

OTRAS OBRAS DEL AUTOR

publicadas por  
TAURUS EDICIONES

- *Sociologica* (en colaboración con Max Horkheimer) (Col. «Ensayistas», n.º 44).
- *Tres estudios sobre Hegel* (Col. «Ensayistas», n.º 61).
- *La ideología como lenguaje* (Col. «Ensayistas», n.º 78).
- *Terminología filosófica, I y II* (Col. «Ensayistas», núms. 143-144).
- *Teoría estética* (Col. «Ensayistas», n.º 150).

EN PREPARACION:

- *Críticas de la razón literaria.*
- *Minima moralia.*
- *Introducción a la sociología de la música.*

THEODOR W. ADORNO

POLTARJA

# DIALECTICA NEGATIVA

Versión castellana de  
JOSÉ MARÍA RIPALDA

Revisada por  
JESÚS AGUIRRE

taurus  


tuales, que según costumbre de la filosofía debían poder acoger la totalidad, semejan restos de la primitiva economía promonetaria en medio del neocapitalismo industrial, así lo muestra ya su comparación tanto con esta sociedad en ilimitada expansión como con los progresos empíricos de las ciencias naturales. La desavenencia entre el poder y cualquier forma de espíritu ha llegado a convertirse en un lugar común; y esa tensión es tan desmesurada que cubre de inutilidad todos los esfuerzos que se inspiren en el propio concepto de espíritu para tratar de comprender ese poder irresistible. La voluntad de abordar esta tarea denota una pretensión de poder, que es refutada por lo que debería ser comprendido. La filosofía ha sido obligada por las ciencias particulares a convertirse en ciencia particular, y ésta es la expresión más plástica de su destino histórico. Kant declaró haber superado la filosofía de escuela con una concepción universal de la filosofía<sup>1</sup>. Ahora la filosofía ha sido obligada a retroceder a su concepción de escuela, y hace el ridículo siempre que pretende confundir a ésta con aquella concepción universal. Hegel incluía la filosofía en la doctrina del Espíritu absoluto; pero sabía que simplemente era un factor de la realidad, una actividad especializada, y así la limitaba. A partir de aquí se desarrollaría después su limitación y desproporción con la realidad, tanto más cuanto olvidó más a fondo aquel límite y rechazó como algo extraño toda reflexión sobre su lugar propio en una totalidad. En vez de reconocer hasta qué punto, incluso en su más íntima constitución, incluso en su verdad más inmanente, dependía de la totalidad, la monopolizó como si fuera objeto suyo. Sólo una filosofía que se despoje de tal ingenuidad vale de algún modo la pena de seguir siendo pensada. Pero su reflexión crítica sobre sí misma no puede detenerse ante momentos cumbres de su pasado. A la filosofía le correspondería preguntarse ya simplemente si y cómo es aún posible después de la caída de la de Hegel; Kant no hizo otra cosa cuando se enfrentó con la posibilidad de una metafísica tras haber hecho la crítica del Racionalismo. La teoría hegeliana de la dialéctica representa el intento inigualado de mostrarse con conceptos filosóficos a la altura de lo que les es heterogéneo; por eso es preciso rendir cuentas de hasta qué punto fracasó su intento, determinando la relación que aún adeudamos a la dialéctica.

<sup>1</sup> Vid. KANT, *Crítica de la razón pura* (tercera parte de la «Doctrina trascendental del método»).

## LA DIALÉCTICA NO ES UN PUNTO DE VISTA

Ninguna teoría escapa ya al mercado: cada una de ellas es puesta a la venta como posible entre las diversas opiniones que se hacen la competencia; todas son expuestas para que elijamos entre ellas; todas son devoradas. Ciertamente el pensamiento no puede reaccionar ante esta realidad poniéndose anteojeras para no verla; cierto que la convicción farisaica de que la propia teoría escapa a ese destino degenera en la incensación de sí mismo; pero la dialéctica no necesita callarse ni ante tal reproche ni ante el que le sigue inmediatamente, de que es superflua, y su método arbitrario, un mero pegote. El nombre de dialéctica comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la *adaequatio*. La contradicción no es una esencialidad heraclitea, por más que el idealismo absoluto de Hegel tuviera inevitablemente que transfigurarse en ese sentido. Es índice de lo que hay de falso en la identidad, en la adecuación de lo concebido con el concepto. Sin embargo, ya la pura forma del pensamiento está intrínsecamente marcada por la apariencia de la identidad. Pensar quiere decir identificar. El orden conceptual se interpone satisfecho ante lo que el pensamiento trata de comprender. Apariencia y verdad del pensamiento son inseparables. La apariencia no se deja eliminar por decreto, como, por ejemplo, asegurando la existencia de una cosa en sí, situada más allá del conocimiento. Ya en Kant se encuentra encubierta la afirmación de que tal en sí es nulo por totalmente indeterminado, tesis que Hegel movilizó después contra el mismo Kant. La conciencia de que la totalidad conceptual es una ilusión sólo dispone de un recurso: romper inmanentemente, es decir, *ad hominem*, la apariencia de la identidad total. Pero puesto que esa totalidad se construye según la lógica, cuyo núcleo es el *non datur tertium*, todo lo que no se acomode a ella, todo lo que es cualitativamente distinto recibe el sello de lo contradictorio. La contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad; la primacía del principio de contradicción dentro de la dialéctica mide lo heterogéneo por la idea de identidad. Cuando lo distinto choca contra su límite, se supera. Dialéctica es la conciencia consecuente de la diferencia. La dialéctica no ocupa de antemano un punto de vista. Hacia ella le em-

pujan al pensamiento su inevitable insuficiencia, su culpabilidad junto a lo que piensa. Desde los críticos aristotélicos de Hegel<sup>2</sup> se viene objetando contra la dialéctica, que reduce todo lo que cae en su molino a la forma puramente lógica de la contradicción, dejando de lado —según argumenta aún Croce<sup>3</sup>— toda la variedad de lo no contradictorio, de lo simplemente distinto. Así se le achaca al método lo que es culpa de la cosa. Mientras la conciencia tenga que tender por su forma a la unidad, es decir, mientras mida lo que no le es idéntico con su pretensión de totalidad, lo distinto tendrá que parecer divergente, disonante, negativo. Esto es lo que la dialéctica reprocha a la conciencia como una contradicción. La esencia inmanente de la misma conciencia comunica a la contradicción el carácter de una ley ineludible y funesta. Identidad y contradicción del pensamiento están soldadas la una a la otra. La totalidad de la contradicción no es más que la falsedad de la identificación total, tal y como se manifiesta en ésta. Contradicción es no-identidad bajo el conjuro de la ley que afecta también a lo no-idéntico.

#### REALIDAD Y DIALÉCTICA

Pero ésta no es una ley del pensamiento, sino una ley real. Quien se ajuste a la disciplina dialéctica tendrá, sin duda, que pagar un tributo de amargo sacrificio en lo tocante a la variedad cualitativa de la experiencia. Pero si el empobrecimiento que la dialéctica reporta a la experiencia es objeto de escándalo para la sana razón, en el mundo tecnocrático se revela adecuado a la abstracta uniformidad de éste. Lo que hay de doloroso en la dialéctica es el dolor, elevado a concepto, por la pobreza de ese mundo. A ésta tiene que plegarse el pensamiento si no quiere degradar de nuevo la concreción a la ideología en que de hecho está empezando a convertirse. Otra versión de la dialéctica se conformó con un lánguido renacimiento; es decir, con su descendencia espiritual de las aporías de Kant y lo que sus sucesores programaron, sin cumplirlo, en sus sistemas. Ese cumplimiento sólo es posible negativamente. La dialéctica desarrolla la diferencia que dicta lo universal entre él y lo

<sup>2</sup> Vid. F. A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen* (Leipzig, 1870), I, 43 ss., 167 ss.

<sup>3</sup> Vid. BENEDETTO CROCE, *Saggi Filosofici* (Bari, 1927), III, 54-69.

particular. Dialéctica es el desgarrón entre sujeto y objeto, que se ha abierto paso hasta la conciencia; por eso no la puede eludir el sujeto, y surca todo lo que éste piensa, incluso lo exterior a él. Pero el fin de la dialéctica sería la reconciliación. Esta emanciparía lo que no es idéntico, lo rescataría de la coacción espiritualizada, señalaría por primera vez una pluralidad de lo distinto sobre la que la dialéctica ya no tiene poder alguno. Reconciliación sería tener presente la misma pluralidad que hoy es anatema para la razón subjetiva, pero ya no como enemiga. La dialéctica está al servicio de la reconciliación. Ella misma demole el carácter de astringencia lógica a que obedece; por eso se le acusa de panlogismo. En cuanto dialéctica idealista, se encontraba remachada con el predominio del Sujeto absoluto, y éste era la fuerza que operaba negativamente tanto cada uno de los movimientos del concepto como su proceso de conjunto. La historia ha condenado un tal predominio del sujeto, incluida la concepción hegeliana, que sobrepasa no sólo la conciencia individual, sino también la trascendental de Kant y Fichte. Por de pronto, ese predominio no consigue superar la impotencia de un pensamiento que pierde fuerzas y desespera de poder determinar una marcha del mundo más poderosa que él. Pero sobre todo ninguna de las reconciliaciones que afirmó el idealismo absoluto —y todo otro idealismo fue una inconsecuencia— fue sólida; esto vale para toda su gama de soluciones, desde las lógicas hasta las históricas y políticas. El hecho de que el idealismo consecuente se haya visto obligado a constituirse como la encarnación de lo contradictorio no es sólo la verdad de su posición llevada hasta el fin, sino también el castigo merecido por su forma característica de lógica, pues ésta, en cuanto tal, es a la vez aparente y necesaria, y si tratamos ahora de reanudar el proceso sobre la dialéctica —cuya variante antiidealista ha degenerado entretanto en dogma, igual que la idealista en un objeto de cultura— el veredicto no va a recaer sólo sobre la actualidad de una forma tradicional de la filosofía o de la estructura filosófica del objeto del conocimiento. Hegel había devuelto a la filosofía el derecho y la capacidad de pensar concretamente, en vez de conformarse con el análisis de formas de conocimiento vacías y nulas en el sentido más fuerte de la palabra. La filosofía contemporánea recae o en la arbitrariedad de una *Weltanschauung* —si es que se decide por excepción a ser concreta— o en el mismo formalismo de lo «indiferente»

contra el que atizó Hegel. La evolución de la fenomenología, que en otro tiempo recibió su impulso de la aspiración a lo concreto, lo demuestra históricamente: actualmente se ha convertido en una invocación del Ser, que rechaza como impureza todo contenido. El filosofar de Hegel estaba lleno de contenido y su fundamento y resultado era el primado del sujeto o, según la famosa expresión al comienzo de la Lógica, la identidad de identidad y diferencia<sup>4</sup>. Lo particular determinado era en su opinión determinable por el espíritu, porque toda determinación inmanente no podía ser otra cosa que espíritu. Según Hegel, la filosofía sería sin esta suposición incapaz de conocer concreta y esencialmente. Si la idea de dialéctica a que llegó el idealismo fuese incapaz —como insiste Hegel— de contener experiencias independientes del andamiaje idealista, a la filosofía no le quedaría otro recurso que una renuncia en forma de negarse toda idea concreta, de limitarse a la metodología de las ciencias, declarar que ésta es la única filosofía y eliminarse virtualmente a sí misma.

#### EL INTERÉS DE LA FILOSOFÍA

La situación histórica hace que la filosofía tenga su verdadero interés allí precisamente donde Hegel, de acuerdo con la tradición, proclamó su indiferencia en lo carente de concepto, en lo particular y especial, eso que desde Platón fue despachado como percedero y sin importancia, para serle colgada al fin por Hegel la etiqueta de existencia corrompida. El tema de la filosofía serían las cualidades que ella misma degradó como contingentes a una *quantité négligeable*. Lo urgente para el concepto es aquello a lo que no llega, lo que el mecanismo de su abstracción elimina, lo que no es de antemano un caso de concepto. Nombres capitales de la modernidad filosófica, como Bergson y Husserl, han llamado la atención sobre ello, lo que no impide que de todos modos se hayan retirado a la metafísica tradicional. Por amor a lo irracional ha creado Bergson, con un golpe de mano, otro tipo de conocimiento. La sal dialéctica es arrastrada por el flujo uniforme de la vida; lo que ha cuajado como una cosa es considerado sin más como secundario, en vez de comprendido junto con esa accesoriadad. El

<sup>4</sup> Vid. HEGEL, *Ciencia de la Lógica* (Buenos Aires, 1956), I, 95 s. (WW IV, 78).

odio contra el universal petrificado funda un culto de la inmediatez irracional y de la libertad soberana en medio de lo oprimido, a la vez que planea sus dos formas de conocimiento en un dualismo tan tirante como no pudieron serlo más las doctrinas de sus adversarios, Descartes y Kant. Al conocimiento del mecanismo causal en cuanto saber pragmático le molesta tan poco la intuición como a la estructura burguesa la elegante liberalidad de quienes le agradecen su situación privilegiada. Las tan celebradas intuiciones llevan en la filosofía del mismo Bergson una vida bien abstracta; apenas se extienden más allá de la conciencia fenoménica del tiempo, que subyace incluso en Kant al tiempo físico-cronológico y, según Bergson, al tiempo espacial. En realidad es cierto que sigue existiendo la forma intuitiva de comportamiento espiritual, arcaico rudimento de reacción mimética difícil de desarrollar. Lo que precedió a esa intuición promete la superación del presente petrificado. Sin embargo, una intuición no puede lograrse sino inestablemente. Precisamente si un conocimiento, incluido el de Bergson, quiere concretarse, tiene que echar mano de la racionalidad que desprecia. De otro modo, duración elevada a Absoluto, el puro devenir, el acto puro se convertirían en la misma intemporalidad que critica Bergson a la metafísica desde Platón y Aristóteles. A Bergson no le preocupó que aquello en cuya dirección tantea se queda en fatamorgana si no es enfocado con el instrumental del conocimiento y la reflexión sobre medios propios; un procedimiento que desde un principio carece de mediación con el del conocimiento está abocado a la arbitrariedad. Husserl fue un lógico, y como tal expuesto a la arbitrariedad. Es innegable la fuerza con que opuso a la abstracción generalizadora el modo de percibir la esencia. Lo que buscaba era una específica experiencia espiritual, capaz de destilar la esencia a partir de lo particular. Ahora bien, la esencia de que se ocupaba esa experiencia no se distinguía en nada de los universales de siempre. Entre las operaciones de la contemplación esencial y su *terminus ad quem* hay una discordancia absoluta. Ninguno de ambos intentos consiguió escapar al cerco del Idealismo. Bergson se orientó por los *données immédiates* de la conciencia, al igual que su enemigo capital, el Positivismo. Algo parecido ocurrió con Husserl y sus fenómenos del flujo de la conciencia. Ambos permanecen dentro de la inmanencia sub-

jetiva<sup>5</sup>. Contra ambos habría que insistir en lo que en vano presienten; decir —a pesar de Wittgenstein— lo que no se puede decir. La sencilla contradicción de este intento es la misma de la filosofía; ella convierte a ésta en dialéctica antes de que comience a enredarse en el detalle de sus contradicciones. El trabajo de la reflexión filosófica sobre sí misma consiste en desmenuzar esa paradoja. Todo lo demás es comentario, construcción *a posteriori*, y hoy, igual que en tiempos de Hegel, no alcanza el nivel de la filosofía. A la filosofía le es imprescindible —por discutible que ello sea— confiar en que el concepto puede superar al concepto, al instrumento que es su límite; esta confianza en poder alcanzar lo supraconceptual es así una parte necesaria de la ingenuidad de que adolece. De otro modo tendría que capitular, y con ella todo lo que fuera espíritu. Sería imposible pensar hasta la operación más sencilla, no existiría la verdad, en rigor todo sería nada. Sin embargo, lo que el concepto alcanza de verdad por encima de su abstracto recinto no dispone de otro escenario que lo que él mismo oprime, desprecia y rechaza. La utopía del conocimiento sería penetrar con conceptos lo que no es conceptual sin acomodar esto a aquéllos.

#### LA TOTALIDAD ANTAGONISTA

Un concepto así de dialéctica hace dudar de su posibilidad. La anticipación de un constante movimiento en forma de contradicciones parece enseñar en todas sus variaciones posibles la totalidad del espíritu, o sea la tesis de la identidad ya superada. El espíritu que reflexiona sin descanso sobre la contradicción real tiene que ser esa misma realidad, para que ésta pueda organizarse según la forma de la contradicción. La verdad, que en la dialéctica idealista impulsa por encima de todo lo particular como falso en su limitación, será la de la totalidad; si esa verdad no estuviese pensada de antemano, el proceso dialéctico carecería de motivo y dirección. A estas afirmaciones hay que contestar que el objeto de la experiencia espiritual es en sí un sistema antagónico y de la más alta realidad ya antes de ser mediado como el sujeto cognoscente que se reencontra en esa mediación. La ineludible necesidad que el

<sup>5</sup> Vid. THEODOR W. ADORNO, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento* (Caracas, 1970), *passim*.

Idealismo proyectó en la región del sujeto y el espíritu tiene que ser retrotraída a la misma constitución de la realidad. Lo que queda del Idealismo es que la determinante objetiva del espíritu —la sociedad— se compone tanto de la suma de los sujetos como de su negación. Los sujetos están en ella irreconocibles e inermes; por eso es desesperadamente objetiva y concepto, a pesar de que el Idealismo tome esto por algo positivo. El sistema no es el del Espíritu absoluto, sino el del más limitado de los que disponen de él y ni siquiera es capaz de saber hasta qué punto es suyo. La reproducción subjetiva del proceso material y social de producción no tiene nada que ver con una auténtica constitución teórica, sino que es lo insoluto en ese proceso, lo irreconciliado en sus sujetos. Esta razón, que crea la identidad a base de dar el cambio tan inconscientemente como el sujeto trascendental, permanece incommensurable con los sujetos a la vez que les da un común denominador: el sujeto como enemigo del sujeto. Su universalidad es tan verdadera como falsa: verdadera, porque compone aquel «éter» que Hegel llama Espíritu; falsa, porque su razón no es razón, su universalidad es producto del interés particular. Y ésa es la causa de que la crítica filosófica de la identidad supere la filosofía. Pero lo inefable de la Utopía es que necesita también de lo que —como dice Marx para el valor de consumo—, incluso bajo las actuales condiciones de producción, no puede ser subsumido bajo la identidad sin que la misma vida desaparezca. La Utopía extiende su ámbito de influjo hasta el interior de lo que se ha conjurado para impedir su realización. Dialéctica es la ontología de la falsa situación; una situación justa no necesitaría de ella y tendría tan poco de sistema como de contradicción.

#### DESMITOLOGIZACIÓN DEL CONCEPTO

La filosofía, sin excluir a Hegel, se expone a la objeción general de haberse decidido de antemano idealistamente, ya que su material son ineludiblemente los conceptos. Y en verdad ninguna filosofía, ni siquiera un empirismo extremado, puede traer de los pelos a los *facta bruta*, presentándolos como casos de anatomía o experimentos físicos; ninguna puede hacer *collages* en los textos, por más fascinadoramente que se lo simule cierta pintura. Sin embargo, el argumento, con su generalidad formalista, toma el con-

cepto con el mismo fetichismo con que éste se explica ingenuamente a sí mismo dentro de su propio terreno, o sea como una totalidad autosuficiente y sobre la que nada puede el pensamiento filosófico. La verdad es que todos los conceptos, incluidos los filosóficos, tienen su origen en lo que no es conceptual, ya que son a su vez parte de la realidad, que les obliga a formarse ante todo con el fin de dominar la naturaleza. La mediación conceptual se ve desde su interior como la esfera más importante, sin la que es imposible conocer; pero esa apariencia no debe ser confundida con su verdad. El movimiento que exige a esa mediación de la realidad, en que por otra parte se encuentra, es quien le presta esa apariencia de algo en sí existente. De la necesidad de operar con conceptos en que se encuentra la filosofía no se puede hacer la virtud de su prioridad; tampoco de la crítica de esa virtud el veredicto sobre la filosofía. Y ésta no es una tesis dogmática, ni menos ingenuamente realista, sino que está mediada asimismo por la constitución del concepto. La naturaleza conceptual de la filosofía, aunque ineludible, no es su Absoluto. Conceptos como el del ser al comienzo de la *Lógica* de Hegel acentúan por de pronto algo que no es conceptual; como dice Lask, se refieren a más de lo que dicen. Su razón de ser es, entre otras cosas, su permanente descontento con la propia forma conceptual, a pesar de que al incluir en su sentido lo no conceptual se lo equiparan tendencialmente y permanecen así presos de sí mismos. Su contenido les es tan inmanente (espiritual) como óntico (trascendente). En la autoconciencia de ello son capaces de escapar a su fetichismo. La reflexión filosófica se asegura de lo que no es conceptual en el concepto. De otro modo, según la sentencia kantiana, éste sería hueco, al fin concepto de nada, y él mismo, por tanto, nada. Una filosofía se quita la venda de los ojos, cuando se da cuenta de esto, y acaba con la autarquía del concepto. El concepto es concepto incluso cuando trata de la realidad; pero ello no obsta para que también él se encuentre enredado en una totalidad que no es conceptual; sólo la cosificación del concepto es capaz de aislarle de esa totalidad y esa cosificación es la que le crea como concepto. El concepto es en la lógica dialéctica un componente como otro cualquiera. Su carácter de mediado por lo irracional sobrevive en él gracias a su significado, quien a su vez fundamenta el que sea concepto. Al fin y al cabo también según la gnoseología tradicional toda definición de

un concepto necesita de componentes irracionales meramente indicativos. Y así no es de extrañar que el concepto se caracterice por su relación con lo que no es conceptual. Pero a la vez se distingue por el alejamiento de lo óntico, en cuanto unidad abstracta de los *onta* que abarca. Cambiar esta dirección de lo conceptual, volverlo hacia lo diferente en sí mismo: ahí está el gozne de la dialéctica negativa. El concepto lleva consigo la sujeción a la identidad, mientras carece de una reflexión que se lo impida; pero esa imposición se desharía con sólo darse cuenta del carácter constitutivo de lo irracional para el concepto. La reflexión del concepto sobre su propio sentido le hace superar la apariencia de realidad objetiva como una unidad de sentido.

#### EL INFINITO

La desmitologización del concepto es el antídoto de la filosofía. Impide su proliferación malsana hasta convertirse en el Absoluto. El Idealismo nos legó una idea que pervirtió como a ninguna otra: la del infinito. La filosofía no trata de agotar su tema a la manera de la ciencia, reduciendo los fenómenos a un mínimo de principios; así lo indica la polémica de Hegel contra Fichte, quien partía de una aserción. Por el contrario, la filosofía quiere literalmente abismarse en lo que le es heterogéneo, sin reducirlo a categorías prefabricadas. Trata de ajustarse a ello tan estrechamente como lo desearon, en vano, el programa de la fenomenología y el de Simmel; su meta es la enajenación sin límites. El contenido filosófico sólo es accesible allí donde la filosofía no lo impone. Hay que renunciar a la ilusión de que la esencia pueda ser constreñida a entrar en la finitud de las determinaciones filosóficas. Tal vez la causa de que a los filósofos idealistas les fluyera la palabra infinito con una facilidad tan fatal fue que, a pesar de la intención del término, y también de Hegel, pretendían tranquilizar la duda devoradora acerca de la raquítica limitación de su instrumental conceptual. Lo que convierte a la filosofía tradicional en limitada, terminada, es el creerse en posesión de su objeto infinito. Una filosofía modificada tendría que retirar esa exigencia y no tratar por más tiempo de convenirse a sí y a los demás de que dispone del infinito. Pero, en cambio, de ser comprendida sutilmente sería infinita en cuanto desdeña fijarse en un corpus cerrado de teoremas.

La pluralidad de los objetos que le caen encima o que busca, sin que ningún esquema sea capaz de elaborarlos, sería el contenido de esta filosofía; a ellos se abandonaría verdaderamente, en vez de utilizarlos como espejo en que reproducir su propia imagen, confundién-dola con lo concreto. No sería otra cosa que la experiencia completa y sin recortes en el medio de la reflexión conceptual, incluso la «ciencia de la experiencia de la conciencia» degradaría los contenidos experienciales a ejemplos de las categorías. Lo que hace que la filosofía se arriesgue de tal forma en el empeño de alcanzar su propia infinitud es la insegura espera de que todo lo individual y particular que descifra represente —al igual que la mónada de Leibniz— esa totalidad que, como tal, se le escapa una y otra vez; ciertamente una representación, que antes que a una armonía correspondería a una cacofonía preestablecida. Volverse metacríticamente contra la prima philosophia es a la vez un ataque contra la finitud de la filosofía que hace ostentación de infinitud sin respetarla. El conocimiento no se asimila hasta el fondo ninguno de sus objetos. No debe elaborar el fantasma de una totalidad. Por eso la tarea de una interpretación filosófica de las obras de arte no puede consistir en producir su identidad con el concepto, haciéndolas desaparecer en éste; y, sin embargo, ella es quien hace que la obra de arte se desarrolle en su verdad. Aquello que por el contrario se puede prever, el proceso regulado de la abstracción o la aplicación de los conceptos a lo comprendido en su definición, será útil en cuanto técnica en el más amplio sentido; pero carece de interés para la filosofía, que no se deja clasificar. Esta siempre puede en principio equivocarse; y sólo por eso alcanzar algo. El escepticismo y el pragmatismo, incluida últimamente la humanísima versión de éste en Dewey, lo han reconocido; pero habría que hacer de ese reconocimiento el fermento de una filosofía vigorosa, en vez de renunciar de antemano a ella por someterla a su prueba decisiva. Frente a la tiranía del método la filosofía contiene como correctivo ese momento del juego que su posterior tradición científica eliminaría con gusto. Este era un punto neurálgico también para Hegel: para él son inadmisibles «especies y diferencias que no están determinadas por la razón, sino por la casualidad extrínseca y el juego»<sup>6</sup>. Un pensamiento maduro sabe lo lejos que está de lo que

<sup>6</sup> HEGEL, *Werke*. Reedición del centenario por Hermann Glockner, Stuttgart, 1970, VI (Heidelberger Enzyklopedie), 28.

piensa y, sin embargo, siempre tiene que hablar como si lo poseyera por completo. En esto se parece a los payasos. Y le es tanto más difícil disimularlo cuanto que es lo único capaz de mantener abierta una esperanza a lo que le está vedado. La filosofía es lo más serio que hay; pero tampoco tanto. Aspira a lo que ella misma no es *a priori* y sobre lo que no tiene ningún poder garantizado; por eso, según su propia definición, pertenece a la vez a una esfera de lo insumiso, que siempre fue tabú para el estilo conceptual. Sólo de una forma puede representar el concepto la causa de la mimesis, a la que suplantó: apropiándose algo de ésta en su propio comportamiento, sin dejarse corromper por ella. Aunque por otras razones que en Schelling, el elemento estético resulta así importante para la filosofía. Sin embargo, no por eso se libra de quedar absorbido en el rigor de la percepción filosófica de lo real. Esta y el juego son sus polos. La afinidad de la filosofía con el arte no le autoriza a tomar préstamos de éste, y aún menos en forma de intuiciones; quienes las consideran prerrogativas del arte son unos bárbaros. Ni siquiera en el trabajo artístico ocurre apenas que las intuiciones caigan en solitario y desde arriba como el rayo. Son una misma cosa con la ley formal de las figuras y se desharían si se pretendiera separarlas. Además, el pensamiento no guarda en su mano fuentes cuya frescura pudiera liberarnos de él; no disponemos de ninguna forma de conocimiento que sea absolutamente distinta del estilo dominador, que en vano esquiva despavoridamente el intuicionismo. Una filosofía que imitase al arte, que aspirara a definirse como obra de arte, se eliminaría a sí misma. Postularía una pretensión de identidad, según la cual su objeto tendría que absorberse en ella; así concedería a su método una supremacía que se acomoda *a priori* lo heterogéneo como un material, mientras que la filosofía se encuentra precisamente en relación temática con lo que le es heterogéneo. El arte y la filosofía no coinciden en la forma o en el proceso constructivo, sino en un comportamiento que prohíbe toda pseudomorfosis. Ambos se mantienen fieles a su contenido específico a través de su oposición a él; el arte, haciéndole dengues sus propios significados; la filosofía, despegándose de toda inmediatez. El concepto filosófico no cesa en el anhelo que anima al arte en cuanto irracional; por otra parte, la inmediatez del arte hace de éste una apariencia incapaz de satisfacer ese anhelo. El concepto es el organon del pensamiento y a la vez el muro

que le separa de lo que piensa; por eso niega ese anhelo. La filosofía no puede ni evadir tal negación ni plegarse ante ella. Sólo la filosofía puede y debe emprender el esfuerzo de superar el concepto por medio del concepto.

#### EL SECTOR ESPECULATIVO

La filosofía no puede prescindir de la especulación, que conoció sus días de gloria en el Idealismo y con él cayó en desgracia; esto vale incluso después del fin del Idealismo y aunque la especulación deba ser entendida en un sentido más amplio que el demasiado positivo de Hegel\*. A un positivista no le resulta difícil acusar de especulativo al materialismo de Marx, que parte de leyes naturales objetivas y no de datos inmediatos o aserciones académicas. Hoy día es más conveniente —vale para limpiarse de la sospecha de ideología— llamar a Marx metafísico que designarlo como el enemigo de la propia clase. Pero el suelo firme se convierte en un fantasma cuando la pretensión de verdad exige que nos elevemos por encima de él. La filosofía no puede contentarse con teoremas que quieren disuadirla del interés que le es esencial, en vez de satisfacerlo aunque sea con un no. Los movimientos de oposición a Kant lo han sentido desde el siglo XIX, por más que esta sensibilidad se haya visto comprometida una y otra vez por el oscurantismo. Pero la resistencia de la filosofía necesita desplegar. También la música, como todo otro arte, requiere el desarrollo articulado para encontrar cumplido el impulso que da vida a cada primer compás. En este sentido, por más que también ella sea apariencia en figura de totalidad, somete a

\* «Por lo demás, el escepticismo es mirado con frecuencia aún hoy en día como enemigo irresistible de todo lo que sea saber positivo, y por consiguiente asimismo de la filosofía, en cuanto ésta es conocimiento positivo. Pero en realidad sólo el pensamiento finito, abstractamente discursivo, tiene que temer al escepticismo y no le puede resistir, mientras que la filosofía encierra en sí lo escéptico como un componente suyo, a saber: lo dialéctico. Sólo que la filosofía no se queda en el resultado meramente negativo de la dialéctica, como lo hace el escepticismo. Al retener éste su resultado como mera, es decir, abstracta, negación, no lo comprende. Desde el momento en que el resultado de la dialéctica es lo negativo, esto es a la vez lo positivo y precisamente como resultado, pues contiene dentro de sí, superado, aquello de donde resulta, y sin ello no existiría. Pero esto es lo fundamental de la tercera forma de lo lógico, es decir: de lo especulativo o racional-positivo» (HEGEL, WW VIII, 194 ss.).

crítica dicha apariencia, es decir, la de que el contenido se encuentre presente aquí y ahora. Una forma tal de mediación no es menos digna de la filosofía. Pero si ésta se cree por eso, equivocadamente, con derecho a decirlo, cae bajo el veredicto hegeliano de una profundidad sin contenido. Tan poco profundo se es por invocar la profundidad como poco metafísica será la novela que refiere las ideas metafísicas de su protagonista. Exigir de la filosofía que se detenga en el problema del ser u otros temas capitales de la metafísica occidental es un primitivismo, un ingenuo orientarse por materias. Ciertamente, la filosofía no puede sustraerse a la dignidad de esos temas; pero no hay ninguna garantía de que el tratamiento de los grandes objetos sea el suyo. Hasta tal punto tiene que temer los carriles trazados por la reflexión filosófica que su interés enfático se refugia en objetos efímeros, todavía sin desfigurarse por intenciones superpuestas. Sin duda hay que negar la problemática filosófica tradicional; pero también estamos encadenados a sus preguntas. El mundo, arremangado objetivamente en una totalidad, reprime la conciencia. La está fijando constantemente allí de donde intenta evadirse; sin embargo, su verdadera presa es precisamente el pensamiento que arranca gloriosamente de cero, sin preocuparse por la figura histórica de sus problemas. Sólo gracias a su aguante pensando tiene parte la filosofía en la idea de profundidad. Un modelo moderno es en esto la deducción kantiana de los puros conceptos de la razón discursiva, de la que su autor dijo con la más profunda ironía apologética que está «emprendida a un nivel algo profundo»<sup>7</sup>. A Hegel no se le pasó que la profundidad es también un momento de la dialéctica y no una cualidad aislada. Según una abominable tradición alemana, pasan por profundos los pensamientos que se refieren a la Teodicea del mal y a la muerte. Sin decirlo, se introduce subrepticamente un *terminus ad quem* teológico, como si lo decisivo para la dignidad del pensamiento fuera su resultado en forma de confirmación de la trascendencia o la inmersión en la interioridad, en la pura reflexión; como si retirarse del mundo fuera sin más lo mismo que la conciencia de su fondo. Resistencia sería la verdadera medida para estos fantasmas de profundidad, que en la historia del espíritu siempre han pactado con lo existente, demasiado vulgar para ellos. Si el poder de lo

<sup>7</sup> KANT, *Crítica de la razón pura* (Buenos Aires, 1967), I, 124 (A XVI).

constituido levanta las fachadas contra las que rebota la conciencia, ésta tiene que intentar atravesarlas. Es lo único capaz de arrebatarse a la ideología el postulado de su profundidad. La componente especulativa sobrevive en esa resistencia: lo que no se deja dictar leyes por su situación actual, la consigue trascender en el contacto más íntimo con los objetos y en el rechazo de la trascendencia sacrosanta. La libertad del pensamiento es el lugar en que éste supera aquello a que a la vez se vincula y ofrece resistencia. Su guía es el impulso expresivo del sujeto. La necesidad de dejar su elocuencia al dolor es la condición de toda verdad. Y es que sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que éste experimenta como lo más subjetivo, su propia expresión, está mediado objetivamente.

### LA EXPOSICIÓN

Lo dicho pudiera contribuir a explicar por qué la exposición de la filosofía no le es a ésta indiferente y extrínseca, sino inmanente a su idea. La única forma de objetivar toda su componente expresiva, que es mimética e irracional, es la expresión, el lenguaje. La libertad de la filosofía no es otra cosa que la capacidad de ayudar a que se exprese su falta de libertad. Si la componente expresiva pretende ser más que esto, degenera en Weltanschauung; cuando esa libertad renuncia a la componente expresiva y al deber de la exposición, se equipara a la ciencia. Expresión y rigor no son para ella posibilidades dicotómicas. Ambas se necesitan mutuamente, una no existe sin la otra. El pensamiento exige a la expresión de su contingencia, se preocupa de la expresión, y ésta de él. El pensamiento no es concluyente hasta que está expresado en la exposición verbal; lo dicho vagamente está mal pensado. La expresión obliga a lo expresado a ser riguroso. En vez de ser un fin en sí misma a costa de lo expresado, arranca esto de la perversión cosista, a su vez uno de los objetos de crítica filosófica. Una filosofía especulativa sin sustracciones idealistas exige fidelidad al rigor para poder romper su pretensión autoritaria de supremacía. Benjamin, cuyo primer esbozo de los *Pasajes* aúna increíble potencia especulativa con una cercanía micrológica a los contenidos, ha juzgado después (en su correspondencia) sobre la primera capa de este trabajo, la propiamente metafísica, que dicho trabajo sólo puede ser

llevado a cabo como «ilícitamente poético»<sup>8</sup>. Esta capitulación declarada designa tanto la dificultad de una filosofía que no está dispuesta a desviarse como el punto en que debe ser prolongada su idea. Su causa es la recepción a ojos cerrados del materialismo dialéctico aproximadamente al modo de una Weltanschauung. Para que la filosofía sea más que un puro mecanismo tiene que exponerse al fracaso total; tal es la respuesta a la absoluta seguridad que subrepticamente impregnaba a la filosofía tradicional, y ésta es la enseñanza que debemos sacar del hecho de que Benjamin nunca se decidiera a la redacción definitiva de la teoría de los *Pasajes*. En el derrotismo de Benjamin frente a su propio pensamiento influyó un resto de positividad carente de dialéctica, que Benjamin arrastró desde su fase teológica a la materialista sin que cambiara formalmente. Por el contrario, la equiparación hegeliana de la negatividad con el pensamiento; que protege a la filosofía tanto de la positividad científica como de la casualidad diletante, muestra su carga de experiencia. El pensamiento es, por su misma naturaleza, negación de todo contenido concreto, resistencia a lo que se le impone; así lo ha heredado de su arquetipo, que es la relación del trabajo con su material. La ideología anima hoy como nunca al pensamiento a que sea positivo; ciertamente su astucia consiste en constatar que precisamente la positividad es contraria al pensamiento y que se necesita la mediación amistosa de la autoridad social para acostumbrarlo a la positividad. El pensamiento es el polo opuesto a la contemplación pasiva e implica en su mismo concepto esfuerzo; ya este esfuerzo es negativo, rebelde contra la pretensión constante con que lo inmediato exige someterse ante él. Las formas de pensamiento de que ni la crítica del pensamiento puede prescindir, el juicio y la conclusión, encierran gérmenes críticos; su determinación es siempre a la vez la exclusión de lo que no alcanzan, y la verdad que intentan organizar niega, aunque con derecho dudoso, lo que no llegan a determinar. El juicio de que algo es así rechaza potencialmente que la relación de su sujeto y predicado sea de otra forma que como lo expresa el juicio. Las formas de pensamiento pretenden más que lo meramente existente, lo «dado». La punta que el pensamiento dirige contra su material no es sólo el dominio de la naturaleza convertido en espiritual. A la vez que el pensamiento

<sup>8</sup> WALTER BENJAMIN, *Briefe*, t. II (Frankfurt, 1966), 686.

hace violencia al material de sus síntesis, obedece a un potencial situado frente a sí y se pliega inconscientemente a la idea de volver a reparar en los pedazos lo que él mismo perpetró. Este fondo inconsciente se hace consciente para la filosofía. La esperanza en una reconciliación es la compañera del pensamiento irreconciliable; y es que la resistencia del pensamiento a lo que meramente existe, la imperiosa libertad del sujeto, busca en el objeto lo que éste ha perdido al consolidarse como tal.

#### ACTITUD FRENTE AL SISTEMA

La especulación tradicional ha desarrollado la síntesis de la pluralidad, concibiéndola en la línea de Kant como un caos, y ha intentado al fin devanar todos los contenidos a partir de sí misma. Por el contrario, el *telos* de la filosofía es lo abierto y descubierto, tan antisistemático como su libertad de emprender inerte la explicación de los fenómenos. Lo que tiene que guardar de sistemática es el sistematismo con que se le enfrenta lo que le es heterogéneo. En este sentido se mueve el mundo burocratizado. Sistema es la objetividad negativa, no el sujeto positivo. Nos encontramos en una fase histórica, que ha relegado los sistemas —en cuanto se dedican seriamente a contenidos— al reino ominoso de la poesía filosófica, y de ellos sólo ha dejado en pie al pálido contorno del esquema ordenador; así resulta difícil imaginarse con viveza qué es lo que impulsó antes al espíritu filosófico a ser sistemático. A la vista de la historia de la filosofía, la virtud del partidismo no debe impedir el reconocimiento de lo superior que fue el pensamiento sistemático durante más de dos siglos respecto de sus adversarios, racionalistas o idealistas; comparados con él esos adversarios parecen vulgares. Los sistemas desarrollan, interpretan el mundo; los otros propiamente nunca hacen otra cosa que asegurar que así no va, y de este modo no sólo se resignan, sino que fracasan en doble sentido. Si éstos tuvieran, en último término, más razón, eso denotaría lo efímera que es la filosofía. En todo caso a ésta le correspondería arrancar esa razón de su servidumbre e imponerla contra las filosofías que se llaman superiores y no sólo por vanidad; incluso al materialismo se le nota hasta el día de hoy que fue inventado en Abdera. Según la crítica de Nietzsche, el sistema no hizo más que

ilustrar la ruindad de los sabios, que se desquitaban de su impotencia política construyendo en conceptos su derecho cuasiburocrático de disponer sobre el ente. Pero la necesidad sistemática, la insatisfacción por los *membra disiecta* del saber, el ansia de Absoluto, cuyo derecho se alza espontáneamente ya en la fuerza de cada juicio en particular, eso ha sido algunas veces más que una pseudomorfosis del espíritu en el método matemático de las ciencias naturales con su éxito irresistible. Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, los sistemas —sobre todo los del siglo XVII— tenían una finalidad de compensación. La misma *ratio* que, en consonancia con el interés de la clase burguesa, destruyó el orden feudal y su forma de reflexión espiritual, la ontología escolástica, sintió en seguida angustia ante el caos cuando se encontró con las ruinas, su propia obra. Esa *ratio* tiembla ante lo que perdura amenazadoramente por debajo de su ámbito de dominio y crece proporcionalmente con su mismo poder. Este miedo marcó en sus comienzos la forma de conducta que en conjunto es constitutiva para el pensamiento burgués: neutralizar a toda prisa cualquier paso que conduzca a la emancipación, reafirmando la necesidad del orden. Dado lo imperfecto de su emancipación, la conciencia burguesa tiene que aceptar su absorción por otra más progresista; presente que, al no ser la libertad total, sólo produce una caricatura suya; por eso extiende su autonomía teóricamente hasta el sistema, quien a su vez se parece a sus mecanismos coactivos. La *ratio* burguesa trató de producir en su interior el orden que había negado en su exterior. Pero como ese orden deja de ser tal cuando necesita ser producido, es insaciable. El sistema fue un orden producido en esa forma racional absurda: puesto y dándose las de objetividad autónoma. Así tuvo que desplazar su origen a un pensamiento formal separado de su contenido; era la única manera de ejercer su dominio sobre el material. El sistema filosófico fue antinómico desde siempre. Su punto de partida se cruzaba con su propia imposibilidad; y ésta ha condenado precisamente los primeros sistemas modernos a ser aniquilados cada uno por el siguiente. La *ratio*, que con tal de imponerse como sistema eliminaba virtualmente todas las concreciones cualitativas a que se refería, cayó en una contradicción irremediable con la objetividad, a la que violentaba a pesar de darse aires de comprenderla. Tanto más se alejó de ella cuanto más perfectamente la sometió a sus axiomas, al axioma único en últi-

mo término: el de la identidad. La pedantería de todos los sistemas, hasta las prolijidades arquitectónicas de Kant y, a pesar de su programa, de Hegel mismo, jalonan un fracaso condicionado *a priori* y señalado con incomparable honradez en las quiebras del sistema kantiano. La pedantería es ya en Molière una pieza fundamental de la ontología del espíritu burgués. Algo hay en lo que ha de entender el concepto que se retira ante su identidad: éste se ve así obligado a prevenir desmesuradamente que no se levante ninguna duda sobre la invulnerable totalidad, coherencia y acribia del producto mental. Toda gran filosofía estuvo acompañada por el celo paranoico de no tolerar otra cosa que a sí misma y de perseguirlo con toda la astucia de su razón, mientras que la persecución contra ella le hizo retirarse cada vez más en lo suyo. El más pequeño resto de diferencia bastaba para desmentir la identidad, que es total por su mismo concepto. Las aberraciones de los sistemas, desde la glándula pineal cartesiana y los axiomas y definiciones de Spinoza —en los cuales ya había sido bombeado todo el racionalismo que luego Spinoza extrae directamente de ellos—, anuncian con su falsedad la falsedad y desvarío del mismo sistema.

#### EL IDEALISMO COMO FURIA

El sistema, en el cual el espíritu soberano se creyó transfigurado, tiene su prehistoria en algo anterior al espíritu: la vida animal de la especie. Los carnívoros son animales hambrientos; el salto sobre la presa es difícil, muchas veces peligroso. Para atreverse a él el animal necesita en todo caso de impulsos adicionales. Estos, junto con la molestia del hambre, se convierten en la furia contra la presa, cuya expresión a su vez aterra y paraliza, muy funcionalmente, a la víctima. El proceso de hominización ha racionalizado este mecanismo proyectándolo. Un *animal rationale* con apetito de su adversario es ya también feliz poseedor de un super-ego y así necesita de una razón. Cuanto más obedece su conducta a la ley del instinto de conservación, tanto menos le está permitido confesárselo a sí y a los demás; de otro modo el *status* del *zoon politikon* —como se dice en alemán moderno—, perdería todo crédito, después de haberlo logrado tan trabajosamente. Todo ser vivo que se pretende devorar, tiene que ser malo. La sublimación de este esquema antropológico es perceptible hasta en la gnoseología. El

Idealismo —sobre todo Fichte— se encuentra inconscientemente bajo la ideología de que lo que no es yo, *l'autrui* y en fin, todo lo que recuerda a la naturaleza es inferior, de modo que puede ser devorado tranquilamente por la unidad de un pensamiento que trata de conservarse. Así se justifica su principio, a la vez que se aumenta su avidez. El sistema es el vientre hecho espíritu, y la furia el signo distintivo de todo Idealismo; ella desfigura hasta el humanismo kantiano, refutando el nimbo de lo superior y más noble de que supo vestirse. La idea del antropocentrismo está emparentada con el desprecio de la humanidad: nada hay que no deba ser atacado. La sublime rigidez de la ley moral era de la misma madera que esa furia racionalizada contra lo diferente; y tampoco el liberalismo de Hegel era mejor, cuando sermoneaba con la superioridad de la mala conciencia a quienes rechazaban el concepto especulativo, la hipóstasis del espíritu\*. Nietzsche pronunció a la luz del día estos misterios y eso fue lo liberador en él, una verdadera inversión del pensamiento occidental, que otros después no hicieron más que usurpar. Un espíritu que se desprende de su embrujo, la racionalización, cesa en virtud de su reflexión sobre sí mismo de ser ese mal radical que le excita en el otro. Sin embargo, el proceso en que los sistemas se desintegraron en virtud de su propia insuficiencia, sirve de contrapunto a un proceso social. La *ratio* burguesa, como principio de convertibilidad que es, homogeneizó con los sistemas todo aquello que quería hacer comensurable, idéntico consigo misma; y su éxito en esta tarea fue cada vez mayor, aunque potencialmente devastador: fuera quedó cada vez menos. Lo que en la teoría se probó como huero, quedó confirmado irónicamente por la práctica. Por eso se ha puesto de moda hablar de la crisis del sistema como ideología también entre todos aquellos tipos que antes cultivaron un ideal sistemático ya pasado y que nunca podían vociferar bastante su rencor contra la brillantez intuitiva y desordenada. Ya no se puede construir la realidad, porque habría que hacerlo demasiado a fondo. Las excusas para esta renuncia provienen de la

\* «El pensar o representarse, delante del cual está sólo un ser determinado, una existencia, tiene que ser remitido al mencionado comienzo de la ciencia, que ha realizado Parménides, quien aclaró y elevó su propio representarse y con él también el representarse de todas las épocas siguientes, al pensamiento puro, al ser en cuanto tal, y con esto creó el elemento de la ciencia» (HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, 1956, I, 115; WW IV, 96).

irracionalidad de lo existente, que se hace aún mayor bajo la presión de racionalidades parciales: la desintegración por la integración. Si la sociedad fuese desenmascarada como un sistema cerrado y por lo tanto irreconciliado con los sujetos, sería demasiado desagradable para éstos siempre y cuando sigan existiendo de algún modo. La angustia como pretendido existencial es la claustrofobia de la sociedad convertida en sistema. Los adeptos de la filosofía clásica niegan intencionadamente ese carácter sistemático que todavía ayer era su consigna; impunemente les está permitido echárselas de portavoces de un pensamiento originario y, si pueden, libre de academicismos. Tal abuso no anula la crítica al sistema. Común a toda filosofía vigorosa —en contraposición con la escéptica que renunció a la energía— es el principio de que sólo es posible como sistema. Este principio ha paralizado la filosofía casi tanto como las tendencias empiristas. Antes de comenzar ya se ha postulado aquello de cuya verdad habría que comenzar juzgando acertadamente. El sistema, la forma de exposición de una totalidad fuera de la cual ya no hay nada, absolutiza el pensamiento frente a todos sus contenidos y volatiliza el contenido en pensamientos: es idealista antes de argumentar en favor del idealismo.

#### DUPLICIDAD DEL SISTEMA

Pero la crítica no liquida sin más el sistema. Con razón distingue D'Alembert, en el momento culminante de la Ilustración, entre *esprit de système* y *esprit systématique*; el método de la *Encyclopédie* lo tuvo en cuenta. No es sólo el trivial motivo de una vinculación —a pesar de que cristaliza en lo independiente— lo que habla en favor del *esprit systématique*; no se trata sólo de satisfacer la avidez de los burócratas por embutirlo todo en sus categorías. Sólo hay una forma de sistema adecuada al mundo: la que, en cuanto contenido, logra escapar a la hegemonía del pensamiento; pero la unidad y la armonía son a la vez la torcida proyección de un estado que ha perdido todo antagonismo y que está satisfecho con las coordenadas de un pensamiento dominador y represivo. El doble sentido de la sistemática filosófica no deja otra salida que trasponer a la concreción abierta de cada elemento la fuerza del pensamiento que los sistemas liberaron. La *Lógica* de Hegel no estaba nada lejos

de esta actitud. El microanálisis de cada categoría se presentaba a la vez como su reflexión objetiva en sí misma y su misión era hacer pasar cada concepto a su opuesto, sin consideraciones para con cualquier imposición desde arriba. Sólo una vez realizada la totalidad de este movimiento creía Hegel que se podía hablar de sistema. Contradicción y afinidad reinan entre el concepto de sistema, en cuanto definitivo y por consiguiente estático, y el de dinamismo, como la pura producción autárquica a partir del sujeto, que constituye toda sistemática filosófica. Hegel sólo pudo compen-sar la tensión entre estatismo y dinamismo gracias a la construcción del principio unitario, el Espíritu, que, reanudando con la teoría escolástico-aristotélica del acto puro, es a la vez pura esencia y puro cambio. La eliminación de esa tensión es impedida, incluso desde el punto de vista inmanente al sistema, por la incoherencia de esta construcción, que sincopa en el punto arquimédico producción subjetiva y ontología, nominalismo y realismo. Por otra parte un tal concepto filosófico de sistema se alza muy por encima de la sistemática meramente científica, que reclama la exposición ordenada y bien organizada de los pensamientos y la construcción consecuente de las diversas especialidades, pero no insiste estrictamente, desde el objeto, en la unidad interna de los sectores. El postulado de esta unidad se encuentra determinado por el presupuesto de la identidad de todo ente con el principio cognoscente; pero por otra parte recuerda legítimamente, a pesar de sus desviaciones idealistas, la mutua afinidad de los objetos, que es tabú para la necesidad científica de orden, aunque ésta ceda luego al sucedáneo de sus esquemas. Los objetos no son los átomos en que los convierte la lógica clasificatoria; por el contrario, se comunican en la huella de su determinación en sí, que Kant negó y Hegel trató de restablecer contra él haciéndola pasar a través del sujeto. Comprender la cosa misma —no meramente acomodarla, proyectarla en un sistema de relaciones— es ni más ni menos que advertir el factor singular en su conexión inmanente con otros. Un antisubjetivismo de esta especie se agita bajo la costra quebradiza del Idealismo absoluto en la inclinación a descifrar las cosas de que se trata en cada caso, renunciando a su proceso constitutivo. La concepción del sistema recuerda en forma invertida la coherencia de lo diferente, que, precisamente es vulnerada por la sistemática deductiva. La crítica del sistema y el pensamiento asistemático son algo extrínseco, mien-

tras no logran producir la fuerza de la coherencia que los sistemas idealistas transcribieron al sujeto trascendental.

#### EL SISTEMA COMO ANTINOMIA

La *ratio* fue desde siempre el principio del yo que constituía el sistema, el método puro previo a todo contenido. Nada externo la limita, ni siquiera el llamado orden espiritual. Cuando el Idealismo atestigua en todos sus niveles que su principio es de una infinitud positiva, convierte el modo de ser del pensamiento, su emancipación histórica, en metafísica. Elimina todo lo que es en cuanto heterogéneo. El sistema pasa a ser puro devenir, puro proceso y al fin aquella producción absoluta en que el pensamiento es convertido por Fichte, quien en este sentido representa al auténtico filósofo sistemático. Ya en Kant lo único que aún contenía a la *ratio* emancipada, al *progresus ad infinitum* era el reconocimiento, por lo menos formal, de la diferencia. La intranquilidad del *ad infinitum* hace saltar el sistema, cerrado en sí mismo a pesar de que sólo la infinitud lo hace posible; ésta es la razón de que la antinomia de totalidad e infinitud sea esencial al Idealismo. Imita una antinomia central de la sociedad burguesa. También ésta debe extenderse constantemente para conservarse, para permanecer igual a sí misma, para «ser»; tiene que avanzar más y más, rechazar cada vez más lejos sus fronteras sin respetar ninguna, no permanecer igual a sí misma<sup>9</sup>. Se le ha demostrado que, por su misma definición, tendría que eliminarse a sí misma el día en que alcanzase un tope, en que dejase de disponer fuera de sí de espacios no capitalistas. Esto explica por qué, a pesar de Aristóteles, el concepto moderno de dinámica tenía tan poca afinidad con la Antigüedad como el de sistema. Sólo retrospectivamente pueden serle imputados ambos conceptos a un Platón, que eligió para tantos de sus diálogos la forma aporética. La crítica que hizo Kant de los antiguos en este punto no es tan simplemente lógica como indica su formulación, sino histórica, totalmente moderna. Por otra parte, el sistematismo está tan identificado con la conciencia moderna, que hasta los esfuerzos antisistemáticos de Husserl, que comenzaron bajo el nombre de onto-

<sup>9</sup> Vid. KARL MARX, *El Capital* (México, 1946), I, 499 (I, cap. 22, § 3). KARL MARX-FRIEDRICH ENGELS, *Manifiesto comunista* (Moscú, 1972), p. 33 s.

logía y de los cuales se derivó después la ontología fundamental, volvieron en una ineludible formalización a reabsorberse en el sistema. De este modo la naturaleza dinámica y estática del sistema son tan inseparables, como inevitable su permanente conflicto. Si el sistema debe estar realmente cerrado, sin tolerar nada fuera del ámbito de su jurisdicción, se convierte en una infinitud y por tanto en algo limitado, estático, por más dinámicamente que se le conciba. Su autosuficiencia, de la que Hegel estuvo orgulloso, lo paraliza. Dicho simplificada, los sistemas cerrados tienen que estar acabados. Salidas como la atribuida repetidas veces a Hegel, de que la historia universal ha encontrado la culminación en el Estado prusiano, no son aberraciones motivadas por una finalidad ideológica ni carecen de importancia con respecto al conjunto. En su necesario contrasentido se deshace la pretendida unidad de sistema y dinamismo. Este tiende a negar la idea de límite y como teoría de esta idea se asegura de que siempre queda algo fuera; en este sentido tiende también a desmentir su producto, el sistema. Daría sus frutos considerar históricamente la filosofía moderna desde el punto de vista de su forma de arreglárselas con el antagonismo de estática y dinamismo en el sistema. El de Hegel realmente no se iba construyendo en sí mismo, sino que implícitamente ya estaba pensado de antemano en todos sus detalles. Una garantía tal lo condena a ser falso. La conciencia tendrá que abismarse como inconscientemente en los fenómenos ante los cuales toma posición. Esto significaría ciertamente un cambio cualitativo de la dialéctica. La armonía sistemática desaparecería. El fenómeno dejaría de ser el ejemplo del concepto, que sigue siéndolo en Hegel a pesar de todas sus declaraciones en contra. De esa forma el pensamiento carga con más trabajo y esfuerzo de lo que Hegel llama tales, ya que en Hegel el pensamiento nunca saca de sus objetos sino lo que él ya es en sí; se contenta en sí mismo a pesar del programa de la enajenación, se aísla por mucho que exija lo contrario. Si el pensamiento se enajenara de veras en la cosa; si se rigiera por ella y no por la categoría, el mismo objeto comenzaría a hablar bajo la mirada atenta del pensamiento. Hegel objetó a la gnoseología que sólo forjando se hace uno herrero, que el conocimiento se realiza en lo que se le opone, en lo que está como fuera de la teoría. En esto hay que tomarle la palabra; sólo así es posible devolverle a la filosofía lo que Hegel llamó libertad

de entregarse al objeto, y que la filosofía perdió bajo la fascinación del concepto de libertad, de la autonomía subjetiva como creadora de sentido. Pero la fuerza especulativa capaz de hacer saltar lo insoluble es la negación. Sólo en ella pervive el rasgo sistemático. Las categorías de la crítica al sistema son a la vez las que comprenden lo particular. Aquello que en el sistema ha llegado legítimamente a superar lo singular tiene su lugar fuera del sistema. La mirada que seculariza la metafísica es la que al interpretar el fenómeno descubre lo que es, gracias a que percibe en él más de lo que meramente es. Sólo una filosofía en forma de fragmentos realizaría de verdad las mónadas que el idealismo diseñó ilusoriamente. Serían imágenes de la totalidad, que como tal es irrepresentable, en lo particular.

#### ARGUMENTO Y EXPERIENCIA

El pensamiento, al que no le es lícito hipostasiar positivamente nada fuera de la misma operación dialéctica, pasa por encima del objeto y deja de simular su unidad con él; de este modo alcanza una independencia mayor que cuando se le tiene por absoluto mezclando en mutua dependencia lo soberano y lo complaciente. Tal vez fue ésa la intención con que Kant liberó la esfera inteligible de cualquier pensamiento inmanente. La inmersión en lo particular —la inmanencia dialéctica llevada hasta el extremo— necesita también, como aspecto suyo, la libertad de salirse del objeto, esa libertad que la pretensión de identidad impide. Hegel la habría desaprobado; él confiaba en la mediación total el nivel de los objetos. Lo que hay de una tal trascendencia del pensamiento en la práctica del conocer, en el análisis de lo inseparable, se revela en que, como micrología, sólo dispone de medios macrológicos. Exigir rigor sin sistema es exigir modelos para pensar. Estos no son sólo de tipo monadológico. El modelo se refiere a lo específico y a más aún, sin volatilizarlo en su concepto genérico más universal. Pensar filosóficamente significa pensar en modelos; la dialéctica negativa es un conjunto de análisis de modelos. Si la filosofía se ocultara a sí misma y a los demás que, trate como trate a sus objetos en su interior, también tiene que inyectarse en ellos desde fuera, se rebajaría otra vez a una aseveración consoladora. Lo que en ellos yace, necesita de una intervención para empezar a hablar

y en ellos tiene que terminar deteniéndose el movimiento de todas las fuerzas movilizadas desde fuera, en último término de toda teoría aplicada a los fenómenos. Teoría filosófica significa también en este sentido su propia supresión precisamente por medio de su realización. No faltan en la historia intenciones semejantes. La Ilustración francesa recibió desde el punto de vista formal algo sistemático de su concepto supremo, la razón; sin embargo, el vínculo constitutivo de su idea de razón con la idea de una organización objetivamente racional de la sociedad subtrae el sistema al *pathos*, que en seguida vuelve a ganarle, en cuanto la razón se niega como idea a realizarse y se absolutiza convirtiéndose a sí misma en espíritu. El Espíritu autocrítico de la razón se expresa pensando en la forma de Enciclopedia, organizada racionalmente y, sin embargo, a la vez discontinua, asistemática, laxa. Ese espíritu representa lo que después desapareció de la filosofía, tanto a causa de su creciente distancia con la práctica como por su integración en la rutina académica: la experiencia del mundo, ese sentido de la realidad al que pertenece también el pensamiento. La libertad del espíritu no es otra cosa. Ciertamente la concentración meditativa y el argumento, de que abusó la filosofía convertida en ciencia y que se ganaron tanto escepticismo, le son tan imprescindibles al pensamiento como el elemento que constituye ese *homme de lettres* difamado por el *ethos* científico de la pequeña burguesía. Siempre que existió una filosofía substancial, coincidieron ambos componentes. Tomando cierta perspectiva la dialéctica debería ser definida como el esfuerzo, elevado a la autoconciencia, de dejarse penetrar por entero. De otro modo el argumento especializado degenera en la técnica de especialistas irracionales en medio del concepto; no otra cosa es lo que hoy se propaga académicamente bajo el nombre de una filosofía analítica, que puede ser aprendida e imitada por robots. La argumentación inmanente es legítima, cuando asimila la realidad integrada en el sistema para poner en juego en su contra la fuerza que ella misma tiene. Por el contrario, lo que hay de libre en el pensamiento representa la instancia que sabe de antemano lo enfáticamente falso de esa cohesión. Para salir de ella es imprescindible ese saber; para tener éxito en la salida es preciso apropiarse la energía del sistema. El poder real de éste, que incorpora incluso lo que le supera potencialmente, impide que ambos componentes se fusionen por completo. Sin embargo, la falsedad

del mismo contexto de la inmanencia se manifiesta en la experiencia arrolladora de que ese mundo, que se organiza tan sistemáticamente como si fuera la razón realizada que glorificó Hegel, eterniza a la vez en su antigua irracionalidad la impotencia del espíritu que se presenta como omnipotente. La crítica inmanente del Idealismo defiende a éste en cierto modo, mostrando hasta qué punto es estafado a costa de su misma substancia, hasta qué punto lo primero, que según él siempre es el Espíritu, se encuentra en complicidad con la ciega prepotencia de lo que meramente es. La doctrina del Espíritu Absoluto fomenta directamente esa complicidad. El *consensus* científico estaría dispuesto a conceder que también la experiencia implica teoría. Pero ésta sería un «punto de vista», en el mejor de los casos una hipótesis. Representantes conciliadores del cientismo exigen de lo que llaman ciencia honesta o limpia, que rinda cuentas de tales presupuestos. Precisamente esta exigencia es incompatible con la experiencia espiritual. Si ésta tuviese un punto de vista, sería el del comensal con respecto al asado. Ella vive de él devorándolo; sólo cuando éste desapareciese en ella, se podría hablar de filosofía. Hasta que llegue ese momento la teoría representa en la experiencia espiritual aquella disciplina que ya Goethe sintió dolorosamente en relación con Kant. Si la experiencia se abandona sólo a su dinámica y su buena suerte, sería totalmente inestable. La ideología está al acecho del espíritu, que casi se convierte irresistiblemente en el Absoluto en el momento en que se pone a alegrarse de sí mismo como el Zoroastro de Nietzsche. La teoría lo impide, corrigiendo la ingenuidad con que el espíritu confía en sí mismo, sin que por otra parte éste se vea obligado a sacrificar la espontaneidad que también la teoría busca. En efecto, la diferencia entre lo que se suele llamar subjetivo en la experiencia espiritual y su objeto no desaparece de ningún modo; así lo testifica el esfuerzo necesario y doloroso del sujeto cognoscente. En el estado de desgarramiento la diferencia es vivida como algo negativo. Y esto es lo que hace al sujeto retroceder a su interior y a la riqueza de sus formas de reacción. Sólo la reflexión crítica sobre sí mismo protege contra la limitación de la propia riqueza así como contra la construcción de un muro entre sí y el objeto, suponiendo, pues, que la propia reflexión subjetiva es la realidad absoluta. Cuanto menos identidad puede ser supuesta entre sujeto y objeto, tanto más contradictoria es la fortaleza indomable y la sincera

introspección que se le exige al sujeto como cognoscente. Teoría y experiencia espiritual necesitan estar en interacción. La primera no contiene respuestas para todo, sino que reacciona frente a un mundo falso hasta la medula. La teoría carece de jurisdicción sobre lo que pueda escapar a la del mundo. La movilidad no es accidental, sino esencial a la conciencia y significa un procedimiento doble: primero, desde dentro, el proceso inmanente que es el propiamente dialéctico; segundo, un comportamiento libre, irregular, como si no tuviese que ver con la dialéctica. Ciertamente ambos procedimientos no son sólo contrapuestos. El pensamiento que no se deja reglamentar es afín a la dialéctica, que, en cuanto crítica del sistema, trae a la memoria lo que pueda haber fuera de él; y la fuerza que libera en el conocimiento el movimiento dialéctico es la que protesta contra el sistema. Ambas posiciones de la conciencia están unidas por su mutua crítica, no por un compromiso.

#### VÉRTIGO

Una dialéctica que ya no está «pegada»<sup>10</sup> a la identidad, si no provoca la objeción de su falta de fundamento —reconocible en sus frutos fascistas— levanta la de que da vértigo. El sentimiento de lo vertiginoso es central para la gran poesía moderna desde Baudelaire; a la filosofía se le da a entender anacrónicamente que no es lícito participar en nada que se le parezca. Hay que decir lo que se pretende; Karl Kraus tuvo que experimentar que cuanto más exactamente lo declaraba en cada una de sus frases, precisamente por esa exactitud, tanto más fuerte protestaba la conciencia cosificada de sentir como si una rueda de molino le girase en la cabeza. El sentido de tales quejas aparece claramente en una costumbre de la mentalidad dominante. Su preferencia va a las alternativas entre las cuales hay que elegir marcar una. Las decisiones de una burocracia se reducen así frecuentemente al sí o no sobre el proyecto presentado; la administración se ha convertido secretamente en el ansiado modelo incluso de un pensamiento que aún se supone libre. Pero al pensamiento filosófico le corresponde en sus situaciones esenciales no tomar parte en el juego. Ya la alternativa que se le impone es un pedazo de

<sup>10</sup> KANT, *Crítica de la razón pura* (Buenos Aires, 1967), I, 254-259 (B 133).

heteronomía. A la conciencia se le exige de antemano moralmente la decisión; pero a la misma conciencia es a quien corresponde juzgar primero de la legitimidad de toda exigencia alternativa. La insistencia puesta sobre la confesión de un punto de vista es la coacción moral prolongada en la teoría. Su cómplice, el avillanamiento. Este ni siquiera conserva lo verdadero de los grandes teoremas, previa eliminación de sus accesorios. Por el contrario Marx y Engels se han resistido por ejemplo al aguachinamiento de su teoría dinámica de las clases y su extremada expresión económica por la contraposición más simple de pobre y rico. Resumir lo esencial es falsear la esencia. La filosofía puede rebajarse a lo que ya para Hegel fue objeto de sarcasmo y acomodarse a lectores que le sean propicios, explicándoles cómo hay que entender ésta y la otra idea; pero entonces pasa a ocupar un puesto en la creciente represión sin por otra parte poder mantenerse a su paso. Tras la preocupación de por dónde agarrar la filosofía se oculta de ordinario mera agresión, ansia de agarrarla, y de hecho así se devoraron las escuelas mutuamente. La equivalencia de crimen y castigo se ha transferido a la concatenación de los pensamientos. Precisamente esta asimilación del espíritu al principio dominante es lo que la reflexión filosófica tiene que desenmascarar. El pensamiento tradicional, y las costumbres de la sana razón que legó al desaparecer como filosofía, exigen un sistema de referencia, un *frame of reference*, en el que todo tenga su lugar. Ni siquiera importa demasiado la evidencia de tal sistema; incluso puede estar construido en forma de axiomas dogmáticos; lo importante es que todo pensamiento sea localizable y en ningún caso quede abandonado a sí mismo. Pero todo conocimiento fructífero tiene que echarse a fondo perdido en los objetos. El vértigo que da es *index veri*; el shock de lo abierto es la negatividad, su revelación necesaria dentro de lo seguro y siempre igual, falsa sólo para lo que es falso.

#### LA VERDAD ES FRÁGIL

Desmontar los sistemas y el sistema no es un acto de gnoseología formal. Sólo en los detalles debe ser buscado lo que antaño quiso poner en ellos el sistema. Si es que la forma totalmente ambigua de hablar sobre la verdad como lo concreto tiene que alcanzar su sentido, al pensamiento

no le están garantizados de antemano ni el lugar ni la esencia de las cosas. La verdad obliga al pensamiento a detenerse ante lo más mínimo. No hay que filosofar sobre lo concreto, sino a partir de ello. Pero la entrega al objeto específico pasa por sospechosa de carecer de una posición definida. Para lo existente es herejía lo que se sale de él; cercanía, patria y seguridad son de por sí en el falso mundo figuras autoritarias. Con esta sujeción temen los hombres perderlo todo, pues no conocen otra felicidad, ni siquiera del pensamiento, que la de tener algo a que poder asirse, la esclavitud sin fin. En medio de la crítica a la ontología se pide por lo menos un pedazo de ella; como si el más pequeño acto de comprensión espontánea no expresase mejor lo que se quiere, que una *declaration of intention* que no pasa de ahí. En la filosofía se confirma una experiencia ya advertida por Schönberg en la teoría tradicional de la música: lo único que enseña es a empezar y acabar una frase, nada sobre ella misma, sobre su desarrollo. De un modo análogo la filosofía, en vez de reducirse a categorías, tendría en cierto modo que comenzar componiéndose. A medida que avanza, la filosofía tiene que renovarse incansablemente, tanto por propia iniciativa como por el roce con aquello con lo cual se enfrenta. Lo que ocurre en ella es lo decisivo, no la tesis o la actitud; la trama y no la marcha rectilínea del pensamiento, sea ésta deductiva o inductiva. De ahí que la filosofía sea esencialmente incapaz de exposición. Si no, sería superflua; el hecho de que casi siempre se deje exponer, habla contra ella. Pero su comportamiento escandaliza, ya que no guarda nada que sea fundamental y seguro; a pesar de ello —por la mera precisión de su exposición— hace tan pocas concesiones al hermano del absolutismo, al relativismo, que se parece a una doctrina. La dialéctica de Hegel quiso tenerlo todo, ser incluso *prima philosophia*, y de hecho lo era en el principio de identidad, el sujeto absoluto. La filosofía en su verdadero sentido tiende aún más allá de Hegel hasta romper con él. Pero la separación del pensamiento con respecto a lo primero y firme no hace que se absolutice en su estado de libertad. Precisamente la separación le ata a lo que no es él mismo y elimina la ilusión de su autarquía. Se puede determinar incluso racionalmente lo que hay de falso en la racionalidad desarraigada, descentrada de sí misma: *Ilustración convertida en mitología*. Pensar es por su mismo sentido pensar algo. Hasta en esa forma lógica de abstracción, «algo»,

sea entendido o juzgado, que de por sí afirma prescindir de todo lo existente, pervive imborrablemente para el pensamiento aquello que no es idéntico, que no es pensamiento, a pesar de sus esfuerzos por borrarlo. En cuanto la *ratio* lo olvida, hipostasiando contra el sentido del pensamiento sus productos, las abstracciones, se convierte ella misma en irracional. El imperativo de su autarquía condena al pensamiento al vacío y en último término a la idiotez y al simplismo. Habría que revolver contra el principio espiritual autárquico como esfera de principios absolutos la objeción que se suele oponer a lo que carece de fundamento; por el contrario, allí donde la ontología, Heidegger el primero, no toca fondo, allí se encuentra la verdad. Su contenido temporal la mantiene en suspenso, la hace quebradiza; Benjamin le criticó enérgicamente a Gottfried Keller su sentencia eminentemente burguesa de que la verdad no se nos puede escapar. La filosofía tiene que renunciar al consuelo de que no podemos perder la verdad. Toda filosofía incapaz de arrojar en el abismo del que los fundamentalistas de la metafísica parlotean —no se trata en ellos de ligereza sofista, sino de locura— se convierte analítica, potencialmente en tautología bajo el imperativo de su propio principio de seguridad. Sólo aquellos pensamientos que van hasta el extremo hacen frente a la omnipotente impotencia del sólido consensus universal. Sólo la acrobacia del cerebro sigue en relación con la cosa, a la que, según la fable convenue, desprecia para poder satisfacerse consigo misma. Todo lo que es espontáneamente trivial tiene que ser falso, ya que refleja la vida falsa. Hoy día es reaccionario todo intento de detener el pensamiento —sobre todo, si esto ocurre en nombre de su aplicación práctica— con fraseologías sobre su exageración pagada de sí misma y su falta de seriedad. En su forma vulgar el argumento sonaría: si quieres, puedo hacer infinitos análisis como ése. De este modo se desacredita cada análisis particular. La justa respuesta la dio Peter Altenberg a uno que desacreditaba por ese procedimiento sus formas lapidarias: pues no quiero. El pensamiento abierto carece de protección contra el riesgo de la desviación hacia lo arbitrario; nada le garantiza el estar suficientemente empapado de la cosa como para superar ese riesgo. Pero la consecuencia en el desarrollo, el espesor de la trama contribuyen a que acierte con lo que debe. La función del concepto de seguridad en la filosofía se ha invertido. Lo que antaño quiso superar dogma y tute.

laje con la conciencia de sí, se convirtió en el seguro social de un conocimiento al que nada debe poder pasarle. A lo inobjetable no le pasa en realidad nada.

#### CONTRA EL RELATIVISMO

La transformación de categorías epistemológicas en morales es un hecho que se repite en la historia de la filosofía. La interpretación fichteana de Kant es su ejemplo más llamativo, pero no el único. Algo parecido ocurrió con el absolutismo fenomenológico-lógico. El escándalo de un pensamiento sin base es, según los partidarios de la ontología fundamental, el Relativismo. La dialéctica se opone tan rotundamente a éste como al absolutismo, no buscando el medio entre ambos, sino penetrando en los extremos, cuya idea de sí es la encargada de demostrar su falsedad. Ya era hora de proceder así con el Relativismo, pues la crítica que se le hacía era casi siempre tan formal, que en cierto modo dejaba intacta la fibra del pensamiento relativista. Desde Leonard Nelson se viene repitiendo contra Spengler el argumento de que el Relativismo presupone al menos algo absoluto, a saber, la validez de sí mismo, y por consiguiente se contradice. El argumento es miserable. Confunde la negación universal de un principio con su propia elevación a algo afirmativo, sin tener en cuenta la diferencia específica del lugar sistemático que ocupa en ambos casos. Más fructífero parece el Relativismo como una figura limitada de la conciencia. La primera fue la figura del individualismo burgués, que hace de la conciencia individual, a su vez mediada por lo universal, lo fundamental; por eso otorga el mismo derecho a las opiniones de cada individuo como si no hubiera criterio alguno de su verdad. A la tesis abstracta de que todo pensamiento está condicionado, debe serle recordado muy concretamente que también ella lo está, que es ciega ante la componente supra-individual y que sólo ésta convierte a la conciencia individual en pensamiento. Tras esa tesis se encuentra el desprecio del espíritu y el favor por la prepotencia de las circunstancias materiales como lo único que cuenta. A las opiniones incómodas y decididas de su hijo contestará el padre: todo es relativo, oro —con el proverbio griego— el hombre. El Relativismo es materialismo vulgar, pensar estorba a los negocios. Tal postura es totalmente enemiga del espíritu

y le es imposible salir de la abstracción. El relativismo de todo conocimiento sólo se puede afirmar desde fuera, mientras no se ha llegado a conocer concluyentemente. En cuanto la conciencia entra en una cosa concreta y se expone a su pretensión inmanente de verdad o falsedad, se deshace la supuesta insustancialidad subjetiva del pensamiento. Pero lo que aniquila al Relativismo es que incluso lo que él tiene por arbitrario y sin importancia —y a la vez por irreductible— procede de la objetividad —precisamente de la de una sociedad individualista— y debe ser deducido como una apariencia socialmente necesaria. Las formas de reacción peculiares de cada uno están siempre preformadas según la doctrina relativista casi como un mugido, sobre todo el cliché de lo relativo que es todo. Y es que la apariencia individualista ha sido reducida a intereses de grupo por relativistas más ingeniosos como Pareto; pero sólo la totalidad de la sociedad, lo objetivo, permite deducir a su vez los límites de la objetividad que pone la sociología del conocimiento como específicos de las diversas clases. La versión tardía del relativismo sociológico tergiversa lo condicionante en condicionado, cuando se imagina poder destilar objetividad científica de las diversas perspectivas de clase gracias a una inteligencia que se mueve libremente por encima de ellas. En verdad las perspectivas divergentes están normadas por esa totalidad previa que es la estructura del proceso social. Conocer esa norma es despojarlas de su arbitrariedad. Un empresario que quiera mantenerse en situación competitiva tiene que calcular de forma que la plusvalía del trabajo ajeno pase a engrosar las ganancias; y tiene que pensar que de esta forma no hace sino un canje a partes iguales: el trabajo contra sus costes de reproducción; pero con la misma claridad debe ser mostrado por qué esta conciencia es falsa objetivamente a pesar de ser objetivamente necesaria. La relación dialéctica de estos dos componentes las absorbe en sí. La supuesta relatividad social de las ideas obedece a la ley objetiva de la producción social bajo las condiciones de la propiedad privada de los medios de producción. El escepticismo burgués, que el Relativismo incorpora como doctrina, es corto de luces. Pero su constante odio contra el espíritu es algo más que un rasgo subjetivo de antropología burguesa. Su motivo es que, una vez que el concepto de razón se ha emancipado, tiene que temer que su propia consecuencia deshaga el sistema actual de producción dentro del cual vive. Por eso

se limita la razón. Durante toda la era burguesa la idea de la autonomía del espíritu ha sido acompañada por la reacción del autodesprecio de éste. El espíritu no se puede perdonar que la constitución de lo existente que él dirige le impida el desarrollo de la libertad contenido en su propio concepto. El Relativismo es la expresión filosófica de esta actitud; no es necesario valerse contra él de ningún absolutismo dogmático, la demostración de su estrechez lo deshace. El elemento reaccionario estuvo siempre unido al Relativismo, por más que éste se las diera de progresista; ya la Sofística fue la disponibilidad para los intereses más fuertes. Una crítica a fondo del Relativismo es modelo de negociación concreta.

#### DIALÉCTICA Y SOLIDEZ

Al igual que Hegel la dialéctica libre encierra una realidad firme. Sólo que no sigue concediéndole el primer lugar. Hegel no acentuó tanto esta componente al comienzo su metafísica, porque debía resultar de ella al final, como una totalidad iluminada. En cambio, sus categorías lógicas presentan una duplicidad característica. Son estructuras derivadas, que se superan a sí mismas a la vez que permanecen invariables a priori; su acuerdo con el dinamismo lo realiza la doctrina de la inmediatez que se reproduce en cada estadio dialéctico. La dialéctica negativa conserva la teoría de la segunda naturaleza, ya que en Hegel está matizada críticamente. Después de aceptar tal cual la inmediatez que aún no ha pasado por la mediación, las formaciones que presenta al pensamiento la sociedad y su desarrollo, esa teoría descubre analíticamente sus mediaciones tomando como medida la diferencia inmanente entre los fenómenos y lo que pretenden ser de por sí. Lo que se presente como algo inconmoviblemente firme, lo «positivo» según el joven Hegel, es lo negativo para tal análisis. Todavía el prefacio de la *Fenomenología* caracteriza al pensamiento —enemigo capital de esa positividad— como principio negativo\*. Y al

\* «La actividad del separar es la fuerza y la labor del entendimiento, de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta. El círculo que descansa cerrado en sí y que, como substancia, mantiene sus componentes, es la relación inmediata, que, por tanto, no puede causar asombro. La potencia portentosa de lo negativo reside, por el contrario, en que alcance

mismo resultado lleva la reflexión más simple: lo que en vez de pensar se abandona a la intuición, tiende a la mala positividad en virtud de esa pasividad constitutiva que la crítica de la razón designa como la fuente sensorial del conocimiento. Recibir algo semejante y como se ofrece en cada caso, renunciando a la reflexión, es potencialmente lo mismo que aceptarlo tal y como es; por el contrario todo pensamiento impulsa virtualmente a un movimiento negativo. Ciertamente, y a pesar de todas las afirmaciones en contrario, en Hegel el primado del sujeto sobre el objeto permanece intacto. Lo único que se le oculta es precisamente la palabra semiteológica «espíritu», que recuerda imborrablemente la subjetividad individual. El carácter extremadamente formal de la Lógica hegeliana es el precio que ésta tiene que pagar por ello. Según su propio concepto tendría que ser concreta y trata de serlo todo a la vez, metafísica y doctrina de las categorías; pero al intentar separa el ente concreto de sí mismo y se priva con ello de la única legitimación posible de su punto de arranque. Así demuestra no encontrarse tan lejos de Kant y Fichte, a quienes Hegel no se cansa de condenar como portavoces de la subjetividad abstracta. Por su parte, la *Ciencia de la Lógica* es abstracta en el más simple sentido: la reducción a los conceptos generales elimina de antemano a su contrario concreto, que la dialéctica idealista se gloria de llevar en sí y desarrollar. El espíritu gana su batalla contra un enemigo ausente. La expresión despectiva de Hegel sobre la existencia contingente —aquella pluma de Krug que se consideraba autorizada y obligada a despreciar la autodeducción de la filosofía— equivale a gritar ¡al ladrón! La Lógica hegeliana se refiere desde un comienzo al medio del concepto y no reflexiona más que en general sobre la relación entre el concepto y su contenido, lo no conceptual; de ahí que esté segura de antemano de esa absolutez del concepto que pretende demorar. Pero cuanto más críticamente se desenmascara la autonomía de la subjetividad, haciéndose más consciente de sí como de algo a su vez mediado, tanto más se condensa para el pensamiento la obligación de ocuparse con lo que le da la firmeza de que de suyo carece. De otro modo ni siquiera existiría el dinamismo con que la dia-

una existencia propia y una libertad particularizada en cuanto tal, separado de su ámbito, lo vinculado, y que sólo tiene realidad en su conexión con lo otro; es la energía del pensamiento, del yo puro» (HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, México, 1966, 23 s.).

léctica pone en movimiento el peso de lo firme. No hay que negar lisa y llanamente toda experiencia que se presente como primaria. Si a la experiencia de la consciencia le falta-se por completo lo que Kierkegaard defendió con ingenuidad, el pensamiento desorientado por sí mismo, accedería a lo que de él espera lo establecido y comenzaría de verdad a ser ingenuo. Hasta términos como «experiencia originaria», comprometidos por la fenomenología y la neoontología, designan algo verdadero por más que lo dañen cuando se salen de madre. Pensamientos y acción serían una borrosa copia, si contra la fachada no se alzara una resistencia espontánea que prescinde de su propia dependencia. Lo que en el objeto supera sus determinaciones tal y como le son impuestas por el pensamiento no vuelve, sino como inmediato, al sujeto; a su vez el sujeto nunca es menos sujeto que cuando se siente totalmente seguro de sí mismo, en la experiencia primaria. Lo más subjetivo que hay, los datos inmediatos, escapa a su intervención. Sólo que tal consciencia inmediata ni se puede mantener ni es simplemente positiva. En efecto, la consciencia es a la vez la mediación universal, y le es imposible salirse de su propio pellejo, incluso en sus propios *données immédiates*. Estos no son la verdad. Confiar en que la totalidad brota sin solución de continuidad a partir de lo inmediato como firme y simplemente primero, es entregarse a una apariencia idealista. Para la dialéctica no hay otra inmediatez que lo que ella se da inmediatamente a sí misma. La inmediatez deja de ser la base y se convierte en componente. En las antípodas ocurre lo mismo con las constantes del pensamiento puro. Sólo un relativismo infantil se puede poner a discutir la validez de la lógica formal o matemática y, ya que existe, a tratarla de efímera. Sólo que las constantes, cuya constancia es a su vez un producto, no se dejan pelar de lo que varía, como si con ello se fuera a poseer toda la verdad. Esta es inseparable de lo concreto que varía, y su invariabilidad es el engaño de la prima philosophia. Las constantes son componentes en la dinámica de la historia y de la consciencia, mientras no se disuelven y pierden toda diferenciación en ella; en cuanto son fijadas como trascendencia, se convierten en ideología. Ideología de ningún modo equivale siempre a la filosofía expresamente idealista. Se encuentra ya en la substrucción de algo primero, con indiferencia de su contenido, y en la identidad implícita de concepto y cosa, que

justifica el mundo incluso cuando se enseña en principio la dependencia de la consciencia con respecto al ser.

#### EL PRIVILEGIO DE LA EXPERIENCIA

En crudo contraste con el ideal científico habitual, la objetividad del conocimiento dialéctico no precisa de menos sino de más sujeto. De otro modo la experiencia filosófica degenera. Pero el espíritu positivista de nuestro tiempo es alérgico contra ella. Según él tal experiencia no sería accesible a todos, sino que más bien es el privilegio de algunos individuos, estando determinada por su idiosincrasia e historia personal; exigirla como condición del conocimiento es elitista y antidemocrático. Hay que conceder que realmente las experiencias filosóficas no están por igual al alcance de todo el mundo en la misma forma, por ejemplo en que todos los hombres con un coeficiente mental semejante tendrán que ser capaces de repetir experimentos científicos o de comprender deducciones matemáticas, por más que precisamente para esto se suele suponer la necesidad de unas cualidades bien específicas. En todo caso la participación de lo subjetivo en la filosofía encierra un suplemento irracional, si se le compara con la racionalidad virtualmente desobjetivada de un ideal científico para el que todo es sustituible por todo. Esa subjetividad no es una cualidad natural. El argumento se las da de democrático, pero se hace de nuevas ante lo que el mundo administrado consigue de los que obliga a ser sus miembros. Sólo los que éste no ha modelado del todo, están humanamente en condiciones de resistirle. La crítica del privilegio se convierte en privilegio: tan dialéctica es la marcha del mundo. Sería una ficción suponer que todos pueden comprenderlo todo o por lo menos notarlo, cuando las condiciones sociales, sobre todo las pedagógicas, mantienen en el infantilismo a las fuerzas productivas mentales, las enrodrigan y deforman de mil maneras, cuando siguen siendo dominantes la pobreza imaginativa y los procesos patógenos de la primera infancia que ha diagnosticado el psicoanálisis, sin que por ello hayan sido en modo alguno modificados. Esperarlo sería organizar el conocimiento según los rasgos patológicos de una humanidad a la que por la ley de la absoluta igualdad se le arranca la capacidad de hacer experiencias, si es que la poseyó alguna vez. La construcción de la verdad según la analogía de una *volonté*

*Justificado*  
*de tous* —la extrema consecuencia del concepto subjetivo de razón— estafaría a todos, en su propio nombre, en cuanto a algo que les es imprescindible. Los que poseen el privilegio inmerecido de no acomodarse por completo en su estructura espiritual a las normas vigentes —una suerte que bien a menudo tienen que pagar en las relaciones con su ambiente— son los encargados de expresar con un esfuerzo moral, como en representación de los demás, lo que la mayoría por la que hablan es incapaz de ver (o porque se lo prohíbe por justicia con la realidad). La inmediata comunicabilidad a cualquiera no es el criterio de lo verdadero. Ahora que todo paso hacia la comunicación vende y falsea la verdad, es preciso resistir a la coacción casi universal que hace confundir lo conocido con su comunicación e incluso poner a ésta por encima. Todo lo que es lenguaje padece entre tanto bajo esta paradoja. La verdad es objetiva y no plausible. Por poco que inmediatamente agrade a algunos y por mucho que precise de la mediación subjetiva, su trama es *index sui*, como ya lo reclamó Spinoza, con excesivo entusiasmo, para la verdad particular. El rasgo de privilegio que el rencor lee en ella, se pierde desde el momento en que la verdad no se sale por la tangente, refiriéndose a las experiencias en que se basa, si no se interna en configuraciones y complejos fundamentales que le ayudan a alcanzar la evidencia o le convencen de sus fallos. Nada casa menos con la experiencia filosófica que una soberbia elitista. La experiencia filosófica es posible gracias a lo establecido, y tiene que rendirse cuentas de su contaminación con ello y en último término con la situación de las clases sociales. Las oportunidades que sólo esporádicamente e inestablemente concede lo universal a los individuos, se vuelven en la experiencia filosófica contra lo universal que sabotea la universalidad de tal experiencia. Si esta universalidad se produjera, la experiencia de cada uno cambiaría y desearía gran parte de la arbitrariedad que hasta entonces la deforma sin remedio, incluso donde tiene cierta vida. La doctrina de Hegel según la cual el objeto reflexiona en sí mismo, sobrevive a su versión idealista: en una dialéctica transformada el sujeto, despojado de su soberanía, se convierte virtualmente en la verdadera forma de reflexión de la objetividad. Cuanto menos se las dé la teoría de definitiva y universal, tanto menos se objetiva frente al que piensa. La disipación de la coacción sistemática le permite a éste abandonarse más espontáneamente a la propia conciencia y experiencia de lo que permi-

tiría la concepción patética de una subjetividad obligada a pagar su abstracto triunfo con la renuncia a su contenido específico. Así se sigue cumpliendo aquella emancipación de la individualidad, realizada entre el gran Idealismo y el presente, cuyos logros, a pesar y en parte por la presión actual de la regresión colectiva, son tan irrevocables teóricamente como los impulsos de la dialéctica de 1800. Ciertamente el individualismo del siglo XIX ha debilitado la fuerza objetivante del espíritu, necesaria para comprender la objetividad y su construcción; pero también lo ha enriquecido con una diferenciación que fortaleció la experiencia del objeto.

#### CUALIDAD E INDIVIDUO

Entregarse al objeto significa apreciar sin recortes sus componentes cualitativas. De acuerdo con la tendencia cuantificadora, que caracteriza a toda la ciencia desde Descartes, la objetivación cientista tiende a eliminar las cualidades, convirtiéndolas en determinaciones mensurables. Correspondientemente, del lado subjetivo, el cognoscente se reduce a un universal carente de cualidades, puramente lógico. Ciertamente las cualidades no pueden ser apreciadas, mientras la sociedad siga bajo el dictado de una cuantificación impuesta como norma de toda conducta concreta. Pero la cuantificación no es la esencia intemporal que le hace parecer su instrumento, las matemáticas. Ha llegado a ser y por tanto es perecedera. En la cosa le espera el potencial de sus cualidades, exigiendo el sujeto completo y no su residuo trascendental. La suposición de que las reacciones del sujeto son meramente subjetivas y su consecuente prohibición acarrearán al conocimiento en la misma proporción la pérdida de las determinaciones cualitativas de la cosa. El ideal de una mayor diferenciación y matización, que, a pesar de todo science is measurement, el conocimiento nunca olvidó por completo hasta su fase más moderna, no se refiere sólo a una facultad individual, de la cual puede prescindir la objetividad. Su impulso lo recibe de la cosa. Diferenciado es quien sabe distinguir en la cosa y en su concepto lo más pequeño e inaprensible para el concepto; a lo más mínimo sólo tiene acceso la diferenciación. Diferenciación es la experiencia del objeto convertida en forma subjetiva de reacción. Su postulado es la posibilidad de tal

experiencia, y en él se refugia la componente mimética del conocimiento: la afinidad de cognoscente y conocido. Por eso, aunque el conjunto del proceso de la Ilustración vaya cuarteando poco a poco esta componente, nunca la elimina del todo, al menos en cuanto quiere conservarse a sí mismo. Incluso en la concepción de un conocimiento racional ajeno a toda afinidad pervive el tanteo tras esa concordancia, que en otro tiempo fue indiscutible para la ilusión de la magia. La desaparición absoluta de este factor haría simplemente incomprensible la posibilidad de que el sujeto conociera el objeto, la pura racionalidad se convertiría en irracional. Por otra parte, la componente mimética se funde a su vez en el proceso de su secularización con la racional. Este proceso se resume con la palabra diferenciación. Esta implica a la vez la capacidad de reaccionar miméticamente y el organon lógico para la relación de género, especie y diferencia específica. Ciertamente hay que tener en cuenta, que la capacidad diferenciadora encierra tanto de arbitrario como cualquier individualidad real frente a lo universal de la razón. Pero esta arbitrariedad no es tan radical como querrían los criterios cientistas. Hegel fue curiosamente inconsecuente al acusar de arbitrariedad y confinamiento a la conciencia individual, escenario de la experiencia espiritual que anima su obra. La única explicación para esta actitud es el ansia de reducir a la impotencia la componente crítica que va unida al espíritu individual. En esta particularidad sintió Hegel las contradicciones entre el concepto y lo particular. La conciencia individual es casi siempre desgraciada, y con razón. La aversión de Hegel contra este hecho le impide apreciar una realidad que subraya cuando le conviene: hasta qué punto lo particular contiene lo universal. Necesidades estratégicas le hacen tratar al individuo como si éste fuera la inmediatez cuya apariencia él destruye. Pero con esta apariencia desaparece también la de la contingencia absoluta de la experiencia individual, que carecería de continuidad sin los conceptos. Gracias a su participación en el medium discursivo, la experiencia individual es por su propia naturaleza siempre más que meramente individual. El individuo se convierte en sujeto en tanto en cuanto se objetiva por su conciencia individual: en la unidad de sí mismo como en la de sus experiencias; los animales parecen incapaces de ambas cosas. La experiencia individual alcanza lo universal, porque y en cuanto lo es en sí misma. La universalidad lógica y la unidad de la con-

ha sido extraído. El juicio: fulano de tal es un hombre libre, se refiere, pensado con énfasis, al concepto de libertad. Pero éste, por su parte, es a la vez más que lo predicado de ese hombre, como ese hombre posee otras determinaciones que hacen de él más que el concepto de su libertad. El concepto de libertad no implica sólo su validez para todos los hombres singulares definidos por la libertad, sino que se alimenta de la idea de una situación en el que los individuos tendrían cualidades que aquí y ahora no pueden atribuirse a ninguno. El elogio de alguien como libre se caracteriza específicamente por el presupuesto de que en él se manifiesta un imposible, y por eso le es atribuido. Esto, llamativo y a la vez secreto, anima todos los juicios identificantes que valen de algún modo la pena. En cuanto el concepto de libertad es aplicado empíricamente, queda por debajo de su propio nivel, deja de ser lo que dice. Sin embargo, nunca puede dejar de ser a la vez el concepto de lo que abarca, y por tanto tiene que ser confrontado con ello. Tal confrontación le sitúa frente a su contradicción consigo mismo. Definiciones «operacionales», meramente secundarias, han intentado una y otra vez excluir del concepto de libertad lo que la terminología filosófica llamó antaño su idea; de este modo, para hacer manejable el concepto, se le degradó frente a lo que constituye su referencia esencial. Lo individual es a la vez más y menos que su determinación universal. Pero la única forma de que lo particular y determinado se encuentre a sí mismo es la superación de esa contradicción, o sea la identidad lograda entre lo particular y su concepto. De ahí que al individuo le interese conservar para sí no sólo lo que le roba el universal, sino también, frente a la propia indigencia, ese plus del concepto, que hasta el día de hoy viene experimentando como su propia negatividad. El contenido de la contradicción entre universal y particular es que no existe todavía la individualidad, y ésta es, por tanto, mala allí donde se establece. Por otra parte, la contradicción entre el concepto de libertad y su realización no deja a la vez de ser la insuficiencia del concepto. El potencial de libertad exige crítica frente a aquello en que le convirtió su inevitable formalización.

#### OBJETIVIDAD DE LA CONTRADICCIÓN

La contradicción de que acabamos de hablar no es un fallo subjetivo del pensamiento. La objetiva contradictoriedad es lo irritante en la dialéctica, especialmente para la filosofía de la reflexión, que hoy, como en tiempos de Hegel, sigue predominando. La lógica que hoy rige absolutamente considera la dialéctica como incompatible con ella, algo que el acuerdo formal del juicio debe eliminar. Para una crítica que se atenga abstractamente a este acuerdo, la contradicción objetiva no será más que una forma pretenciosa de decir que el aparato conceptual subjetivo afirma inevitablemente la verdad de su juicio como la del ente particular sobre el que juzga, mientras que este ente no concuerda con el juicio sino en cuanto se halla ya preformado por la aspiración *tética* en las definiciones de los conceptos. Lo permitiría asimilar fácilmente la avanzada lógica de la filosofía de la reflexión. Pero la contradicción objetiva no designa sólo la parte del ente que queda fuera del juicio, sino algo que entra en lo mismo que es juzgado. Y es que el juicio se refiere siempre al ente que debe ser juzgado, por encima de la particularidad encerrada en el juicio; de otro modo éste sería superfluo por su misma intención. Y esta intención es precisamente lo que no basta. El lema negativo de la filosofía de la identidad ha conservado su fuerza; nada particular es verdadero, nada, a pesar de las pretensiones de particularidad, es ello mismo. La contradicción dialéctica no es ni mera proyección en la cosa de una fracasada formación de conceptos ni una metafísica vesánica. La experiencia prohíbe componer en la unidad de la conciencia cualquier contradicción que se presente. Hay contradicciones irreductibles a unidad de no ser manipulándolas, interponiendo miserables conceptos genéricos, que hacen desaparecer las diferencias esenciales. Por ejemplo, la que media entre la determinación que el individuo sabe que es suya, y la que le impone la sociedad si quiere ganarse la vida: su «papel». Lo mismo ocurre con el principio del canje, que aumenta las fuerzas productivas en la sociedad actual a la vez que amenaza cada vez más a ésta con su destrucción. Una conciencia subjetiva a la que le resulte inaguantable la contradicción caerá en una elección desesperada: o estiliza conciliadora.

mente la marcha hostil de las cosas y la obedece heterónomamente contra la mejor convicción propia, o bien se mantiene obstinadamente fiel a la propia personalidad y tiene que ignorar el mundo y deshacerse contra él. La conciencia no puede eliminar por sí misma la contradicción objetiva y sus emanaciones, a base de actos mentales. Sí en cambio comprenderla; todo lo demás son vanas aseveraciones. La contradicción tiene más peso del que le dio Hegel, que fue el primero en tematizarla. Antes vehículo de la identificación total, se está convirtiendo en el *organon* de su imposibilidad. Los adversarios del conocimiento dialéctico le reprochan que construye contradicciones desde arriba para avanzar solucionándolas; pero eso no es verdad, a pesar de que la *Lógica* de Hegel procede a veces así. Por el contrario, a la dialéctica le corresponde perseguir la disparidad entre pensamiento y cosa, y experimentarla en ésta. La dialéctica no tiene por qué temer el reproche de estar poseída por la idea fija del antagonismo objetivo, cuando en realidad la cosa ya está pacificada; nada individual encuentra su paz en un todo sin ella. Los conceptos aporéticos de la filosofía son jalones de lo irresuelto objetiva, no sólo mentalmente. Echar la culpa de las contradicciones a la cazorra tozudez especulativa sería desplazar el problema. Aunque no sea más que por vergüenza, la filosofía debe enfrentarse con una idea de Georg Simmel: lo asombrosamente poco que se le nota a su historia los sufrimientos de la humanidad. La contradicción dialéctica no «es» simplemente; su intención —su componente subjetiva— es, por el contrario, no dejarse disuadir en este sentido, y ella es quien hace a la dialéctica dirigirse hacia lo distinto. El movimiento dialéctico es autocrítica de la filosofía; en este sentido es filosófico.

#### EL CONCEPTO COMO PUNTO DE PARTIDA

Si el ente no existe inmediatamente, sino sólo a través del concepto, parece que habrá que comenzar por el concepto, no por el simple dato. El mismo concepto del concepto ha llegado a ser problemático. Incluso en cuanto concepto sus rasgos racionales se entrecruzan con tantos otros arcaicos como los de su contrincante irracionalista, la intuición: restos de pensamiento e ideal cognitivo estáticos en medio de una conciencia dinamizada. El concepto tiene

una exigencia inmanente de invariabilidad, que es la que crea el orden frente a la fluidez de su contenido. Esta es negada por la forma del concepto, también en esto «falsa». En la dialéctica el pensamiento protesta contra los arcaísmos de su forma conceptual. Antes de todo contenido, el concepto en sí independiza su propia forma frente a los contenidos. Por de pronto, el principio de identidad; algo que es postulado simplemente por su utilidad para pensar, es tomado por una realidad en sí, firme y constante. El pensamiento identificante objetiva por medio de la identidad lógica del concepto. La dialéctica, en cuanto subjetiva, tiende a pensar que la forma del pensamiento ya no convierte a sus objetos en inmutables, siempre iguales a sí mismos; la experiencia contradice tal inmovilismo. Lo lável que es la identidad de lo firme en la filosofía tradicional queda de manifiesto en su fiador, la conciencia individual. Esta, como anticipación abstracta de la unidad, tiene que fundamentar, según Kant, toda clase de identidad. Y realmente el individuo maduro se acordará retrospectivamente con claridad de su pasado lejano, en cuanto existió ya antes con cierta conciencia. La conciencia crea unidad, por irreal e inaprensible que le resulte su infancia. Pero en esa irrealidad el yo recordado, que antes fuimos y que potencialmente vuelve a identificarse con nosotros, se hace a la vez un otro, un extraño, y debe ser pensado con distancia. Tal ambivalencia de identidad y diferencia se mantiene incluso en la problemática lógica de la identidad. El lenguaje especializado tendría a punto para ésta la fórmula corriente de identidad en la diferencia. Por de pronto, habría que contraponerle la diferencia en la identidad. Con todo, esta inversión meramente formal dejaría lugar a la subrepción de que la dialéctica es entonces en medio de todo *prima philosophia* como *prima dialectica* \*.

\* «En el caso de que la dialéctica no hiciera más que reelaborar y profundizar hasta una totalidad el resultado de las ciencias particulares, sería empiria superior y propiamente nada más que una reflexión empeñada en exponer a partir de las experiencias la armonía del todo. Esto quiere decir, que la dialéctica no puede reñir con el punto de vista genérico ni gloriarse de un progreso inmanente que excluya las adquisiciones contingentes de la observación y los descubrimientos; es decir, que la dialéctica trabaja sólo por el mismo camino y con los mismos medios que las demás ciencias, con la única diferencia de que su fin es la conjunción de las partes en el pensamiento del todo.

Por consiguiente aquí se plantea de nuevo un grave dilema. O el desarrollo dialéctico es independiente y determinado sólo por sí mis-

El giro hacia lo diferente se acredita en su realización; de quedarse en declaración, se revocaría a sí mismo. Incluso cuando las filosofías tradicionales construyeron, según el lema de Schelling, su construcción era propiamente una reconstrucción, incapaz de tolerar cualquier cosa que no hubiese sido digerida de antemano por ellas. Todo, incluido lo heterogéneo, y al fin el espíritu, lo interpretaron como propio y se les convirtió de nuevo en igual, idéntico; como con un juicio analítico gigantesco se repitieron en la identidad, sin dejar sitio para lo cuantitativamente nuevo. Profundamente grabada se encuentra la costumbre mental de que sin esa identidad estructural la filosofía es imposible y se deshace en la pura yuxtaposición de constataciones. El mero intento de orientar el pensamiento filosófico hacia lo diferente en vez de hacia la identidad pasa por contrasentido; ¿o reduce a priori lo diferente a su concepto y lo identifica con él? Este tipo de objeciones evidentes es demasiado radical y por eso lo es demasiado poco, como casi todas las preguntas radicales. Hay algo de un esclavizante espíritu de trabajo, que hace estragos en el incansable recurso a instancias superiores; lo que no impide que la forma de ese recurso retroceda cada vez más ante aquello que se trata de comprender y lo deje intacto. La misma categoría de la raíz, del origen, representa la dominación, confirma al primero en haberse presentado, porque llegó el primero; al nativo contra el inmigrante, al sedentario contra el nómada. El origen atrae, porque no se presta a componendas con lo derivado, la ideología; pero es a su vez un principio ideológico. De Karl Kraus es una frase que suena conservadoramente: «El origen es la meta». Pero en ella se expresa también, seguramente sin pretenderlo, que el concepto del origen debería ser privado de su aberración estática. La meta no sería volver al origen, al fantasma de la buena naturaleza, sino que el origen correspondería sólo a la meta y sólo a partir de ésta se constituiría. El origen no puede ser buscado más que en la vida de lo efímero.

mo, en cuyo caso realmente tiene que saberlo todo por sí mismo; o presupone las ciencias finitas y los conocimientos empíricos, y entonces el progreso inmanente y la conexión total quedan rotos por lo asumido extrínsecamente; de este modo la dialéctica se comporta por añadidura sin crítica alguna frente a la experiencia. La dialéctica verá lo que elige. Yo no veo otra alternativa.» (F. A. TRENDLENBURG, *Logische Untersuchungen*, tomo I, Leipzig, 1870, p. 91 ss.)

## SÍNTESIS

La dialéctica, en cuanto idealista, fue también filosofía del origen. Hegel la comparó con el círculo. Al volver el resultado del movimiento a su origen, queda mortalmente anulado. De este modo debía producirse la identidad entre sujeto y objeto sin solución de continuidad. Su instrumento gnoseológico se llamaba síntesis, y se colocaba frente a la crítica no como acto particular de la mente, que junta los factores superados en su relación, sino en cuanto idea conductora y suprema. Entretanto el concepto de síntesis —construcción contra disolución— evidentemente ha cobrado de ordinario un sentido que nunca tal vez se ha manifestado tan repugnantemente como en la invención de una supuesta psicosíntesis contra el psicoanálisis de Freud. Se comprende que una antipatía alérgica por la palabra síntesis se resista a emplearla. Hegel la emplea mucho menos de lo que hacía suponer el esquema triádico, cuyo sonsonete puso él mismo al descubierto. Este hecho pudiera corresponder a la real estructura de su pensamiento. En él predominan las negaciones concretas de conceptos, que son enfocados en primerísimo plano y volteados en todos los sentidos. Lo que en tales meditaciones se caracteriza formalmente como síntesis permanece fiel a la negación en cuanto se encarga de salvar lo que cedió ante el movimiento previo del concepto. La síntesis hegeliana percibe en conjunto la insuficiencia de ese movimiento, por así decirlo en sus costos de producción. Hegel llegó pronto a hacerse casi consciente de la negatividad de la lógica dialéctica que él desarrolló: en la introducción a la *Fenomenología*. Según esta introducción, cualquier objeto debe ser contemplado el tiempo que haga falta, hasta que se mueva en virtud de su propio sentido, o sea de su identidad, y se convierta así en diferente consigo mismo. Tal exigencia no es sintética, sino analítica. Para que los conceptos estén a su propia altura, su estatismo tiene que liberar la dinámica que encierra; algo así como el hervidero que descubre el microscopio en la gota de agua. Por eso se llama fenomenológico dicho método, como relación pasiva con lo que aparece. Lo que Benjamin llama dialéctica en suspenso estaba ya en Hegel muy por encima de todo lo que cien años después se presentó como

Fenomenología. Dialéctica significa objetivamente romper la imposición de identidad por medio de la energía acumulada en esa coacción y coagulada en sus objetivaciones. Hegel lo ha impuesto parcialmente contra ésta, aunque no fue capaz de reconocer lo falso de la imposición de identidad. Una vez que el concepto se experimenta en sí mismo como dinámico y distinto de sí deja de ser sólo él mismo y se dirige, como dice Hegel, a su «otro»<sup>3</sup>, sin absorberlo. Al no agotarse en sí mismo lo que le es propio, el concepto se determina por lo que le es exterior. En cuanto él mismo, no es de ningún modo sólo él mismo. Cuando Hegel trata en la *Ciencia de la Lógica* la síntesis de la primera tríada, el devenir<sup>4</sup>, equipara primero ser y nada como lo totalmente vacío e indeterminado y en seguida atiende a la diferencia, que anuncia la absoluta diversidad del sentido literal de ambos conceptos. De este modo perfila aún más su temprana doctrina, de que una identidad con sentido, o sea más que tautológica, sólo puede ser predicada de lo diferente; las componentes dejan de ser idénticas sólo en cuanto sintetizadas en su mutua identidad. De aquí le brota a la afirmación de su identidad aquella intranquilidad que Hegel llama devenir y es la vibración en sí de esa identidad. Como conciencia de la diferencia a través de la identidad, la dialéctica es no sólo un proceso progresivo, sino también regresivo. En este sentido la imagen del círculo la describe correctamente. El despliegue del concepto implica a la vez desandararlo, sintetizar la determinación de la diferencia que se perdió en el concepto, que «desapareció»; como en Hölderlin, es casi una anámnese de lo natural que tuvo que morir. Sólo una vez realizada la síntesis, en la unión de los factores contradictorios, se manifiesta su diferencia. Mientras no se ha dado el paso de que ser y nada son lo mismo, ambos permanecen, con una palabra favorita de Hegel, mutuamente «indiferentes». Sólo cuando ambos tienen que ser lo mismo, se convierten en contradictorios. La dialéctica no se avergüenza de parecerse a la procesión de Echternach. Sin duda, Hegel ha limitado contra Kant la prioridad de la síntesis. Ya en Kant las categorías pluralidad y unidad se encontraban yuxtapuestas; Hegel las reconoció además

<sup>3</sup> Vid. HEGEL, *Ciencia de la Lógica* (Buenos Aires, 1956), II, 70 (WW IV, 543).

<sup>4</sup> Vid. *op. cit.*, I, 108 (WW IV, 98).

—según el modelo de los últimos diálogos de Platón— como componentes mutuamente imprescindibles. Por otra parte, Hegel, lo mismo que Kant y la tradición entera, incluido Platón, toma partido por la unidad. Tampoco su negación abstracta cuadra con el pensamiento. La ilusión de poseer inmediatamente lo múltiple repercutiría como regresión mimética en mitología, en niebla de lo difuso, lo mismo que en el polo opuesto el pensamiento unitario, imitación de la ciega naturaleza a fuerza de reprimirla, termina en opresión mítica. La reflexión de la ilustración sobre sí misma no es su revocación, aunque el mantenimiento del *status quo* haga que sea corrompida en este sentido. Ni siquiera el giro autocrítico del pensamiento unitario puede pasarse sin conceptos, síntesis coaguladas. La forma de convertir la tendencia de los actos sintetizantes es que se den cuenta del menoscabo que causan a lo múltiple. Sólo la unidad trasciende la unidad. En ella encuentra su derecho de existencia la afinidad, que fue arrinconada por el avance de la unidad y no obstante inverna en ella, si bien secularizada hasta lo irreconocible. Ya Platón sabía muy bien que las síntesis del sujeto imitan por intermedio del concepto lo que aquella síntesis pretende de por sí.

#### CRÍTICA DE LA NEGACIÓN POSITIVA

Lo diferente no puede ser obtenido inmediatamente como algo a su vez positivo, incluso si para ello se recurre a la negación de lo negativo. Esta no es en sí misma, como quería Hegel, afirmación. Lo positivo que según Hegel resulta de la negación no sólo comparte el nombre con la positividad que combatió en su juventud. La equiparación de la negación de la negación con la positividad es la quintaesencia de la identificación, el principio formal reducido a su más pura forma. Con él triunfa en lo más íntimo de la dialéctica el principio antidialéctico, la misma lógica tradicional que apunta *more arithmetico* menos por menos igual a más y está copiada de la misma matemática a la que Hegel fue por lo demás tan alérgico. Una vez que el todo es el hechizo, lo negativo, también lo será la negación de las particularidades cuya suma es él. Lo único positivo de esta negación sería la negación determinada, la crítica, no un resultado que se invierte con la buena sombra de con-

servar la afirmación. La positividad del Hegel maduro reproduce una inmediatez opaca, que, por producida, es también apariencia; por eso muestra precisamente rasgos de lo malo, como lo llamaba el lenguaje anterior a la dialéctica. Los análisis hegelianos destruyen la aparente enseidad subjetiva\*. Sin embargo, eso no basta de ningún modo para convertir en algo superior a la institución encargada de superar la conciencia y hacerla encontrarse consigo misma; la institución es tratada casi matemáticamente. Por el contrario, en ella se reproduce y amplifica lo que la subjetividad negaba con razón, aun dentro de toda la abstracción que, asimismo oprimida, le haya podido caracterizar. La negación que practicó el sujeto era legítima. También lo es la que se le practicó a él, y, sin embargo, ideología. La misma *Lógica* de Hegel se da cuenta intermitentemente de lo que éste olvida en cada nuevo escalón dialéctico: el derecho del anterior; así prepara él mismo el molde de lo que tacha de negación abstracta: una abstracta positividad, es decir, confirmada por la arbitrariedad subjetiva. Tal positividad brota teóricamente del método —no, como debía ser según Hegel, de la cosa— y se ha propagado por el mundo como ideología, por más que así se convierta en un ridículo aborto de realidad, y por tanto convicto de ser monstruoso. Lo positivo es fetichizado en sí hasta el extremo del tópico sanguinario de las fuerzas positivas, pasando por el elogio que otorga el lenguaje vulgar a los hombres que saben ser «positivos». Por el contrario, lo serio de una negación tenaz es que no se presta a sancionar lo existente. La negación de la negación no rescinde a ésta, sino que demuestra que no era suficientemente negativa. De otro modo seguiría siendo desde luego dialéctica, y como tal la integró Hegel, pero al precio de su debilitación hasta terminar siendo indiferente a lo puesto inicialmente. Lo negado es negativo hasta que ha des-

\* Como casi todas las categorías hegelianas, también la de la negación negada y, por tanto, positiva, encierra su contenido de experiencia, en concreto para el proceso subjetivo del conocimiento filosófico. Una vez que el cognoscente sabe con suficiente precisión lo que le falta a un conocimiento o lo que es falso en él, también suele poseer ya gracias a esa concreción lo que echa de menos. Sólo que este factor de la negación determinada es de suyo subjetivo y no puede ser endosado a la lógica objetiva, menos aún a la metafísica. De todos modos él es quien habla más fuerte en favor de la suficiencia del conocimiento enfático, es decir: de que éste es capaz de él. Y ahí encuentra un apoyo la posibilidad de la metafísica, incluso si no es la hegeliana.

aparecido. Esta es la diferencia decisiva con respecto a Hegel. Recurrir a la identidad para conciliar de nuevo la contradicción dialéctica, expresión de lo irreductiblemente diferente, equivale a ignorar lo que ésta significa, retrocediendo al puro pensamiento deductivo. La única forma de defender que la negación de la negación es positividad consiste en presuponer a ésta de entrada como forma universal del concepto. Esto se llama poner a buen recaudo el botín del primado de la lógica sobre lo metalógico, del fraude idealista que es la filosofía en su forma abstracta: la justificación en sí. Al renovar la ofuscación de retroceder a la identidad, la negación de la negación se convierte en una proyección sobre el Absoluto de la lógica deductiva y en último término del principio de la subjetividad. La penetración más profunda y su descomposición son legibles en la ambigua afirmación hegeliana de que «también la verdad es lo positivo, pues es el saber que concuerda con el objeto; pero sólo es esta igualdad consigo misma, en cuanto el saber se ha portado negativamente con lo otro, en cuanto ha penetrado el objeto hasta el fondo y ha superado la negación que éste es»<sup>5</sup>. La calificación de la verdad como comportamiento negativo del saber, que impregna el objeto —es decir, borra la apariencia de su inmediata forma de ser concretamente— suena como un programa de dialéctica negativa en cuanto saber «que concuerda con el objeto». Sin embargo, este saber reniega de ese programa implantándose como positividad. La fórmula «igualdad consigo misma», pura identidad, pone al descubierto el truco del saber objetivo, que abandona el objeto para convertirse en tautología de una absolutizada *noesis noéseos*. La idea de reconciliación se opone irreconciliablemente a su afirmación en el concepto. Objetar que la crítica de la positiva negación de la negación impide cualquier movimiento dialéctico, dañando al nervio vital de la lógica hegeliana, indica una fe en autoridades, que reduce la dialéctica a la forma en que Hegel interpretó su propio sistema. Indudablemente éste se derrumbaría privado de ese principio; pero el contenido experimental de la dialéctica no reside en el principio, sino en la resistencia de lo otro contra la identidad; de ahí la fuerza de la dialéctica. En ella hay también sujeto, en cuanto la hegemonía de éste sobre la realidad produce las contradicciones; pero éstas se han

<sup>5</sup> *Op. cit.*, II, 70.

infiltrado en el objeto. Una forma de suprimir la dialéctica, ampliándola a totalidad, es atribuirla puramente al sujeto, eliminar la contradicción como por sí misma. La dialéctica brotó en Hegel dentro del sistema; pero éste no es su medida.

#### TAMBIÉN PARTICULAR, NO ÚLTIMO

Una vez que el pensamiento se ha extraviado en la identidad, capitula fácilmente ante lo enigmático y hace del enigma del objeto un tabú para el sujeto. Este debe informarse irracionalista o cientístamente y en vez de tocar a lo que no se le asemeja, se rendirá ante el ideal gnoseológico corriente, mostrándole encima respeto. Este ideal desde luego no se encuentra lejos de tal actitud mental. Nunca le abandonan el apetito de asimilar junto con la aversión contra lo inasimilable, que precisamente necesita según él del conocimiento. De ahí que la voracidad desenfrenada no sea la única en hacer el caldo gordo a lo existente, pres-tándole el nimbo y la autoridad de lo espiritualmente impenetrable y duro; idénticos efectos tiene la resignación de la teoría ante la particularidad. Lo que existe en particular ni coincide con su concepto general, el de existencia, ni es indescifrable, al modo de una instancia última contra la que el conocimiento sólo conseguiría descornarse. En vez de existir simplemente para sí, es en sí su otro y está unido a ello; tal es el resultado más duradero de la lógica hegeliana. Lo que es, es más de lo que es. Este plus no le es impuesto, sino inmanente en cuanto expulsado de él. En este sentido lo diferente sería la propia identidad de la cosa contra sus identificaciones. Lo más íntimo del objeto se muestra a la vez como lo externo a éste; su cerrazón, como apariencia y reflejo de un procedimiento que identifica y fija. Ahí lleva la insistencia pensante en lo individual, aplicada a su esencia en vez de al universal que la representa. La comunicación con otro se cristaliza en el individuo que está mediado por ella en su existencia. Como Husserl percibió, lo universal mora realmente en el centro de la cosa individual, sin necesidad de esperar para constituirse a la comparación de un individuo con otro. En efecto —y de esto se despreocupó Husserl—, la individualidad absoluta es producto del mismo proceso de abstracción que se pone en marcha por causa de ésta. Lo individual no se

puede deducir a partir del pensamiento. Por el contrario, el núcleo de lo individual podría compararse a esas obras de arte extremadamente individuadas e irreductibles a esquema alguno, cuyo análisis reencuentra en el extremo de su individuación rasgos de universal, esto es una inconsciente participación en la tipología.

#### CONSTELACIÓN

Si la componente sintética sobrevive sin negación de la negación, pero también sin entregarse al principio supremo de la abstracción, ello se debe a que los conceptos se presentan en constelación, en vez de avanzar en un proceso escalonado de concepto en concepto superior, más universal. La constelación destaca lo específico del objeto, que es indiferente o molesto para el procedimiento clasificatorio. Un modelo en este sentido es el proceder del lenguaje. Éste no ofrece sólo un sistema de signos a las funciones cognitivas. Allí donde se presenta esencialmente como lenguaje, representando algo, sus conceptos carecen de definición. Su objetividad se la da el lenguaje por medio de la relación en que los pone, centrándolos alrededor de una cosa. De este modo sirve a la intención del concepto, de expresar por completo aquello a que se refiere. Sólo las constelaciones representan, desde fuera, lo que el concepto ha amputado en el interior, el plus que quiere ser por más que no lo pueda. Al reunirse los conceptos alrededor de la cosa que hay que conocer, determinan potencialmente su interior, alcanzando con el pensamiento lo que éste eliminó necesariamente de sí. Es lo que toma en cuenta el uso hegeliano del término «concreto», según el cual las cosas son en sí mismas su contexto, no su pura identidad, y por otra parte, aunque ataca a la lógica discursiva, no la descuida. Sin embargo, la dialéctica de Hegel era muda, mientras que el más simple sentido literal de dialéctica postula el lenguaje; en este sentido Hegel permaneció adscrito a la ciencia usual. En el sentido enfático no necesitaba del lenguaje, porque todo, hasta lo mudo y opaco, tenía que ser, según él, espíritu y el espíritu el contexto. Tal suposición es insalvable. Por otra parte, no se puede negar que aquello que es irreductible a un contexto previamente pensado, trasciende su aislamiento a partir de sí mismo. En efecto, su característica es la diferencia, comulga con lo

mismo de lo que el concepto le separó. Opaco, lo es sólo para la pretensión totalizante de la identidad, a cuya presión se resiste. De todos modos, busca como tal la palabra. El lenguaje le permite abstraerse a la jurisdicción de la propia identidad. Aquello que en lo diferente es indefinible por el concepto supera su existencia particular, en la que se retira fascinado por el concepto en el mismo hacer de su polo opuesto. El interior de lo diferente es su relación con lo que no es por sí mismo y le es negado por la identidad helada y reglamentada consigo mismo. También esto debe ser aprendido de Hegel, sin hacer concesiones a los aspectos represivos de su doctrina de la enajenación. El objeto se abre a una insistencia monadológica, cuando ésta es consciente de la constelación en que él se encuentra. La posibilidad de abismarse en el interior requiere de ese exterior. Pero una tal universalidad inmanente de lo singular existe objetivamente en forma de historia sedimentada. Esta se encuentra en lo singular y fuera de ello, abarcándolo y dándole su lugar. Percibir la constelación en que se halla la cosa es lo mismo que descifrarla como la constelación que lleva en sí en cuanto producto del devenir. A su vez la separación radical entre interior y exterior se halla condicionada históricamente. El único saber capaz de liberar la historia encerrada en el objeto es el que tiene en cuenta el puesto histórico de éste en su relación con otros, el que actualiza y concentra algo ya sabido transformándolo. Conocer el objeto con su constelación es saber el proceso que ha acumulado. El pensamiento teórico rodea en forma de constelación al concepto que quiere abrir, esperando que salte de golpe un poco como la cerradura de una refinada caja fuerte: no con una sola llave o un solo número, sino gracias a una combinación de números.

#### CONSTELACIÓN EN LA CIENCIA

La filosofía se desinteresó de la exploración de los objetos a través de sus constelaciones; por eso es más interesante a este respecto la investigación científica de talla, la cual ha funcionado con frecuencia por encima de la conciencia de sí misma que le da el cientismo. No es que se requiera partir del contenido propio hacia disquisiciones metafísicas —por ejemplo, *El origen de la tragedia alemana*, de Benjamin— que entienden el mismo concepto de

verdad como constelación<sup>6</sup>. Más bien habría que recurrir a un sabio de mentalidad tan positiva como Max Weber. Ciertamente que para él los «tipos ideales» son recursos con que acercarse al objeto, carentes de toda substancialidad en sí mismos y arbitrariamente remoldeables. En este sentido se mantiene por completo dentro de la gnoseología subjetivista. Pero por más que el nominalismo estime sus conceptos en nada, en él se hace valer siempre algo de la constitución de la cosa, por encima de las ventajas meramente operacionales; y éste no es el menor motivo de crítica que ofrece un nominalismo ingenuo. Así también los trabajos empíricos de Weber se dejan guiar mucho más por el objeto de lo que cabría esperar en la metodología del suroeste alemán. La investigación, al menos la de un objeto social, se convierte en falsa cuando se limita en su radio de acción a dependencias en las que se pretende ver el fundamento del objeto, a la vez que se prescinde de la determinación de éste por la totalidad. En este sentido el concepto es realmente la razón suficiente de la cosa\*. Sin el concepto general las dependencias ocultan la más real de todas, la que procede de la sociedad; y ninguna *res* aislada de las que el concepto abarca puede apropiársela adecuadamente. Sin embargo, ella no aparece más que a través de lo singular y de este modo el concepto recupera el conocimiento concreto. Al contrario de lo usual en la práctica científica, cuando Weber se planteó en su trabajo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* el problema de la definición de éste se dio tanta cuenta de lo difícil que es definir conceptos históricos, como antes de él sólo lo habían visto filósofos: Kant, Hegel, Nietzsche. Expresamente rechaza el procedimiento definitorio por deslindar según el esquema «*genus proximum, differentia specifica*»<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Vid. WALTER BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (Frankfurt, 1963), p. 15 ss.

\* «Esta relación, vale decir, el todo como unidad esencial, se halla sólo en el concepto, en el fin. Para esta unidad las causas mecánicas no son suficientes, porque no se halla en su base el fin como unidad de las determinaciones. Bajo la denominación de razón suficiente LEIBNIZ, por consiguiente, ha entendido aquélla que fuera suficiente también para esta unidad y, por ende, que comprendiese en sí no sólo las puras causas, sino las causas finales. Esta determinación del fundamento no pertenece empero todavía a este punto; el fundamento teleológico es una propiedad del concepto y de la mediación por medio de él, que es la razón.» (HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, 1956, II, 82 ss; WW IV, 555.)

<sup>7</sup> MAX WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (Tübingen, 1947), p. 30.

y exige, en cambio, que los conceptos sociológicos «vayan siendo compuestos poco a poco a partir de los elementos singulares perceptibles en la realidad histórica. Por consiguiente, la comprensión conceptual definitiva no puede hallarse al comienzo, sino al fin de la investigación»<sup>8</sup>.

Prescindamos de si es siempre necesario concluir con una tal definición o de si lo que Weber llama «componer» no podría ser también su resultado formalmente definitivo, lo que a fin de cuentas intenta lograr la intención gnosológica de Weber. Aunque las definiciones no sean el uno y todo del conocimiento que ha hecho de ellas el cientismo vulgar, tampoco pueden por eso ser eliminadas. Un pensamiento que en su desarrollo no fuese dueño de la definición ni capaz por un momento de pedirle cuentas a la cosa a base de pregnancia lingüística, sería ciertamente tan estéril como si se hartara de definiciones verbales. Con todo, lo más importante es lo que Weber hizo de ese término componer, inaceptable para el cientismo ortodoxo. Ciertamente no se fija más que en el aspecto subjetivo el proceso del conocimiento. Pero con la composición de que habla pudiera pasar algo parecido a lo que le ocurre a su análogo, las composiciones musicales. A pesar de producirse subjetivamente, sólo están logradas si la producción subjetiva desaparece en ellas. El contexto —la «constelación»— creado por la producción subjetiva se hace legible como signo de la objetividad, es decir: del contenido espiritual. Lo que esas constelaciones tienen de semejante con la escritura es la conversión en objetividad, gracias al lenguaje, de lo pensado y sintetizado subjetivamente. Incluso un método tan ligado al ideal científico tradicional y su teoría como el de Max Weber no carece en modo alguno de esta componente, aunque sea implícitamente. Sus obras más maduras, sobre todo *Economía y Sociedad*, a veces adolecen en apariencia de un exceso de definiciones verbales imitado de la jurisprudencia. Pero éstas son, miradas de cerca, más que eso; no sólo inmóviles cristalizaciones conceptuales, sino, sobre todo, intentos de expresar a qué se refiere el concepto central buscado, acumulando conceptos alrededor de él en vez de planearlo para fines operativos. Así, por ejemplo, el concepto de Capitalismo, decisivo en todos los sentidos, es distinguido enfáticamente de categorías aisladas y subjetivas como tendencia a adquirir o

<sup>8</sup> *Ibidem.*

deseo de lucro; en este punto se parece a Marx. Según Weber, la traída y llevada ambición de lucro tiene que orientarse en el capitalismo por el principio de rentabilidad y las posibilidades del mercado, servirse del cálculo del capital, organizarse según la forma del trabajo libre, separar la contabilidad privada de la de la empresa; ya el principio de racionalidad que domina todo el capitalismo le impone la empresa contabilizada y un sistema racional de derecho<sup>9</sup>. Lo dudoso aquí es si el catálogo es completo. El canje de equivalentes y su problemática serían, desde luego, impensables sin la racionalidad; pero Weber prescinde de que la relación entre las clases se reproduce a través de ese canje, y entonces la pregunta mayor es si ya el método con que insiste en la racionalidad no equipara demasiado el capitalismo con su «espíritu». De todos modos, la creciente tendencia integradora del sistema capitalista, cuyos factores se entrecruzan en una conexión funcional cada vez más completa, convierte a la antigua pregunta por la causa en algo cada vez más precario comparada con la constelación. No sólo la crítica del conocimiento, ya el proceso real de la historia obliga a buscar constelaciones. Estas ocupan en Weber el lugar del sistema, cuya ausencia tanto se le criticó; precisamente así se acredita su pensamiento como un *tertium* por encima de la alternativa entre Positivismo e Idealismo.

#### ESENCIA Y FENÓMENO

Cuando una categoría cambia —la de identidad y totalidad por obra de la dialéctica negativa—, se transforma la constelación de todas y consecuentemente otra vez cada una. En esto son ejemplares los conceptos esencia y fenómeno. Ambos proceden de la tradición filosófica, ambos han sido conservados, pero cambiándoseles el sentido de su marcha tendencial. La esencia no puede seguir siendo sustantiva como pura enseidad espiritual, sino que se convierte en lo oculto bajo la fachada de lo inmediato, los *facta bruta*, según se cree, haciendo de ellos lo que son; ello es la ley del *fatum*, a la que hasta el día de hoy obedeció la historia, tanto más irresistible cuanto más profundamente se esconde bajo los hechos, dejando cómo-

<sup>9</sup> *Vid. op. cit.*, pp. 4 ss.

# INDICE

PRÓLOGO ... .. 7

## INTRODUCCION

¿Es aún posible la filosofía?, 11. La dialéctica no es un punto de vista, 13. Realidad y dialéctica, 14. El interés de la filosofía, 16. La totalidad antagonista, 18. Desmitologización del concepto, 19. El infinito, 21. El sector especulativo, 24. La exposición, 26. Actitud frente al sistema, 28. El idealismo como furia, 30. Duplicidad del sistema, 32. El sistema como antinomia, 34. Argumento y experiencia, 36. Vértigo, 39. La verdad es frágil, 40. Contra el relativismo, 43. Dialéctica y solidez, 45. El privilegio de la experiencia, 48. Cualidad e individuo, 50. Contenido y método, 53. Existencialismo, 54. Cosa, lenguaje, historia, 57. Tradición y conocimiento, 59. Retórica, 61.

## PRIMERA PARTE

### RELACION CON LA ONTOLOGIA

#### I

#### NECESIDAD DE LA ONTOLOGIA

Pregunta y respuesta, 65. Carácter afirmativo, 69. La decadencia del sujeto, 70. Ser, sujeto, objeto, 73. Objetivismo ontológico, 74. La aspiración desengañada, 76. «Deficiencia como ganancia», 80. Tierra de nadie, 81. La objetividad fracasada, 82. Intuición categorial, 84. Ser y *zései*, 87. «Sentido del ser», 89. La ontología como imposición, 94. La falsa aspiración, 96. Debilidad y consistencia, 98.

#### II

#### SER Y EXISTENCIA

Acerca de la crítica immanente de la ontología, 101. Cópula, 104. El ser no es trascendente, 108. Exposición de lo inexpresable, 112. La pregunta del niño, 114. La pregunta por el ser, 115. Inversión, 118. Mitología del ser, 121. Ontologización de lo crítico, 123. Función del con-

cepto de existencia, 126. El *Dasein* ontológico en sí mismo, 128. El aspecto nominalista, 129. La existencia como autoritarismo, 130. Historicidad, 132.

SEGUNDA PARTE

DIALECTICA NEGATIVA

*Definición y categorías*

Indisolubilidad del algo, 139. La imposición de la realidad concreta, 141. Metafísica por la ranura, 142. La coherencia no es cosificable, 144. Relación con la izquierda hegeliana, 146. Lógica del desmoronamiento, 148. Acerca de la dialéctica de la identidad, 149. Reflexión del pensamiento sobre sí mismo, 152. Objetividad de la contradicción, 155. El concepto como punto de partida, 156. Síntesis, 159. Crítica de la negación positiva, 161. También particular, no último, 164. Constelación, 165. Constelación en la ciencia, 166. Esencia y fenómeno, 169. La objetividad como mediación, 173. Particularidad y particular, 175. Inversión de la reducción subjetiva, 178. Acerca de la interpretación del trascendental, 181. «Apariencia trascendental», 183. Prioridad del objeto, 185. El objeto no es un dato, 188. Objetividad y cosificación, 190. Transición al materialismo, 193. Materialismo e inmediatez, 195. Dialéctica no es sociología del saber, 198. Sobre el concepto del espíritu, 199. Pura acción y génesis, 201. El sufrimiento es físico, 203. Materialismo iconoclasta, 204.

TERCERA PARTE

MODELOS

I

LIBERTAD

*Para una metacrítica de la razón práctica*

«Pseudoproblema», 211. Antagonismo del interés por la libertad, 213. Libertad, determinismo, identidad, 215. Libertad y sociedad organizada, 217. El impulso del pre-ego, 221. *Experimenta crucis*, 223. Lo adicional, 226. La ficción de la libertad positiva, 230. Esclavitud del pensamiento, 232. «Formalismo», 235. Voluntad como cosa, 237. Objetividad de la antinomia, 239. Determinación dialéctica de la voluntad, 241. Contemplación, 243. Estructura de la tercera antinomia, 245. Sobre el concepto kantiano de causa, 246. En defensa del orden, 248. Argumentación de la antinomia, 251. Componente óptica, componente ideal, 254. La doctrina de la libertad, como represión, 258. Autoexperiencia de la libertad y determinismo, 260. Crisis de la causalidad, 264. Causalidad como hechizo, 267. Razón, ego, superego, 269. Potencial de la libertad, 272. Contra el personalismo, 274. Despersonaliza-

ción y ontología existencial, 276. Universal e individuo en la ética, 279. Estado de libertad, 282. El carácter inteligible en Kant, 284. Inteligible y unidad de la conciencia, 289. La verdad de la doctrina del inteligible, 294.

II

ESPIRITU UNIVERSAL E HISTORIA DE LA NATURALEZA

*Excurso sobre Hegel*

Tendencia y hechos, 297. Construcción del Espíritu universal, 300. «Estar con el espíritu universal», 302. Liberación de las fuerzas productivas, 304. Espíritu de grupo y dominación, 305. La esfera del derecho, 306. Derecho y equidad, 308. El velo del individualismo, 309. Dinamismo de universal y particular, 310. El espíritu como totalidad social, 312. La razón antagonica de la historia, 315. Historia Universal, 317. ¿Es contingente el antagonismo?, 319. El Espíritu Universal de Hegel como trascendente, 321. La opción de Hegel por lo universal, 324. Recaída en el platonismo, 327. La interrupción de la dialéctica en Hegel, 332. Función del Espíritu del pueblo, 336. El atraso del Espíritu del pueblo, 338. Individualidad e historia, 340. Hechizo, 342. Regresión bajo el hechizo, 345. Sujeto e individuo, 348. Dialéctica y psicología, 349. «Historia natural», 352. Historia y metafísica, 358.

III

MEDITACION SOBRE LA METAFISICA

1. Después de Auschwitz ... ..	361
2. Metafísica y cultura ... ..	365
3. Morir hoy ... ..	368
4. La felicidad y la espera inútil ... ..	373
5. «Nihilismo» ... ..	376
6. La resignación de Kant ... ..	381
7. Ansia de salvar y bloque ... ..	384
8. <i>Mundus intelligibilis</i> ... ..	389
9. Neutralización ... ..	392
10. «Sólo una metáfora» ... ..	397
11. Apariencia de lo otro ... ..	400
12. Autorreflexión de la dialéctica ... ..	402

