

los vínculos, de las magnitudes absolutamente estables, inmutables, de las esencias.³⁴ Si se admitían variaciones era principalmente como variaciones cuantitativas, que tenían lugar dentro de determinados límites absolutos (de los elementos fundamentales del universo o de las condiciones del ser). El propio movimiento aparecía como una de estas magnitudes, parámetros, que tenían límites absolutos: reposo, universo de los objetos metafísicos, etcétera. El concepto de movimiento no obtuvo, esencialmente, una expresión teórica consecuente, y allí donde se advertía su aparición en la esfera teórico-lógica se presentaba sólo en forma de planteamiento de una interrogante (Zenón, Aristóteles).

En la época moderna se advierte la tendencia a la segregación de una forma determinada de movimiento de la materia como objeto de análisis teórico. «La elaboración de una teoría correcta del movimiento —escribe F. Frank— fue, evidentemente, un grandioso paso hacia adelante en la historia de la ciencia.» (51, 170) Las investigaciones de la forma mecánica del movimiento en las ciencias naturales condujo a la conformación del cuadro mecánico íntegro del mundo; y surge el mecanicismo como el modo característico de pensamiento de la época. Por muy paradójico que parezca, es precisamente el mecanicismo, que absolutiza la forma más simple de movimiento de la materia, el que se vincula con la concepción profunda, dinámica, del movimiento orbital de los planetas como unidad de la atracción y la repulsión, de la acción y la reacción, de las fuerzas centrífuga y centrípeta,³⁵ cuya magnitud varía ininterrumpidamente en los distintos estadios de este movimiento, propiciando su determinación. La contradicción no se concibe todavía como fuente de desarrollo, pero se había dado el paso hacia el concepto de desarrollo.

El surgimiento de la mecánica como ciencia independiente, que estudia la naturaleza de una forma determinada de movimiento, comenzó con el planteamiento del principio de la relatividad y con el sistema heliocéntrico de Copérnico. El principio de la relatividad fue minuciosamente elaborado por Galileo. Aquí comienza la dialéctica del movimiento,³⁶ que consideraba relativas las diferencias cualitativas de las cosas, estos o aquellos puntos de referencia. Las relaciones y los nexos de las cosas se convierten en elementos estables, momentos de un objeto más complejo, el movimiento, el cambio.³⁷ Los parámetros hasta ahora absolutos se convierten, a su vez en relativos, inestables. El tiempo y el espacio son abarcados en la fórmula de la velocidad como una correlación entre magnitudes variables. Aparecen muchas fórmulas en las cuales se fijan relaciones y vínculos estables entre magnitudes, parámetros inestables, fluyentes, variables.³⁸ Hasta el concepto de punto matemático (límite del espacio) se convierte en una relación entre coordenadas y adquiere movimiento, aunque «fuera del tiempo».

Estas particularidades del conocimiento de las ciencias naturales no podían dejar de incidir en la filosofía, la cual vincula ahora la esencia con el movimiento, que por primera vez adquiere determinación, y no con elementos invariables que, aunque a veces se admiten, no están en el centro del sistema, como en los filósofos de la antigüedad.³⁹

Ya F. Bacon renuncia a las esencias absolutas y eternas de Aristóteles, y hasta a los átomos y el vacío de Leucipo y Demócrito, a los cuales opone «la materia fluyente». Critica las concepciones en las cuales «se contemplan e investigan los fundamentos en reposo de las cosas, a partir de los cuales —y no en movimiento, *mediante los cuales*— ocurren las cosas. Ya que allí se refieren a palabras, aquí, a acciones». (II, 32) Asimismo, Bacon se manifiesta contra las bús-

quedas «del origen de las cosas y los últimos fundamentos de la naturaleza, al mismo tiempo que toda la utilidad y la actividad práctica se encierra en los axiomas intermedios. De aquí resulta que la gente sigue abstrayéndose de la naturaleza hasta que no llega a la materia potencial, informe: y no dejan de dividir la naturaleza hasta que no llegan al átomo. E incluso si los hallazgos fueran auténticos, podrían coadyuvar en muy poco al bienestar de la gente». (11, II, 33)

De esta manera cambia el centro de gravedad del interés filosófico, que ahora consiste en reducir todo a movimiento, como esencia de las cosas y los fenómenos. «...La propia esencia del calor —escribe F. Bacon— es el movimiento y nada más...» (11, II, 118) Otra proposición importante es formulada por él en la siguiente forma: «También deben analizarse cuidadosamente los modos y tipos de la propia subordinación de los movimientos y, en particular, si cesan totalmente o, a pesar de todo, persisten, pero resultan restringidos. Pues en los cuerpos que nos son conocidos no hay verdadero reposo, ni en todo el cuerpo ni en las partes; sólo suele haber reposo aparente. Este reposo aparente es provocado por el equilibrio o por la absoluta preponderancia de los movimientos.» (11, II, 205) El concepto de movimiento comienza cuando se supera el enfoque sobre el reposo como un estado absoluto, cuando el movimiento y el reposo se analizan en su unidad.

Así, en la naturaleza no hay más que materia y movimiento, que son únicos e indestructibles. Queda por descubrir el vínculo interno entre ellos, el carácter de este nexo. Pero para esto es indispensable elevar el concepto de movimiento, aunque sea el de una de sus formas, hasta el nivel teórico, lo que no encontramos en Bacon. La forma mecánica del movimiento es analizada por él, según ya señalamos, como una junto a otras formas empíricas de su manifestación.

El mecanicismo fue el precio que tenía que pagar el filósofo para obtener una de las formas del movimiento de la materia en «forma pura». Este es el paso que da Descartes sin temer extenderlo al campo de lo ideal, a la conciencia del hombre. El cuadro del movimiento de la materia fundado por Bacon adquiere una mayor determinación y concreción. «...la naturaleza del movimiento supuesta aquí por mí —escribía Descartes en su *Tratado de la luz*— es tan clara que hasta los geómetras, más acostumbrados que el resto de las gentes a una representación precisa de los objetos de su investigación, deberán reconocerla más simple y comprensible que la naturaleza de sus superficies y líneas». (34, 198-199)

Pero en este cuadro del movimiento universal de los cuerpos materiales elaborado por Descartes había un eslabón débil: el vínculo del movimiento y la materia entre sí seguía siendo el obstáculo. Si Bacon dejó totalmente sin atención esta cuestión, Descartes se refiere a ella, pero no le da una respuesta rigurosamente fundamentada y consecuentemente materialista. La cantidad de movimiento en la materia es constante, pero sólo porque «Dios es inmutable y actuando siempre de la misma manera provoca la misma acción. Así, pues, si se supone que desde el mismo momento de la creación puso en toda la materia una cantidad determinada de movimiento, entonces hay que aceptar que siempre la conserve en las mismas dimensiones...» (34, 201)

La superación de esta contrastación externa de la materia y el movimiento en el plano filosófico comienza con B. Spinoza.

La sustancia de Spinoza, concepto fundamental de su sistema filosófico, en esencia no es tan inmutable como puede parecer a primera vista. La propiedad de constante, de invariante tenía que ser inherente a todo concepto de sustancia. Pero el concepto de sustancia

en Spinoza está indisolublemente unido al concepto genesiaco de movimiento. Su sustancia participa de todos los cambios, pero manteniéndose en ellos invariante, inmutable.

Representa un estado transitorio entre las esencias absolutamente inmutables de los antiguos y la sustancia en activo desarrollo de la filosofía clásica alemana, en cuyo seno se origina el concepto dialéctico de desarrollo.

Según la opinión de Spinoza, «...el poder de Dios⁴⁰ no es otra cosa que su esencia activa, y por eso suponer que Dios no actúa es para nosotros tan imposible como suponer que no existe». (140, I, 405) El «Teorema 36» de la primera parte de la *Ética* reza: «No hay nada en la naturaleza que no emane de alguna acción.» (140, I, 394) La particularidad de la sustancia de Spinoza se desprende del siguiente razonamiento suyo: «...El agua como agua surge y desaparece, pero como sustancia ni surge ni desaparece. Yo pienso (...) que la materia, por cuanto es sustancia, es divisible y consta de partes. Y aún cuando esto no fuera así, yo, de todas maneras, no sabría por qué la materia no fue merecedora de naturaleza divina; si (...) fuera de Dios no puede existir ninguna sustancia cuya acción ésta pudiera experimentar. Todo, digo yo, existe en Dios, y todo lo que ocurre, ocurre sólo según las mismas leyes de la naturaleza infinita de Dios y emana (...) de la necesidad de su esencia.» (140, I, 376-377)

Aquí la sustancia no existe «aparte» de las cosas variables, sino que es omnipresente y está unida a ella, aunque se mantiene invariante. Todos los cambios de las cosas que ocurren en el universo están sujetos a las leyes invariables de la sustancia. Pero sus leyes son las leyes de su actividad. Aquí ya nos enfrentamos con las premisas lógicas del concepto de dialéctica de la estabilidad relativa y la variabilidad, del reposo y el movimiento. Y si en Spinoza no encontramos un planteamiento claramente formulado sobre el movimiento como

atributo de la materia, en J. Toland, y en los materialistas franceses del siglo XVIII, esto se proclama de manera directa.

Así, Toland habla de «automovimiento» y de «actividad interior» de la materia: «...el movimiento no es otra cosa que la materia desde cierto punto de vista, aunque no agota todo el concepto de materia, como no lo agota tampoco la extensión»; «...afirmar que la materia puede estar a veces inmóvil es equivalente (...) a la afirmación de que suele ser a veces inextensa». (102, I, 70-71) En la concepción de los nexos mutuos existentes entre la materia y el movimiento, Toland llegó más lejos que Spinoza, cosa que atestiguan de manera elocuente sus reproches a éste último: «Así, Spinoza, que en su *Ética* se atribuye el mérito de deducir todas las cosas a partir de sus causas de origen (...) Spinoza, quien no explica de qué manera la materia se pone en movimiento y en qué forma el movimiento se conserva, quien no reconoce a Dios como primer motor, quien no demostró e, incluso, no supuso que el movimiento es un atributo de la materia (él afirmaba lo contrario), y que en general no esclareció qué es movimiento, no supo demostrar de qué manera la diversidad de los distintos cuerpos se puede conciliar con la singularidad de la sustancia o con la homogeneidad de la materia en todo el universo.» (102, I 145-146) «Mi única preocupación —subraya Toland— es demostrar que la materia es por necesidad tan activa como extensa, y de aquí explicar, en lo que esté a mi alcance, su estado...» (102, I 153)

En el *Sistema de la naturaleza* de P. Holbach nos encontramos con la siguiente formulación: «...El movimiento es una forma de existencia (...) que emana necesariamente de la esencia de la materia...» (67, 18) «Todo en el universo está en movimiento. La esencia de la naturaleza consiste en actuar; si nos ponemos a mirar con atención sus partes, veremos que no hay nin-

guna que esté en reposo absoluto. Las que nos parecen estar desprovistas de movimiento están, en realidad, en reposo relativo o aparente.» (67, 16) Aquí advertimos no sólo el reconocimiento de la universalidad del movimiento, sino su concepción como forma de existencia de la materia.

Este planteamiento entró en calidad de principio muy importante en la concepción dialéctica del marxismo. «El movimiento es una forma de existencia de la materia —escribía Engels—, por tanto, más que una mera propiedad de ésta.» (43, 452)

La dialéctica del movimiento, desde el principio, denota el carácter absoluto de los cambios, del movimiento, que destruye las fronteras de invariabilidad absoluta de las cosas, disuelve en sí los parámetros de éstas, tornándolas relativas, mutables, fluyentes. Precisamente del principio del carácter absoluto del movimiento se desprende la deducción de que: «...en el universo no hay cumbre ni fondo ni centro absolutos», (67, 19) o bien, «...sólo el movimiento es fuente del cambio, la combinación, la forma, en una palabra, de todas las modificaciones de la materia». (67, 25-26) Esta relatividad de los parámetros y las propiedades no fue señalada por Holbach solamente. D. Diderot en sus obras, incluyendo su trabajo *Conversación de D'Alambert y Diderot*, muestra con extraordinaria claridad la relatividad de las diferencias cualitativas de las cosas, que se manifiestan en sus transformaciones recíprocas y universales, en el eterno girar.

De este modo, en la historia del desarrollo de la dialéctica no hubo interrupción; y en el cauce de la filosofía de los siglos XVII-XVIII también combatió el pensamiento dialéctico vivo, aunque no estuviera tan claramente representado como en los enfoques, por ejemplo, de Heráclito y Aristóteles. Pero, a pesar de ello, por su nivel constituía un paso de avance respecto a la dialéctica de los antiguos, ya que no existe dialéctica

en abstracto, sino dialéctica concreta, no sólo desde el punto de vista de su base gnoseológica (materialista e idealista), sino desde el punto de vista de su problemática general, condicionada por el nivel de desarrollo de las ciencias. Por eso podemos decir que, siendo dialécticos en la concepción de las relaciones y los nexos de las cosas invariables, de las esencias y hasta de los contrarios, los antiguos griegos seguían siendo metafísicos en la concepción del movimiento, y tanto más del desarrollo. No obstante, a semejanza de que en los antiguos se encuentran gérmenes de la concepción dialéctica del movimiento (Heráclito, Zenón, Aristóteles), así en los representantes de la filosofía de los siglos XVII-XVIII se encuentran gérmenes de la concepción dialéctica del desarrollo (Descartes,⁴¹ Kant).

Al mismo tiempo, de aquí no se puede hacer la deducción de que la dialéctica del movimiento que se conformó en el siglo XVIII fuera hasta el fin consecuente y acabada; precisamente no podía ser tal al margen del concepto de desarrollo, igual que no podía ser consecuente hasta el final sin estar en vinculación con la dialéctica del movimiento, con la dialéctica de las relaciones.

Al presentarse en la forma mecánica, aquella dialéctica redujo los elementos absolutos disímiles, las propiedades, parámetros que vimos ya en los antiguos, a varias propiedades de carácter mecánico. Su rasgo característico es la disolución de las esencias invariables, absolutas, de existencia aislada: número, ideas, átomos, «esencias primarias», en propiedades mecánicas, que representan otra vez elementos invariables de una cierta actividad de la esencia, de una forma «concreta de ser» de las cosas como forma de movimiento.

La limitación de esta dialéctica es la carencia de nexo entre ella y el principio del historicismo, del desarrollo. A la naturaleza le es inherente «una forma invariable de acción», su camino «es el círculo eterno que está

forzado a describir todo lo existente»; sus «leyes son tan inmutables para la naturaleza universal como para las esencias contenidas en ella». (67, 7, 28, 37) Por eso «todas las formas de acción de la máquina humana (...), todas sus acciones, movimientos, cambios, sus diversos estados, las catástrofes que tienen lugar en ella, son reguladas constantemente por las mismas leyes inherentes a todos los seres a quienes la naturaleza da vida, desarrolla, enriquece con capacidades, hace crecer, conserva en el transcurso de cierto tiempo y, finalmente, destruye o descompone obligándolas a cambiar su forma». (67, 47)

Por ser sólo aplicable a la forma mecánica de movimiento, esta concepción ya no podía ser la dialéctica de la naturaleza, que únicamente es posible en los marcos de la concepción dialéctica del desarrollo. Por ello no podemos afirmar que en el siglo XVIII la forma dominante de pensamiento fuera la dialéctica. En esa época dominaba la forma metafísica de pensamiento. Pero la dialéctica del movimiento ya se había conformado y, sin ser una forma consecuente de pensamiento, comenzó a crecer en la teoría dialéctica del desarrollo, que se formó a principios del siglo XIX.

La concepción de desarrollo no pudo surgir en la antigüedad, y mucho menos conformarse, por la razón de que en el único campo del universo donde el desarrollo se puede observar, por así decirlo en «forma directa», es la historia de la sociedad, que en aquella época no había tenido tiempo de «desarrollarse» de manera adecuada. Naturalmente, existía el concepto de historia como sucesión cronológica de acontecimientos. Pero ¿cuáles son las leyes de los cambios históricos y por qué unos acontecimientos históricos suceden a otros?, eso entonces no se podía comprender ni concebir. Tuvieron que sucederse varias épocas y formaciones, tuvo que pasar determinado tiempo a partir de la época del Renacimiento para que se tornara clara

la irreversibilidad del proceso histórico, para que pudiera observarse la línea ascendente del movimiento histórico. No es casual que las leyes del desarrollo se hayan establecido por primera vez sobre la base del estudio de la historia de la sociedad y de la ciencia (principalmente, de la historia de la filosofía), de la historia de las relaciones socioeconómicas y socio-políticas.

No obstante, las concepciones del desarrollo en la filosofía y en las ciencias particulares no surgieron en terreno baldío, se prepararon ya en el siglo XVIII, cuando además de la forma mecánica de movimiento de la materia se observaban —cierto que en germen— las leyes específicas del movimiento térmico, químico, geológico, biológico y otros movimientos de la materia más complicados que el mecánico, que obligaron a los hombres de ciencia a pensar en las correlaciones de los distintos niveles de organización de la materia, en el origen de esas diferencias, etcétera. En las ciencias comienzan a surgir las ideas del desarrollo (Lomonosov, Rousseau, Herder, Kant, Ber, Lamarck y otros). Aunque éstos aceptaban con frecuencia una forma de compromiso del evolucionismo que, por una parte, era la antípoda del «círculo eterno» de las concepciones iniciales del movimiento y, por otra, no pudo conformarse en una concepción consecuente del desarrollo, ya que el movimiento en ascenso continuaba sujeto a las mismas leyes eternas e inmutables. Por eso el evolucionismo debió tarde o temprano entrar en conflicto con el concepto de desarrollo, surgido ya en el primer tercio del siglo XIX, que supo conferirle integridad a la dialéctica.

La concepción dialéctica de desarrollo se opone al evolucionismo como concepción metafísica de aquél. Comparándolas, Lenin escribe: «Las dos concepciones fundamentales (¿o dos posibles?, ¿o dos históricamente observables?) del desarrollo (evolución) son: el desarrollo como aumento y disminución, como repetición,

y el desarrollo como unidad de contrarios (la división de una unidad en contrarios mutuamente excluyentes y su relación recíproca).» (93, 352)

Las concepciones de desarrollo, así como las de movimiento, relaciones y nexos, pueden ser metafísicas y dialécticas. Si entre esencias absolutamente invariables se establecen relaciones, nexos, también invariables, entonces esa concepción de las relaciones y los nexos es metafísica (los pitagóricos, por ejemplo). Si el movimiento se analiza como creado, como algo aportado, como la alteración del reposo y no al revés, entonces tenemos ante nosotros la concepción metafísica del movimiento. Finalmente, si las leyes del movimiento se enuncian como invariables, aunque constantemente activas y conduciendo siempre a nuevos resultados, ante nosotros tenemos la concepción metafísica de desarrollo.

Sólo la concepción dialéctica establece una determinada correlación sujeta a leyes entre las distintas formas de movimiento de la materia, entre las superiores, más complejas, y las inferiores; sólo ella descubre el tránsito de una forma del movimiento de la materia a la otra; sólo ella puede establecer el verdadero sistema de leyes del desarrollo. Por eso la dialéctica consecuente del movimiento sólo es posible dentro de los marcos de la dialéctica del desarrollo, que la despoja de su limitación mecánica. El desarrollo es precisamente aquello que está plenamente determinado, «el cambio del cambio» sujeto a leyes, sobre cuyo carácter inadmisible escribió en su *Metafísica* Aristóteles. La dialéctica del desarrollo, en este sentido, es la síntesis más elevada de la dialéctica de las relaciones y los nexos con la dialéctica del movimiento, la que descubre las relaciones y los nexos entre las formas del movimiento. Sólo la dialéctica del desarrollo despoja al movimiento de las cadenas petrificadas de las relaciones y nexos eternos y absolutos, y a éstos últimos, a su vez, los coloca en correspondencia con la esencia variable de la materia.

En el sistema filosófico de Kant ya podemos observar vestigios de la dialéctica del desarrollo. La particularidad característica de la dialéctica del movimiento, que consiste en la negación del reposo absoluto y en la admisión de la invariabilidad de las relaciones y los nexos en presencia del cambio ininterrumpido de las categorías empíricas, parámetros, en el sistema idealista de Kant, toma la forma de una correlación entre los nexos estables, constantes, de las categorías apriorísticas del entendimiento, y los fenómenos inestables, caóticamente fluyentes de la naturaleza, sometidos a éstas.

«...Entre todas las representaciones —escribe Kant en la *Crítica de la razón pura*— el *nexo* es lo único que no es dado por el objeto sino que sólo puede ser creado por el propio sujeto, pues es un hecho de su actividad. No es difícil advertir que esta acción debe ser inicialmente única, que debe tener la misma significación para cualquier *nexo* y que la descomposición (el *análisis*), que por lo visto está en oposición con ella, no obstante, siempre la supone; en efecto, allí donde el entendimiento no ha unido nada previamente no tiene nada que descomponer, ya que sólo *gracias al entendimiento* algo adquiere la capacidad de representarse como vinculado.» (74, III, 190) De este modo, el objeto externo, la naturaleza, representa en sus manifestaciones un mundo de fenómenos, parámetros inestables, desordenados, inconexos. Los nexos se introducen en la naturaleza mediante las categorías del entendimiento. Asimismo se garantiza la determinación, el orden, en este mundo móvil de los fenómenos. Al mismo tiempo, estos nexos ordenados (y relaciones, creadas mediante formas apriorísticas de observación) incorporados por las categorías del entendimiento al movimiento de los fenómenos naturales, son considerados por Kant una aptitud secular, innata del entendimiento. No vio el desarrollo histórico donde imperaban el orden y la necesidad, sin hablar de la conce-

sión idealista de la existencia de la necesidad y de las leyes en la conciencia antes que en la naturaleza. En cambio, saliéndose de los marcos de la teoría del conocimiento, Kant crea la hipótesis del origen histórico del sistema solar. De este modo, en Kant la naturaleza está en movimiento evolutivo ante la invariabilidad, e inmutabilidad de los principios prestablecidos del entendimiento.⁴² En la filosofía de Hegel se observa un cuadro casi inverso: admitiendo el desarrollo histórico del espíritu, niega el desarrollo histórico de la naturaleza.

El paso lo da J. Fichte. En su filosofía no existe lo objetivo como algo que desde el principio se opone a la conciencia. El objeto es creado por la conciencia y se opone a ésta. Pero la relación entre ambos resulta creada y aparece ante nosotros como un nuevo estado, engendrado por la actividad de la conciencia. Pero la actividad de la conciencia que en la filosofía de Kant se dirige hacia el exterior, en la «conciencia» de Fichte está vuelta hacia sí, «Yo en mí»: «la cosa en sí es un razonamiento puro y carece de toda realidad». (49, I, 417-418)

Desde este momento comienza realmente a gestarse la dialéctica del desarrollo. La causa radica en que la historia de la actividad espiritual del hombre, sujeto de la historia, se convierte en el centro de la atención filosófica. «Sólo a través del hombre se difunde el dominio de las reglas alrededor de sí hasta las fronteras de su observación, y en cuanto aquél hace avanzar a esta última, en tanto avanzan el orden y la armonía. Su observación (...) introduce la unidad en la diversidad infinita.» (49, I, 401)

Fichte va más lejos de esta proposición todavía kantiana, más exactamente, la vincula con la teoría sobre el desarrollo de la conciencia, del espíritu del hombre, poniendo en función de éste último el desarrollo del objeto. «En el Yo descansa la segunda garantía de que es a partir de él que van a difundirse al infinito el

orden y la armonía allí donde éstas todavía no existen, que simultáneamente con la cultura del hombre, en movimiento hacia adelante, se moverá la cultura del universo. Todo lo que en el presente es todavía informe y desordenado se resolverá a través del hombre en un orden espléndido, y lo que ahora ya es armónico, pero según las leyes, todavía no desarrollado, se volverá cada vez más armónico.» (49, I, 401-402) Pero ¿quién es la fuente que «mueve» hacia adelante la cultura del hombre? ¿Quién es la fuente de su desarrollo?: La aptitud del hombre para la actividad práctica. «...En cada instante de su existencia, el hombre arranca e introduce en el círculo de su actividad algo nuevo, del medio superior, y no cesará de arrancar mientras no lo absorba todo en este círculo, mientras toda la materia no lleve la huella de su acción y todos los espíritus no formen un solo espíritu con el suyo.» (49, I, 404) En la base de estos razonamientos descansan el idealismo y la mística. Pero, a pesar de todo, vemos aquí un paso hacia adelante, en comparación con Kant, en la comprensión de las fuerzas motrices internas del desarrollo, incluyendo el desarrollo del hombre.

Fichte formula ya la idea de la «inevitable» sucesión sujeta a leyes de los peldaños del desarrollo del hombre y de la humanidad, a través de los cuales nadie puede saltar, sino que los tiene que recorrer, ajustándose a leyes, rápida o lentamente: «Tal es el hombre; tal es todo el que puede decirse a sí mismo *Yo soy un hombre* (...). Yo estuve, naturalmente, en cierto tiempo, en el mismo escalón de la humanidad en que ahora estás parado tú, ya que ese *es* uno de los escalones de la humanidad, y en esta escalera no hay saltos; es posible que yo haya estado en él sin capacidad para tener clara conciencia de ello; es posible que haya subido tan rápida y apresuradamente sobre él que no tuviera tiempo de tomar conciencia de mi estado; pero yo, sin duda, estuve alguna vez allí y tu estarás inevitable-