

---

**voces**

---

**El tiempo y la dialéctica hegeliana\***

**Time and the Hegelian Dialectic**

Traducción de **Javier Leiva Bustos**

**J. E. MCTAGGART**

\* El presente texto es una traducción del texto publicado en inglés por J. E. McTaggart en 1893 en la revista *Mind*, New Series, Vol. 2, n.º 8 (Oct., 1893), pp. 490-504.



Una de las preguntas de mayor interés e importancia que se presentan vinculadas a la filosofía de Hegel es aquella que se cuestiona acerca de la relación entre la sucesión de las categorías en la dialéctica y la sucesión de acontecimientos en el tiempo. ¿Hemos de considerar que la compleja y concreta *idea absoluta*, en la que únicamente se encuentra la verdadera realidad, crece gradualmente en el tiempo debido a la evolución de una categoría tras otra? ¿O debemos considerar la *idea absoluta* como eternamente existente en su total completitud, y la sucesión de acontecimientos en el tiempo como algo que no tiene parte en ningún sistema principal del universo?

La sucesión de categorías en la lógica de Hegel no es, por supuesto, principalmente una sucesión temporal. Pasamos de una a otra porque el reconocimiento de la validez de la primera requiere lógicamente el reconocimiento de la validez de la segunda. Al mismo tiempo, hay varias razones para aceptar la perspectiva de que una categoría sucede a la otra en el tiempo. Uno de los hechos del universo que requiere explicación es la existencia del tiempo; y, a primera vista, parece que se podría dar cuenta de ello de manera simple y satisfactoria por el desarrollo gradual de la noción de *puro ser* a la de *idea absoluta*. De hecho, hasta cierto punto Hegel explica la historia situando los sucesivos acontecimientos bajo las sucesivas categorías.

Sin embargo, a mi parecer tal perspectiva es incompatible con el sistema. En primer lugar, la teoría de que el tiempo es una realidad última conduciría a dificultades irresolubles con respecto al inicio del proceso. En segundo lugar, se debe sostener la *idea absoluta* como la presuposición y el *prius* lógico de las categorías inferiores. Por consiguiente, una teoría que hace de la aparición de las categorías inferiores el supuesto de la aparición de la categoría superior no puede representar completamente la realidad última del proceso. Y, finalmente, el lenguaje de Hegel parece estar decididamente del lado de la hipótesis de que la *idea absoluta* existe eternamente en su completa perfección, y que el movimiento desde lo inferior a lo superior es reconstrucción y no construcción.

Consideremos así el primero de estos puntos. Evidentemente, Hegel afirma que el universo es completamente racional. ¿Podemos tomar como completamente racional un universo en el cual un proceso en el tiempo es una realidad fundamental? La teoría que tenemos frente a nosotros defiende que el universo empieza con un mínimo de realidad, correspondiente solo a la categoría de *puro ser*. A partir de aquí se desarrolla por la fuerza de la dialéctica. Gradualmente cada una de las categorías superiores se hace real, y esta evolución gradual de la completitud lógica forma el proceso que constituye la vida del universo. Todos los hechos de nuestro alrededor han de ser atribuidos a la idea que se desarrolla gradualmente, de tal modo que cuando el desarrollo se haya completado y la realidad se haya convertido en una encarnación de la *idea absoluta*, entonces el proceso culminará en la perfección. La espiritualidad del universo, hasta entonces implícita, se habrá vuelto completa y explícita. Lo real será completamente racional, y lo racional será completamente real.

Acerca de esto debemos señalar que, en primer lugar, el proceso en el tiempo por el cual la dialéctica se desarrolla a sí misma debe considerarse como finito, y no como infinito. Ni en la experiencia ni en el criticismo *a priori* podemos encontrar razón alguna para creer que realmente exista el tiempo infinito, o que sea algo más que una inferencia ilegítima de la infinita extensibilidad del tiempo. Y si existiera, tampoco podría formar parte de una explicación racional última del universo. Una regresión infinita, sea cierta o no, no es, desde luego, una solución que satisfaga las demandas de la razón. Y, sobre todo, es imposible que pudiera aceptarse como parte de la teoría hegeliana, dado que el tiempo infinito sería el ejemplo más sólido posible del «falso infinito» de la agregación infinita, el cual Hegel siempre condena como una mera burla de la explicación.

Además, independientemente de esto, resulta claro que una serie infinita en el tiempo no sería una encarnación de la dialéctica; pues la dialéctica es, con total rotundidad, un proceso con un principio y un fin, y cualquier serie que la encarne debe tener también un inicio y un final. Si la dialéctica tiene algo de verdad, no puede haber pasos previos al *puro ser*, como tampoco puede haber pasos posteriores a la *idea absoluta*. El proceso debe comenzar en un punto fijo y, por lo tanto, no puede ocupar un tiempo infinito.

Podemos suponer entonces que la teoría que imagina la dialéctica como desarrollándose a sí misma gradualmente considera esta como si lo hiciera en un tiempo limitado. ¿Qué se sigue de esta hipótesis?

La primera dificultad que se nos presenta es que todo acontecimiento en el tiempo requiere de un acontecimiento previo que lo cause. ¿Cómo podemos ser entonces capaces de explicar el primer acontecimiento de una serie completa? El primer término, al igual que todos los demás, es un acontecimiento en el tiempo, es decir, que tiene un comienzo, antes del cual no existía. ¿Qué determinó el cambio que lo trajo a la existencia? Fuera lo que fuese lo que lo determinó, debe ser en sí mismo un acontecimiento en el tiempo,

puesto que, si no tuviera un lugar definido en la serie temporal, no podría explicar su efecto al tener uno. Pero en este caso, él mismo necesitará una causa determinante, que también será un acontecimiento, de modo tal que habremos perdido nuestra serie finita con un comienzo definido y nos habremos embarcado en una serie infinita, que, como ya hemos visto, no nos resulta de ayuda alguna de cara a nuestro propósito actual.

Por otro lado, negar que el primer término de tal serie requiera una causa determinante es imposible. Tal vez no sea imposible que nuestra mente se forme la concepción de algo de lo que otras cosas dependen, mientras que, de esta manera, ello mismo no depende de nada; pero un acontecimiento en el tiempo nunca podría ocupar tal lugar, dado que un acontecimiento en el tiempo tiene siempre ante sí un tiempo en el que no fue, y esta llegada a la existencia le priva de la posibilidad de ser autosuficiente. El tiempo, tal y como lo expresa Hegel, es aquello que se encuentra fuera de sí mismo. No tiene principio de unidad o coherencia. Solo puede ser limitado por algo fuera de él mismo. Nuestra serie finita en el tiempo solo puede tener el inicio definido que requiere por medio de un tiempo más remoto y más allá de ella. Fijar cualquier punto en el tiempo es implicar la existencia del tiempo en ambos lados de aquel; por tanto, no puede aceptarse ningún acontecimiento en el tiempo como un comienzo definitivo. Pero, por otra parte, si se aceptase una serie finita como una explicación definitiva, algún acontecimiento de este tipo tendría que aceptarse como el comienzo último.

Si aplicamos esto al problema particular que tenemos ante nosotros, encontraremos que la teoría según la cual la *idea absoluta* se desarrolla en el tiempo nos aboca a una dificultad desesperanzadora. Supongamos que todos los fenómenos del universo han sido explicados como las manifestaciones de la *idea* que se desarrolla gradualmente, y supongamos que cada una de esas manifestaciones de la *idea* ha demostrado ser la consecuencia lógica de la existencia de la manifestación previa. Entonces, el hecho final y definitivo sobre el que dependerá nuestra explicación será que al principio de los tiempos la primera de las categorías —la categoría del *puro ser*— se manifestó en la realidad. Y para este hecho mismo se requiere una explicación externa. De hecho, tal explicación no se requeriría para la deducción del universo a partir de la idea de *puro ser*. Si el sistema es correcto, las categorías están tan inseparablemente conectadas que la existencia de una etapa en el proceso dialéctico implica la existencia de todas, y la existencia de cualquier realidad, nuevamente, implica la existencia de las categorías. De este modo, la categoría de *puro ser* puede deducirse a partir de la existencia del universo como un todo, y la existencia del universo como un todo no requiere, así como tampoco admite, ninguna causa externa. Pero aquí, para explicar la existencia del universo en el tiempo, hemos tomado como nuestro hecho definitivo la realización de la primera categoría en un tiempo particular. El tiempo es en sí mismo totalmente vacío e indiferente a

su contenido. No es posible ofrecer razón alguna de por qué el proceso no debería haber empezado cien años después de lo que lo hizo, de manera tal que en el momento presente nosotros debiéramos estar en medio de la Revolución francesa. La única forma de fijar un acontecimiento a un momento particular es conectándolo con algún otro acontecimiento que ocurrió en un momento particular. Esto no solo conduciría aquí a una regresión al finito, sino que, independientemente de ello, sería impracticable; pues, según la hipótesis, el desarrollo dialéctico había de dar cuenta de todo el universo y, por lo tanto, no puede haber ningún evento fuera de él al que quepa referirse para poder explicarse a sí mismo. Y, sin embargo, la pregunta –por qué ocurrió ahora y no en otro momento– es una que no podemos dejar de formular, dado que el tiempo debe considerarse como infinitamente extensible.

Se han realizado varios intentos de sortear esta dificultad. Se ha sugerido que el proceso temporal hunde sus raíces en un estado atemporal. Si preguntamos qué determinó el primer acontecimiento, se nos referirá al estado atemporal. Si preguntamos qué causó esto último, se nos dirá que no tuvo comienzo y que, consecuentemente, tampoco requirió causa alguna.

Pero ¿cómo podría una realidad atemporal ser la causa de una sucesión en el tiempo? Sin duda, podría ser la causa de todo lo demás en una serie de acontecimientos sucesivos, excepto del hecho de que tuvieron lugar en el tiempo. Pero ¿cómo podemos dar cuenta de ello? No es posible ninguna reconciliación ni ninguna mediación sobre la hipótesis que aquí estamos manejando. De acuerdo con algunas perspectivas sobre la cuestión, podría pensarse el tiempo como nada más que una forma adoptada por la eternidad, o bien tanto el tiempo como lo atemporal podrían tomarse como formas de una realidad superior. Pero tal punto de vista es aquí imposible. La teoría que estamos considerando tenía que explicar el hecho de una sucesión en el universo, y lo hizo poniendo como principio central del universo la realización de la dialéctica en el tiempo. Según esta teoría, la realización en el tiempo es tanto parte de la explicación última del universo como la dialéctica misma. Al hacer del tiempo lo principal, nos deshacemos definitivamente de la necesidad de explicarlo. Pero, por otra parte, perdemos la posibilidad de abordar el tiempo como una distinción que puede superarse, o cuando menos justificarse, cuando deseamos establecer una conexión entre el tiempo y lo atemporal. Si el tiempo es un hecho definitivo, entonces la distinción entre lo que sucede y lo que no sucede en el tiempo también debe ser una distinción definitiva; y, si esto es así, ¿cómo vamos a hacer una transición de lo uno a lo otro?

En tanto en cuanto una cosa es atemporal, no puede cambiar, puesto que cuando algo cambia el tiempo entra en escena necesariamente. Pero ¿cómo puede una cosa que no cambia producir un efecto en el tiempo? Que el efecto se haya producido en el tiempo implica que tuvo un comienzo. Y si el efecto empieza, aunque no se puede asignar ningún inicio a la causa, ya solo nos

queda escoger entre dos alternativas. O bien hay algo en el efecto –esto es, la cualidad de suceder como un cambio– que es totalmente incausado, o la realidad atemporal es solo una causa parcial y está determinada a actuar por algo que no es atemporal. Ahora bien, en ambos casos la realidad atemporal fracasa en su explicación de la sucesión temporal, de manera que no estamos en una situación mejor a la que estábamos antes. Igualmente, otra explicación que tendríamos a nuestra disposición sería que el proceso hubiese empezado en cualquier punto además de aquel en el que comenzó en realidad, pero una causa que pueda permanecer invariable mientras el efecto varía es obviamente insatisfactoria.

Como respuesta a esto podría objetarse que, si el proceso dialéctico es la verdad última de todo cambio, el momento en el cual ha de comenzar viene determinado por la naturaleza del caso. Y es que el tiempo solo existe cuando existe el cambio. Lo inmutable sería lo atemporal. Por lo tanto, el comienzo del cambio debe llegar al comienzo del tiempo, y no cabe hacer pregunta alguna acerca de por qué debería llegar en un momento en lugar de otro.

Sin embargo, esto no resulta muy sólido. Bien pudiera ser que el tiempo real solo haya comenzado con el cambio real, pero el tiempo posible se remonta indefinidamente más allá de este. Es parte de la naturaleza esencial del tiempo que podamos imaginar una parte nueva más allá de cualquier parte de él –y, de hecho, debemos hacerlo–. No podemos concebir el tiempo de modo tal que llegue a un final. Y con este trecho indefinido de tiempo posible, vuelve a resurgir la pregunta: ¿qué determinó que lo atemporal produjese el cambio en el punto en el que lo hizo, y no en un momento anterior, que ahora consideramos solo como posible, pero que se habría vuelto real por medio de la producción de cambio en él? Y, de nuevo, no hay razón por la cual la serie de tiempo real no debiera haber sido situada posteriormente en la serie de tiempo posible de lo que realmente fue. Siempre que comienza el tiempo real lo hace también el cambio, de modo que no puede juzgarse como un punto fijo por el cual pueda determinarse el comienzo del cambio. Una cierta parte del proceso dialéctico se ha realizado ahora en el tiempo. ¿Podemos dar algún motivo de por qué no debiera haber sido mayor o menor? Si, en cambio, no se puede ofrecer ninguno, nuestro sistema deja sin explicación el estado actual del universo.

La dificultad radica en el hecho de que, por la misma naturaleza del tiempo, estamos obligados a considerar la serie temporal como indefinidamente prolongada, así como a cada miembro de la misma, en sí mismo, como exactamente igual a los otros miembros. Podríamos denominar «tiempo posible» a la parte de la serie que no está ocupada por el cambio real, pero ya el mismo nombre implica que no hay razón por la que no debiera haber estado ocupada por acontecimientos, al igual que el pasado que realmente es. Y dado que el tiempo posible es indefinido, también es indefinidamente más grande

que cualquier tiempo finito. Por consiguiente, la pregunta que hemos estado discutiendo tomará la siguiente forma: ¿por qué esta parte concreta de la serie temporal, en lugar de cualquier otra, está llena de realidad? Y dado que, aparte de su contenido, un momento en el tiempo es exactamente igual que otro, parecería que la cuestión resulta irresoluble.

En ocasiones se ha tratado de ignorar, en términos generales, todo intento de mostrar que el desarrollo a lo largo de un periodo temporal finito no puede aceptarse. El tiempo, se ha dicho, debe ser o finito o infinito. Si aceptamos las objeciones de tomar el tiempo finito como parte de nuestra explicación última solo puede ser porque estamos abocados a una regresión infinita. Una regresión infinita supone un tiempo infinito, pero el tiempo infinito es imposible —una abstracción irreal, basada en la imposibilidad de limitar la regresión en el pensamiento—. De esta forma, cualquier argumento que involucre su existencia real se reduce a un absurdo. Y puesto que las objeciones al tiempo finito como parte de nuestra explicación última implican, en efecto, su existencia real, se afirma que podemos ignorar sin riesgo alguno las objeciones y aceptar el principio.

La primera objeción que debemos hacer a esto es que también se le podría dar la vuelta al argumento. Si las dificultades relativas al tiempo infinito han de ser tomadas como una razón para ignorar todas las dificultades relativas tiempo finito, ¿por qué no deberíamos hacer de las dificultades relativas al tiempo finito una base para aceptar con una fe igualmente implícita la existencia del tiempo infinito?

Tampoco podemos escapar diciendo que efectivamente sabemos de la existencia del tiempo finito y que, por tanto, estamos autorizados a ignorar las objeciones al mismo, mientras que aceptamos las objeciones al tiempo infinito. Y es que no tenemos más experiencia del tiempo finito, en el sentido en que se usa la frase en este argumento, que la que tenemos del tiempo infinito. Lo que encontramos en la experiencia es una serie temporal, que se extiende indefinidamente tanto antes como después de nuestro contacto inmediato con ella, de la cual podemos cortar porciones finitas. Pero para una teoría que hace que el desarrollo de la noción en el tiempo sea parte de su fórmula última, necesitamos un tiempo que no esté simplemente limitado en el sentido de estar aislado de otro tiempo, sino en el sentido de que no haya ninguno ni antes ni después de él. Ahora bien, nosotros no tenemos más experiencia de esto de la que tenemos del tiempo infinito, y si hay dificultades relativas a ambas no tenemos ningún derecho a preferir la una sobre la otra.

Dado que cualquiera de las dos hipótesis referidas a la extensión del tiempo nos conduce a las mismas dificultades, nuestro rumbo debería ser, sin ningún atisbo de duda, no aceptar ninguna, sino rechazar ambas. Se nos ha dicho que el tiempo debe ser, o bien finito, o bien infinito; pero existe una tercera alternativa. Puede haber algo erróneo en nuestra concepción del tiempo; o, mejor dicho, para ser más precisos, puede haber algo que, en el terreno de la

metafísica, lo haga inadecuado para una explicación última del universo, con independencia de lo adecuado que pueda ser para el pensamiento finito de la vida cotidiana. Si preguntamos si el tiempo, en tanto en cuanto que hecho, es finito o infinito, encontramos unas dificultades imposibles relativas a cualquier respuesta. En cambio, si tomamos el tiempo como una realidad última, parece no haber otra alternativa. Nuestro último recurso es, así, concluir que el tiempo no es una realidad última.

Este es el mismo principio que opera en la propia dialéctica. Cuando encontramos que cualquier categoría, analizada suficientemente, nos sitúa, en su aplicación a la realidad, en contradicciones, no aceptamos una proposición contradictoria y rechazamos la otra. Lo que concluimos es que la categoría en cuestión es una manera inadecuada de mirar la realidad y tratamos de hallar una concepción superior, que abarque toda la verdad de la inferior, al mismo tiempo que evite las contradicciones. Esto es lo que, al parecer, deberíamos hacer con la idea de tiempo. Si solo nos ofrece una elección entre imposibilidades, debemos considerarla como una manera inadecuada de mirar el universo. Por ende, en este caso no podemos aceptar el desarrollo de la dialéctica en el tiempo como parte de nuestra solución última.

Además de estas dificultades, que dejarían igualmente perplejo a cualquier sistema idealista que adoptase un proceso temporal como un elemento original, existe otra que pertenece específicamente a la dialéctica. Parece esencial a la posibilidad de una dialéctica que el término superior en el que finaliza el proceso se tome como el presupuesto de todos los términos inferiores. El paso de una categoría a otra no debe tomarse como un avance real, produciendo lo que no existía anteriormente, sino como un avance desde una abstracción al todo concreto a partir del cual se realizó la abstracción —demostrando y haciendo explícito lo que antes solo estaba implícito e inmediatamente dado, pero que sigue solo reconstruyendo y no construyendo nada nuevo—.

Esta perspectiva del sistema de Hegel se vuelve inevitable cuando consideramos, de un lado, que su conclusión es que todo lo que es real es racional, y, de otro lado, que su método consiste en probar que cada uno de los pasos inferiores de la dialéctica, tomados por sí mismos, no son racionales. En consecuencia, no podemos atribuir realidad alguna a estos pasos, excepto en la medida que pierden su independencia y se convierten en momentos de la *idea absoluta*.

Según Hegel, estamos obligados a pasar de cada tesis y antítesis a su síntesis, descubriendo que las dos primeras, si bien resultan incompatibles entre sí, también se involucran mutuamente. Esto produce una contradicción, la cual solo puede ser eliminada encontrando un término que las reconcilie y las trascienda.

Ahora bien, si suponemos que el proceso dialéctico llegó a la existencia gradualmente en el tiempo, debemos suponer que todas las contradicciones existían independientemente en un tiempo o en otro, no reconciliadas; es decir, como contradicciones. De hecho, puesto que el proceso temporal todavía está

en marcha, toda la realidad que nos rodea hoy en día debe consistir en contradicciones irreconciliables.

Esto resultaría incompatible con el principio de no contradicción. Decir que el mundo consiste en contradicciones reconciliadas no supondría ninguna dificultad, puesto que no significaría otra cosa que se compone de cosas que parecen contradictorias cuando no se comprenden completamente. Pero decir que una contradicción puede existir como tal nos sumergiría en un absoluto desconcierto. Todo razonamiento, ya sea el de Hegel o el de cualquier otro, depende de la ley según la cual dos proposiciones contradictorias no pueden ser simultáneamente verdaderas. Sería inútil razonar si, una vez demostrada la conclusión, afirmar lo contrario de esta fuera igualmente cierto.

Y, de nuevo, si ambas proposiciones contradictorias pudieran ser verdaderas, la línea especial de la argumentación seguida por Hegel habría perdido toda su fuerza. Nosotros tenemos la posibilidad de pasar de la tesis y la antítesis a la síntesis solo porque una contradicción no puede ser verdadera, y la síntesis es la única salida para esto. Pero si las contradicciones son verdaderas, no hay necesidad de encontrar salida alguna, así como el avance de la dialéctica pierde toda su fuerza. Si no hay duda alguna de que las contradicciones existen, no parece haber ningún motivo para que no continúen haciéndolo. No deberíamos poder evitar esto diciendo que son reales, pero que su imperfección las hizo transitorias, pues, incluso si suponemos que tiene lugar en el tiempo, el proceso dialéctico no es una simple sucesión en el tiempo, sino que es esencialmente un proceso lógico. Se debe probar que cada paso se sigue de los anteriores por la naturaleza de estos últimos. Resulta claro que, a través del mero análisis de una categoría lógica, sería imposible deducir la conclusión de que podría existir independientemente durante algún tiempo, pero que tras ello su imperfección la conduciría a otra etapa.

Únicamente suponiendo que la realidad se corresponde siempre con la *idea absoluta*, y que no es una simple aproximación a ella, podemos encontrar otra dificultad, presentada en esta ocasión por Trendelenburg. Según nos dice, o bien se puede obtener la conclusión de todo el proceso a través del análisis de la premisa original, o bien no se puede. La premisa original de todo el proceso no es nada más que la validez de la idea de *puro ser*. Si a partir de esto se puede extraer por completo la conclusión, no aprendemos nada nuevo, de manera que todo el proceso dialéctico se vuelve fútil. Y si, por otra parte, introducimos algo que no se haya obtenido de nuestra premisa original, fallamos en nuestro objetivo —que era probar que todo el sistema se seguía toda vez que se admitiera aquella premisa—.

La única escapatoria de esta dificultad consiste en percatarnos de que, aunque la validez de la categoría inferior es la única admisión explícita que requiere el proceso, no es el único material que tenemos ante nosotros. Las categorías son formas de pensamiento que aplicamos a la realidad y que no

tienen significado alguno, salvo cuando se aplican como hemos dicho. Y toda la realidad encarna, tal y como debe hacerlo para ser autoconsciente y libre de contradicciones, la *idea absoluta*; aunque en muchos casos, cuando experimentamos la realidad, bastante de esto es solo implícito. Por lo tanto, tenemos implícitamente en nuestra consciencia todo el proceso y el resultado de la dialéctica, aunque a menudo solo unas pocas categorías son explícitamente reconocidas como válidas. Y es la conjunción de la verdad parcial explícita con la realidad que implícitamente contiene toda la verdad lo que obliga a la mente a formular una afirmación explícita más adecuada.

Quien ha llamado la atención sobre este punto es el señor Bradley en su *Lógica* (libro III, parte I, capítulo II, §§ 20 y 21):

Una idea que prevalece es que el método dialéctico es una especie de experimento con concepciones *in vacuo* [en el vacío]. Se supone que no tenemos nada salvo una sola idea abstracta aislada, y que esta mónada solitaria procede a multiplicarse por germinación o por fisión de su sustancia privada, o buscando materia del vacío impalpable. Pero esto es una mera caricatura que proviene de la confusión entre lo que nuestra mente tiene ante sí y lo que tiene dentro de sí. Ante la mente hay una única excepción, pero toda la mente misma al completo, que no aparece, se involucra en el proceso, opera sobre el *datum* [dato] y produce el resultado. La oposición entre lo real, en este carácter fragmentario en el que la mente lo posee, y la verdadera realidad sentida dentro de la mente es la causa móvil de ese malestar que establece el proceso dialéctico.

Y nuevamente escribe:

El todo, que es ambos lados de este proceso, rechaza la afirmación de un *datum* [dato] unilateral y complementa esto con ese otro lado puesto que está realmente implícito –engendrando así por negación una unidad equilibrada–. Una vez emprendido este camino, el proceso comienza de nuevo con todo lo que se acaba de alcanzar. Pero esto también se ve como la expresión unilateral de una síntesis superior; y esto da a luz a una oposición que co-une con esta en un segundo todo, un todo que a su vez se degrada en un fragmento de la verdad. De este modo, el proceso continúa hasta que la mente encuentra en él un producto que responde a su idea inconsciente; y aquí, habiéndose convertido en su propia totalidad en un *datum* [dato] de sí mismo, descansa en la actividad que es autoconsciente en su objeto.

Si, según este punto de vista, sostenemos que el proceso dialéctico depende de la relación entre el todo concreto y la parte de él que hasta ahora se ha hecho explícita, resulta claro que no podemos considerar el todo concreto

como producido a partir de la categoría incompleta e inferior por medio del proceso dialéctico, puesto que el proceso no puede existir sin el todo que es su presupuesto.

A mi parecer el propio lenguaje de Hegel confirma esta teoría. No hay nada que lo contradiga en su intento de explicar varias sucesiones de acontecimientos en el tiempo como manifestaciones de la dialéctica, el cual lleva a cabo en la filosofía de la religión, la filosofía de la historia y la historia de la filosofía. Si la dialéctica es la clave del universo, entonces, siempre que efectivamente miremos el universo bajo la faceta del tiempo, las diferentes categorías aparecerán tanto manifestándose a sí mismas como igualmente un proceso en el tiempo. Pero el hecho de que pueden aparecer sucesivamente, y en el tiempo, no implica necesariamente que hayan surgido sucesivamente ni que sean fundamentalmente una serie temporal.

También incluso en esta parte de su trabajo, la fidelidad de Hegel a la naturaleza eterna de la dialéctica se hace evidente de una manera todavía más significativa porque es lógicamente injustificable. En varios lugares parece a punto de decir que toda insatisfacción con el estado existente del universo, y todos los intentos de reformarlo, resultan vanos y fútiles en la medida que la razón es ya y por siempre la única realidad. La conclusión no puede extraerse con justicia de la eternidad del proceso dialéctico, pues si tenemos derecho a mantener el universo perfecto, los mismos argumentos nos llevan también a considerarlo atemporal e inmutable. Por consiguiente, la imperfección y el progreso podrían jactarse de compartir cualquier realidad a la que se le permita el tiempo y el cambio, y no hay ninguna conclusión que se pueda extraer, tal y como Hegel parece en ocasiones inclinado a sugerir, contra el intento de hacer del futuro una mejora del pasado. Pero el mismo hecho de que él haya ido demasiado lejos al aplicar la idea de que la dialéctica es atemporal deja todavía más claro que sí tenía dicha idea.

Según creo, no hay ninguna expresión en la *Lógica* que pueda tomarse con justicia como sugestiva del desarrollo de la dialéctica. Es verdad que dos categorías sucesivas llevan por nombre Vida y Cognición, y que la ciencia nos informa de que la Vida existía en este mundo antes que la Cognición. Pero los nombres de las categorías se deben tomar como los de los fenómenos en los que la idea en cuestión se muestra más claramente, y no como indicativos de la única forma posible en la que la idea puede manifestarse. De lo contrario, nos conduciríamos al imposible resultado de que las Nociones, los Juicios y los Silogismos existieron antes que la Cognición.

La expresión más firme de la naturaleza eterna del proceso lo encontramos en la *Enciclopedia* (§ 212, adición):

La ejecución cabal del fin infinito hace desaparecer esta ilusión que nos hace creer que no está ejecutado. El bien, el bien absoluto, se cumple eternamente

en el mundo y el resultado es que está ya cumplimentado en y para sí y que no necesita esperarnos para realizarse.<sup>1</sup>

Otra evidencia importante es el tratamiento que hace de su propia máxima: «Todo lo que es real es racional». Frente a las objeciones presentadas a esto él contesta, en primer lugar, que la realidad no significa la apariencia de las cosas, sino algo más profundo tras ellas. Además de esto, admite ocasionalmente, aunque aparentemente no siempre, que la contingencia tiene derechos dentro de una esfera propia donde la razón no puede exigir que todo sea explicado. Pero nunca trata de enfrentarse a los ataques realizados a su principio trazando una distinción entre la realidad irracional del presente y la realidad racional del futuro. Semejante distinción resultaría tan natural y obvia, y, para aquellos que pudieran hacer consistentemente un uso de ella, eliminaría de un modo tan absoluto la acusación de un falso optimismo acerca del presente, que apenas podemos dudar de que el descuido de Hegel se debió al hecho de que lo veía incompatible con sus principios.

Asimismo, el tratamiento que hace Hegel sobre el tiempo confirma este punto de vista, dado que lo considera simplemente como una etapa en la filosofía de la naturaleza, la cual es solo una aplicación de la lógica. Ahora bien, si la realización de las categorías de la lógica solo tuviera lugar en el tiempo, este sería un elemento en el universo, correlativo a la lógica y de igual importancia en él. Ambos serían elementos iguales en un todo concreto. Ninguno podría considerarse como una aplicación o deducción del otro. Pero el tratamiento del tiempo meramente como uno de los fenómenos resultantes de la realización de la lógica es incompatible con una teoría como esta, de modo que podemos concluir con justicia que para Hegel el tiempo no tenía esta importancia definitiva.

Llegamos así a la conclusión de que para Hegel la dialéctica no es un proceso en el tiempo, sino que debe considerarse a la *idea absoluta* como eternamente realizada. Sin embargo, todavía estamos muy lejos de habernos deshecho de nuestras dificultades. De hecho, parece que hemos sido llevados a una *reductio ad absurdum*, pues si bien la otra teoría era incompatible con Hegel, esta parece ser incompatible con los hechos.

1 N.T. En alemán en el original del artículo: «Die Vollführung des unendlichen Zwecks ist so nur die Täuschung aufzuheben, als ob er noch nicht vollführt sey. Das Gute, das absolut Gute, vollbringt sich ewig in der Welt, und das Resultat ist, dass es sich an und für sich vollbracht ist und nicht erst auf uns zu warten braucht». Para su traducción al español se ha seguido la edición de la *Lógica Minor* de Antonio Zozaya (HEGEL, *Lógica*, Biblioteca Económica y Filosófica, vol. LXIV. Madrid 1893; Tomo IV, p. 85), la cual reza literalmente así: «La *realización* del fin infinito hace desaparecer esta ilusión que nos hace creer que no está aún *realizado*. El bien, el bien absoluto, se *realiza* eternamente en el mundo y el resultado es que está ya *realizado* en y para sí y que no necesita esperarnos para realizarse». Sin embargo, por sugerencia de Félix Duque, se han modificado los términos resaltados por los que figuran en la versión final que aquí se presenta.

El proceso dialéctico es uno que va desde la racionalidad incompleta hasta la racionalidad completa. Si se ha realizado eternamente, entonces el universo debe ser completamente racional. Ahora bien, en primer lugar, resulta incuestionable que el universo no es completamente racional para nosotros. No somos capaces de ver todo en nuestro rededor como una manifestación de la *idea absoluta*. Incluso aquellos estudiantes de filosofía que en términos generales creen que la *idea absoluta* se debe manifestar en todo son tan incapaces como el resto de nosotros de ver cómo se manifiesta en una mesa o en una tormenta. Solo podemos explicar estas cosas por medio de categorías mucho más inferiores y, por ende, no podemos explicarlas completamente. Tampoco tenemos ningún medio de eliminar completamente la contingencia de los datos de los sentidos, sin los cuales las categorías son vacías y carentes de significado; y un universo que contiene un elemento finalmente contingente no puede considerarse como completamente racional. También parecería que, si somos perfectamente racionales en un universo perfectamente racional, siempre debe haber una completa armonía entre nuestros deseos y nuestro entorno; y este tampoco es siempre el caso.

Pero si el universo no nos parece perfecto, ¿puede serlo en realidad? ¿No lo destruye el mismo fracaso a la hora de percibir la perfección? En primer lugar, la *idea absoluta*, tal y como la estableció Hegel, es una de racionalidad autoconsciente —la idea para la que la idea misma es «objeto y OBJETO»<sup>2</sup> (*Enciclopedia*, § 236)—. Si cualquier parte de la realidad ve algo, salvo la *idea absoluta*, en cualquier parte de la realidad, difícilmente se puede decir que este ideal se haya cumplido.

Y, de manera más general si el universo nos parece solo imperfectamente racional, o bien debemos estar en lo cierto, o bien debemos estar equivocados. Si estamos en lo cierto, el mundo no es perfectamente racional. Pero si estamos equivocados, se hace difícil ver cómo podemos ser perfectamente racionales. Y somos parte del mundo. Por lo tanto, parecería que la misma opinión de que el mundo es imperfecto debe, de un modo u otro, probar su propia verdad.

Si esto es correcto, nos debemos enfrentar a una dificultad tan desesperanzadora como las que encontrábamos al suponer que la dialéctica se desarrolla a sí misma en el tiempo. Estas últimas se debieron a que nuestra hipótesis resultó ser incompatible con el sistema, mientras que nuestro punto de vista actual es insostenible porque, aun siendo un desarrollo lógico del sistema, se presenta incompatible con los hechos. El resultado con respecto al primero es que llegamos a la conclusión de que el desarrollo en el tiempo no puede ser parte de la filosofía

2 N.T. En alemán en el original del artículo: «Gegenstand und Objekt». Dado que este juego de palabras es intraducible al castellano, empleamos la distinción realizada por Ramón Valls Plana en la traducción de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* [1830] presente en la editorial Abada (Madrid, 2017, pp. 434-435)

de Hegel. El resultado del segundo parecería, a primera vista, que la filosofía de Hegel debe ser abandonada, ya que conduce a tan insostenibles conclusiones.

Rechazamos la hipótesis del desarrollo de la *idea absoluta* en el tiempo por dos motivos. El primero era que teníamos que elegir entre un falso infinito y un inicio incausado. Cada una de estas hipótesis dejaba algo contingente y sin explicación, y, por consiguiente, resultaba incompatible con un sistema que, por encima de todo, exigía que el universo fuese completamente racionalizado y que creía haber logrado su objetivo. Nuestra segunda objeción se debió al hecho de que el desarrollo de la dialéctica, en efecto y con base en los principios de Hegel, presuponía la existencia de su objetivo, el cual, por tanto, no podía suponerse que fuera alcanzado por vez primera mediante el proceso. Pero ahora nuestra dificultad no es en absoluto incompatible con el sistema, sino que debe surgir de él y que, de alguna forma o de otra, debe surgir en cualquier sistema de idealismo completo. Cada uno de estos sistemas debe declarar que el mundo es fundamentalmente racional y moralmente bueno en todo momento, y cada uno de estos sistemas se topará con la misma dificultad. Si toda la realidad es racional y buena, ¿cómo vamos a explicar la irracionalidad y la maldad que son notoriamente parte de nuestra vida cotidiana? Aquí debemos considerar los diversos intentos que se han realizado para responder a esta cuestión.

Se ha indicado la respuesta de Hegel en el pasaje anteriormente citado de la *Lógica* (§ 21). El fin infinito realmente se logra eternamente; es solo un engaño por nuestra parte lo que nos hace suponer lo contrario. Y el único progreso real es la eliminación de ese engaño. El universo es eternamente el mismo y eternamente perfecto. El movimiento solo está en nuestras mentes. Ellas trazan en sucesión una tras otra las diferentes categorías de la lógica, que en realidad no tienen ningún orden temporal, sino que coexisten continuamente como elementos de la *idea absoluta* que las trasciende y las une.

Sin embargo, dadas las razones expuestas anteriormente, esta solución apenas puede aceptarse. ¿Cómo podemos explicar la ilusión de que el mundo es parcialmente irracional cuando, en realidad, es completamente racional? Y en particular, ¿cómo podemos considerar compatible esa ilusión con nuestra propia racionalidad completa?

Posiblemente se le podría objetar a esto que nuestro argumento se basa en una confusión. Que un pensamiento sea un engaño no tiene por qué indicar que aquel, o el ser que lo piensa, sea irracional. Todo aquello que, como un pensamiento, se emplea como símbolo, puede verse desde dos aspectos diferentes: en primer lugar, como un hecho; y, en segundo lugar, como representación o símbolo de algún otro hecho. En el primer aspecto decimos que es real o irreal; en el segundo, que es verdadero o falso. Estos dos pares de predicados no tienen conexión intrínseca. Un juicio falso es simplemente un hecho tan real como uno verdadero.

Ahora bien, la conclusión de la dialéctica hegeliana era que todo aquello que fuese real, era también racional. Por consiguiente, estamos obligados a afirmar que todo pensamiento, y todo ser pensante, son completamente racionales –esto es, pueden ser explicados de un modo tal que proporcione pleno descanso y satisfacción a la razón–. Pero, se podría decir, esto no se ve alterado en lo más mínimo por el hecho de que muchos pensamientos reales son símbolos defectuosos de la otra realidad que afirman representar. Lo falso puede ser real –es más, debe serlo– dado que un pensamiento no puede malinterpretar la realidad a menos que él mismo sea real. Hasta que no sea real, no puede hacer nada. Y si puede ser real, ¿por qué no puede ser racional? De hecho, tanto en la vida cotidiana como en la ciencia a menudo encontramos que efectivamente lo falso es más o menos racional. Psicológicamente es posible tanto dar cuenta del curso de pensamiento que saca una conclusión equivocada como del curso de pensamiento que saca una conclusión acertada. Podemos explicar tanto nuestros fracasos para llegar a la verdad como nuestros éxitos. Parecería entonces que no hay nada que nos impida a nosotros mismos y a nuestros pensamientos ser parte de un universo completamente racional, aunque nuestros pensamientos sean en algunos aspectos símbolos incorrectos.

Pero se debe recordar que la racionalidad que Hegel demanda del universo es mucho más que la determinación completa bajo la categoría de causa y efecto –una categoría que la dialéctica sostiene que es bastante insuficiente, a menos que sea trascendida por una superior–. Hegel exige, entre otras cosas, la validez de la idea de causa final; y si se introduce esto, resulta difícil ver cómo puedan existir los engaños en un mundo racional, en la medida que un engaño implica un propósito frustrado. Si un hombre comete un error, significa que desea conocer la verdad y que no la sabe. Sea este el caso o no, con respecto a la simple percepción de los hechos ante nosotros, no se puede negar que dondequiera que haya una larga cadena de argumentación, a la que la mente se mantenga voluntariamente atenta, debe haber un deseo de conocer la verdad. Y si este deseo resulta infructuoso, el universo no puede ser completamente racional en el sentido de Hegel.

Esto se hace más evidente si echamos la vista a la definición de Hegel de racionalidad completa, tal y como la encontramos en la *idea absoluta*. La esencia de esta es que la realidad ha de ser consciente de su propia racionalidad. La idea ha de ser «objeto y OBJETO»<sup>3</sup> para sí misma. Si este es el caso, se sigue que la racionalidad del espíritu como un objeto existente depende de que sea un fiel símbolo de la racionalidad expresada en otras manifestaciones del espíritu. El engaño al que Hegel reduce toda imperfección obviamente evitará que sea un fiel símbolo de la racionalidad y, por tanto, destruirá la racionalidad

3 N.T. Ver nota 2.

misma. En la medida que no vemos la perfección del universo, nosotros mismos no somos perfectos; y dado que somos parte del universo, aquel tampoco puede ser perfecto. Y, sin embargo, su perfección parece ser una consecuencia necesaria de la posición de Hegel.