

Dialéctica de plenitud

José BIEDMA LÓPEZ

1. Una metafísica de este mundo

Algunos autores han pretendido desarrollar una concepción filosófica capaz de dar “razón” de la contradictorialidad de lo real. Podría parecer que tal pretensión está avocada al fracaso porque no se manifiesta siquiera como razón aquello que no respeta *sus* más radicales principios: el de identidad o el de no-contradicción. Se trata de un solo fundamento como un punto que centra insustancialmente el conjunto de todas las proposiciones consistentes, por eso Leibniz fundía esos dos axiomas en una fórmula única: “A es A y no puede ser no A”.

El esfuerzo especulativo de Hegel pretendía concluir la realidad infinita de la pura contradicción de lo finito. Su ensayo era reactio a cualquier formalización inferencial, ateniéndose al contenido conceptual mismo, puesto que el concepto representaba en una dialéctica así el elemento más puro de la existencia del espíritu. Lo verdadero es el todo, donde la deducción no tiene más necesidad que la determinación dialéctica del concepto. Lorenzo Peña lo ha descrito muy bien¹: “En el sistema del saber absoluto el círculo se cierra: el fin es el principio y el principio el fin. Con lo cual cada juicio es premisa

¹ Lorenzo Peña, “Dialéctica, lógica y formalización: de Hegel a la filosofía analítica”, *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, vol. XIV, pp 149-171. 1987.

y conclusión. Cada uno de ellos queda negado o anulado en ese transitar hacia otros juicios que de ellos, de su propio anularse, nacen y cobran verdad (momentánea, parcial, y por ende falsa)”.

En Hegel, lo único que queda exento de cancelación es el propio sistema. En un sistema tal –concebido como la verdad absoluta– lo que vale como verdad en una fase deja de valer en otra, pues cada fase tiene su propia lógica. Por eso el esfuerzo que requiere entender la filosofía hegeliana es totalmente original: es una construcción conceptual que sólo cobra sentido desde sí misma, que aporta en cada momento su propio criterio, en la misma dinámica de su reflexión. Dicho con palabras de Gadamer:

“la pretensión de la dialéctica en la lógica de Hegel consiste en llevar a su cumplimiento esta exigencia de darse clara cuenta de la legitimidad de cada pensamiento particular situándolo en el contexto del despliegue sistemático de todos los pensamientos... El fundamento adecuado debía constituirlo la consecuencia metódica de la ‘ciencia’, que tiene su razón última en la idea cartesiana de método y se despliega bajo la perspectiva de la filosofía trascendental, a partir del principio de la autoconciencia.”²

La forma no puede ser allí abstraída del contenido, pues es su propio desenvolvimiento –la filosofía no admite síntesis proposicionales– y vale por la unidad del ser y del pensar, por la unidad-viva-de-lo-múltiple. Parecen superarse así las escisiones kantianas pero el contenido resulta entonces informalizable e inobjetable.

De acuerdo con Lorenzo Peña, la entronización de la contradictorialidad que le es propia a la lógica especulativa hegeliana, también es común a la filosofía de Platón, a la tradición platónica y neoplatónica. Podemos y debemos matizar esto. La consideración de la opinión y lo sensible, la imaginación y las imágenes, el amor, la conversación y el ejercicio ético, como intermediarios y graduales mediaciones entre el ser y el no-ser (al que no podemos mencionar sin cancelar)... en una palabra, la interpretación gradualista del platonismo, ha sido muchas veces oscurecida por un dualismo ultramundano que condenaba a mera antítesis, de lo real y lo bueno (tesis), lo que los humanos encuentran en su vida natural.

De todos modos, la interpretación del platonismo que Lovejoy consideró como “estamundana” (opuesta e incompatible con la “ultramundana”) ha

² Hans Georg Gadamer. *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1981. III, 1.

constituido quizá nuestra mejor tradición científico-filosófica, atravesando toda la Edad Media hasta la filosofía renacentista de Nicolás de Cusa o Ramón Sibiuda. Es fácil reconocer la intrínseca naturaleza contradictoria de la concepción medieval de Dios, cuando procede de Plotino, de Jámblico, de Proclo, del PseudoDionisio, que está sutilmente, juiciosamente minimizada en un autor como Tomás de Aquino, pero que estalla y se exhibe ostentosamente en Giordano Bruno: *cuanto mayor es la paradoja, mejor es la doctrina*:

“El Ser Perfecto y Mejor... no se incluye a sí mismo, pues no es mayor que él mismo; no es incluido por sí mismo, puesto que no es menor que él mismo... Es un término de tal guisa que no es un término; es una forma de tal guisa que no es una forma; es una materia de tal guisa que no es una materia... No es posible asemejarse más al Infinito siendo hombre que siendo hormiga; ni aproximarse más siendo una estrella que siendo un hombre; ... pues en el Infinito estas distinciones son indiferentes; y lo que digo de éstas entiendo que se aplica a todas las demás distinciones allí donde las cosas subsisten como entidades concretas (‘intendo di tutte l’altre cose di sussistenza particulare’)... Puesto que su centro no difiere de la circunferencia, podemos afirmar con seguridad que todo el Universo es centro o bien que el centro del Universo está en todas partes y la circunferencia en ninguna parte, en la medida en que se distingue del centro; o al revés, que la circunferencia está en todas partes y el centro en ninguna parte.”³

Coincidimos en que la dialéctica platónica –en origen o restada de la ganga maniquea con que la ensució la patrística y la escolástica– es una dialéctica *gradualista*⁴. Lorenzo Peña lo explica así: “la contradicción es en ella fruto o plasmación de la gradualidad del ser o de la verdad, y, además, constituye un inmediateismo ontológico, en el sentido de que no reconoce más esfera que la del ser”.

Hay poca diferencia entre este “inmediateismo ontológico” y lo que Lovejoy llamó “estemundanismo”, propio del *principio de plenitud*⁵. La interpretación estamundana parte de “el supuesto de que hay una verdadera e intrínseca multiplicidad en la naturaleza divina [o –menos teológicamente– en el ser], es decir, en el mundo de las ideas; parte igual de que, además, ‘la

³ Giordano Bruno. *De la Causa*, V.

⁴ V. nuestra tesis doctoral, José Biedma: *El problema de la verdad en Platón*, Universidad de Granada, 1990.

⁵ Arthur O. Lovejoy. *La gran cadena del ser. Historia de una idea*. Icaria, Barcelona, 1983, pg. 124

existencia es un bien', es decir, que la adición de una concreta actualidad a los universales, la traslación de las posibilidades extrasensibles a las realidades sensibles, significa un aumento, y no una disminución, del valor; también se sigue de que, en realidad, la misma esencia del bien consiste en la máxima actualización de la variedad; y, por fin, de que el mundo de la experiencia temporal y sensible es, por tanto, bueno y la suprema manifestación de lo divino".

En efecto, el principio de plenitud implica la continuidad o gradualidad de todo lo existente, sin hueco alguno, concebido metafóricamente como una cadena o como una escala. Platón había encontrado en la Idea del Bien la razón de que lo incondicionado no existiese solo. La noción de perfección autosuficiente del Uno incorpóreo e intemporal se convertía en la razón lógica, así como en la fuente dinámica de la existencia de un universo temporal, material y extremadamente múltiple y abigarrado, de un mundo en el que —según el teorema de completitud metafísica— todas las potencialidades convenientes estaban llamadas a realizarse. Pleno es el ser porque carece de huecos; completo porque no hay más que ser.

Si el potencial creador es la idea de lo perfecto, el mundo es mejor cuantas más cosas contenga. Visto en descenso, el principio de plenitud es el principio de la necesidad de todos los grados posibles de imperfección; visto en ascenso, el de todos los grados posibles de perfección. El orden de los posibles, razones seminales o arcanos, adquiere aquí y ahora, en el tiempo, la *gracia* de la existencia. La expansividad o fecundidad del Bien se juzga como una necesidad dialéctica, pues en efecto tenemos a lo absoluto produciendo limitación, determinación, a lo perfecto produciendo incompletitud, a lo infinito produciendo existentes finitos.

Anotemos que el principio de plenitud fue formalmente rechazado por Aristóteles en la *Metafísica*: “no es necesario que todo lo que es posible deba existir en la realidad”; y “es posible que aquello que posee potencia no la realice” (II y XI). Aunque en el libro IX lo matice afirmando que si una cosa no es lógicamente inviable, es decir, si no conlleva contradicción, no tenemos derecho a *asegurar* que nunca existirá de hecho.

2. El vértigo de lo infinito y el enfoque gradualista

Pero el *hecho* de la plenitud no es sólo la actualización necesaria de lo posible, sino más aún, la existencia real de lo contradictorio. Por eso el prin-

cipio de plenitud no sólo sirve para fundar metafísicas optimistas, sino también para dilucidar el componente trágico del ser y el ingrediente polémico del conocimiento. Cada vez que respiramos, cotidianamente, en lo grande y en lo pequeño, se producen incesantes hecatombes. La dimensión trágica de lo pleno está presente incluso en la noción leibniziana de la armonía preestablecida... “La armonía leibniziana es todo menos idílica”, aunque para Leibniz sea también la perfección, a modo de principio de optimación, la causa rectora de las existencias⁶.

Por eso la plenitud del ser, entendida ahora al modo moderno, su infinitud, despierta la adoración religiosa de Bruno o conjura en Descartes sus últimas incertidumbres, mientras anonada a Pascal: “L’eternel silence de ces espaces infinies m’effraie”. La visión del “infini créé” no es para el francés motivo de gozo, sino de humillación, empequeñece al hombre y deja atónito a su entendimiento:

“Todo este mundo visible sólo es un punto imperceptible en el ancho vientre de la naturaleza. Ninguna idea nuestra puede aproximarse a ella... ¿Qué es el hombre en medio del infinito?”

A la pregunta de Pascal, responderíamos con Leibniz: el hombre es otro infinito, un microcosmo o –permítasenos el retruécano– un complejo espejo del complejo...

“Toda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o bien de todo el universo, al cual expresa cada una a su manera, más o menos como una misma ciudad es representada de maneras diversas según las diferentes situaciones del que la mira.”⁷

No obstante, para Pascal, como el mundo es demasiado grande (infinito) para ser investigado por nosotros exhaustivamente, ninguna de sus partes puede ser realmente comprendida, puesto que “sus partes están todas tan interrelacionadas y vinculadas con las demás que es imposible conocer las partes sin conocer el todo ni el todo sin conocer las partes”.

Una dificultad más profunda es que la misma noción de número infinito,

⁶ Javier Echeverría. *Leibniz, el Autor y su Obra*, Barcanova, Barcelona, 1981.

⁷ Leibniz. *Discurso de Metafísica*, § IX. “La naturaleza esconde por doquier tanta perfección como la que podamos imaginar en toda ella. Tanta perfección y, naturalmente, tantos desastres y hecatombes” (Echeverría, *op. cit.*, pg. 49).

o magnitud infinita, que podemos atribuir realmente al ser, plantea a nuestro pensamiento antinomias insolubles. “Sabemos que existe el infinito, pero ignoramos su naturaleza. Como sabemos que es falso que los números sean limitados, pues es verdad que hay un número infinito. Pero no sabemos cómo es: es falso que sea par, es falso que sea impar, porque, añadiéndole la unidad, no cambia de naturaleza; sin embargo, es un número, y todo número es par o impar (es verdad que esto se entiende de todo número finito). Así, pues, bien se puede conocer que hay un Dios sin saber lo que es”⁸ ...

En la contradicción reside el misterio. Pero, además, el Infinito resulta lógicamente trascendental, pues precisamente un ser infinito es tal que posee propiedades mutuamente opuestas en grados que normalmente serían incompatibles, o sea, en grados tales que sería incompatible la posesión simultánea de esas propiedades en esos grados por un ente finito. Restauramos con ello una Realidad omniabarcante, a la vez infinita y finitamente participada, “absolutamente necesaria y, no obstante, participada con dosis de contingencia diversas, sin que nada de todo eso abra en ella dicotomía alguna de esencia y existencia”. Una lógica que incorpora el infinito naturalmente es una metafísica axiomatizada.

Para Lovejoy, la reflexión pascaliana pone de relieve un concreto aspecto irónico del principio de plenitud. El principio expresaba la convicción de que hay una esencial racionalidad en la naturaleza de la realidad y una razón suficiente en el mundo inteligible, para todo lo que existe en concreto. Pero cuando se interpretaba qué presuponia la existencia real de un infinito numérico cuantitativo (∞), más bien convertía la realidad en esencialmente ajena a la razón humana, empapada, ahíta de paradojas y contradicciones. Quien así seguía el principio de razón suficiente hasta sus últimas consecuencias encontraba que la conclusión destruía el supuesto del que había sido deducida.

La infinitud era, gracias a Dios, la paradójica “contingencia” que salvaba el principio de plenitud del férreo determinismo a que lo llevó Spinoza en su *Ética*. Lo infinito está en todo.

Podemos no obstante preservar la posibilidad del conocimiento admitiendo como Platón la mediación, la gradualidad, lo ‘metaxý’. El grado, aun entendido como cantidad intensiva, permite la resolución de las paradojas del montón (sorites):

⁸ *Pensamientos*, 451.

“si es verdad que es calvo un hombre con menos de cien pelos en la cabeza, y es también cierto que, si a un no calvo se le quita un pelo, sigue siendo no calvo, entonces hay hombres calvos y no calvos”.

Un enfoque gradualista –como dice Lorenzo Peña⁹– se atiene a una concepción meramente intelectual según la cual lo nuevo ya preexiste en lo viejo, sólo que incrementa su grado hasta alcanzar un cierto umbral en que el cambio de cantidad es percibido como cambio de cualidad. De hecho, es posible que alguien sea y no sea calvo, según se mire; o no es necesario que alguien sea calvo o no calvo. El tercero no resulta excluido, sino esencial para tal dialéctica.

Para una interpretación gradualista de la dialéctica, no hay dos modos de ser contradictorios, sino un solo modo de ser (“sustrato infinitamente indiferente”) y muchos grados, si bien algunos pueden ser cualitativamente decisivos por estar próximos a los límites infinitesimales de percepción o significación. En dicho inmediatismo ontológico, aprehendido mediante lo que Lorenzo Peña llama una “dialéctica ontofántica”, el ser se toma como se muestra y no es preciso retrotraerlo a la negación. El ser y el no ser –o digamos el devenir– se dan en la gradualidad misma de lo real, con independencia de la reflexión.

3. Ontofántica e idealismo trascendental

Tanto Alfredo Deaño como Lorenzo Peña han puesto de manifiesto el surgimiento de concepciones dialécticas o idealistas (idealismo trascendental, no absoluto) en la filosofía analítica de las últimas décadas. Tal filosofía ha reasumido cada vez más acentuadamente los enfoques de la dialéctica platónica como propios, e incluso se ha inscrito en una línea de continuación de la llamada por Leibniz *philosophia perennis*. Este fue el caso de Frege y Wittgenstein. Sus ramificaciones más recientes aparecerían en los trabajos sobre semántica de expresiones intensionales y en ontologías como las de Bergmann, Castañeda, Alvin Plantinga o David Kellog Lewis.

Lorenzo Peña resume el ideal metodológico de dicha forma de filosofar en la analiticidad y la demostrabilidad. Claridad y rigor no están reñidos con

⁹ Tomo el ejemplo del artículo citado de Lorenzo Peña.

concepciones que defienden expresamente la contradictorialidad de lo real.

La *dialéctica o metafísica ontofántica* se estructuraría en torno a unos cuantos principios fundamentales:

1. La identificación de cada ente con su existir.
2. La identificación de verdad y existencia.
3. El reconocimiento de la infinita gradualidad de la verdad y del ser real.
4. La postulación de infinitos aspectos de realidad (mundos-posibles), pero de modo que la Existencia subsume en sí a todos los demás.
5. Todo lo posible es –aun relativamente– real y verdadero (necesitarismo matizado).
6. Concepción tensional de la verdad: no cabe hablar de la verdad de un hecho, sino de la serie de sus grados de verdad o falsedad.
7. Principio de *apencamiento*: todo lo no enteramente falso o inexistente es existente.
8. Negación del ultramundanismo: La Existencia es lo único absolutamente real y verdadero, es el grado máximo de realidad, que abarca a los demás (relación de abarcamiento).
9. Aceptación de la contradictorialidad del movimiento. Las relaciones se conciben como movimientos atemporales y se postulan órdenes de sucesión de lapsos no temporales.
10. Reconocimiento de la infinitud numérica, sin soslayarse las contradicciones que encierra. Es legítima la regresión ontológica y epistemológica al infinito.

Las diferencias entre esta dialéctica y la de Hegel las resume Lorenzo Peña en tres, estrechamente ligadas entre sí:

1. La dialéctica ontofántica reconoce la cantidad intensiva como una determinación de lo real no meramente transitoria o inferior. Es una filosofía del más y del menos, de la comparación (¿y de la analogía?). Una filosofía en la que, por el principio de identidad existencial, si dos entes son diversos, hay algún aspecto en el que uno de ellos es más real que el otro.
2. La ontofántica prescinde de todas las dicotomías aristotélicas para flexibilizar la frontera entre el sí y el no, instalándose en una realidad que está por hacerse, temporal y atemporalmente.
3. Por último, la ontofántica no renuncia a la formalizabilidad. Acepta unas normas de verdad constantes, unos principios, así como la mensurabilidad en todos los órdenes y ámbitos, pues sostiene que tanto la verdad como la existencia se da en infinitos grados.

Como no podía ser de otro modo, dada su procedencia platónica, la ontofántica no concibe las reglas de inferencia como descripciones de procesos psíquicos (psicologismo), sino como imágenes o expresiones de hechos ontológicos de carácter universal y, por consiguiente, universalmente aplicables (trascendentalismo o realismo). Las leyes lógicas serían enunciados distintos de todos los demás, precisamente por ser verdaderos en todos los mundos posibles.

Evidentemente, dada su aspiración a comprender la contradicción, y dado el hecho –o paradoja lógica– de que de una contradicción se infiere válidamente cualquier tesis, la ontofántica ha de enfrentarse al desmoronamiento por exceso de su propio sistema, que Lorenzo Peña llama *delicuescencia*. “Una lógica que permita la demostración en un sistema de dos enunciados mutuamente contradictorios sin que por ello sea forzosamente delicuescente tal sistema es una lógica *paraconsistente*” (sic). Al parecer, la clave de la solución para hacer viable la paraconsistencia estriba en distinguir dos negaciones: la fuerte o supernegación, que se lee “no... en absoluto”, o “es totalmente falso que”, y la negación simple, el mero “no”. El fondo de tal solución es la admisión de grados de verdad y, por lo tanto, también de grados de falsedad, una distinción que sería tan imprescindible como la distinción entre niveles de lenguaje.

4. Paraconsistencia y argumentación racional. La dialéctica como nueva retórica

Me pregunto si la reconsideración lógica de la verosimilitud de la argumentación probable, en el sentido de Perelman, podría ser compatible o integrable con una perspectiva paraconsistente. Creo que sí. Se trataría en efecto de recuperar para la filosofía una vía, la dialéctica, intermedia entre lo evidente y lo irracional, entre la demostración tautológica y la sofística tendenciosa: el “camino difícil y mal trazado de lo razonable”¹⁰.

Perelman rechaza el nombre de “dialéctica” para su “nueva retórica” a causa, precisamente, del peso que para él tiene la tradición hegeliana en el significado de la palabra “dialéctica”. Por el contrario, a Perelman (que hizo su doctorado sobre la lógica de Frege) no le hubiese importado llamar

¹⁰ Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca. *Tratado de la argumentación*, Gredos, Madrid, 1989.

“dialéctica” a su *teoría de la argumentación*, “dialéctica” en sentido aristotélico, como un “arte de razonar a partir de opiniones generalmente aceptadas”. La dialéctica pone el acento en lo opinable como algo verosímil, por oposición al razonamiento analítico que tiene por objeto lo necesario; en cambio la retórica pone el acento en lo opinable como algo a lo que se puede prestar diferentes *grados* de adhesión.

A mi juicio, una metafísica que acerca tanto lo probable a lo existente, como la del proyecto ontofántico, tendría que admitir junto a procedimientos analíticos, semánticos y sintácticos, una pragmática argumentativa orientada a la consecución de la persuasión o la convicción; la ontofántica no sólo tendría que contener una dialéctica, sino también una retórica, en el sentido humanista. El principio de apencamiento podría reinterpretarse en función de esta ampliación de la dialéctica ontofántica: *Todo lo no enteramente falso es razonable o verosímil*. La motivación del principio, como cautela pragmática, hállase en Pascal (*Pensamientos*, 147):

“Cuando no se sabe la verdad de una cosa es bueno que haya un error común que fije el espíritu de los hombres”

La extensión humanista de la dialéctica a cualquier campo en que quepa una argumentación racional más o menos verosímil o razonable permitiría analizar problemas que, al menos por el momento, desbordan el campo de la formalizabilidad, dada la inadecuación de la lógica de la demostración al mundo de los valores, y dada la necesidad de abordar éstos con instrumentos suficientes y con un rigor tal que permita desacreditar a toda persuasión no estrictamente racional, basada en la sugestión o el halago, como resultan ser la de la Internacional Publicitaria o la Sofística Mediática.

Nueva retórica y neodialéctica pueden servir para la reconstrucción de una filosofía fuerte, pero no dogmática y cerrada. Perelman propuso una filosofía regresiva, abierta, no conclusa. Una filosofía que tenga lo infinito por objeto y que asuma la aplicación de su propia actividad intelectual como *búsqueda incesante*, como búsqueda *sin término* (Popper), puede adoptar provisionalmente los cuatro principios de la dialéctica de Gonseth¹¹:

¹¹ Gonseth perteneció al Grupo de Zurich, en cuya epistemología se encuadró la de Perelman y cuyo órgano de expresión fue la revista *Dialéctica*. Para Gonseth no sólo el mundo de los valores, sino también el de la ciencia está sometido a las condiciones de probabilidad y provisionalidad propias del campo dialéctico delimitado por Aristóteles (cfr. Jesús González Bedoya. Prólogo a la edición española del *Tratado de la argumentación*).

1. *Principio de integridad*: todo nuestro saber es interdependiente.
2. *Principio de dualismo*: es ficticia toda dicotomía entre método racional y método empírico; ambos deben complementarse.
3. *Principio de revisión*: toda afirmación, todo principio debe permanecer abierto a nuevos argumentos, que podrán anularlo, debilitarlo o reforzarlo.
4. *Principio de responsabilidad*: el investigador, tanto científico como filosófico, compromete su personalidad en sus afirmaciones y teorías, ya que debe elegir las al no ser únicas ni imponerse su justificación de forma automática, sino racional (bien es verdad que en la ciencia esto afecta sólo a los principios y teorías, y no a hechos sometibles, como diría Platón, a medidas de peso, extensión o número).