sobre Hegel, cf. pp. 436-484.

39. G. Pleckhanow, *La philosophie de Hegel* (en la *Ere nouvelle*, Paris, octubre-noviembre 1894).

40. H. Michel, *L'idée de l'Etat* (Paris, 1896). cf. pp. 154-165).

41. G. Noël, *La logique de Hegel* (Paris, Alcan, 1897; insertos primeramente en forma de artículos en la *Revue de métaphys. et de morale*).

42. Ch. Andler, *Les origines du socialisme d'état en Allemagne* (Paris, Alcan 1899; passim).

43. V. Delbos, *De posteriore Schellingii philosophia quatenus hegeliana adversatur* (Paris, 1902).

44. Alfred Weber, *Histoire de la philosophie européenne* (Paris, Fischbacher, 1905); cf. sobre Hegel, pp. 504-543.

45. L. Herr, artículo sobre Hegel, en la *Grande Encyclopédie*.

46. R. Berthelot, *Sur la nécessité, la finalité et la liberté chez Hegel* (con discusiones de E. Boutroux, Darlu, Delbos, Drouin), en el *Bulletin de la Soc. française de philosophie*, 7º año, Nº 4, abril 1907; reimpreso con el título de *Le sens de la philosophie de Hegel* en la obra de Berthelot, *Evolutionisme et platonisme* (Paris, Alcan, 1908).

IV

Literatura inglesa

1. Ch. Hodge, *The school of Hegel* (en la *Princeton Review*, enero 1840).

En esta misma revista, J. W. Alexander, *Life of Hegel*, xx, 561 y sigs.

2. J. B. Stalls, *General principles of the philosophy of nature... embracing the philosophical systems of... Hegel* (Boston, 1848).

3. T. C. Sandars, *Hegels philosophy of right* (en *Oxford Essays*, London, 1855, pp. 213-250).

4. A. Véra, *Inquiry into speculative and experimental science with especial reference to Hegels doctrine* (London, 1856).

Las indicaciones sobre Hegel se encuentran también en Cole-ridge y Ferrier; Cf. Überweg^o, iv, 474, 475, y Stirling, *The secret of Hegel*, i, p. xxiv, 13. Ver también la obra de Lewes, *Biographical history of philosophy*, etcétera (London, 1845).

5. James Hutchison Stirling, *The secret of Hegel: being the hegelian system in origin, principle, form and matter* (London, Longman, Green, etc., 1865). Dos volúmenes.

De esta obra capital para el hegelianismo inglés ha sido hecha una nueva edición cuidadosamente revisada en un solo volumen (London-Edinburgh, 1898).

Cf. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, LIV, pp. 182-185, y H. James en la *North American Review*, vol. CII, pp. 246 y sigs.

6. W. T. Harris, *Paul Janet and Hegel* (*Journ. of specul. phil.*, I, 1867, pp. 250-256).

7. T. Collins Simon, *Hegel and his connexion with British thought* (en *The Contemporary Review*, 1ª y 2ª parte, enero y febrero de 1870).

8. J. S. Henderson, *Hegel as a politician* (en *The Fortnightly Review*, 1870, Nº 2).

9. ——— *Mr. G. H. Lewes and Hegel* (en *The Contemporary Review*, 20, 1872).

10. J. Hutchison Stirling, *Lectures on the philosophy of law* (London, 1873).

11. W. R. Smith, *Dr. Stirling, Hegel and the mathematicism* (en la *Fortnightly Review*, 1873, Nº 1).

12. W. T. Harris, *Hegels philosophic method* (en el *Journal of specul. Philos.*, VIII, 1874, pp. 35-48).

13. G. L. Lewes, *Lagrange and Hegel: the speculative method* (en la *Contemporary Review*, 1874, vol. 24).

14. R. Flint, *The philosophy of history in France and Germany* (London, 1874).

Traducción francesa de L. Carrau (París, Germer Baillière, 1878, dos volúmenes).

15. T. M. Lindsay, *Recent hegelian contribution to english philosophy* (en *Mind*, II, 1877, pp. 476-493).

16. R. B. Haldane, *Hegelianism and psychology* (en *Mind*, III, 1878, pp. 568-571).

17. A. J. Balfour, *Transcendentalism* (en *Mind*, III, 1878, pp. 480-505).

18. J. S. Hall, *Notes on Hegel and his critics* (en *Journ. of specul. Philosophy*, XII, 1878, pp. 93-103).

19. J. Rae, *The socialism of K. Marx and the young hegelians* (en *The Contemporary Review*, N° 40, 1881).

20. Andrew Seth, *The development from Kant to Hegel*, with chapters on the philosophy of religion (London, 1882).

Nota crítica de G. Fonsegrive en la *Revue philosophique*, 1885, XIX, 332-343; cf. *Mind*, VII, 1882, pp. 409-413. De este mismo Seth: *Hegel: an exposition and a criticism*, en *Mind*, VI, 1881, pp. 513-530.

21. W. James, *On some hegelisms* (en *Mind*, 1882, pp. 186-208).

22. W. T. Harris, *Hegels four paradoxes* (en *Journ. of specul. Philosophy*, XVI, 1882, pp. 113-122).

23. Edw. Caird, *Hegel* (Edinburgh-London, Blackwood, 1882; en la colección *Philosophical Classics*, nueva edición, 1903).

Cf. nota crítica de R. Adamson en *Mind*, vol. VIII, pp. 432-438, y en la *Revue philosophique*, XX, 619.

24. W. P. Ker, *Philosophy of art* (en los *Essays in philosophical criticism*, London, 1883).

25. Walter B. Wines, *Hegels idea of the nature and sanction of the law* (en *Journ. of specul. Philosophy*, XVIII, 1884, pp. 9-20).

26. W. James, *Absolutism and empiricism* (en *Mind*, IX, 1884, pp. 281-286).

27. John Steinfort Kedney, *Hegels Aesthetics*, a critical exposition (Chicago, 1885: en *Grigg's Philosophical classics*).

28. S. Alexander, *Hegels conception of nature* (en *Mind*, II, 1886, pp. 494-523).

29. F. L. Soldan, *Hegels philosophy of religion* (en *Journ. of specul. Philosophy*, XX, 1886, XXI, 1887).

30. A. Seth, *Hegelianism and personality*, (Edinburgh-London, 1887; 2ª edic., 1893).

Sobre este libro ver *Philosophische Monatshefte*, XXVII, 1891, pp. 216-221, y *Mind*, XIII, 1888, pp. 256-263.

31. G. S. Morris, *Hegels philosophy of the state and of history* (Chicago, 1887; London, 1888).

32. A. M. Fairbairn, *Hegels philosophy of religion* (Chicago, 1888; en *Grigg's Philos. Classics*).

33. R. B. Haldane, *Hegels and his recent critics* (en *Mind*, XIII, 1888, pp. 585-589).

34. A. Seth, *Hegel and his recent critics* (en *Mind*, XIV, 1889, pp. 116-119).

35. ——— *The present position of the philosophical sciences* (Edinburgh, 1889).

36. Will. T. Harris, *Hegels Logic: a book on the genesis of the categories of mind, a critical exposition* (Chicago, Griggs, 1890).

37. J. Mc Bride Sterret, *Studies in Hegels philosophy of religion* (London y New York, 1891).

38. B. Bosanquet, *History of aesthetics* (London, 1892).

39. A. Fraser, *The psychological basis of hegelism* (en *American Journ. of Psychology*, abril-julio de 1893, V, 472-493).

Cf. *Revue philosophique*, 1893, II, 671.

40. J. Mc Bride Sterret, *The ethics of Hegel* (Boston, 1893).

Había sido publicada ya en parte en el *Intern. Journal of ethics*, II, 1891-1892, pp. 176-200. El mismo autor ha escrito: *Hegels Aesthetics* en la *Church Review*, XLI, 372 y *Hegelianism*, *ibid.*, XLVII, 525.

41. J. A. Balfour, *A. criticism of current idealistic theories* (en *Mind*, XVIII, 1893, pp. 425-440).

42. David G. Ritchie, *Darwin and Hegel*, with other philosophical studies (London, 1894).

43. J. Watson, *The problem of Hegel* (*Philosophical Review*, III, 1894, pp. 655-671).

44. S. W. Dyde, *Hegels conception of freedom* (*ibid.*, III, 1894).

45. A. Seth, *Hegelianism and its critics* (en *Mind*, N. S., III, enero 1894).

46. W. Wallace, *Prolegomena to the study of Hegels philosophy and especially of his Logic*, second edition revised and augmented (Oxford, Clarendon Press, 1894).

Ver parte primera, v, C, Nº 5. — Cf.: *Revue philos.*, 1894, II, 535-540.

47. R. B. Haldane, *Hegel* (en *Contemporary Review*, vol. 67, 1895).

48. J. Mc Taggart, Ellis Mc Taggart, *Studies in the hegelian dialectic* (Cambridge Univ. Press, 1896).

Los capítulos iv y v fueron publicados primeramente en *Mind*, N. S., Nos. 1, 2, 8, 10 y en parte en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1893. Ver también la nota crítica de Wallace en *Mind*, N. S., v; 1896, pp. 539-554. Cf. M. Glossner, *Ein kritischer Anhänger Hegels in England* (en el *Jahrbücher für Philosophie und spekulative Theologie*, vol. XII, 1893, pp. 383-404).

49. E. Digby, *Hegel monism and christianity* (en *Monist*, octubre 1896).

50. J. A. Leighton, *Hegels conception of God* (en la *Philosophical Review*, v, noviembre 1896, pp. 601-618).
51. J. Aug. Mc Vannel, *Hegels doctrine of the will*, a contribution to philosophy (New York, 1896).
52. H. Haldar, *Some aspects of Hegels philosophy* (en la *Philosophical Review*, v, 1896, pp. 263-277).
53. F. L. Luqueer, *Hegel educator* (New York, 1896).
54. E. B. Mc Gilvary, *The presupposition question in Hegels logic* (en la *Philosophical Review*, vi, septiembre 1897, pp. 497-520).
55. J. E. Mc Taggart, *Hegels treatment of the categories of the subjective notion* (en *Mind*, N. S., vi, 1897, pp. 164-181, 342-358).
56. ——— Nota crítica del libro de Noël, *La logique de Hegel*, ver más arriba (en *Mind*, N. S., vi, 1897, 573-575).
57. E. S. Haldane, *Jacob Böhme and his relation to Hegel* (en la *Philosophical Review*, marzo 1897).
58. E. Bosanquet, *Hegels theory of the political organism* (en *Mind*, N. S., vol. vii, 1898, pp. 1-14).
59. ——— *Hegels theory of punishment* (en la *Philosophical Review*, vii, i, 1898).
60. E. B. Mc Gilvary, *The dialectical method* (en *Mind*, N. S., vii, 1898, pp. 55-70, 233-242, 388-403).
61. D. G. Ritchie, *Philosophy and the study of philosophers* (ibid., viii, 1899, pp. 1-24).
62. J. E. Mc Taggart, *Hegels treatment of the categories of the objective notion* (ibid., viii, 1899, pp. 35-62).
63. ——— *Hegels treatment of the categories of Idea* (ibid., ix, pp. 145-183).
64. A. K. Rogers, *The absolute of Hegel* (en *Mind*, N. S., ix, 1900, pp. 332-348).
65. ——— *The hegelian conception of thought* (en la *Philosophical Review*, ix, 1900, pp. 152-166, 293-310).

66. J. E. Mc Taggart, *Studies in hegelian cosmology* (Cambridge Univ. Press, 1901).

Los capítulos v y vii habían sido publicados ya en el *Intern. Journal of ethics*, julio de 1896 y de 1897. Nota crítica acerca de estos estudios en la *Philosophical Review*, marzo de 1903, pp. 187-193.

67. Mc Lennan, *Trans-subjective realism and hegelianism* (en la *Philosophical Review*, vol. x, 1901, fasc. vi).

68. J. B. Baillie, *The origin and significance of Hegels Logic*, a general introduction to Hegels system (London, Macmillan, 1901).

69. J. S. Mackenzie, *The hegelian point of view* (en *Mind*, enero 1902).

70. J. Grier Hibben, *Hegels Logic, an essay in interpretation* (New York, Scribner, 1902).

71. R. Mackintosh, *Hegels and hegelianism* (Edinburgh, Clark, 1903, en la colección *The world's epochmakers*).

72. M. V. Collins, *The order of the hegelian arguments* (en *Mind*, 1903).

73. H. A. Overstreet, *The process of "reinterpretation" in hegelian dialectic* (en el *Journal of philos. psychol. a. scientific methods*, 1, 20).

Ver también en el libro de Mackintosh las notas sobre la literatura hegeliana inglesa.

Se pueden leer algunos artículos anónimos sobre Hegel, en *Nation Quart.*, xviii, 108; *Contemp. Rev.*, xx, 529; *Journal of specul. phil.*, iii, 1869, pp. 344-350. Sobre *English helegianism and its religion*, en la *Church Quart. Rev.*, xvii, 257, y en la *Living age*, clx, 493. Sobre *Hegel and pantheism*, en la *Amer. Church Rev.*, xxi, 382. Sobre Hegel escribió también J. Royce, en *Atlantic Mo.*, lxvii, 45 y sigs.

74. W. James, *Hegel and his method*, en *Hilbert Journal*, octubre 1908 (traducido al italiano en *Cœnobium*; Lugano, septiembre-octubre 1908).

75. R. A. P. Rogers, *Mr. Haldane on Hegel's continuity and cantorion Philosophy* (Discusión), en *Mind*, abril 1909.

76. Jay William Hudson, *Hegels conception of an Introduction to Philosophy* (*The Journal of Philosophy, Psych. a. scientific Methods*, vi, 13, junio 1909).

77. Millicent Mackenzie, *Hegels educational Theory and Practice* (London, Sonnenschein, 1909).

V

Otras literaturas

1. F. V. Ch. Sibbern, *Bemærkninger og Undersøgelser, fornemmelig betrøffende Hegels Philosophie betragtet for-kød til vor tid* (Copenhague, 1838).

2. A. P. Adler, *Populær foredrag over Hegels obiectiv Logik* (Copenhague, 1842).

3. S. Ribbing, *Den hegelska Methodens* (en *Eristika Blad* etcétera, 1, Upsal, 1852).

4. J. Ström, *Om hegelka filosofiens förhållande till kristendomer, parallelismen etcétera* (Upsal, 1854).

5. Ernest Naville, *Het stelsel van Hegels* ('S. Gravenhage, 1867).

6. Th. Weber, *De Hegelii notionibus finiti infinitique commentatio* (Vratislaviae, 1868).

7. Reinhold Geijer, *Hegelianism och Positivism* (Lund, 1883: en *Lunds Universitets Arsskrift*, t. xviii).

8. M. Rodríguez, *Ensayo crítico sobre los sistemas filosóficos de Kant, Fichte, Schelling y Hegel* (Oviedo, 1855).

9. M. Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, vol. IV, libro I (Madrid, 1888): ver cap. V, pp. 274-319, "La estética de Hegel".

Ver sobre Hegel la *Historia de la filosofía* de G. González (Madrid, 1879).

10. H. Höffding, *Histoire de la philosophie moderne* (en danés; trad. alemana de Benedixen, Leipzig, 1895; dos volúmenes; trad. ital., Torino, Bocca, 1906; trad. francesa de P. Bordier, Paris, Alcan, 1907 (?), dos volúmenes).

11. O. Chwolson, *Hegel, Häckel, Kossuth und das zwölfte Gebot*, Brunswick, Vieweg, 1906 (traducido del ruso).

12. B. Faddegon, *Beschouwingen over der schoolsche logica bij Hegel en bij de nieuwere Duitsche logici* (en la *Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, septiembre, 1907).

13. J. Halpern, *Filozofija absolut nego Idealizum Hegla W. Psychologicznym zrozumeniu* (Prezglas Filozoficzmy de Varsovia, XI, 3, 1908).

14. G. A. van den Bergh van Eysinga, *Hegel en de Stoa* (*Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, Junio 1908).

15. Dr. A. J. de Soper, *Hegel en onze tijd* (Leiden, Sijthoff's Uitg., 1908).

16. J. Hessing, *Hegel en onze tijd* (*Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, Amsterdam, marzo 1909).

17. Dr. A. H. de Hartog, *Groote Denkers: 6. Hegel* (Baarn, Hollandia-Drukkerij, 1909).

FE DE ERRATAS

Página 226, línea 23. Dice “Herder”; léase “Werder”.

Página 233, línea 30. La nota 27 que figura al pie corresponde a la página siguiente, 234.

INDICE DE NOMBRES

- | | |
|---|--|
| Anaxímenes, 103. | Darwin C., 146. |
| Aristóteles, 41-42-43, 85,
101, 118, 158, 203. | Demócrito, 106. |
| | Descartes, 44, 46, 71, 95, 97,
106, 135. |
| Bacon, 100. | |
| Bergson H., 190. | Ebbinghaus H., 222 <i>n</i> ,
225 <i>n</i> . |
| Berthelot R., 263. | Engels F., 65, 158 <i>n</i> , 183. |
| Bismarck, 66, 209. | Erdmann, 226. |
| Böhme J., 44. | |
| Brucker, 159. | Fichte A., 47, 49, 64, 83,
189. |
| Bruno G., 42, 45-46, 191. | Fischer K., 12, 39 <i>n</i> , 186,
226-27, 248. |
| Buda, 228. | Filón (el judío), 41. |
| | |
| Cavour, 66. | Gans E., 131. |
| Chamberlain H., 160. | Gioberti, 160. |
| Cieszkowski A., 198-99, 204,
266. | Goethe, 50, 61, 136, 150,
157. |
| Comte A., 67. | Grocío, 142. |
| Condillac, 83. | |
| Cousin V., 83 <i>n</i> . | |
| Cusano (Nicolas de Cusa),
42-43. | |

ÍNDICE DE NOMBRES

- Hamann G. J., 45.
Hartmann E. von, 178, 200.
Haym R., 187 *n*.
Helmholtz, 157 *n*.
Heráclito, 39-40, 106, 158, 228.
Herbart G. F., 67, 81, 187, 200, 211 *n*.
Herder, 99.
Hibben J., 248.
Hume D., 46, 96.
- Jacobi F., 45-56, 99, 137-38, 158, 190.
Janet P., 187.
- Kant, 46-47, 49-50-51, 81, 96, 106, 115, 136, 138, 158, 167, 186, 189, 237.
Knapp, 185 *n*.
Krug G., 152.
- Lasson G., 266.
Leibniz, 20, 45-46, 99, 135.
Locke, 99, 145.
Lotze E., 88.
- Maquiavelo, 70, 160, 210.
Marx C., 204.
Meis A. C. de, 152.
- Michelet C. L., 150, 182, 252.
Mommsen T., 160, 209.
Moni A., 197, 203, 212 *n*.
- Newton I., 142, 148-49-50, 183.
Niebuhr, 160.
Nöel G., 248.
- Oken, 158, 257 *n*.
- Parménides, 106, 158, 228.
Platón, 41, 64, 96, 158, 169.
Plotino, 41.
Polibio, 160.
Proclo, 41.
- Roques P., 240-41-42-43-44, 246-47, 249.
Rosenkranz, 150, 182, 183.
Rosmini A., 31, 187.
Rousseau J. J., 64.
- Saint-Pierre B. de., 59.
Sanctis F. de, 199.
Schelling F., 48-49-50-51, 83, 96, 115, 137, 144, 146, 152, 158, 176, 178, 199.

ÍNDICE DE NOMBRES

- | | |
|---|--|
| Schiller F., 115. | Thales, 103, 260. |
| Schmid A., 39 <i>n.</i> | Tommasi S., 152. |
| Schopenhauer A., 67, 115,
178, 187, 199. | Treitschke E. von, 65. |
| Sócrates, 96, 158, 237.
231, 233-34-35-36-37-38. | Trendelenburg A., 187, 226. |
| Spaventa B., 175, 186, 226-
27, 231, 233-34-35-36-37-
38. | Treviranus, 158. |
| Spencer E., 67, 192. | Tucídides, 160. |
| Spinoza, 44, 95, 97, 106,
135-36, 178, 208. | Vera A., 150, 183. |
| Stirling J. H., 50, 186, 191. | Vico G. B., 45, 69, 70-71,
82-83, 85, 191, 251. |
| Stuart Mill G., 192. | Vischer, 198. |
| | |
| Taggart, 227, 244-45, 248. | Wolff, 99. |
| Taine H., 159. | Woltmann L., 160. |
| Tari A., 202. | |
| Tiedemann, 159. | Zenón, 39. |

INDICE

	Pág.
<i>Nota preliminar</i>	7
I. La dialéctica o la síntesis de los contrarios	9
II. Aclaraciones concernientes a la historia de la dialéctica	37
III. La dialéctica y la concepción de la realidad	53
IV. La relación de los conceptos distintos y la falsa aplicación de la forma dialéctica	75
V. La transformación de los errores en conceptos particulares y grados de la verdad. (La estructura de la lógica)	93
VI. La transformación de los conceptos particulares en errores filosóficos.	
I. El arte y el lenguaje (Estética)	109
VII. La transformación de los conceptos particulares en errores filosóficos.	
II. La historia (Idea de una filosofía de la historia)	121
VIII. La transformación de los conceptos particulares en errores filosóficos.	
III. La naturaleza (Idea de una filosofía de la naturaleza)	135
IX. La construcción de las falsas ciencias y la aplicación de la dialéctica a lo individual y empírico	155
X. El dualismo no superado	171
	343

ÍNDICE

	<u>Pág</u>
XI. Crítica y continuación del pensamiento de Hegel.	
Conclusión	181
APÉNDICE:	
I. El concepto del devenir y el hegelianismo	195
II. Notas de crítica hegeliana.	
i. Lo primero o el "comienzo"	231
ii. La forma lógica de la "Lógica"	240
iii. La "Filosofía de la naturaleza"	251
iv. La triada del espíritu absoluto	265
Ensayo de bibliografía hegeliana	271
Índice de nombres	339