



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFÍA
PROGRAMA DOCTORADO EN FILOSOFÍA

CIENCIA Y DIALÉCTICA.

El problema de la articulación de estos dos conceptos en la *Phänomenologie des Geistes*.

POR

WILLIAM ALDACIR PRIMERA NADER

Tesis presentada al Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de
Chile

para optar al grado académico de Doctor en Filosofía

Profesor Guía:

Dr. Luis Mariano De La Maza Samhaber

Marzo 2021

Santiago de Chile

© 2021, William Aldacir Primera Nader

© 2021, William Aldacir Primera Nader

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica que acredita al trabajo y a su autor.

AUTORIZACIÓN PARA LA REPRODUCCIÓN DE LA TESIS
(SELECCIONE UNA OPCIÓN)

a) Ninguna parte de esta tesis puede reproducirse o transmitirse bajo ninguna forma o por ningún medio o procedimiento, sin permiso por escrito del (os) autor (es).

FECHA

FIRMA

DIRECCIÓN

E – MAIL Y TELÉFONO

b) Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica que acredita al trabajo y a su autor.

FECHA

FIRMA

DIRECCIÓN

E – MAIL Y TELÉFONO

A María Paz Naser Vega

AGRADECIMIENTOS

Deseo agradecer a todas las personas que, de una u otra manera, han estado involucradas en el proceso de desarrollo de esta tesis. En el camino de esta realización se presentaron no pocos distractores y dificultades, de diversa índole; por eso quiero agradecer a quienes incondicionalmente me han dado su aliento y buen consejo, sin perder la fe que depositaron en mí. En forma muy especial, agradezco a mi familia. A mis padres, Lucia Nader y William Primera, quienes siempre me mostraron apoyo cuando decidí llevar una vida dedicada a la filosofía, y en gran parte, lejos de casa.

A mi profesor guía, Dr. Mariano De la Maza Samhaber, Ex Decano de la Facultad de Filosofía, por su acogida desde el primer día en el Instituto de Filosofía, y por el tiempo de orientación que generosamente me ha brindado para enfrentar esta etapa académica y de estructuración del proyecto. Sus consejos en momentos de dudas e incertidumbre fueron de gran ayuda en todos estos años viviendo en Chile, y sin cuyo respaldo y apoyo difícilmente hubiera llevado este trabajo hasta su instancia decisiva. Sus palabras siempre fueron un aliento y respaldo para seguir luchando por mis objetivos y metas. Al Dr. Manuel Correia, por su noble y generosa disposición a prestarme siempre apoyo.

A las secretarías del Instituto, Victoria, Verónica, Pamela, por los espacios compartidos dentro y fuera del ámbito académico. Al personal de la Biblioteca de Humanidad UC, cuya asistencia fue indispensable para enfocarme en este trabajo, y por siempre brindarme una sonrisa en los momentos que más lo necesitaba. A la Dra, Aura Aguilar Caro y su hermano Andres, por traerme al Gran Santiago y por ese primer contacto con este maravilloso país.

Del mismo modo, agradezco también a la Vicerrectoría de Investigación de la Pontificia Universidad Católica de Chile (VRI), porque gracias a su beca pude dedicar el tiempo, y contar con el espacio necesario para la culminación de esta tesis doctoral.

Finalmente, agradecerle a la madre de mi hija, María Paz Naser, por acompañarme siempre con su afecto y por traerme de vuelta al sentido. Sin duda, todo esto es posible gracias a ti.

SIGLAS

Obras hegelianas

<i>El Joven Hegel. Ensayos y Esbozos</i>	<i>EJH</i>
<i>Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling</i>	<i>Differenz</i>
<i>Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie</i>	<i>JSW I</i>
<i>Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie</i>	<i>JSW II</i>
<i>Fenomenología del espíritu</i>	<i>PdG</i>
<i>Enciclopedia de las ciencias filosóficas</i>	<i>Enz</i>
<i>Ciencia de la lógica</i>	<i>WdL</i>
<i>Filosofía del Derecho</i>	<i>FD</i>
<i>Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie</i>	<i>VGP</i>

Obras aristotélicas

<i>Analíticos primeros</i>	<i>An. Pr.</i>
<i>Analíticos segundos</i>	<i>An. Post.</i>
<i>Elencos sofísticos</i>	<i>ES</i>
<i>Metafísica</i>	<i>Met</i>
<i>Tópicos</i>	<i>Top</i>
<i>Sobre el Alma</i>	<i>De An.</i>
<i>Ética nicomáquea</i>	<i>Ét. Nic.</i>

Obras kantianas

<i>Crítica de la razón pura</i>	<i>KrV</i>
<i>Crítica del juicio</i>	<i>KdU</i>

TABLA DE CONTENIDO

DEDICATORIA	IV
AGRADECIMIENTOS	V
SIGLAS.....	VII
RESUMEN.....	X
INTRODUCCIÓN	11
PRIMERA PARTE: CONTEXTUALIZACIÓN DEL MOVIMIENTO DIALÉCTICO EN HEGEL	20
CAPÍTULO I. LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DEL MOVIMIENTO DIALÉCTICO EN LOS ESCRITOS DE JUVENTUD.....	20
1. <i>La primera manifestación conceptual de la dialéctica</i>	20
1.1 <i>El punto de partida de la dialéctica Hegeliana</i>	23
1.2 <i>El juego dialéctico de los conceptos Trennung y Vereinigung</i>	29
CAPÍTULO II. EL CAMINO DE JENA: EL TIEMPO DEL FILOSOFAR	40
2. <i>Las claves para una nueva definición de la filosofía</i>	40
2.1. <i>Ajustes y adecuación para el desarrollo del sistema hegeliano: el encuentro con Fichte</i>	43
2.2. <i>Las bases para una filosofía especulativa en Jena: la insatisfacción de la filosofía schellinguiana</i>	51
CAPÍTULO III. DIALÉCTICA Y <i>PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES</i>	58
3. <i>La primera aparición de la dialéctica en Jena</i>	58
3.1. <i>La rehabilitación del escepticismo antiguo: el nuevo núcleo metodológico de la dialéctica</i>	62
3.2. <i>La concepción del espíritu en el sistema hegeliano</i>	69
3.3 <i>La dialéctica en la Lógica y Metafísica de 1804/5</i>	72
3.4 <i>La dialéctica en el sistema de la Phänomenologie des Geistes</i>	84
SEGUNDA PARTE: LA REIVINDICACIÓN DEL MÉTODO DIALÉCTICO ARISTOTÉLICO EN EL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO DE HEGEL ...	112
CAPÍTULO IV. ARISTÓTELES Y LA DIALÉCTICA.....	112

4. <i>Las claves del método dialéctico de Aristóteles</i>	112
4.1 <i>Análisis de la dialéctica Aristotélica</i>	113
4.2 <i>La dialéctica como propedéutica de la ciencia</i>	125
CAPÍTULO V. EL MÉTODO CIENTÍFICO DE ARISTÓTELES Y LA EXIGENCIA DE LA DIALÉCTICA POR KANT	132
5. <i>Concepción científica de la teoría aristotélica</i>	132
5. 1 <i>Reavivación de la dialéctica aristotélica</i>	141
5.2 <i>La contribución dialéctica de Kant</i>	148
CAPÍTULO VI. DIFERENCIAS Y SIMILITUDES ENTRE EL MOVIMIENTO DIALÉCTICO DE HEGEL Y ARISTÓTELES.....	164
6. <i>Re – conociendo la dialéctica aristotélica</i>	164
6. 1 <i>La lectura de Aristóteles por parte de Hegel</i>	169
6.2 <i>Una aproximación a la filosofía aristotélica: el análisis de la substancia por parte de Hegel</i>	174
6. 3 <i>Similitudes y diferencias del movimiento dialéctico en Hegel y Aristóteles</i>	185
CONCLUSIÓN	197
BIBLIOGRAFÍA	211

RESUMEN

En su prólogo a la *Phänomenologies des Geistes* (1807), Hegel (1770 - 1831) expresa que la filosofía debe abandonar el concepto antiguo y clásico de amor al saber para convertirse en un saber propiamente real o, como él mismo lo denomina, *wirkliches Wissen*, es decir, debe elevarse y formarse hasta un saber verdaderamente científico (*PdG*: p. 11, p. 59). Ahora bien, para elevarse hacia un saber real, la conciencia se vale del método dialéctico.

Estos dos elementos, tanto la ciencia como la dialéctica, son relacionados por Hegel como una primera etapa esencial de la *Phänomenologie* aunque, al hacerlo, se separa de las antiguas concepciones acerca del método dialéctico. No obstante, esta investigación propone encontrar una conexión positiva de la dialéctica hegeliana con el método dialéctico del Estagirita, el cual, después de Aristóteles (384 a.C. - 322 a.C.), fue relevado durante el periodo escolástico y restituido nuevamente por Kant (1724 - 1804).

Por lo tanto, existe un interés por examinar la presencia aristotélica en la concepción hegeliana sobre la relación entre ciencia y dialéctica, para constatar que Hegel reconoce un valor filosófico a la dialéctica aristotélica. Como resultado de este trabajo, se propone desarrollar un aporte específico al concepto <dialéctica>, a partir del estudio de la incidencia del método aristotélico en la exposición filosófica hegeliana de la *Phänomenologies des Geistes*. Esto será una clave estructural para comprender la relación del método dialéctico con la ciencia

INTRODUCCIÓN

En la Antigua Grecia (1.200 a.C - 146 a.C.) se fomenta, por primera vez, el escenario para delimitar la orientación a seguir de la palabra dialéctica. En la historia del significado de esta palabra han ocurrido diversas transformaciones, innovaciones e incluso detenciones de ciertos aspectos tradicionales vigentes en nuestros días. La noción de dialéctica no es usada a lo largo de su historia en un sentido unívoco, sino que ha albergado diferentes significados, diversamente vinculados entre sí, de forma que resulta insostenible pretender la comprensión de un significado común. Conocer la historia del método dialéctico y su relación con la realidad, nos permite vislumbrar las distintas figuras que comprenden su significado. Es vital tener presente que la dialéctica nace en el mundo griego; es en la *polis* —con sus tensiones y contradicciones— donde se engendra la importancia de este concepto en el pensamiento filosófico.

La dialéctica se abre paso en la ciudad-estado griega gracias a los discursos realizados en el ágora, esto es, la comunicación exigida por la necesidad de contar con la aprobación en el debate público sobre ordenamientos legales y políticos. Con la decadencia del mundo de los héroes, de los profetas y reyes sabios, la filosofía, por medio de la dialéctica, se introduce en las discusiones del ciudadano. Esta forma inicial de la dialéctica se transforma hasta llegar al sistema hegeliano. Por ello, el sentido de la dialéctica y su función para la filosofía está directamente relacionada con la época en la cual esta se desarrolla. Esto no significa que con Hegel termina el desarrollo de la dialéctica, sino, más bien, que alcanza un punto culminante que aún se mantiene vigente.

Fue Platón (427 a.C. - 347 a.C.) quien incorporó, primeramente, la palabra “dialéctica” en la historia de la filosofía. La dialéctica es concebida por este filósofo como una técnica de indagación que se genera por la colaboración de dos o más personas, mediante el procedimiento socrático del preguntar y responder. En efecto, para Platón la filosofía no es algo privado e individual, sino que corresponde a la

actividad de una comunidad que discute libremente. Con la dialéctica, según el filósofo griego, se alcanza la forma superior del conocimiento, pues, por esta vía y en cualquier materia, se aprehende la esencia de las cosas (*Rep*, VII, 533b).

Para Platón, las artes que componen el orden matemático y cósmico estimulan al filósofo a descubrir una verdad no sensible, perteneciente al orden inmutable y eterno de las “Formas”. La dialéctica, en cambio, pertenece a otro ámbito que busca desvincularse de la mera técnica del diálogo o retórica; es un camino hacia la verdadera ciencia de los conceptos, en cuanto son asumidos en el reino de lo inteligible. Así lo deja establecido en el siguiente pasaje:

Pues así también cuando, mediante la dialéctica y renunciando en absoluto al uso de los sentidos, sino por obra de la razón, se esfuerza uno por lanzarse a lo que cada cosa es en sí, y no cesa en este empeño hasta no haber alcanzado, con la sola inteligencia, lo que es el bien en sí mismo, con lo cual llega al término mismo de lo inteligible, como el otro, en nuestra alegoría, había llegado al de lo sensible. (*Rep*, VII, 532a)

En el libro VII de la *República*, Platón ubica a la dialéctica como la cumbre de todas las ciencias o el estudio más elevado del auténtico filósofo. La aritmética, la geometría, la música y astronomía son estudios propedéuticos que el filósofo-guardián debe conocer antes de alcanzar la “Idea del Bien”. La dialéctica es el método supremo, último, que se llega a obtener después de haberse ejercitado en los niveles menores del conocer; por la dialéctica llegamos a obtener el último nivel intelectual o la intuición de las Ideas¹. Sin embargo, para su discípulo Aristóteles, la dialéctica constituye el primer estadio del saber.

En contra de la teoría de su maestro, el Estagirita le concede al ejercicio sofístico una valoración positiva². Aristóteles muestra un sentido nuevo de la dialéctica al distinguirla del arte sofístico; para él, el saber dialéctico, más que una filosofía, es un apoyo para su comprensión de la realidad. La opinión o las opiniones dadas en un

¹ Platón concebía que, para llegar a este último nivel, el hombre pasaba treinta años de su formación en las ciencias inferiores. En el libro VII de la *Rep*, Platón señala que “el método dialéctico, por consiguiente (...) es el único que, cancelando sucesivamente las hipótesis, sigue así su camino hasta el principio mismo para asentarlo firmemente; el único que verdaderamente saca al ojo del alma, con toda suavidad, del bárbaro lodazal en que estaba sumido, y lo eleva hacia lo alto, sirviéndose como de auxiliares y cooperadores, en esta conversión, de las artes antes enumeradas” (*Rep*, VII, 533 c, d).

² Platón desacredita el arte de la refutación utilizado por el sofista para obtener convicción en un debate, sin llegar a adquirir un saber verdadero.

silogismo dialéctico tendrían el valor de descubrir la verdad del ser, esto es, descubrir aquello que está oculto en el ejercicio de las refutaciones: “La *dóxa* platónica era sólo lo opinable, lo negativo y hasta despreciable. En cambio, ahora, el método supremo parte de *tà éndoxa*, es decir, de lo cotidiano, de lo comprendido existencialmente” (Dussel, 1972, p. 17).

En sus *Tópicos* (*Top*), Aristóteles se encarga de elaborar un tratado formal del arte dialéctico puesto que, acerca de este arte, nada se había escrito, aunque se haya practicado desde la antigüedad. Los *Top*, inician con la búsqueda de un método que permita, al que se instruya en este arte, argumentar sobre todo problema propuesto, a partir de nuestra comprensión cotidiana. Como se observará en Hegel, la dialéctica es una técnica discursiva que no posee ningún valor científico para la construcción de un sistema, no obstante, cumple una función cognitiva nada despreciable, como lo muestra Aristóteles en sus tratados lógicos.

En la actualidad, también se puede recurrir a la dialéctica inspirada en Aristóteles, puesto que el uso de la dialéctica está presente exclusivamente en el ámbito político. Lo que significa que, la persona ejercitada en el saber dialéctico, al analizar las opiniones admitidas en la cultura de un pueblo, puede ocuparse de cualquier tema en disputa.³ A partir de las opiniones vertidas por cada persona en la realidad cotidiana, la dialéctica contribuye a discernir lo falso de lo verdadero. Para ello, establece contradicciones, diferenciándose del conocimiento científico que se basa en principios o axiomas establecidos. Si bien, la dialéctica no es considerada una ciencia, puede constituirse como un método crítico previo a la misma, que descubre, desvela el saber —o lo verdadero— y, finalmente, que reside en la realidad.

En este sentido, cobra interés el propósito de esta tesis, pues se identifica una problemática de envergadura filosófica. Esta investigación pretende realizar una contribución específica al concepto de dialéctica, al tratar un dilema implícito en ella, en su relación con la ciencia. Lo anterior, se traduce en que, si bien, la dialéctica ha

³ El dialéctico puede preguntar metódicamente sobre todo las cuestiones físicas, políticas, médicas, etc., sin saber especializadamente lo que estas ciencias tratan. Dussel afirma que el dialéctico “parte de lo opinable y por ello no tiene evidencias como punto de partida [pero tiene al ser como horizonte de comprensión, comprensión existencial del ser que funda igualmente la comprensión existencial o explícita del ente desde el ser]” (Dussel, 1972, p. 23).

adquirido históricamente un valor secundario respecto al modelo científico, no por ello se debe relegar su utilidad. La pregunta que va a guiar esta investigación es la siguiente: ¿Qué relación existe entre ciencia y dialéctica en la *Phänomenologie des Geistes* (*PdG*) de Hegel? Se procurará responder esta interrogante al examinar el reconocimiento de Aristóteles en la concepción hegeliana acerca de la relación entre ciencia y dialéctica en la *Phänomenologie des Geistes* (en adelante, *PdG*)⁴. Se busca evidenciar que la dialéctica hegeliana guarda una conexión positiva con el método dialéctico aristotélico.

En el transcurso de la investigación, varios escenarios se ofrecieron para abordar esta cuestión. El primero de ellos radica en limitarse a registrar cronológicamente las apariciones del concepto de dialéctica conforme al tratamiento efectivo que éste recibió en su historia, con el fin de producir un tipo de compilación. Sin embargo, la articulación interna de una investigación guiada de ese modo no podría alcanzar una organicidad auténticamente filosófica. Esto limitaría el concepto hegeliano del movimiento dialéctico, al considerarlo como un mero agregado, y reduce el interés del presente trabajo a un propósito puramente documental.

Por otra parte, el segundo escenario consiste en intentar una interpretación del concepto de dialéctica a la luz de alguna otra metodología filosófica. Con ello, se pretende repensar este término desde un lenguaje y una contextualización diferente a la provista por la filosofía hegeliana. Es lo que hace el marxismo, cuando modifica el concepto de dialéctica desde un materialismo dialéctico e histórico, en un esfuerzo por abordar los fenómenos de la naturaleza, el estudio de la vida social y su historia⁵. Sin embargo, aunque este escenario puede proporcionar interesantes perspectivas, desvía

⁴ Para la traducción del texto *Phänomenologie des Geistes* hemos seguido la edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos (Abada Editores S.L. Madrid: 2010). Citaremos la paginación alemana de la edición crítica de la *Gesammelte Werke*, seguida de su traducción en español de la siguiente forma: (*PdG*: p. 9, p. 55).

⁵ La *PdG* es la obra que más ha estimulado el pensamiento de lectores reconocidos en la historia de la filosofía. Ejemplos claros de estos autores, son Marx, Kierkegaard, Heidegger, Luckács, Sartre, Foucault, Zizek y Butler, entre muchos más. Pese a su contexto histórico en Jena y su esencia enigmática, este libro aún motiva a una interpretación del tiempo, de su origen y de posibles desarrollos futuros.

el foco central de esta investigación, al dificultar innecesariamente el proceso analítico.

Una vez descartados estos dos escenarios, sólo queda una opción viable: sumirse en el núcleo de la reflexión misma del pensamiento hegeliano, y asentarse en él. Al atender asiduamente a sus enseñanzas, desde su propio modo de concebir la actividad dialéctica, se logran identificar algunos aspectos objetivos que Hegel considera de la teoría aristotélica.

Para establecer una conexión entre ambos autores, se reconoce al método dialéctico aristotélico como poseedor de un matiz negativo. Para el Estagirita, la dialéctica es una antesala de la ciencia. En cambio, para Hegel, la dialéctica corresponde al motor mismo de su sistema y, a la vez, al movimiento mismo de la realidad que todo pensar debe descubrir. Para precisar esta interpretación, se demostrará por qué la dialéctica no debe ser calificada como una mera antesala de la ciencia, sumado a describir sus características fundamentales. Para ello, es necesario recurrir a un procedimiento analítico que permita, además, entablar un diálogo con los estudiosos de la filosofía hegeliana.

Es fundamental reforzar la hipótesis, seguido del análisis de un método histórico-sistemático puesto que, una vez analizada la relación del movimiento dialéctico con la ciencia en ambos autores, se puede confirmar que no se ha considerado en su totalidad la incidencia de la filosofía especulativa aristotélica en la exposición especulativa hegeliana de la *PdG*. Esto se debe, en parte, a las transformaciones de su significado: la dialéctica estuvo relegada a un segundo plano y emparentada meramente con la retórica por toda la escolástica.

Gracias a los estudios de Kant, (1724 - 1804), la dialéctica es restituida nuevamente a la filosofía, como es el caso de Platón y Aristóteles. Esta restitución del método dialéctico conlleva un cambio de paradigma, en el cual la razón será el terreno propio por el cual debe transcurrir la dialéctica. A su vez, esta dialéctica expresa el movimiento de la realidad, esto es, la figura de la existencia de un mundo obligado a comprenderse marcado por contradicciones y antinomias.

Kant usa la dialéctica en su sentido negativo, puesto que ella le permite observar los límites que la razón se muestra a sí misma. La dialéctica, como técnica o arte acerca de las opiniones de los objetos de los griegos, es transformada por una dialéctica de las cosas mismas en una época donde la filosofía se encuentra envuelta en abstracciones metafísicas. En este contexto, ingresa Hegel para expresar que la dialéctica es el cimiento donde debe sostenerse la totalidad del saber conceptual. Al revisar los pasajes de la *PdG* en donde se emplea el término dialéctica, se percibe en el corazón mismo de la filosofía hegeliana lo productivo y valioso del movimiento dialéctico.

En el marco de este estudio, se realizará un análisis a la introducción de la *PdG*, donde Hegel afirma que “el movimiento dialéctico que la conciencia ejerce en ella misma, tanto en su saber cómo en su objeto (...) es lo que propiamente se llama experiencia” (*PdG*: p. 60, p. 157). Hablar de la dialéctica hegeliana implica observar su sistema de filosofía, cuyos fundamentos lógicos y metafísicos fueron reescritos en distintos momentos durante su estancia en la Universidad de Jena. Para abordar esta tarea se dividirá el trabajo en dos secciones, donde cada una identificará la conexión entre Hegel y Aristóteles. Si no se constata esa identificación, se observaría que el método utilizado por ambos autores, con respecto al movimiento dialéctico, es una tarea intransitable de relacionar. Una vez examinado el método dialéctico hegeliano se comprenderá la relación entre ciencia y dialéctica con la filosofía aristotélica. Resulta evidente que Hegel consideró diversos aspectos de la teoría del Estagirita que posteriormente modificó con criterios que se deben evidenciar cuidadosamente. Estas dos secciones, en conjunto, pretenden abordar de manera íntegra el problema planteado.

De acuerdo con el método sistemático de investigación adoptado, el presente estudio contiene en su primer capítulo (I) una exposición del desarrollo inicial del movimiento dialéctico hegeliano. Se observará que los manuscritos de Hegel están atravesados por un pensar teológico-político, en el cual se exhiben por primera vez los indicios del movimiento dialéctico. Con los *Escritos de Juventud (Frühe Schriften)* de

Hegel⁶, se rastrean los primeros indicios de su concepción dialéctica en los conceptos de escisión (*Trennung*) y unificación (*Vereinigung*), que aportan el material y la base donde inicia este movimiento, sin haber mencionado aún la palabra dialéctica; movimiento que se ve reflejado en el juego entre el amor y la vida. Este ideal juvenil está marcado por las lecturas de la filosofía griega para concebir a la religión del pueblo (*Volksreligion*) una unificación de elementos que se contraponen, tales como el entendimiento y la sensibilidad.

El objetivo del segundo capítulo (II) consiste en exponer las aportaciones fundamentales que Hegel recogió de los principales exponentes anteriores del idealismo alemán, con el fin de determinar el lugar sistemático que ocupa la noción de dialéctica en su filosofía. Asimismo, se observa cómo a partir del escrito de *Differenz*⁷ se realiza un estudio sobre el estado miserable en que se encuentra la filosofía. Esto le permite a Hegel desarrollar una base doctrinal para una nueva concepción filosófica que brote de la formación cultural de una época.

El tercer capítulo (III) expone la primera aparición del concepto de dialéctica en los escritos lógicos de Jena hasta llegar a la introducción del sistema de la *PdG*. Se observa, como Hegel realiza una rehabilitación del escepticismo antiguo —en contra del escepticismo de Schulze— para mostrar su relación con la filosofía, esto es, que tanto filosofía como escepticismo están íntimamente relacionados entre sí. Asimismo, se analiza cómo en la *Lógica de Jena* (1803 - 1805), Hegel, por primera vez, menciona la noción de dialéctica al tratar el asunto de la infinitud (*Unendlichkeit*) haciendo referencia a una mala infinitud y una verdadera. Además, con su concepción de espíritu, Hegel desarrolla la estructura y el material sistemático de su propia filosofía que forma una base doctrinal alternativa y crítica de las figuras más importantes del pensamiento alemán de principios del siglo XIX. Todo esto, sirve de base para

⁶ Para la traducción del texto *Frühe Schriften* hemos seguido la edición crítica de José María Ripalda. (*El joven Hegel. Ensayos y Esbozos*. Fondo de Cultura Económica. Madrid: 2014). Se citará la paginación alemana de *Suhrkamp* seguida de su traducción en español de la siguiente forma (*EJH*: p. 1, p. 1).

⁷ Para la traducción del escrito *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* se ha seguido la edición crítica de María del Carmen Paredes Martín (Madrid, España: Tecnos. 1990). De ahora en adelante, se citará como (*Differenz*) y nos guiaremos por la traducción al español.

determinar cómo Hegel realiza una vinculación del movimiento dialéctico con la ciencia, y que no es otro que el saber especulativo.

En la segunda parte de esta tesis se constata que, en la historia de la dialéctica, existe una desatención al valor metodológico de la dialéctica aristotélica. Un ejemplo característico de esta cuestión se observa en el libro de Gurvitch, *Dialéctica y Sociología* (1971), donde se expone desde la dialéctica platónica hasta la de Plotino, sin abordar el enfoque que desarrolla Aristóteles de este concepto⁸.

En el capítulo cuarto (IV), se analizará la función de la dialéctica de Aristóteles como una lógica que transita por el mundo de la opinión, es decir, que es edificada como un saber de lo meramente probable. Desde esta perspectiva, la dialéctica es concebida en su inicio como una forma de argumentación referida al modelo que acoge Aristóteles en los *Top* y alejada de todo conocimiento científico.

En el capítulo quinto (V) se examinará el papel científico de la filosofía de Aristóteles, con el objeto de demostrar la comprensión de la dialéctica como un complemento de la ciencia y no como una unificación del saber epistémico con el ejercicio argumentativo. Además, se hará referencia a la reivindicación que hace Kant de la dialéctica aristotélica en su *Crítica de la Razón Pura* (1781) —en adelante, *KrV*⁹.

Finalmente, esta investigación concluye con una reflexión crítica en el capítulo sexto (VI), la cual pretende determinar en profundidad el concepto hegeliano de dialéctica y su conexión positiva con Aristóteles. En este capítulo, se expondrá cómo Hegel realiza una acotación puntual sobre la popularidad de Platón, en contraste con el tesoro de la obra aristotélica, la cual permanecía oculta e ignorada por el pasar de los siglos. El filósofo de Stuttgart reconoce en Aristóteles los elementos positivos y negativos de una dialéctica que debe ser desarrollada en su *PdG*, esto es, que la dialéctica no es un mero procedimiento de nuestro pensar, sino el movimiento del concepto mismo que debe completar la evolución de sus figuras hasta alcanzar el nivel

⁸ Véase, Gurvitch, G. (1971).

⁹ Para la traducción del texto de la *Crítica de la Razón Pura* (*KrV*), se ha seguido la edición bilingüe de Mario Caimi (Fondo de cultura económica, México: 2009). Por lo tanto, sus referencias van seguidas de la manera canónica, utilizadas del siguiente modo: (*KrV*: A 1 B 2).

de la ciencia pura. Además, Hegel introduce el movimiento dialéctico en la *PdG* para alcanzar el saber absoluto, lo que implica también la exposición de la base de su sistema, es decir, de la Lógica o “filosofía especulativa”¹⁰. Por último, en este apartado se describirá cómo el filósofo alemán redescubre en la filosofía aristotélica el verdadero valor de la filosofía especulativa como un factor determinante para el desarrollo de su Lógica.

¹⁰ En la *PdG* se propone una moderna forma de filosofar, denominada pensamiento especulativo, cuya base debe sustentarse, de igual manera, en una proposición especulativa. Este examen especulativo le permite a Hegel superar los sistemas de pensamientos que, una vez partiendo de lo absoluto, se quedan anclados en el aspecto formal, en su autoigualdad. Por ello, el filósofo alemán busca unificar la lógica con la metafísica para fundamentar la totalidad de la realidad bajo el concepto “especulativo”. Véase (*PdG*: pp. 45 - 47, pp. 127 - 131); asimismo, puede consultarse en el capítulo III de la presente investigación.

PRIMERA PARTE: CONTEXTUALIZACIÓN DEL MOVIMIENTO DIALÉCTICO EN HEGEL

Capítulo I. La concepción hegeliana del movimiento dialéctico en los escritos de juventud

1. La primera manifestación conceptual de la dialéctica

La dialéctica ha sido un concepto planteado por grandes filósofos, los cuales aportaron una inmensa literatura sobre su contenido. Sin embargo, lo común entre las diferentes acepciones sobre la dialéctica es que este concepto se refiere, principalmente, a un movimiento que nos introduce a lo que las cosas son. Más aún, cada una de las concepciones se relacionan, ya que surgen de un hecho primario: para Hegel, por ejemplo, corresponde a la conciencia natural (*natürliches Bewusstsein*); para otros, como Platón y Aristóteles, es lo simplemente opinable (*dóxa*) o una opinión que se transmite (*tà éndoxa*). La dialéctica es concebida, por algunos, como un método y, por otros, como un movimiento; algunas veces radical y otras introductorio, hacia lo que las cosas son. Por ello, se considera que esta tesis puede esclarecer y aportar algunas indicaciones sobre la relación entre ciencia y dialéctica.

Los diversos métodos dialécticos en el transitar de su significado contienen, además, un proceso que implica contradicciones y negaciones, así como una dirección hacia la que se dirige ese proceso. En la obra de 1807 se presenta el movimiento dialéctico como un “camino que realiza la conciencia”¹¹ para configurarse como conciencia científica. Hegel caracteriza su obra como una exposición del saber que se constituye como saber absoluto. Este saber no se ocupa de un ámbito particular de la realidad, sino que informa sobre la totalidad. Al tratar sobre la totalidad de lo

¹¹ Este camino de la conciencia está caracterizado por el recorrido de duda (*Zweifel*) o desesperación (*Veirweiflung*) que realiza la conciencia natural para descubrir que su saber no es verdadero, esto es que, en su transitar va perdiendo su verdad o lo que aparentaba tener de auténtico y real (*PdG*: p. 56, p. 149).

cognoscible, este saber no puede admitir que exista una separación con su objeto, esto es, que se distinga o se aparte el conocimiento de aquello que conoce. Por ello, Hegel critica a la filosofía trascendental kantiana, en la que vislumbra un temor a la verdad que imposibilita su cientificidad¹².

En el proceso de su formación, Hegel distingue un lado negativo y otro positivo de la razón, opuesto a la concepción que tiene Kant en su *KrV*. Las antinomias kantianas demuestran las contradicciones del entendimiento sin ser superadas por la razón, tal como Hegel la entiende. De acuerdo con la exigencia de la crítica kantiana, un pensar objetivo introduce determinaciones que presuponen la separación del sujeto y el objeto del saber. Por su parte, el filósofo de Stuttgart afirma que, en las antinomias, no existe una oposición insuperable, sino que posee un fundamento unitario que debe restablecerse especulativamente.

Esta necesidad de superar las antinomias le permite a Hegel progresar paulatinamente hacia un pensar metafísico. No obstante, para llegar a esta concepción, tuvo que examinar, en la época de su formación, el tránsito de la Ilustración hacia el Romanticismo, con el *Sturm und Drang*¹³ y los sucesos relacionados con el advenimiento de Napoleón¹⁴. Por lo tanto, se emprenderá el análisis de los primeros

¹² La crítica realizada a la filosofía trascendental kantiana está dirigida a la filosofía práctica y al subjetivismo moderno. Para Hegel, el kantismo ha fracasado tanto en su modo de desarrollar la realización de la acción moral como en la fundamentación de la objetividad del conocimiento. Esto se debe a que Kant no logra desarrollar adecuadamente la vinculación existente entre la intuición y el concepto, de modo que la unidad producida por la razón kantiana se constituye como unidad abstracta. Hegel le reprocha al filósofo de Königsberg no haber considerado la relación que tiene un concepto con el otro, puesto que solo así se puede exponer verdaderamente la unidad de ambos. Para más información sobre este tema pueden verse los trabajos de D. Henrich (2008); B. Longuenesse (2007); A. Stanguennec (1985); S. Sedgwick (2012); G. Zöllner (2014).

¹³ A partir de las dudas generadas por el sensualismo inglés, el pietismo y la interpretación ilustrada de Rousseau, surge en Alemania una revolución conocida como *Sturm und Drang*. Estas revueltas tienen como consigna el ideal de una estética de la producción del genio que permite, en la segunda mitad del S. XVIII, cierta desconfianza al ideal racionalista de la metafísica cartesiano-wolffiana. Los ideales de este movimiento tuvieron una significativa relevancia para las ideas especulativas de Hölderlin, Schelling y Hegel. Véase V. Rühle (1997).

¹⁴ La Ilustración y la Revolución francesa marcaron la vida y el pensamiento de Hegel durante toda su vida. Incluso en el período de su juventud, los ideales ilustrados eran recibidos como el glorioso amanecer del mundo moderno. En el Seminario Protestante de Tübingen —el *Stift*— Hegel y sus amigos siguieron muy de cerca la Revolución en 1789, analizando sus progresos en Francia con la esperanza de que sucediera algo parecido en Alemania. Para más información sobre estos eventos se puede consultar la nueva biografía de Hegel: K. Vieweg (2019). Igual de meritorias son las de K. Rosenkranz (1844) y las de T. Pinkard (2002).

pasos intelectuales del joven Hegel, desde que estudia en el *Stift* de Tübingen hasta los años de Berna y de Frankfurt¹⁵.

En sus inicios, los manuscritos de Hegel están atravesados por un pensar teológico-político, en el cual se exhiben por primera vez los indicios del movimiento dialéctico. Este “ideal juvenil” (como lo calificará años después en carta a Schelling¹⁶), conlleva una visión idealizada de la Antigua Grecia, la cual es compartida por otros importantes pensadores alemanes como: Goethe, Schiller, Winckelmann y Hölderlin. Los griegos le permitieron a Hegel pensar la unificación armónica de la experiencia integral del hombre en la comunidad política.

La génesis del movimiento dialéctico hegeliano debe consultarse en los textos fragmentarios sobre una religión del pueblo, conectado con las actividades públicas del Estado. Si bien, estos escritos guardaron la intención inicial de ser publicados, no fue hasta la posterior muerte de Hegel que vieron la luz pública. Hegel no decidió, en definitiva, publicarlos por ser considerados simples fragmentos que conservó y retuvo durante toda su vida. El académico hegeliano W. Jaeschke expone que Hegel consideró que ninguno de sus fragmentos cumplía con la suficiente madurez para una publicación: “ya sea que al mismo tiempo que completa un manuscrito, haya abandonado la posición que en él se elabora o, simplemente, que no haya posibilidad de publicación” (Jaeschke, 2016, p. 90)¹⁷.

¹⁵ Para tener una mejor apreciación sobre la postura de Hegel en el período comprendido entre su estancia en Stuttgart, Tübingen y los siguientes periodos puede verse los documentos publicados por Hoffmeister (1936). Igual de meritorios son los análisis de los escritos del joven Hegel en la *Jugendgeschichte Hegels* de 1905, publicados después por Nohl en 1907 (*Hegels Theologische Jugendschriften*. Tübingen. Mohr. 1907). También es importante la edición crítica, traducida al español por J M. Ripalda (2014).

¹⁶ Hacia finales de 1800, Hegel le escribe a Schelling con la intención de pedir un puesto académico en la Universidad de Jena y señalando su intención por penetrar en lo profundo de la filosofía misma. Hegel dice: “en mi formación científica, que empezó por necesidades humanas más elementales, me vi empujado hacia la ciencia, y el ideal de juventud tuvo que transformarse en la forma de la reflexión y, a la vez, en un sistema” (Briefe von und an Hegel. 1953, p. 59).

¹⁷ “(...) sei es, dass er zugleich mit der Vollendung eines Manuskripts die darin jeweils ausgearbeitete Position wieder verlassen hat, oder sei es lediglich, dass sich keine Möglichkeit zur Publikation ergab” (Jaeschke, 2016, p. 90).

1.1 El punto de partida de la dialéctica Hegeliana

El proceso de formación temprana del pensamiento hegeliano está dirigido hacia ciertos intereses religiosos relacionados con una inclinación ético-política, inspirada por tres corrientes filosóficas principales, a saber: (a) la filosofía trascendental de Kant; (b) el idealismo subjetivo de Fichte; y (c) el idealismo objetivo de Schelling. No obstante, afirmar que el origen de la dialéctica hegeliana se debe a la dialéctica kantiana o a las doctrinas de Fichte y de Schelling, es equívoco. La filosofía de Hegel no debe considerarse como la conclusión o el final del desarrollo del idealismo postkantiano y la síntesis del idealismo subjetivo con el objetivo, sino que, su filosofía, se relaciona directamente con los problemas más importantes de la filosofía alemana de la época. Más bien, se debe indagar el origen de la dialéctica en su progresivo e ininterrumpido configurarse como instrumento de soluciones a problemas de índole religiosa, ética y política; estas van tomando cuerpo en una etapa anterior al encuentro especulativo del joven Hegel con la filosofía de Fichte, Schelling y Kant¹⁸.

En el instante en que Hegel confronta los textos kantianos para enfrentarse a las formulaciones de Fichte y de Schelling —al igual que las de Jacobi—, la dialéctica ya es poseedora de una estructura básica y, por ende, condiciona las actitudes críticas que Hegel adopta hacia aquellas formulaciones.

La evolución de la dialéctica debe examinarse fuera del esquema hereditario de la historiografía de derivación hegeliana, es decir, aquella que está presente en el cuadro del desarrollo del pensamiento postkantiano, y ser identificada en su alcance histórico como un aspecto peculiar del proceso formativo de la filosofía hegeliana. Pese a que el concepto de dialéctica no se haya utilizado durante los escritos de juventud del filósofo de Stuttgart, es posible rastrear que, en los años de Frankfurt, se desarrolla un primer acercamiento a la estructura de la dialéctica hegeliana.

¹⁸Fichte y Schelling gozaban de cierta fama en el ámbito académico alemán, pues el primero era uno de los filósofos más notables, antes de la decadencia intelectual de Jena; y el segundo, está impulsado meteorológicamente a conquistar una carrera académica, a pesar de su corta edad. Hegel, en cambio, era tutor privado de algunas familias pudientes de Alemania durante sus primeros años de formación. Sin embargo, esto no le impidió seguir sus investigaciones en torno al papel de la filosofía práctica kantiana, los ideales de la *Bildung* —la educación y cultivo de uno mismo para ser una persona dotada de conocimiento—, el papel de la religión, etc. Véase en T. Pinkand (2002).

La crítica dirigida al cristianismo o el esfuerzo de explicar la positividad (*Positivität*) del cristianismo¹⁹, acompañado por la interpretación que dio Kant de la religión y las lecturas de los textos de la cultura ilustrada francesa y alemana — Montesquieu, Lessing, Herder, Rousseau—, las cuales guían el pensamiento del joven Hegel al problema histórico-metafísico de la separación o desunión (*Trennung*) y de la unificación (*Vereinigung*)²⁰. Es aquí donde comienza a formarse la dialéctica hegeliana. Por lo tanto, es necesario señalar, aunque de manera breve, el trayecto a través del cual el joven Hegel estableció la problemática de estos dos conceptos²¹.

Las discusiones sobre una crítica al cristianismo como religión positiva —en referencia a la interpretación kantiana—, al igual que la búsqueda del significado de la vida religiosa en la historia de las sociedades, constituyen los principales debates en una cultura alemana ilustrada que proseguía en los hombres del *Sturm und Drang*. En este sentido, Hegel se pregunta por la función y expectativas de la Ilustración, para señalar que si no cumple ninguno de los ideales prometidos, se tomará como una pseudosabiduría, ya que, para el filósofo alemán, “no es lo mismo ilustración, raciocinio que sabiduría, ni sabiduría es ciencia” (*EJH*: p. 25, p. 22).

Según Hegel, en la sabiduría el alma se eleva sobre la experiencia para abandonar todas las reflexiones que dependen de opiniones recibidas o impresiones sensibles. De ahí que, la verdadera Ilustración, permite que nuestro interés se dirija a la formación del pensamiento y su aplicación a los objetos, al igual que al conocimiento distintivo de los deberes. Un modelo general de la razón ilustrada permitiría criticar los prejuicios y rechazar los modos de servidumbre presentes en

¹⁹ El concepto *Positivität* se utilizó constantemente en los estudios de religión en la época de Hegel y no es exclusivo de él. Como expresa Paredes: “Hegel por su parte lleva a cabo una elaboración muy amplia de este tema, que enriquece sin duda el planteamiento más restringido de su *Vida de Jesús*” (Paredes, 2015, p. 10).

²⁰ El análisis de los conceptos de *Trennung* y *Vereinigung* permitirá identificar los rasgos básicos de la dialéctica hegeliana. Con ello, se busca demostrar que el movimiento dialéctico que llevan estos conceptos permite la definición, elaboración e instrumentos conceptuales para distinguir la dimensión lógica de la estructura metafísica de la “vida”. De este modo, en los procesos de la vida están presentes tanto la escisión como la unificación.

²¹ Al hablar sobre el periodo de formación temprana de Hegel, se debe considerar que éste no publicó ningún escrito ni participó en la vida académica, aunque se mantuvo informado sobre el acontecer filosófico en Alemania, por medio de la correspondencia que mantenía con sus amigos, Hölderlin y Schelling. La especialista María del Carmen Paredes constata que, “con la expresión «el joven Hegel» se suele hacer referencia a la época de juventud que comprende hasta 1800 (...) aunque, los manuscritos hegelianos de Tubinga, Berna y Frankfurt fueron editados por vez primera en 1907 por Herman Nohl” (Paredes, 2015, p. 1).

algunas formas religiosas. Examinar la religión objetivamente es un objetivo que debe cumplir el entendimiento ilustrado; se refiere a la concepción del joven Hegel sobre una religión del pueblo (*Volksreligion*) que no realice una mera función intelectual, sino que sea capaz de satisfacer, de igual forma, fantasía, corazón y sensibilidad²². Hegel explica lo siguiente:

Sobre todo en una religión del pueblo es de la mayor importancia que la fantasía y el corazón no se queden insatisfechos, que la primera se llene con imágenes grandes, puras, y en la segunda se despierten sentimientos más benéficos; que ambos cobren una buena dirección es tanto más importante en la religión, cuyo objeto es tan grande, tan importante (...). (*EJH*: p. 31, p. 26)

Esta *Volksreligion* debe ser la expresión apropiada de la estructura ético-política del pueblo. En otras palabras, la religión del pueblo tiene la obligación de reproducir la mediación histórica entre la abstracción de la religión natural —basada en principios racionales—, y la religión positiva —estructurada en normas estatutarias apoyadas en la fe y la tradición. El espíritu del pueblo lleva en sí la historia, la religión y el grado de libertad política propias de él, y así debe velar porque se cumpla su total formación en las distintas manifestaciones de la vida del mismo.

La religión debe servir de compañía en los asuntos de la vida si quiere influir en un pueblo, sin pretender adoctrinarlo, sino incitándolo y estimulándolo: “una religión del pueblo que genera grandes convicciones y las alimenta va de la mano con la libertad” (*EJH*: p. 41, p. 33). El concepto de pueblo le permite a Hegel pensar en el período de Tübingen una unificación de elementos que se contraponen, tales como el entendimiento y la sensibilidad. Aunque, una vez instalado en Frankfurt (1797-1800), Hegel profundiza la concepción unitaria que tenía en mente.

A la unificación le proporciona una concreción histórica, en la cual la división originaria del hombre con la naturaleza —manifestada en los relatos del diluvio universal— se supera en una reconciliación prefigurada en el ideal griego. En otras palabras, Hegel busca exponer una concepción de unidad fundamentada en el ideal estético de belleza de Platón y en el ideal religioso cristiano del amor de Jesús. En este

²² Los esbozos sobre una religión del pueblo (*Volksreligion*) fueron redactados en el período de Tübingen y de Berna (1793) y, constituyen un primer acercamiento a las discusiones acerca del significado de la vida religiosa en la historia, al igual que, la crítica al cristianismo como religión positiva.

sentido, se puede constatar una evolución del saber teológico-político en el joven Hegel, que lo lleva a depurar rigurosamente los conceptos cargados de sentido metafísico. A partir del modelo griego, el filósofo realiza una distinción entre una religión del pueblo y una religión privada:

La religión del pueblo se diferencia de la religión privada sobre todo en que la finalidad de aquella consiste en insuflar en el alma mediante un poderoso influjo en la imaginación y el corazón, toda la fuerza y entusiasmo, el espíritu, que es imprescindible para la virtud grande y elevada; [en cambio] la formación de cada uno según su condición, la instrucción en los casos de colisión entre deberes, los medios particulares de fomentar la virtud, el consuelo y sostén en sufrimientos y desgracias singulares tienen que dejarse a la formación privada en la religión. (*EJH*: p. 31, p. 26)

La *Volksreligion* se diferencia de una religión privada debido a que no está dirigida exclusivamente a la formación de los individuos, sino a todas las figuras públicas y colectivas en donde se observa el peligro de perder la virtud sublime y grande. La crítica emprendida hacia una religión privada adquiere su fundamento a partir del ideal de una religión del pueblo, configurada conforme a la denominación de la religiosidad antigua. Ciertamente, el desarrollo de un cuadro historiográfico de la religión, le permite a Hegel describir el proceso de formación del cristianismo. Por ello, en este momento de distinción, entre una religión del pueblo y una privada, surge el material para una crítica del cristianismo y su posterior organización como religión positiva.

Al cobrar conciencia del carácter irrepetible del ideal griego en el mundo moderno, el joven Hegel clarifica el juicio que tiene del cristianismo desde una perspectiva moral como esencia y fin de una religión. No encuentra en la religión cristiana una *Volksreligion*, sino una religión privada, transformada conforme a las condiciones que se presencian en el entorno histórico en que ha florecido, degradándose así en una religión positiva.

Esta discrepancia se observa cuando las ceremonias y las normas religiosas tienden a separar la vida y la doctrina. El cristianismo construyó todo un edificio dogmático al considerar la figura de Cristo como un ideal suprahumano para, posteriormente, convertirse en una religión positiva fundamentada en la autoridad

Los milagros fueron un problema fundamental, puesto que hacen que la religión de Jesús se transforme en una religión autoritaria: “nada ha contribuido tanto

como esta fe en los milagros a convertir en positiva la religión de Jesús, basándola por completo, incluso su doctrina de la virtud, en la autoridad” (*EJH*: p. 116, p. 179). Según Hegel, el escenario que vivió el pueblo hebreo fue el detonante para ocasionar una religión organizada en dogmas e incorporada en instituciones que no permite ningún tipo de libertad. En otras palabras, una religión de autoridad que edifica la esencia de la vida moral como acatamiento a determinadas normas estatutarias y no como una autonomía del querer.

Para Hegel los principios de la moralidad se refieren, por un lado, a la construcción de la libertad y al reconocimiento incondicionado de la razón —en sentido kantiano— y, por el otro lado, al requerimiento de que religión y Estado conserven sus ámbitos de competencia respectivamente, sin que se imponga la moralidad a todos los ciudadanos ni se someta la autonomía moral al dominio de la legalidad sociopolítica. El argumento de la autoridad posee como trasfondo dar un sentido de su capacidad para la moralidad misma, siendo positivos los elementos que se separan de este objetivo fundamental de la religión.

Aceptar verdades divinas que no se pueden concebir por la razón significa, para el joven Hegel, la incapacidad de la razón para poner en práctica sus exigencias. Por ello, el criterio general de la autoridad reside en que una religión positiva sitúa el valor del hombre en lo moral o no, exclusivamente.

En Berna, el joven Hegel valora la moral de Kant, la que encuentra expresión en su *Vida de Jesús* (1795)²³. En sus primeros trabajos, Hegel consideró al cristianismo como el sucesor de las formas rígidas de una religiosidad sometida a la ley dictada por un Dios arbitrario y lejano al hombre. La cuestión acerca de la autoridad o *Positivität* de la religión se convierte en un tema principal para mostrar que el desarrollo del cristianismo se manifestó análogamente a la situación religiosa del pueblo hebraico²⁴. En efecto, al escribir el *Espíritu del Judaísmo* (1796-1797), Hegel afirma que los judíos

²³ En este texto aparece Jesús como el profeta incomprendido por su pueblo y sus discípulos, sucumbiendo a la positividad reinante. La compilación de estos escritos de juventud del joven Hegel se puede encontrar en la versión crítica de Ripalda (2014).

²⁴ Para mayor información sobre el concepto de *Positivität* puede verse el texto *La positividad de la Religión Cristiana* (1975), en donde, para Hegel, una fe positiva se presenta en un sistema de enunciados religiosos que damos por verdaderos, puesto que son implicados por una autoridad a la que tenemos que someter nuestra fe (*EJH*: pp. 104 - 215, pp. 165 - 244).

consiguieron solamente desgarrar y consolidar un antagonismo con respecto a la naturaleza. Sus implicaciones se proyectaron en las relaciones religiosas y sociales marcadas por el espíritu de dominación, totalmente diferente al espíritu de amistad y belleza de los griegos.

Los motivos de la modificación o de la decadencia progresiva del cristianismo deben hallarse en las circunstancias de la religión hebrea, puesto que ella impulsa al cristianismo a consolidarse como una potencia espiritual y cultural: “a las bellas relaciones, basadas por su misma naturaleza en el amor, lo que más se les opone son las de dominación y servidumbre, y estas eran las de los judíos” (*EJH*: p. 312, p. 465). Hegel entiende que la expansión del cristianismo provoca el desarrollo de una *Positivität* que no influye solamente sobre el comportamiento del individuo, sino también, especialmente, sobre su vida ética y social. Esto ocasiona a que el cristianismo sea identificado como una religión pública dentro del Estado.

Las causas de la difusión de esta religión se relacionan con la situación política y social del Imperio romano. Sin embargo, al desmoronarse las estructuras de un Estado organizado, la religión romana, que tiene un compromiso con el pueblo sobre la base de una participación libre de todos los ciudadanos en la vida de la comunidad, pierde su libertad: “la religión griega y romana era una religión solo para pueblos libres, y, al perder la libertad, no puede sino perderse con ella su sentido, su fuerza, su adecuación a las necesidades humanas” (*EJH*: p. 204, p. 235). Esta crisis de libertad, como también el vacío ocasionado en el significado de la vida cultural, consolida aún más al cristianismo. Hegel se apoya en una exaltación de la mitología nacional y del papel de las religiones antiguas para reflexionar sobre la implantación del cristianismo: “una de las consecuencias de la implantación del cristianismo como religión positiva es la pérdida de aquella «fantasía nacional», que era la conjunción de fantasía religiosa y fantasía política” (Paredes, 2015, p. 10).

Solo la religión antigua era una *Volksreligion*, que se integraba estructuralmente en la vida de un pueblo, adaptándose a las exigencias cotidianas de la existencia social. En cambio, el cristianismo, corresponde a una religión positiva que da lugar a organizaciones eclesásticas en conflicto con la organización del Estado. La libertad política, como manifestación de la libertad de la razón y del espíritu de la época, se consolidó como la piedra angular del mundo antiguo. No obstante, al perderla

con el derrumbe del Estado, se produce la aceptación de una religión “que elevó a la honra y la suma virtud el espíritu dominante de los tiempos” (*EJH*: p. 213, p. 243).

Los intereses religiosos y políticos de Hegel, en los trabajos de Tübingen y de Berna, encuentran en el procedimiento histórico, o bien, en la búsqueda del análisis histórico, la manera de completar su desarrollo. Es decir, la crítica de la religión cristiana promovida por el ideal de una *Volksreligion* —organizada a semejanza de la religión antigua—, se configura mediante un análisis historiográfico que permite explicar el proceso de estructuración del cristianismo como religión positiva.

El concepto de *Positivität*, se transforma en un problema que debe ser resuelto históricamente, puesto que el ocaso, desgracia y corrupción de una religión libre es lo que importa destacar. En los años de Frankfurt, este concepto se manifiesta, por un lado, como producto de una desunión (*Trennung*) establecida metafísicamente y que es preciso superar para restablecer una unidad ya deshecha; y, por el otro, la influencia de Hölderlin y de la filosofía de la unificación amplifican el tema de la moralidad, con el objeto de que se desarrolle una superación de la escisión entre lo subjetivo y lo objetivo²⁵. Además, descubre en el concepto de amor —encarnado por Jesús—, el principio unificador que supera tanto la unilateralidad objetiva como la moralidad subjetiva kantiana. Por esto, el problema histórico de la *Positivität* se modela en los escritos de Frankfurt como un problema histórico-metafísico de los conceptos *Trennung* y *Vereinigung*.

1.2 El juego dialéctico de los conceptos *Trennung* y *Vereinigung*

En este período de formación del pensamiento hegeliano se refleja un cambio filosófico en Alemania por las críticas a la ética kantiana y el rechazo rotundo de la interpretación de la vida religiosa unida a ella por parte de Schelling y Fichte. Además, confluyen a este proceso la cultura romántica del *Sturm und Drang*, el cambio de posición política europea y las ideas de Hölderlin. Se transita desde un período revolucionario al régimen napoleónico, lo que implica el alejamiento paulatino de los ideales republicanos, evaluando de otra manera las formulaciones ideológicas de los

²⁵ Para ver más sobre la relación de Hegel y Hölderlin, puede consultarse el texto: Henrich, D. (1990).

principales exponentes del idealismo alemán. Durante los años que Hegel vivió en Frankfurt, su pensamiento expresa motivos comunes al mundo romántico que se encuentra en formación.

El autor descubre, mediante los conceptos de amor y vida, la relación entre lo subjetivo y lo objetivo. En el amor se recoge la dimensión afectiva y sensible, cuya ausencia Schiller le reprocha a la moralidad del deber por el deber. El amor figura como el factor unificador con el objeto: “solo en el amor se es uno con el objeto, sin que éste domine ni sea dominado” (*EJH*: p. 242, p. 294). El joven Hegel encuentra que, en el amor cristiano, existe un sentimiento contrapuesto a la reflexión propia del entendimiento. Cuando el amor se convierte por la imaginación en un ser, es para Hegel la divinidad: “cuando sujeto y objeto —o libertad y naturaleza— se piensan unidos de modo que naturaleza es libertad, y sujeto y objeto resultan inseparables, ahí está lo divino; un ideal así es el objeto de cualquier religión” (*EJH*: p. 242, p. 294).

Por su parte, Hegel se refiere al amor cristiano como aquel que no posee una naturaleza completa, puesto que, en los momentos del amor feliz, no existe espacio para la objetividad separada. Cada reflexión reconstituye lo objetivo con sus limitaciones, suprimiendo así el amor. Por ello, a juicio de Hegel, una verdadera unificación debe exigir el cumplimiento del amor, mediado por la reflexión. Al considerar divinos, tanto al sujeto como al objeto en su conjunto, se inaugura un modelo de unificación entre lo subjetivo y lo objetivo que le permite pensar una divinidad no-opuesta, es decir, una divinidad que hace probable una relación sin dominación, en donde lo divino no es algo temible: “la unión de reflexión y amor, el pensamiento que une a ambos, en una palabra: lo religioso, es por tanto el πλήρωμα [plérōma] del amor” (*EJH*: p. 370, p. 424).

Si bien, es cierto que este amor plenificado es sinónimo de una religión cristiana complementada, al mismo tiempo no puede ser justificado por el pensar reflexivo, el que Hegel caracteriza como un pensar que establece determinaciones que separan al sujeto y al objeto del saber. Se considera necesario contextualizar la religión y el amor en relación con las oposiciones que ellos unifican, tales como el saber práctico y teórico, Dios y hombre, sujeto y objeto, naturaleza y espíritu, etc. En Frankfurt, el filósofo es consciente de que esta unificación no se puede aprehender

racionalmente, ya que su objeto no es fuente de un saber filosófico, sino más bien de una creencia religiosa.

El creer es para el joven Hegel el modo de representar la actividad unificadora en que consiste el ser: “unificación y ser quieren decir lo mismo (...) un ser; ser solo puede ser creído; creer presupone un ser; por tanto, es contradictorio decir que, para poder creer, primero hay que cerciorarse del ser” (*EJH*: p. 251, p. 295). En este sentido, Hegel señala que no se debe comprender al ser como separado y existiendo fuera del creer. No tiene sentido referirse al ser fuera del creer, porque se estaría justificando una objetividad desligada de la conciencia e inadecuada con el concepto del ser en tanto que unificación. Por medio de la actividad unificadora del ser, Hegel establece dos cosas: (a) es imprescindible que las partes de la antinomia se les haya sentido o pensado como antinomia; además de (b) la necesidad de observar que el antagonismo de las antinomias sólo se conoce como tal si, anteriormente, ya están unificadas:

Para que se unan los miembros de la antinomia tienen que sentirse o reconocerse como antagónicos, su relación recíproca como antinomia; pero el único modo de que lo antagónico pueda ser reconocido como tal es que ya esté unificado; la unificación es el criterio de comparación, en él aparecen los opuestos como tales, insatisfechos. (*EJH*: p. 251, p. 294)

En comparación con los otros fragmentos del período de Frankfurt, el manuscrito *Fe y Ser* (1796-1797) explica más detalladamente el problema fundamental de la relación entre la reflexión y la unidad del ser. La discusión que este manuscrito presenta está basada en la dificultad de saber cómo el ser puede ser establecido en la conciencia y cómo la unidad de este ser se relaciona con los opuestos de la reflexión: “Hegel determina la manera en que los miembros de una antinomia aparecen tan unificados en nuestra representación, como la fe” (Düsing, 1995, p. 51)²⁶. El autor explica que la unificación y el ser son sinónimos, puesto que ellos están caracterizados por la creencia inmanente del ser en la conciencia. En otras palabras, el ser o la unificación sólo puede convertirse en contenido de la conciencia como unión de una antinomia.

Hegel utiliza esta concepción de la relación entre antinomia y unificación para aclarar el problema de la positividad. Del resultado de este planteamiento se desprende,

²⁶ „Hegel bestimmt die Art und Weise, wie Glieder einer Antinomie als vereignite in unsere Vorstellung vorkommen, als Glauben” (Düsing, 1995, p. 51).

para el joven Hegel, en el fragmento *Fe y Ser*, que los conceptos determinar (*Bestimmen*) y estar determinado (*Bestimmtwerden*), actividad (*Tätigkeit*) y sufrimiento (*Leiden*), son antinomias cuya unificación es necesaria: “otros ejemplos de antinomias que el joven Hegel trata son la relación entre moralidad y beatitud, entre naturaleza y libertad, entre lo general y particular o entre lo finito y lo infinito” (Düsing, 1995, p. 53)²⁷. Estas consideraciones sobre el significado principal y sistemático de la antinomia y la unificación, al igual que su correlación entre sí, deben examinarse en conexión con las discusiones del círculo de amigos en ese período de juventud, como Sinclair y Zwilling.

En su manuscrito *Fe y Ser*, el pensador difiere de sus amigos en cuanto a dos aspectos de la filosofía. En primer lugar, el ser y la vida no se consideran intelectualmente, sino que se presentan en la *Fe*; este es un punto de partida para entender la positividad de las religiones. Por otro lado, Hegel determina la separación (*Trennung*) de los contenidos finitos de la reflexión como antinomias, al interpretar un problema central de los amigos de Frankfurt, desde una visión kantiana. Hegel toma nota sobre el conflicto cuádruple de las ideas cosmológicas en la *KrV* con el objeto de obtener los materiales necesarios para una filosofía del espíritu subjetivo. Además, hace referencia al problema del escepticismo, por medio del antagonismo del método escéptico kantiano.

Según Kant, las afirmaciones sofísticas inauguran un campo de combate dialéctico, en donde participan vencedores y vencidos. En virtud de esta interpretación, se denomina método escéptico a aquel que consiste en contemplar un combate de afirmaciones, con el fin de investigar “si el objeto de él no es quizá un mero espejismo que cada uno trata vanamente de atrapar (...)” (*KrV*: B 451, A 424). Estas referencias que se encuentran, principalmente, en el llamado *Fragmento del Sistema* de 1800, representan sin duda el desarrollo ulterior de los problemas filosóficos y las sugerencias de los amigos de Frankfurt.

Las discusiones acerca del método de la reflexión finita, así como de las determinaciones puras inherentes a la reflexión, debieron ser desarrolladas dentro de

²⁷ „Andere Beispiele für Antinomien, die der junge Hegel behandelt, sind das Verhältnis von Sittlichkeit und Glückseligkeit, von Natur und Freiheit, von Allgemeinem und Besonderem oder Endlichem und Unendlichem” (Düsing, 1995, p. 53).

una Lógica. Esta Lógica tiene su origen potencial en los escritos de Frankfurt, y se desarrolla después en el período de Jena. Para Hegel, tal Lógica debe ser considerada como una ontología de lo finito, pues la determinación y la negación adquieren un sentido netamente ontológico. Ella está fundada en la preconcepción de la existencia pura y la vida.

El surgimiento de la idea de unificación (*Vereinigung*), en el contexto de la conciencia, prefigura la forma lógica y ontológica del desarrollo especulativo en el joven Hegel. Además, se empieza a formar la dialéctica hegeliana, de manera tosca y todavía ajena a la estructura sistemática; el principio de la unificación de los opuestos expone no solamente el antagonismo que se supera, sino también su unidad. Por lo tanto, la relación entre antinomia y unificación, formulada en *Fe y Ser*, ha sido a menudo considerada como la primera formulación o anuncio del principio de la dialéctica. Aunque el nombre dialéctica no se menciona aún, la idea básica de la dialéctica parece haber sido pensada.

En el *Fragmento del Sistema*, Hegel ejemplifica la vida finita como una multiplicidad de individuos separados y opuestos a otros individuos, pero con los cuales están, en esa misma medida, relacionados y unidos. El autor comienza por realizar una reinterpretación y profundización de las conclusiones del análisis sobre la religión hebraica y el cristianismo. Para él, el Dios de los hebreos y liberador de los egipcios, “se convirtió asimismo en su legislador, lo que no podía significar, sino que quien le había librado de un yugo le imponía otro” (*EJH*: p. 283, p. 323).

Este acto genera una antítesis en el interior del pueblo hebraico mismo, lo que se traduce en las intenciones de sus ciudadanos por volver a Egipto y no sufrir los peligros del desierto. El principio de toda legislación, según Hegel, está heredado por el espíritu de nuestros antepasados. Además, señala que el pueblo hebraico no tiene ninguna autonomía sobre su destino, otorgando su propia legitimidad a Dios. En palabras del filósofo de Stuttgart, “el Objeto infinito, la suma de toda verdad y todas las relaciones o, mejor dicho, el único, infinito Sujeto, frente al cual el ser humano no tiene ningún rasgo de autonomía y se convierte en una propiedad de Dios” (*EJH*: p. 283, p. 323).

Entre la vida humana y Dios se presenta una desunión (*Trennung*) irremediable, que establece el fundamento de la infelicidad del pueblo hebreo, puesto

que explica su destino político y social, diferente al del mundo antiguo. Esta misma desunión se produce con el cristianismo, dado que, al haber un distanciamiento del punto de vista proyectado por la predicación de Jesús, se produce una transformación hacia una religión positiva. En otras palabras, muta el entendimiento de la predicación de Jesús y su contenido, al igual que la valoración de la ética y su correspondencia con la religión. Con ello, la religión ya no recurre a una fórmula racional kantiana, sino a una relación de obediencia a preceptos codificados. Este modo de interpretación es presentado por Hegel en su texto *El Espíritu del Cristianismo y su destino*²⁸ (1800), en donde el problema de la relación entre ética y amor vuelve a configurar la relación entre desunión (*Trennung*) y unificación (*Vereinigung*).

Las contradicciones que se presentan entre ética y religión positiva, ley e inclinación y la multiplicidad de los deberes, se resuelven en la dimensión del amor. De esta manera, se consigue salvar la unidad de la vida, ya que en el amor se resuelve todo deber: la ley e inclinación dejan de ser cosas distintas.

Por este motivo, Hegel nos dirá que: “en el amor lo separado [*das Getrennte*] sigue subsistiendo, pero ya no como separado, sino como uno solo, [*als einiges*] y lo vivo siente lo vivo” (*EJH*: p. 246, p. 337). En este proceso, el amor realiza una unificación (*Vereinigung*) de los términos que fueron separados y contrapuestos por la ética. Más aún, se restaura la unidad de la vida, puesto que ella redescubre en el amor su vida, es decir, redescubre su propia unidad esencial anterior a toda separación y oposición.

Entre la vida y el amor existe una reciprocidad desde el momento en que el amor penetra y reafirma la vida en su unidad. Por lo tanto, gracias al amor, la vida corresponde a la unidad a la que pueden ser reorientadas las oposiciones. En efecto, en el amor se expresa la esencia espiritual de la vida, coincidiendo con su carácter divino.

²⁸ Este ensayo se elaboró en el periodo de Frankfurt (1797 - 1800) y posee una concordancia junto con el escrito sobre “*Die Positivität der christlichen Religion*”, debido al orden y aclaración de la cronología de los textos del joven Hegel. Véase en (*EJH*: pp. 244 – 297, pp. 319 - 341). Lo importante de destacar aquí es que, el espíritu, se solidifica en dos grandes personalidades como las de Abrahán y Jesús. Por esto, el término espíritu tiene una dimensión especulativa como motor y sustancia de la historia que se revela bajo estas dos personalidades. Por su parte, la religión se vuelve la imagen universal que se hace de sí el espíritu. Sin embargo, es una imagen de escasa sustantividad que es sometida a la historia y que se sustituirá en su culminación, puesto que representa la pérdida de una unidad feliz, que solo la filosofía puede reconciliar.

Hegel señala que, en el amor, no hay ningún deber ser, es decir, no corresponde a una generalidad que se oponga a una particularidad, ni una unidad conceptual, sino “armonía del espíritu, divinidad; amar a Dios significa sentirse en el todo de la vida, sentirse sin límites en el infinito” (*EJH*: p. 363, p. 419).

En este sentido, la vida puede ser identificada bajo dos formas: (a) la vida será espíritu solo si se encuentra penetrada por la unidad de las múltiples determinaciones particulares; (b) será sustancia divina si es entendida como una fuerza infinita que se realiza sin cesar y sin presuponer algún elemento extraño a ella.

En la problemática del amor y la vida se anuncia la dialéctica hegeliana, en el sentido de que se emplean una serie de resoluciones de los conceptos contrapuestos mediante su unificación. En este proceso intervienen elementos de separación que se introducen en la reflexión “hasta que el amor deja atrás una reflexión despojada ya de toda objetividad, priva a lo opuesto de cualquier rasgo de algo ajeno, y la vida se encuentra a sí misma sin carencia alguna” (*EJH*: p. 246, p. 337).

La desunión (*Trennung*) se define como oposición entre la unidad de la vida y la multiplicidad de sus determinaciones particulares; por otra parte, la unificación (*Vereinigung*) se convierte en una unidad-totalidad que comprende como momentos necesarios tales determinaciones. El concepto de individualidad es comprendido, por el joven Hegel, como el lugar donde se expresa las oposiciones sobre una multiplicidad infinita, en contraste con la vida misma. Un ser humano es una vida individual en cuanto es distinto de las otras formas de vida a él, sin embargo él “es solo por cuanto el todo de la vida está dividido, siendo él una parte y todo el resto la otra, y es solo por cuanto ni es una parte ni hay nada separada de él” (*EJH*: p. 240, p. 467). Para comprender mejor cómo entiende Hegel la dinámica de estos conceptos, se debe considerar, en su totalidad, el siguiente párrafo, puesto que señala la relación entre unidad y multiplicidad, de la que surge el proceso dialéctico:

Una vez presupuesta, fijada la vida indivisa, podemos considerar que los seres vivos son manifestaciones de ella, exposiciones suyas: multiplicidad que, precisamente por tratarse de manifestaciones, queda sentada con ellas y queda sentada infinitamente, con lo cual la reflexión queda fijada en forma de puntos estables, subsistentes y fijos, como individuos –o bien, presupuesto un ser vivo (en concreto nosotros, los observadores), resulta que la vida sentada más allá de nuestra limitada vida es una vida infinita, de infinita multiplicidad, de infinita oposición, de infinita relación: como pluralidad, infinita pluralidad de organizaciones, individuos; como unidad, un único todo organizado, separado y unido, la

naturaleza-. La naturaleza consiste en sentar la vida, una vez que la reflexión ha introducido en esta sus conceptos de relación y separación entre lo singular, subsistente de por sí, y lo general, vinculado (o sea, entre lo limitado y lo ilimitado); y es sentado la vida, como la reflexión la ha convertido en naturaleza. (*EJH*: p. 420, p. 467)

Hegel expone el desarrollo de la vida como un círculo, en el que la vida se escinde para recuperarse posteriormente, no regresando a la unidad primera y simple, sino incorporando el desarrollo que le permitió reunificarse. La vida infinita se manifiesta en múltiples formas individuales, separadas unas de otras y de la propia unidad de la vida, aunque, al mismo tiempo, unidas entre sí por su origen común. Por su parte, la multiplicidad de las determinaciones individuales de la vida corresponden a una multiplicidad de elementos finitos, aislados entre sí y contrapuestos entre ellos en la vida. Sin embargo, en su totalidad, se presenta como una pluralidad de elementos que tienden a reunificarse unos con otros, concluyendo en la unidad de la vida. En suma, la unidad de la vida de los individuos relacionados difiere de la unidad absoluta de la vida divina. No obstante, al mismo tiempo, ambas expresiones de la vida no deben ser contrapuestas, ya que, al oponer lo infinito con lo finito, se estaría introduciendo una limitación de lo infinito.

La forma de superar esta oposición se da en la concepción de la vida infinita, esto es, que se concibe como un principio unitario y dinámico de la relación, tanto en lo que tiene de oposición como lo que tiene de unión. Esta unificación de la unidad y la multiplicidad, que al mismo tiempo es una reintegración de la unidad de los individuos que se encontraban aislados recíprocamente, es la vida como espíritu o la vida en su esencia espiritual.

En este proceso infinito de la vida se presentan una serie de procesos particulares, en donde se muestra “la unión de la unión y de la desunión” (*EJH*: p. 422, p. 468), es decir, la identidad entre la conexión de la vida con sus contraposiciones y manifestaciones. La esencia espiritual de la vida nos muestra la coincidencia entre lo finito e infinito, desde el momento en que las determinaciones individuales de la vida se resuelven sin cesar en una unidad para convertirse en elementos necesarios.

Hegel entiende que cada hombre debe su individualidad a su diferencia respecto de las demás vidas individuales. Así, la pluralidad y la unidad se fundamentan como pertenecientes a la vida, en la que también se encuentran la división y la

oposición. El ser humano no puede ser una vida meramente individual, sino una vida que piensa y es consciente tanto de su individualidad como de los vínculos que las unen a otras vidas y a todo lo viviente:

La naturaleza consiste en sentar la vida, una vez que la reflexión ha introducido en esta sus conceptos de relación y separación entre lo singular, subsistente de por sí, y lo general, vinculado; y es sentado la vida, como la reflexión la ha convertido en naturaleza. (*EJH*: p. 420, p. 467)

El concepto de *Trennung*, que forma parte de la vida misma, hace que la reflexión aparezca como factor separador y disociador para que solo en el amor — como principio de unión entre todo lo viviente— pueda ser superado y logre de nuevo la unidad de lo viviente. Así, la dialéctica presenta, por un lado, una estructura metafísica de la vida —momentos de la desunión (*Trennung*) y unificación (*Vereinigung*)—, y, por el otro, una estructura lógica del procedimiento por el cual se puede penetrar en la vida.

Es de suma importancia señalar la estructura del proceso dialéctico desde sus inicios y el intento de distinguir una dimensión lógica implícita para entender la vida como un movimiento dialéctico. La marcha dialéctica queda constituida al producirse una separación en la cual dos términos aislados recíprocamente resultan opuestos entre sí. Sin embargo, esto se debe, precisamente, a que ninguno de los dos puede subsistir sin estar relacionado con el otro. En el movimiento dialéctico, los términos opuestos manifiestan una necesidad intrínseca de reunirse con el otro.

La dialéctica presenta un doble aspecto metafísico y lógico que conservará hasta la *PdG* y las posteriores obras sistemáticas de Hegel. El término metafísica designa primeramente, para el joven Hegel, el esfuerzo de la razón por distinguirse de la mera reflexión, pero sin dejar de permanecer subordinada a la religión. Sin embargo, hacia finales de 1800, Hegel realiza un cambio de enfoque en cuanto a la relación de la filosofía y la religión. El desarrollo de la filosofía ya no culminará en religión, sino más allá de la misma. Hegel señala que “evidentemente una investigación conceptual a fondo de este tema terminaría abocando a una meditación metafísica sobre la relación entre lo finito y lo infinito” (*EJH*: p. 225, p. 479). Si la filosofía consiste en elevar la vida a la plenitud del ser, ella debe, de igual forma, exigir una referencia al conjunto

de sus manifestaciones, de tal modo que se encuentren en ella tanto la política como el arte y la religión.

No es extraño que en el pensamiento del joven Hegel se manifieste este impulso metafísico, ya que la plenitud que se busca conlleva un esfuerzo enorme por clarificar rigurosamente su sentido conceptual. De este modo, el pensamiento sistemático, que al inicio resulta ser un aspecto secundario, comienza a tomar forma y autonomía en la medida que se apoya en la reflexión del proceso práctico de la vida. En este periodo de formación del pensamiento hegeliano, ocurre un pequeño cambio hacia un estilo más especulativo.

Es posible encontrar diversos argumentos que vuelven a ser introducidos en la *PdG*. Un caso particular se refiere a la estructura del juicio como elemento del proceso de formación de la dialéctica. Por medio del Evangelio de Juan, el joven Hegel señala que el lenguaje descriptivo de Dios parece basado en juicios reflexivos aunque, en realidad, sobrepasa toda forma proposicional. En el Evangelio de Juan el logos y Dios no aparecen opuestos entre sí —no adoptan la oposición de un predicado universal y un sujeto particular—, más bien, constituyen una unidad viva que solamente puede ser aprehendida por el lector espiritualmente dotado. Sólo él toma conciencia de las oposiciones entre las formas irreductiblemente externas —enunciadas en la reflexión— y las cambiantes relaciones de lo vivo.

Advertir las insuficiencias del juicio, en tanto que forma del entendimiento reflexivo, permite abrir la verdad de lo divino²⁹. Las frases del prólogo del Evangelio solo aparentan tener la estructura del juicio, pues sus predicados no son conceptos que expresan un espíritu activo. Más bien, en el juicio el sujeto tiene una asimilación pasiva de lo divino, apartándose de un espíritu que es mucho más profundo: “pertenece al más sencillo lenguaje de la reflexión decir: En el principio *era* el Logos, el Logos *era en* Dios y Dios *era* el Logos, *en él era* la vida” (*EJH*: p. 373, p. 427). Este lenguaje encuentra un sentido y una importancia en el espíritu del lector, “el cual es distinto como distintas son las relaciones de la vida y como se haya hecho consciente la

²⁹ Hegel señala que las formas propias de la reflexión poseen un carácter distintivo con las proposiciones. Por un lado, las proposiciones indican que los predicados son vida, esto es, algo que es, que contiene existencia; por otro lado, las formas de la reflexión enuncian que los predicados, como conceptos universales, tienden a subsumir a los sujetos, “pues todo lo que diga sobre lo divino en la forma de la reflexión es directamente absurdo” (*EJH*: p. 373, p. 427).

oposición entre lo vivo y lo muerto” (*EJH*: p. 373, p. 427). Es necesario para todo receptor comprender lo comunicativo de su propio espíritu con lo divino. Una recepción pasiva no aporta al espíritu más profundo del hombre, sino que perturba su entendimiento: lo cubre de puras contradicciones.

Este análisis de la estructura del juicio, cuando se refiere a lo divino o Absoluto, aparecerá nuevamente bajo la forma de la proposición especulativa en la *PdG*. Esto es una aportación importante en los textos de Frankfurt, los que proporcionan una guía para otras unificaciones, al igual como lo será después el concepto de espíritu en Jena. El espíritu expresa la identidad entre un espíritu infinito (Dios) y uno finito (hombre), lo que es el resultado de una lectura creyente de la Biblia y de un pensamiento unificador.

Capítulo II. El camino de Jena: el tiempo del filosofar

2. Las claves para una nueva definición de la filosofía

Las inquietudes teológico-políticas, como también las reflexiones sobre la filosofía de la naturaleza y la astronomía, indujeron a Hegel a plantearse los problemas sistemáticos en relación con la articulación de las distintas formas del saber y la total clarificación de sus conceptos³⁰. Al final de los años de Frankfurt, la dialéctica se presenta como un movimiento que gira en torno a cuestiones de naturaleza religiosa, íntimamente vinculada a la política y ética, y que remiten al tema teológico de la encarnación o a la mediación entre Dios y el mundo. Estas determinaciones del movimiento dialéctico siguen elaborándose en el período de Jena, adquiriendo una forma lógica, que desembocará en los múltiples problemas del periodo que culmina en la *PdG*.

Durante sus años en Jena, Hegel comienza a disponer de una base doctrinal que le permite intervenir en las polémicas filosóficas entre Fichte y Schelling, para así definir su posición frente a las principales orientaciones del pensamiento contemporáneo. El filósofo se dispone a enfrentar, con la colaboración de Schelling, primeramente la *Crítica de la razón pura* (1781), seguido de los principios de *Fundamentos de toda Doctrina de la Ciencia*³¹ (1794) de Fichte. Ambos pensadores comparten, desde Tübingen, una fuerte crítica contra el idealismo subjetivo de Fichte. Sin embargo, cuando aparece en escena el escrito sobre la *Diferencia entre los sistemas de Filosofía de Fichte y Schelling*³² (1801), Hegel se distancia un poco de su amigo y colaborador. No es hasta 1803 que Hegel, luego de que Schelling abandone Jena para irse a Würzburg, toma una posición propia y separada.

³⁰ Rosenkranz (1844) indica que, antes de que Hegel escribiera su tesis de habilitación para desempeñarse como profesor en Jena, llevaba consigo una investigación astronómica sobre la legalidad en las distancias de los planetas. Además, tenía escritos de Kepler, Newton y Kant sobre mecánica y astronomía (p. 151).

³¹ Para la traducción del texto *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* se ha seguido la traducción en español de Juan Cruz Cruz (Pamplona, 2015). Se citará como las obras anteriores, es decir, la paginación en Alemán, seguida de la traducción al español.

³² De ahora en adelante, se citará como (*Differenz*) y nos guiaremos por la traducción al español de María del Carmen Paredes Martín (1990).

El comienzo del análisis hegeliano sobre el idealismo subjetivo plantea la cuestión de la necesidad de la filosofía en el presente. No se trata de una disputa sobre los presupuestos del conocimiento o de preferencias de métodos filosóficos, sino que de mostrar la necesidad de la filosofía y de una determinada filosofía que brota en la cultura (*Kultur*) o formación (*Bildung*) de una época³³.

Hegel interpreta los conceptos de *Bildung* y de *Kultur* como marcados por la consolidación de la escisión o desunión (*Entzweiung*), es decir, que la formación cultural se desarrolla mediante las contradicciones que se manifiestan en el desarrollo de la humanidad: “cuando más avanza la formación, cuando más variado se hace el desarrollo de las exteriorizaciones de la vida, en el cual puede entrelazarse la escisión, mayor llega a ser el poder de ésta, más firme su consagración climática” (*Differenz*: p. 21).

La filosofía, en cuanto desarrollo inmanente del pensamiento, se justifica a sí misma y se encuentra vinculada intrínsecamente con las condiciones concretas de la vida. Hegel entiende el concepto de *Kultur* como momento de la historia del espíritu en el que se encuentran incluidas y diferenciadas las historias del derecho, la economía, el Estado, el arte, etc. El espíritu humano se involucra en una lógica universal que determina la naturaleza y la cultura, la cual puede ser reflejada por su pensamiento, así como develada y establecida por su actuar. La historia del espíritu es la forma que abarca toda la interpretación humana del mundo. La escisión o desunión (*Entzweiung*) se convertirá en un factor importante de la vida, en el sentido de que el individuo no se encuentra solamente escindido de las formas que hacen parte de una vida pública, sino que esta influye, también, en los fundamentos de una cultura del entendimiento.

Esta cultura del entendimiento tiene el mérito de expresar filosóficamente las oposiciones o contradicciones del espíritu, aunque su error se encuentra en la incapacidad de revelar el principio unitario que subyace a toda escisión. Hegel describe este procedimiento del siguiente modo:

Los opuestos que fueron relevantes bajo la forma de espíritu y materia, alma y cuerpo (...) en las que se concentraron los intereses humanos, con el avance de la formación han pasado

³³ Más adelante, se podrá observar como en la *PdG* el periodo de la formación es para Hegel el tiempo originario de la dialéctica en su forma completa y consumada.

al modo contradictorio entre razón y sensibilidad y, hablando en conceptos generales, a la contraposición entre subjetividad absoluta y objetividad absoluta. (*Differenz*: pp. 19 - 20)

En la escisión se desarrolla una separación de las categorías del entendimiento respecto de lo absoluto. Una consecuente y nítida continuación del pensamiento reflexivo hegeliano de Frankfurt se ve reflejada en la *Differenz*, al retrotraer a contradicciones de la vida todas las contradicciones que se presentan en la filosofía. Además, se observa la misma forma dialéctica del concepto de *Trennung* mencionada anteriormente, aunque, esta vez, la reafirma en el concepto de *Entzweiung*. Estas dos nociones adquieren el significado de escisión o desunión para desarrollar el movimiento dialéctico de las contradicciones, el que al final debe ser unificado y superado. Hegel busca distinguir las condiciones históricamente dadas en la cultura de la época y la filosofía misma, para así determinar el conocimiento metafísico de lo absoluto y desarrollarlo como sistema a partir del principio de especulación.

Gracias a esto, Hegel se prepara para desarrollar una unidad orgánica entre filosofía e historia, y su específica concepción de las contradicciones y de su superación. Esto lo expresa claramente en su *Differenz* (1801) de la siguiente manera:

Superar los opuestos así consolidados es el único interés de la razón; este interés suyo no tiene el sentido de que ella se oponga completamente a la oposición y a la limitación, pues la escisión necesaria [*notwendige Entzweiung*] es un factor de la vida, que se autoconfigura contraponiéndose perpetuamente, y solo mediante la restauración a partir de la máxima separación [*höchsten Trennung*] es posible la totalidad en la vitalidad suprema. (*Differenz*: p. 20)

El concepto de historia que pretende desarrollar Hegel es el de una historia necesaria en cuanto se establecen en los sistemas filosóficos configuraciones de la unidad de la filosofía que conducen a la manifestación de su esencia. En otras palabras, la formación histórica de la cultura se hace comprensible a partir de una consideración esencial de la misma. Por ejemplo, la *Bildung* como esquema de la reflexión que se manifiesta históricamente, proporciona para Hegel la posibilidad de la filosofía. Gracias a la filosofía, se circula de una escisión necesaria hacia una unidad imprescindible: “la necesidad de la filosofía surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres, y los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía” (*Differenz*: p. 20). Así, las relaciones de oposición y

unificación que conforman la vida quedan plasmadas por la escisión, determinando la estructura de la conciencia como reflexión finita. Esto queda señalado bajo el esquema de un círculo de finitud que Hegel interpreta a modo de una totalidad de limitaciones. Este —círculo de finitud— se cierra sobre la vida y la conciencia produciendo la necesidad de la filosofía.

2.1. Ajustes y adecuación para el desarrollo del sistema hegeliano: el encuentro con Fichte

Hegel justifica el concepto de especulación para exponer la filosofía como conocimiento científico absoluto. Entendida de esta forma, la filosofía toma un sentido superior a la reflexión, en tanto que ella corresponde al saber propio del entendimiento. Por su parte, la reflexión permanece meramente caracterizada como un saber finito, aislado en determinaciones fijas, limitadas y contrapuestas entre sí. En definitiva, la génesis de la concepción especulativa de Hegel se caracteriza por superar toda finitud para llegar a ser un saber unificador y totalizante.

La filosofía tiene la tarea de conectar la multiplicidad de los saberes finitos, para que desde allí se produzca una exposición sistemática del absoluto como uno. La forma sistemática del absoluto les confiere a los saberes finitos un estatus de legalidad cognitiva, a partir de la cual se debe hacer comprensible su precariedad y la necesidad de su superación.

El recorrido que lleva este programa ya había sido realizado por Kant, y, según Hegel, lo más sobresaliente de este autor fue haber determinado el principio básico del auténtico idealismo en su Deducción trascendental de las categorías, esto es, el principio de identidad entre sujeto y objeto. Solo será posible la unidad del saber gracias a la unidad sintética de la apercepción, el *yo pienso*³⁴ o la autoconciencia pura: “en esta deducción de las formas del entendimiento, está expresado con la mayor precisión el principio de la especulación, la identidad del sujeto y objeto. Esta teoría

³⁴ El *yo pienso* kantiano es presentado como aquello que permite la unidad de todas las representaciones, en tanto que ellas pueden ser pensadas por un mismo sujeto. Ahora bien, para que se pueda realizar una auténtica unidad de todas las representaciones en una única experiencia, el sujeto debe concebirse como idéntico a sí mismo; conciencia de sí y de su identidad son los rasgos característicos del yo. (KrV: A 115 - 128, B 130 - 136).

del entendimiento ha sido apadrinada por la razón” (*Differenz*: p. 5). No obstante, el pensamiento de Kant dejaría de estar favorecido por la razón cuando pretende que aquella identidad sea un objeto de la reflexión filosófica. Esto solo limitaría la identidad a las doce categorías del entendimiento, pues “si el entendimiento había sido interpretado racionalmente, ahora, por el contrario, la razón es interpretada intelectivamente (*Differenz*: p. 5).

La etapa del pensamiento hegeliano en Jena está marcada por dos fases: (a) un período de estrecha colaboración con Schelling, en el que ambos formulan un idealismo objetivo en contra del subjetivismo de Fichte; y (b) la ruptura con la filosofía schellingiana (1803) para desarrollar los cimientos de su sistema. En la primera etapa, el propósito de Hegel no es refutar desde el exterior al idealismo subjetivo, sino más bien lo que busca es superarlo por medio del despliegue de sus contradicciones internas, de las que Fichte no había tenido conciencia. Al respecto, Lukács concluye lo siguiente:

La filosofía fichteana aparece como la suprema expresión mental de aquella escisión, como sistematización filosófica de ésta. Pero esa filosofía no tiene conciencia de su fuente y por eso no da sino una seudosistematización de la problemática, con la pretensión de ofrecer una respuesta a la misma. (Lukács, 1970, p. 268)

Esta problemática surge principalmente porque el entendimiento, al tratar de imitar a la razón, fortalece las oposiciones que surgen en la vida; el entendimiento quiere pensar una unidad incondicionada mediante una antinomia. En este planteamiento se encuentra la crítica principal hacia la filosofía de Fichte en la *Differenz*, puesto que superar los opuestos consolidados de esta manera corresponden al trabajo de la razón y no del entendimiento.

Precisamente esta crítica consiste en no haber captado el dinamismo superador de la reflexión que tienen las antinomias³⁵. El juego dialéctico que se realiza en la relación entre entendimiento y razón, es comprendido por Hegel como una tensión que

³⁵ Una aportación importante de la filosofía kantiana, para Hegel, es la doctrina de las antinomias de la razón, asunto que ya analizaba desde el período de Frankfurt. Las antinomias no se reducen para Hegel a la concepción cosmológica sobre la finitud e infinitud del mundo de Kant, más bien son concebidas como “oposiciones que expresan la unilateralidad estructural de todo intento de tematizar el absoluto con la conceptualización limitada y finita que es propia del entendimiento” (De la Maza, 2004, p. 44). Así, la identidad absoluta debe ser entendida a partir de lo absolutamente contrapuesto o por las antinomias.

se manifiesta en Kant, y que Fichte pretende superar. De esta forma, la dialéctica intrínseca de esas contradicciones se fundamenta por la solución que puede aportar el movimiento de las contradicciones mismas para probar la necesidad de un idealismo objetivo.

El idealismo objetivo se propone responder a esta problemática, es decir, dar una solución a las contradicciones de la vida y a las contradicciones del pensamiento de ese periodo. Al trazar su investigación, Fichte se interesa, principalmente, por la filosofía de la razón práctica y por la crítica del juicio. Para él, en la razón práctica se debe constituir el fundamento sobre el cual se levante el edificio sólido y coherente de la filosofía. Lo que desea el autor, en última instancia, es explicar las contraposiciones insuperables de la razón finita y de la filosofía trascendental de Kant a partir de una autoeliminación de la subjetividad espontánea³⁶: “en el planteamiento kantiano de una filosofía de la subjetividad, Fichte retoma elementos de la posición contraria de una filosofía de la sustancia, tal como la que había desarrollado Spinoza” (Siep, 2015, p. 24).

La interpretación fichteana de Spinoza toma como *causa sui* al sujeto o al Yo que se pone espontáneamente a sí mismo y se encuentra inmediatamente convencido de su existencia. Por esto, elabora en su conciencia, y con sus propias actividades, los esquemas conceptuales del mundo³⁷. La espontaneidad pura del Yo será para Fichte un momento del sujeto y una meta final de su querer. El Yo, como principio absolutamente primero e incondicionado de todo saber, no reconoce ningún límite externo a sí mismo.

Al exponer al Yo de esta forma, Fichte lo establece como actividad productiva (*Tathandlung*), que crea sus propios objetos y no se limita a darle forma a un dato previamente dado. Lo que se busca, finalmente, es la conciencia de un incondicionado, es decir, algo indudable en lo que se fundamente la conciencia de la libertad y el

³⁶ Como bien señala Ruben Céspedes (2015), la dialéctica de Fichte se diferencia de la kantiana al no ser fuente de sofismas y al sentar importantes bases para el pensamiento hegeliano, al comprender a la dialéctica descrita en el Yo como superación constante en el interior de la actividad humana (p. 105).

³⁷ Los intentos de unificar la idea de un principio de unidad absoluto del mundo y el pensamiento con la crítica kantiana de la conciencia finita, no fue un tema de interés exclusivamente de Fichte, sino de los amigos de Hegel, Schelling y Hölderlin. Para ver más sobre este tema consultar el libro de Ludwip Siep. (2015).

conocimiento teórico. Sin embargo, solo la conciencia de libertad puede hacer inteligibles los fundamentos de nuestro conocimiento del mundo.

La conciencia humana, comprendida como la certeza pura de la autoactividad, siempre lleva unida una distinción entre espontaneidad y no espontaneidad, al igual que entre ser dado y su límite. Por lo tanto, una producción absoluta y espontánea de sí mismo y el objeto solo puede pensarse como origen inalcanzable y como meta hacia una autonomía. Al momento de explicar la espontaneidad y la autopresencia del Yo, Fichte nos deja ver que este es lo único incondicionado e ilimitado en el pensamiento y en el querer humano, pues “se deduce que lo absolutamente puesto y fundado en sí mismo es el fundamento de una cierta acción del espíritu humano (...) o sea, es su puro carácter; el puro carácter de la actividad en sí” (Fichte, 1794, pp. 95 - 96, pp. 45 - 46). Por su parte, Hegel considera que la concepción del Yo fichteano no cumple con solucionar y disolver en sí el dualismo kantiano de la conciencia y la cosa en sí.

Si bien, es cierto que Fichte comienza a partir del principio especulativo de identidad con un mayor impulso que Kant, no logra, según Hegel, desarrollar consecuentemente su proyecto. Fichte se despoja de la cosa en sí kantiana para extraer toda la realidad del yo como pura actividad productiva y libre de cualquier condicionamiento objetivo. Lo que quiere demostrar es que la autoconciencia no logra ser concebida sin hacer referencia a un objeto que se le enfrente, pero, a su vez, este objeto no puede nacer de otra parte que de la actividad productiva del yo. De este modo el Yo = Yo se convierte al iniciar la *Wissenschaftslehre* en un principio relativo que se debe completar con un principio opuesto.

El movimiento dialéctico de Fichte, o la dialéctica del Yo, puede verse al explicar los tres principios fundamentales de la obra de 1794. Estos pueden resumirse de la siguiente forma: (a) la posición del Yo, es decir, el Yo que pone originariamente su propio ser; (b) la posición del No-Yo, o como al Yo se le opone absolutamente un No-Yo; (c) al No-Yo, tanto como el Yo, son puestos divisiblemente, obteniendo por abstracción y reflexión los tres principios de la lógica; el de identidad ($A = A$), el de contradicción ($-A \text{ no} = A$) y el de fundamento ($A \text{ en parte} = \text{no } A$)³⁸.

³⁸ (Fichte, 1794, pp. 98 - 110, pp. 18 - 26).

Este movimiento reflexivo se expone a partir de la autopoición del Yo: Yo es igual a Yo; a partir de esta identidad se procede a conformar y derivar sus principios a través de la triada de tesis, antítesis y síntesis. La dialéctica del Yo se da porque el Yo es el fundamento de esta construcción, que nada supone sino al mismo Yo, es decir, que el Yo se realiza a sí mismo como un acto libre. Pero esta libertad del Yo supone, además, un acto de autoeliminación. Así, el No-Yo se opone al Yo por el propio Yo, de modo que logra obtener aquel contenido que, de otra manera, le faltaría.

Para que no haya una mutua eliminación del Yo y el No-Yo, ambas posiciones tienen que delimitarse entre sí, esto es, les corresponde suprimirse parcialmente para dar cabida al otro. Toda conciencia, según Fichte, está caracterizada por la oposición fundamental de estos dos polos.

A partir de este desdoblamiento, el Yo avanza y regresa hacia una unidad que es, a la vez, una nueva unidad concreta de sí mismo y de su otro. Estos principios están orientados a absolutizar las actividades unilaterales de la conciencia, las categorías y principios lógicos. En otras palabras, cuando se quiere absolutizar estas unilateralidades se incurre, según Fichte, en contradicciones, pero no advierte que su sistema no pretende superar estas contradicciones en una unidad total, sino evitarlas mediante la definición del significado de los elementos que no se unifican de la oposición³⁹. Este movimiento dialéctico fichteano es interpretado por Hegel como una necesidad de formular todo en términos de reflexión, es decir, en una proposición analítica o en un significado lógico. Este modo de proyectar las cosas no hace, según Hegel, sino consolidar la contraposición entre la conciencia pura y la conciencia empírica. No se llega a una verdadera síntesis, más bien “la conciencia pura yo = yo y la conciencia empírica =yo + no-yo, con todas las formas en las que ésta se construye, permanecen mutuamente contrapuestas” (*Differenz*: p. 65).

El Yo fichteano ha creado el mundo entero y se reconoce en este mundo, ya que, fuera de ese mundo puesto por el Yo no existe, ni puede existir nada. El mundo entero es puesto por el Yo, ya que es completamente cognoscible para ese imaginario sujeto de la filosofía. Según Hegel, en cambio, esta reflexión del Yo niega el otro lado

³⁹ Para Siep (2015), Fichte reproduce sencillamente el dualismo conceptual y ontológico que caracteriza a estos conceptos y principios en la filosofía tradicional y en la moderna (p. 40).

de la conciencia y de su relación con el mundo. De este modo, se dejan de lado las limitaciones que hay mediante la dependencia de los contenidos de los sentidos — pasividad, receptividad, no-yo—, y se pone la unidad incondicionada en un lado de la oposición, el cual es limitado por el otro: “la incondicionalidad se convierte en Fichte en exigencia práctica de la superación de toda pasividad y heteronomía” (Siep, 2015, p. 34).

Por una parte, entre la espontaneidad, la libertad del pensamiento, la voluntad racional, y, por otra, la necesidad del mundo sensible, se asevera una unidad al igual que en las ideas kantianas del bien supremo o el sustrato suprasensible de un mundo sensible. Por lo tanto, la dialéctica del Yo implica la idea de superación y no la de mera anulación formal. Así, la tesis y la antítesis establecen el Yo absoluto en cuanto actividad de la libertad en su permanente movimiento, sin ser anulados ante la manifestación de la síntesis, entendida ésta, como una nueva forma que elimina la oposición de la que nace. Por otra parte, el Yo tiene un carácter práctico que debe oponerse a un mundo en cuanto condición de posibilidad de la acción. Hegel señala que el tercer principio de Fichte deriva una filosofía práctica mediante la cual el Yo es condicionado por el No-Yo y el mundo objetivo es una condición de la conciencia.

El Yo debe superar constantemente al No-Yo, siendo así este deber, la libertad y la independencia absoluta del Yo. En su actividad, el Yo ejecuta su definición y se autorrealiza. Con esto, la actividad por medio de la cual el Yo reflexiona por sí mismo opera como causa para que el Yo se oriente hacia un objeto, de modo que surja una interacción entre el Yo y algo externo a él. En la filosofía práctica fichteana se encuentra, al mismo tiempo, que el Yo tiene una limitación al ponerse a sí mismo por el No-Yo, al dejar que la identidad entre sujeto y objeto no logre la forma de la objetividad. En otras palabras, el intercambio del Yo con algo contrario y determinado hace formar la conciencia y no la identidad entre lo subjetivo y lo objetivo. “(...) en el sistema el yo no deviene sujeto = objeto él mismo. Lo subjetivo es en verdad sujeto = objeto, pero no lo objetivo y, consiguientemente, el sujeto no es igualmente objeto” (*Differenz*: p. 71). De esta forma, en la intuición intelectual del Yo fichteano se hace visible que la identidad entre sujeto y objeto no se manifieste como identidad completamente subjetiva y objetiva a la vez, sino meramente como identidad subjetiva.

La realidad, y no el pensamiento, vendrá a ser el fundamento de la dialéctica del Yo fichteano, ya que el pensamiento se hace dialéctico al pensar la realidad. “Todo aquello a que el principio $A = A$ es aplicable posee, en la medida en que este principio puede serle aplicado, realidad” (Fichte, 1794, p. 99, p. 48)⁴⁰. Para Hegel, la limitación de este fundamento se encuentra en que esta realidad es el Yo, ya que la filosofía fichteana entiende la idea de la razón conforme a la identidad de pensar y ser, la que no puede desarrollarse en toda su extensión sistemática, pues Fichte la comprendió como mera actividad incondicionada de la autoconciencia. La actividad de la razón reclama un complemento de la unilateralidad. En otras palabras, busca la unidad incondicionada de lo absoluto: “la razón lo produce sólo en cuanto que libera a la conciencia de las limitaciones” (*Differenz*: p. 23).

El principio del Yo, como lo formula Fichte en su *Wissenschaftslehre*, sería inadecuado para expresar el contenido de lo absoluto. Hegel sostiene que la filosofía tiene una evolución unitaria en la que se ha presentado desde siempre el gran despliegue dialéctico de la razón unitaria: “aquél [el entendimiento] ha de indicar adecuadamente los opuestos de lo puesto por él, su límite, su fundamento y su condición; la razón empero unifica estos contradictorios, pone ambos a la vez y los supera” (*Differenz*: p. 37). Con esto queda prefigurado el programa de la lógica hegeliana, la cual contendrá un todo orgánico de conceptos cuya ley suprema es la razón y no el entendimiento. Los conceptos fundamentales de todos los ámbitos de la realidad (causa y efecto, esencia y apariencia, ser y nada, principio de contradicción y de identidad), solo pueden aprehenderse en un sistema en el cual cada concepto debe ser explicado por su concepto contrario y por su conexión con otros pares de conceptos, o por el hecho de que “cada concepto implique en determinada forma su concepto contrapuesto (cada principio su oposición) es una expresión del absoluto, de la unidad omniabarcante e incondicionada” (Siep, 2015, p. 37).

Esta forma del conocimiento, en donde las oposiciones de la reflexión y del entendimiento están referidas al absoluto, es denominada por Hegel como especulación, pues es aquí donde se hace visible su identidad y su función en el todo.

⁴⁰ Según Gurvith: “Fichte fue el primero en advertir que el hogar de la dialéctica, en tanto que movimiento real, reside en la sociedad (...) el movimiento dialéctico es solo la manera en que la humanidad se capta a sí misma” (Gurvith, 1971, p. 83).

La dialéctica se transforma en el movimiento de la realidad, y Hegel reconoce este movimiento dialéctico en su *Differenz*: se refiere el mérito del filosofar de Fichte, argumentando que da a conocer “la especulación mejor fundada y más profunda, esto es, un auténtico filosofar” (*Differenz*: p. 56). El autor sostiene que, si bien, es cierto que el planteamiento especulativo es válido para la idea de una intuición intelectual, no lo es, en cambio, para la realización de su doctrina conforme a un sistema: “la especulación del sistema exige la superación de los opuestos, pero el sistema mismo no los supera; la síntesis absoluta a la cual llega no es yo = yo, sino yo *debe* ser igual a yo” (*Differenz*: p. 55).

Hegel interpreta la *Wissenschaftslehre* como un sistema de la identidad que fracasa, puesto que la identidad de poner y ser o la totalidad que abarca el Yo —proclamado por su principio— no se construye en el sistema mismo. Con su método esto no es posible, dado que Fichte no plantea una totalidad orgánica de las oposiciones, sino que trabaja a partir de principios absolutos, cuyas condiciones tienen que ser demostradas en el transcurrir de la deducción para ser pensados. Por lo tanto, es un proyecto circular de las deducciones que tienen como fin un conocimiento teórico y un querer moral a partir del Yo absoluto. El Yo es solo un momento de la espontaneidad y la identidad de sí construida por abstracción en una conciencia que normalmente solo es capaz de tener una limitada síntesis de oposiciones (aspiración infinita y actuar limitado, razón y sensibilidad, etc.).

El defecto de este principio abstracto es para Hegel, una exigencia de ser completado con aquello de lo que se ha prescindido antes. Así, este obrar siempre es circular y dogmático, en cuanto niega el objeto en general y pone como lo absoluto uno de los opuestos —el sujeto en su determinidad. Del mismo modo que el dogmatismo, este idealismo adquiere para sí una unidad del principio cuya forma pura es el materialismo. Esta ilusión de la reflexión pretende estar en la cúspide de un sistema como principio absoluto supremo, aunque Hegel deja claro que este saber siempre está condicionado por un opuesto sin llegar a ser absoluto. Fichte ignora que todo principio filosófico formulado a manera de proposición posee un carácter antinómico, puesto que la antinomia tiene como única forma expresar la reflexión de lo absoluto. Hegel señala lo siguiente:

La ilusión se considera tanto más justificada si el sistema mismo expresa lo absoluto, que es su principio, en la forma de una proposición o definición, la cual, sin embargo, es en el fondo una antinomia, y por lo mismo, como algo puesto, se supera a sí misma para la mera reflexión. Así, por ejemplo, el concepto de sustancia de Spinoza, que se explica a la vez como causa y efecto, como concepto y ser, deja de ser un concepto, porque los opuestos están unificados en una contradicción. (*Differenz*: pp. 38 - 39)

En este sentido, Fichte no supera la ilusión de la reflexión, puesto que no interpreta las contraposiciones como identidades relativas o factores idealizantes relacionados con la síntesis. Hegel emprende una crítica contra el dualismo que se expresa en el entendimiento al introducir un edificio de dicotomías conceptuales entre los hombres y el Absoluto. La crítica hegeliana consiste, en pocas palabras, en una exposición histórica y filosófica de las formulaciones que muestran la rigidez de las contradicciones o las que expresan cuestiones sin resolver o irresolubles.

Fichte y Reinhold formularon estos principios abstractos —subjetividad y objetividad—, pero no fueron sus superadores, sino sus defensores y legitimadores. En suma, aunque se vea en Fichte un principio auténtico de la especulación, en el desarrollo de su sistema la especulación “entrega la razón al entendimiento y pasa a la cadena de las finitudes de la conciencia, a partir de las cuales no se reconstruye a sí misma como identidad y verdadera finitud” (*Differenz*: p. 5).

2.2. Las bases para una filosofía especulativa en Jena: la insatisfacción de la filosofía schellinguiana

En los primeros años de Hegel en Jena tuvo una fuerte colaboración con Schelling, después de que este hubiera publicado el *Sistema del Idealismo trascendental* (1800)⁴¹. Si bien, Jena ya no era la Meca de la filosofía, todo joven con hambre de reconocimiento quería alcanzar allí una *Professur* como las concedidas a Fichte y Schelling. Ante el público académico jenense, el escrito *Differenz*, publicado un año después de su llegada, es una extensión del pensamiento schellingiano, por lo que Hegel aparece en escena como seguidor de Schelling. Hegel irrumpe en el terreno erudito de la Universidad de Jena bajo la sombra de su famoso amigo Schelling, sin

⁴¹ Para la traducción del escrito *System des transzendentalen Idealismus* se ha seguido la traducción en español de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez (Anthropos. 2005). De ahora y adelante, se citará como (System), seguido de la paginación en alemán y en español.

embargo, el joven tutor de Frankfurt había emprendido un camino propio que le permitirá poner las primeras piedras angulares para un sistema de la ciencia filosófica⁴². Ciertamente, todo el trayecto crítico del escrito *Differenz* va seguido de un reconocimiento y una superación hacia Schelling.

A pesar de esta recepción general, Hegel consiguió moldearse a sí mismo como filósofo sistemático, pero las diferencias entre estos dos amigos no aparecerán explícitas en el período que va hasta 1803. Hegel no solamente estudia rigurosamente las teorías de Kant, Fichte y Schelling, sino que se propone decir la verdad de ellos. En un principio, los criterios establecidos en la obra de 1801 —para un sistema especulativo que haga valer la necesidad de superar toda oposición generada en la filosofía fichteana— tienen total correlato con el sistema de Schelling: “en la presentación de Hegel, la diferencia entre Fichte y Schelling era, por tanto, una diferencia fundamental en el modo de entender el proyecto pos-kantiano” (Pinkard, 2002, p. 214).

Al marcar las diferencias con la filosofía fichteana y la dialéctica implícita en ella, Hegel defiende las ideas y la terminología schellingiana de manera distinta a la del propio Schelling. El joven Hegel asume la coordinación de filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza, recogiendo de Schelling un aprecio por la filosofía de la naturaleza que no había sido desarrollada en los escritos conservados de Frankfurt. La naturaleza es entendida, primeramente, por Kant y Fichte, en el marco de una exposición de las formas de nuestro conocimiento, pero Schelling realiza su análisis sobre la filosofía de la naturaleza partiendo de los atributos de la *natura naturans* y la *natura naturata* de Spinoza, para así demostrar un paralelismo entre naturaleza y espíritu. Para él, la naturaleza es un “conjunto de todo lo meramente *objetivo* en nuestro saber; el conjunto de todo lo subjetivo, por el contrario, se llama *Yo o inteligencia*” (System: p. 339, p. 149).

⁴² Hegel inicia en Jena la fase decisiva de su revolución en el sistema de ideas que viene desarrollando desde hace un tiempo. A pesar de no haber publicado nada, Hegel se encuentra con su famoso amigo Schelling en igualdad de condiciones y superándolo en algunas concepciones. “Aunque Hegel, a diferencia de Fichte y Schelling, aparece sólo como una figura marginal en los debates filosóficos de la última década del siglo XVIII, puede considerarse el compañero más astuto de esta década filosóficamente turbulenta y creativa” (Vieweg, 2019, p. 191).

Lo que busca Schelling, en última instancia, es una explicación del encuentro recíproco que poseen ambos conceptos. Lo subjetivo y lo objetivo están tan unidos en la esfera del saber que es difícil darle prioridad a uno y posponer al otro: “la totalidad objetiva y la totalidad subjetiva, el sistema de la naturaleza y el sistema de la inteligencia son uno y el mismo; a una determinidad subjetiva corresponde la misma determinidad objetiva” (*Differenz*: pp. 127 - 128). De este modo, en la naturaleza, por un lado, el espíritu humano reflexiona sobre sí mismo y descubre las estructuras subjetivas por medio de las categorías de la filosofía trascendental, y, por el otro, en la subjetividad existe una base que fundamenta ciertas leyes necesarias para así identificarse y constituirse con la naturaleza, al igual que con los objetos que le son necesarios⁴³.

Explicar estos dos procesos se convierte para Schelling en el problema principal de toda filosofía, puesto que, si no hubiese esta exigencia por reflexionar la naturaleza, el espíritu humano no se conocería a sí mismo ni identificaría sus estructuras necesarias. La subjetividad tiene la necesidad trascendental de hacer visible la necesidad de la naturaleza y la naturaleza tiene la condición de posibilitar las leyes trascendentales de la conciencia. Podemos observar que la subjetividad es necesaria siempre y cuando es presentada como el resultado último de la naturaleza y, esta última, es de igual forma necesaria ya que se presenta como resultado de un principio que es tanto espíritu como autoconciencia: “la naturaleza tenía como aspiración la autoconciencia y la subjetividad tenía como aspiración la naturalidad” (Villacañas, 2001, p. 186).

En el sistema de la identidad de Schelling se determina la identidad de sujeto y objeto por medio de la reciprocidad de la filosofía de la naturaleza y la filosofía trascendental, en la cual el objeto —naturaleza— y el sujeto —espíritu, autoconciencia— son expuestos como sujeto-objeto⁴⁴. Schelling deduce y explica

⁴³ Schelling pensaba, al igual que Schiller, Herder y Goethe, que una reflexión sobre la naturaleza era una necesidad para que brillara una época emancipadora. Así, se transita desde una reflexión política o sobre el derecho, hacia una reflexión de la naturaleza. José Luis Villacañas describe que “Schelling quedaba decepcionado de la relevancia de la política y de la acción subjetiva para ordenar un mundo a la altura de las expectativas del hombre. Ahora esperaba refundar ese orden de vida plena mediante la reconstrucción de una adecuada relación con la naturaleza” (Villacañas, 2001, p. 182).

⁴⁴ Schelling comienza su análisis sobre la naturaleza cuando inicia sus estudios científicos en la Universidad de Leipzig en el año 1796. Su objetivo era, principalmente, tratar de restituir al entorno del

tanto las formas de la inteligencia o del Yo como las fases de la naturaleza y su mutua correspondencia en tanto finitudes que, en su desarrollo, se revelan como unidad infinita. Ahora bien, ni para Hegel ni para Schelling resulta suficiente un sistema de correspondencia entre naturaleza y subjetividad o de filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental. Hegel muestra que Schelling fundamenta su filosofía de la naturaleza como parte de un sistema especulativo que comienza con el principio de la identidad absoluta de naturaleza y de la subjetividad.

Esta correspondencia se da también en la relación entre libertad y naturaleza; la libertad como autorrealización o configuración y desunión de figuras puede hallarse en la naturaleza tanto como en la voluntad humana. La naturaleza como movimiento, como devenir y no como un ser en reposo tendría libertad, por cuanto se divide y se unifica en sí mismo poniéndose libremente en sus figuras como el todo y no como algo meramente limitado: “su desarrollo inconsciente es una reflexión de la fuerza viviente, que se escinde sin cesar, pero se pone a sí misma en cada figura limitada siendo idéntica y, en esta medida, ninguna figura de la naturaleza es limitada, sino libre” (*Differenz*: pp. 130 - 131).

Para Hegel, la libertad no tiene que ver con el arbitrio y la contingencia, sino con la autorrealización e identidad consigo misma en las diferentes formas del ser y del obrar. La base de colaboración entre estos dos amigos está marcada, por tanto, por una filosofía de la identidad en la que coinciden el sujeto y el objeto sin ser absolutizados: “el principio de la identidad es principio de todo el sistema de Schelling. Filosofía y sistema coinciden; la identidad no se pierde en las partes, ni menos aún en el resultado” (*Differenz*: p. 111). Ambos pensadores están de acuerdo en que se necesita exponer la identidad interna del absoluto en los modos contradictorios del ser —naturaleza— y del conocer —subjetividad, inteligencia—, al igual que la síntesis de ambos.

La tarea de la filosofía consiste, pues, en unificar el lado negativo y el lado positivo de la especulación; en palabras de Hegel, “poner el ser en el no-ser —como devenir—, la escisión en lo absoluto —como manifestación—, lo finito en lo infinito

hombre la vitalidad que Fichte le había quitado para situarla en el Yo. Para más información véase, Félix Duque (1998).

—como vida.” (*Differenz*: p. 24). Para esta filosofía especulativa, el absoluto no es algo tercero, sintetizador de los actos contrapuestos —como en Fichte—, ni mucho menos un postulado de la razón —como en Kant—, sino más bien una identidad originaria y fundamental del pensar y el ser, del concepto y la existencia, del sujeto y el objeto. En este sentido, Hegel y Schelling nombran a esta parte de la filosofía como la indiferencia absoluta. Para Schelling, el arte aparece como la representación máxima de la indiferencia de naturaleza y espíritu, pero, para Hegel, esta indiferencia absoluta tiene que comprender la filosofía del arte, la religión y la especulación. Estos tres elementos deben ser representados como autointuición de lo absoluto o de la identidad de naturaleza y sujeto.

Hegel analiza las ideas de su amigo Schelling en el *Kritisches Journal der Philosophie*, en los años 1802/03, pero de una manera distinta y pretendiendo introducir algunas ideas propias⁴⁵. Hegel publica en esta revista sus ensayos sobre la crítica de la filosofía, el escepticismo, el derecho natural, etc. Como resultado, su reputación dentro del círculo académico empieza a crecer paulatinamente. Al salir Schelling de la vida universitaria de Jena, Hegel continúa ampliando rigurosamente su propio sistema, cuyas líneas generales se encuentran, en gran parte, trazadas en la *Differenz*. De este modo, en este escrito podemos encontrar dos tesis que se diferencian un tanto de la filosofía schellingiana, a saber: la primera tiene que ver con la reflexión filosófica, mientras que, la segunda, con el concepto de lo absoluto.

En su *Sistema del idealismo trascendental*, Schelling señala que la identidad absoluta posee la característica de trascender la conciencia, ya que ser objeto de conciencia supone contraposición y finitud. La identidad absoluta no puede ser reflexionada y, debido a esto, es interpretada como algo inconsciente:

⁴⁵ La revista *Kritische Journal der Philosophie* nace a partir del éxito que tuvieron otras revistas como el *Athenäum* de los hermanos Schlegel y la *Allgemeine Literatur Zeitung* de Schütz. Schelling inicia la negociación con Cotta de una nueva revista para difundir el punto de vista de su propia filosofía, aunque él no lo dijera, sugiriendo a su amigo Hegel como coeditor. Sin embargo, a medida que el trabajo en la revista aumentaba, empezaron a brotar indicios de conflictos entre Hegel y Schelling: “a los ojos de Schelling, Hegel era sin duda un viejo amigo al que él estaba ayudando, pero que no tenía derecho a plantear ninguna reclamación, y cuyo papel era simplemente el de ser un buen soldado en el recién fundado movimiento schellingiano en filosofía” (Pinkard, 2002, p. 159). Que Hegel pretendiera desarrollar algunas ideas propias en su revista, y no meramente producciones de la filosofía schellingiana, era algo ajeno al pensamiento de Schelling.

Pero si eso superior no es sino el fundamento de la identidad entre lo absolutamente subjetivo y lo absolutamente objetivo, entre lo consciente y lo no consciente, que se separan en el actuar libre precisamente con motivo del fenómeno, entonces eso superior mismo no puede ser ni sujeto ni objeto, ni tampoco ambos a la vez, sino sólo la *absoluta identidad*, en la cual no hay duplicidad alguna y que nunca puede llegar a la conciencia precisamente porque la duplicidad es condición de toda conciencia. (System: p. 600, p. 398)

La reflexión no tendrá ninguna función constitutiva en el sistema de la identidad schellingiano. En cambio, para Hegel, hay que “mostrar ante todo en qué medida la reflexión es capaz de captar lo absoluto y en su quehacer como especulación (...)” (*Differenz*: p. 25). Si bien la reflexión es fundamental para que sea posible la filosofía, ella presenta una contradicción en su modo de conocer, a saber: si el absoluto supera al saber reflexivo, dejará de ser tal absoluto en cuanto que es edificado para la conciencia.

Hegel intenta conciliar esta contradicción elevando la reflexión al pensamiento racional como requisito de este. Cuando la reflexión deja de ser una actividad meramente intelectual para convertirse en una actividad racional, comienza a desarrollarse el conocimiento especulativo. “como totalidad del saber producida por la reflexión, la filosofía deviene un sistema, un todo orgánico de conceptos, cuya ley suprema no es el entendimiento, sino la razón” (*Differenz*: p. 37).

El desarrollo metódico de la reflexión filosófica se completa con la intuición intelectual o trascendental. “En la intuición trascendental está superada toda oposición y aniquilada toda diferencia entre la construcción del universo por y para la inteligencia y su organización manifestada de forma independiente e intuita como algo objetivo” (*Differenz*: p. 47). La especulación significa, para Hegel, síntesis de las determinaciones de la reflexión y de la intuición intelectual: “el saber puro, valga decir el saber sin intuición, es la aniquilación de los opuestos en la contradicción; la intuición sin esta síntesis de opuestos es empírica, dada, inconsciente” (*Differenz*: p. 45). Aunque la reflexión y sus formas son rebasadas en su intención por conocer, la especulación no puede renunciar a ella, sino que ha de apoyarse en la reflexión si desea construir efectivamente lo absoluto para la conciencia.

Para Schelling, la especulación es un saber intuitivo que, de ninguna manera, puede ser mediado por la reflexión. Ésta, al determinar su objeto, muestra lo que es uno bajo la forma de la división o la contradicción: el modo de conocer del ser

individual, que está fuera de la identidad absoluta. Por su parte, Hegel sostiene que la filosofía de la identidad incluye también la diferencia. La filosofía tiene que hacer valer la diferencia de sujeto y objeto, sin embargo, al ponerlos como absolutos o como identidad contrapuesta a la diferencia, los conceptos tienen un valor meramente condicionado. Por lo cual, lo absoluto no debe ser concebido como pura identidad, sino, de igual forma, como “identidad de la identidad y de la no-identidad; oponer y ser-uno están en él a la vez” (*Differenz*: p. 114). En la *PdG* le reprochará a Schelling no haber considerado suficientemente este aspecto del absoluto y de tratarlo, más bien, como la noche en que todos los gatos son pardos⁴⁶.

⁴⁶ (*PdG*: p. 17, p. 71)

Capítulo III. Dialéctica y *Phänomenologie des Geistes*

3. La primera aparición de la dialéctica en Jena

En sus primeros años en Jena, Hegel inicia sus lecciones sobre Lógica y Metafísica (1801/2), señalando que, aunque estas dos disciplinas sean distintas, están estrechamente relacionadas entre sí⁴⁷. Además de estas lecciones, Hegel dictaba una lección sobre la introducción a la filosofía⁴⁸. La primera parte del sistema es denominada en sus *Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten* como la ciencia de la idea: “la ciencia extendida de la idea como tal será el Idealismo o la Lógica” (GW, V: p. 163)⁴⁹. El término “idea” designa la identidad del pensar y ser, en la medida en que se muestre como un sistema holístico de reglas y categorías puras. Esta ciencia de la idea se divide en dos partes: (a) la Lógica y (b) Metafísica.

Desde sus comienzos en Jena, Hegel rechaza la idea de que la filosofía necesite de una introducción en el sentido de un preámbulo exterior a la ciencia, puesto que, semejante tarea, oculta la capacidad para entrar de lleno en lo que ella es⁵⁰. Más bien, piensa que el comienzo de toda filosofía es la superación de las contradicciones y negaciones que la razón detecta en sí misma. Según Hegel, la Lógica es conocimiento finito en tanto abstrae, por medio de la reflexión, lo que está mutuamente referido o igualado en el conocimiento racional:

La filosofía, en particular, tiene como objeto la ciencia de la verdad, el conocimiento infinito o el conocimiento del Absoluto; pero a este conocimiento infinito, o especulación, se opone

⁴⁷ Al respecto de las lecciones de Hegel sobre Lógica y Metafísica, se dispone de dos textos para profundizar en su contenido. El primero escrito por Ignaz Troxler, donde expone las principales lecciones de su maestro de 1801 a 1802, y el segundo del mismo Hegel, llamado “*Logica et metaphysica*”. De este último, existe una versión abreviada por Rosenkranz en su *Hegels Leben*, p. 90 ss; del primero tenemos la versión editada por K. Düsing hacia fines de los años 80, titulada: *Schelling und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*.

⁴⁸ Para citar los textos “*Logica et metaphysica*” y “*Introductio in philosophiam*” se ha seguido la edición de la *Gesammelte Werke* de Hegel. Band 5. Citaremos la paginación alemana de la siguiente forma (GW, V: pp. 254 - 275) y sus referencias van seguidas de la manera canónica.

⁴⁹ „Die ausgedehnte Wissenschaft der Idee als solche wird der Idealismus oder die Logik sein (...)” (GW, V: p. 163)

⁵⁰ Hegel siempre estuvo en contra de quienes, siguiendo a Kant, quisieron defender una filosofía crítica y una fundamentación previa del saber al filosofar propiamente tal. Por ejemplo, en el comienzo de su Prólogo a la *PdG*, sostiene que ello sería inapropiado y contraproducente “para la manera en que se haya de exponer la verdad filosófica” (*PdG*: p. 9, p. 55).

el conocimiento finito, o reflexión, no como si ambas fueran absolutamente opuestas entre sí; el conocimiento finito, o reflexión, solamente abstrae de la identidad absoluta de lo que se relaciona o equipara en el conocimiento racional, y solo por esta abstracción se convierte en conocimiento finito. (GW, V: p. 271)⁵¹

En la lógica, se abstrae todo contenido del pensamiento para contemplar lo subjetivo del pensar. En ella, se inicia un despliegue propedéutico que comienza con lo finito —como abstracción del absoluto—, para luego eliminar sus limitaciones y elevar el pensamiento a lo infinito:

Yo creo que, desde este lado especulativo, solamente la lógica puede servir como una introducción a la filosofía, en la medida en que fija las formas finitas como tales, reconociendo completamente la reflexión y quitándola del camino, para que no ponga ningún obstáculo a la especulación, y al mismo tiempo, presente, por así decir, en un reflejo, la imagen del Absoluto. De acuerdo con este concepto general de la lógica, procederé en el siguiente orden, cuya necesidad surgirá en la ciencia (...). (Rosenkranz, 1844, p. 191)⁵²

En el manuscrito fragmentario de *Logica et metaphysica*, Hegel señala los distintos contenidos y tareas de la Lógica. En un primer momento, ella establece las categorías de la finitud o las formas generales; en un segundo momento, se desarrolla las formas subjetivas de la finitud, con las cuales, el entendimiento imita a la razón mediante el juicio, el silogismo y el concepto; por último, el entendimiento es superado por el actuar de la razón⁵³. Si bien, aún no existe una mención precisa de la palabra dialéctica, es posible suponer que la evolución de este movimiento es similar al de

⁵¹ „Die Philosophie hat nämlich als die Wissenschaft der Wahrheit, das unendliche Erkennen, oder das Erkennen des Absoluten zum Gegenstand; diesem unendlichen Erkennen aber, oder der Spekulation aber steht das endliche Erkennen, oder die Reflexion gegenüber, nicht als ob beide absolut einander entgegengesetzt wären, das endliche Erkennen, oder die Reflexion abstrahiert nur von der absoluten Identität desjenigen was in der vernünftigen Erkenntnis aufeinander bezogen, oder einander gleichgesetzt ist, und durch diese Abstraktion allein, wird es ein endliches Erkennen” (GW, V: p. 271).

⁵² „Ich glaube, dass von dieser spekulativen Seite allein die Logik als Einleitung in die Philosophie dienen kann, insofern sie die endlichen Formen als solche fixiert, indem sie die Reflexion vollständig erkennt und aus dem Wege räumt, dass sie der Spekulation keine Hindernisse in den Weg legt und zugleich das Bild des Absoluten gleichsam in einem Widerschein vorhält, damit vertraut macht. Nach diesem allgemeinen Begriff der Logik werde ich in folgender Ordnung, deren Notwendigkeit sich in der Wissenschaft ergeben wird, verfahren (...)” (Rosenkranz, 1844, p. 191).

⁵³ Hegel presenta en su manuscrito *Logica et metaphysica* una distinción entre el silogismo especulativo —que unifica los extremos de una identidad racional—, y el silogismo formal —donde el término medio enuncia solamente una identidad relativa y vacía. Este silogismo formal es entendido como una imitación de la razón por parte del entendimiento. Estos contenidos de una verdadera Lógica pueden verse en (GW, V: p. 272); asimismo, en los apuntes de Rosenkranz: p. 191.

Frankfurt⁵⁴. La función de la dialéctica sería unificar dos procesos en una relación antinómica, cuyo resultado sería negativo. Por medio del análisis y la síntesis, las formas finitas del pensar son contrapuestas y referidas entre sí nuevamente, aunque no se logra restaurar la verdadera identidad especulativa.

Gracias a las notas de Troxler, es posible reconocer la importancia de la dialéctica en esta etapa. La indicación que expone este autor es que Hegel habría dividido la lógica en tres partes: (a) una analítica, (b) una sintética y (c) una dialéctica⁵⁵. Para Düsing, la relación que hace Troxler de la división de la lógica, con lo escrito por Hegel en sus manuscritos, presenta cierto carácter dudoso: “porque sería entonces particularmente difícil entender cómo el desarrollo sistemático de las categorías de finitud en la primera parte se llevará a cabo mediante un procedimiento puramente analítico que, según Hegel, hace esencialmente separaciones” (Troxler, 1988, p. 159)⁵⁶. Sin embargo, como sugiere De la Maza, tal vez no sea inadecuado señalar que existe una “preponderancia del método analítico en el primer nivel, del método sintético en el segundo nivel y del método dialéctico en el tercero” (De la Maza, 2004, p. 51).

Un dato significativo de los apuntes de Troxler es el enfoque que Hegel le dio a la tabla de las categorías lógicas de Kant, como guía esencial en sus primeras lecciones universitarias. Además, contiene explicaciones acerca del desarrollo de la psicología, la cosmología y la teología racional. Resulta necesario destacar que Hegel inicia su exposición de las categorías por el concepto de cualidad y no con el de cantidad, como en la *KrV*. Esto se debe, como lo explica el filósofo posteriormente, a su identificación de la cualidad con la determinidad (*Bestimmtheit*). Esta alteración del orden, que Hegel mantendrá siempre, obedece a la noción de que la cantidad es una

⁵⁴ Hegel determina en sus escritos lógicos de Jena un esquema dialéctico parecido al que había planteado entre la relación de *Trennung* y *Vereinigung* en Frankfurt. Por el curso dialéctico de las determinaciones de la reflexión o las limitaciones de la forma como se manifiestan las categorías del entendimiento, surgirá en Hegel la reflexión filosófica: “la fuerza motora de la construcción dialéctica que más importa para el sistema de Hegel, el fundamento metodológico de la dialéctica específicamente hegeliana, de la concepción específicamente hegeliana de la historia como momento del despliegue de la dialéctica misma” (Lukacs, 1970, p. 283).

⁵⁵ Según Troxler, la Lógica está dividida en dos partes, “la analítica y la sintética por lo cual se añade la tercera o dialéctica” (Troxler, 1988, p. 63).

⁵⁶ „Besonders schwierig wäre dann nämlich zu verstehen, wie die systematische Entwicklung der Kategorien der Endlichkeit im ersten Teil durch ein rein analytisches Verfahren zustande gebracht werden soll, das nach Hegel im wesentlichen Trennungen setzt”. (Troxler, 1988, p. 159).

forma más desarrollada de determinación. Ahora bien, Hegel no sólo altera el orden de la tabla de categorías kantianas, sino que también somete las categorías de la modalidad a las de relación. Para él, “la modalidad no confiere ninguna determinación verdaderamente objetiva, en ella subsiste esencialmente la no-identidad de sujeto y objeto” (*Differenz*: p. 5)⁵⁷.

Hegel recoge la crítica de las formas tradicionales de la metafísica, pero con argumentos distintos a los de Kant. Considera que la propia filosofía kantiana se encuentra atada a la mera reflexión, puesto que la razón sólo existe como subjetividad: “si uno comienza desde el absoluto como el primero, se evita esta inadecuación y Dios, la razón y la sensualidad se vuelven reales.” (Troxler, 1988, p. 77)⁵⁸. Hegel critica, en esta primera parte de la formación de su sistema, la metafísica prekantiana y las posturas tanto de Kant como de Fichte, puesto que intentan pensar los objetos absolutos —Dios, alma, mundo— por medio de categorías aisladas como sustancia o causa. Según Hegel, esta metafísica limitada tiende a perder el carácter holístico de las determinaciones del pensamiento, es decir, que por medio de su entrelazamiento sistemático no se constituye solamente el pensar subjetivo, sino también toda la realidad.

Es difícil observar la relación entre la metafísica y lógica en estas primeras lecciones, ya que en algunas partes distingue la lógica como ciencia de las formas de la finitud, y a la metafísica como ciencia de superación o destrucción de estas formas. Más aún, parece contraponer en ocasiones a la metafísica y la lógica; esta última sería un saber negativo, en cambio, la primera, sería el genuino conocer racional o especulativo. Este carácter negativo de la lógica no consiste en hacer un preámbulo del filosofar, sino, más bien, presupone el conocimiento racional del absoluto. El manuscrito *Logica et metaphysica* señala tres tareas de la metafísica⁵⁹: la primera de ellas versa sobre la construcción, en sus diferentes aspectos, del principio fundamental

⁵⁷ Esta afirmación de Hegel no se diferencia mucho de la explicación que da Kant de la modalidad, pues, para el autor de la *KrV*, el carácter distintivo de esta categoría es “que no contribuye en nada al contenido del juicio (pues fuera de la cantidad, la cualidad y la relación, no hay nada más que constituya el contenido de un juicio), sino que sólo interesa al valor de la cópula con respecto al pensar en general” (*KrV*: A 74, B 100).

⁵⁸ „Geht man vom Absoluten als dem ersten aus, so wird diese Unzulänglichkeit vermieden, und Gott, Vernunft und Sinnlichkeit werden reell” (Troxler, 1988, p. 77).

⁵⁹ Véase (*GW*, V: pp. 274 - 275).

de la filosofía especulativa, esto es, el principio de identidad; el segundo objetivo consiste en exponer críticamente los sistemas basados en la reflexión; y por último, debe realizar una investigación ilustrativa sobre el fantasma del escepticismo⁶⁰. No es necesario hacer una explicación detallada de cada una de las tareas, pero conviene decir algo más sobre el sentido del escepticismo.

3.1. La rehabilitación del escepticismo antiguo: el nuevo núcleo metodológico de la dialéctica

En el ensayo sobre la *Relación del escepticismo con la filosofía, exposición de sus diversas modificaciones y comparación de lo más moderno con lo antiguo* (1802), Hegel hace un estudio comparativo del escepticismo moderno, vinculado a Hume y Schulze, y el escepticismo antiguo⁶¹. Las discusiones sobre el escepticismo —a finales del Siglo XVIII— gozaban de atención y reputación en los círculos académicos. Esto se debía, en gran medida, a los escritos de Schulze que apuntan, por una parte, a la defensa del escepticismo contra la presunción de la crítica de la razón, y, por otra, a la crítica de los sistemas dogmáticos. No obstante, el estudio del escepticismo por parte de Hegel se dio a una edad temprana. Hegel ya poseía una familiaridad con el escepticismo antiguo desde sus años de estudio en Tübingen. Jaeschke (2016) señala que, en la época de estudiante, Niethammer había publicado el ensayo *Probe einer Übersetzung aus des Sextus Empirikus, drei Büchern von den Grundlehren der Pyrrhoniker*, y que Carl Friedrich Stäudlin había publicado una historia del escepticismo (p. 123).

En 1792, aparece en escena una obra de Schulze bajo el título de *Aenesidemus*⁶². Este breve texto reivindica la figura del filósofo escéptico del siglo I

⁶⁰ En cuanto a la formulación de las tareas de la metafísica, se puede decir que el escrito *Differenz* cumple en parte con las dos primeras. En lo tocante al escepticismo, es posible rastrear este tema en los artículos publicados en el *Kritisches Journal der Philosophie* (1801/02).

⁶¹ Este ensayo surgió del plan de revisar la obra *Crítica de la Filosofía Teórica* de Gottlob Ernst Schulze para la *Literatur-Zeitung*. Sin embargo, no apareció allí, sino en marzo de 1802 en el *Kritisches Journal der Philosophie*. Véase (GW, IV: pp. 197 – 238).

⁶² *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik*. (cito según la reimpresión de A. Liebert: *Neudrucke seltener philosophischer Werke*. Vol. I; Berlín: 1911).

d.C., haciéndolo entrar en intercambio epistolar con Hermias (contrafigura de Reinhold). El énfasis de esta obra está puesto en la crítica de la razón de Kant y el intento de Reinhold de sentar las bases para su desarrollo de forma sistemática. En este nuevo escepticismo —o escepticismo moderno— se conjugan la escisión de los “deseos y esperanzas de los hombres por encontrar a la vida un sentido global —y por encontrarse cada ser humano en ella— y una nueva vuelta del subjetivismo moderno” (Duque, 1998, p. 386).

El escepticismo de Schulze consiste en el refugio del sujeto —reducido a sujeto empírico— en los hechos (*Tatsachen*) de su propia conciencia, es decir, considera que lo único seguro e innegable que tiene el ser humano son los hechos de la conciencia. Esta forma básica de la teoría de Schulze justifica que todo lo que es pensado no puede incluir, al mismo tiempo, un ser dentro de eso meramente pensado. De modo que, este proceder escéptico —al que Hegel difícilmente puede llamarlo método— tiene la consigna de que las representaciones de y para la conciencia son exclusivamente de ellas y no pueden manifestarse al exterior; a las cosas: “según este nuevo escepticismo, la facultad cognitiva humana es una cosa que tiene conceptos, y como tiene nada más que conceptos, no puede salir hacia las cosas de ahí afuera” (GW, IV: p. 225)⁶³.

Lo único que se logra con esto, según Hegel, es una paradójica conversión de la conciencia misma en una cosa. Por ello, el autor emprende la destrucción de este moderno escepticismo, exponiendo que este es un nuevo rostro de aquello a lo que supuestamente combate, a saber, el dogmatismo. Este escepticismo disfrazado de dogmatismo es acusado por Hegel debido a que intenta ir en contra de la posibilidad de una filosofía teórica concebida como ciencia. Las tres razones de este dogmatismo son: primero, si la filosofía quiere ser una ciencia, requiere necesariamente de principios verdaderos e incondicionados —pero tales principios son imposibles—; segundo, que, si el entendimiento se ocupa con meros conceptos, esa facultad no es capaz de hacer nada representable con la realidad; y, por último, el principio especulativo se asigna el nombre de ciencia porque intenta dar razón absoluta de lo que existe condicionadamente, incurriendo en una inferencia causal ilegítima.

⁶³ „Nach diesem neuesten Skeptizismus ist das menschliche Erkenntnisvermögen ein Ding, das Begriffe hat, und weil es nichts hat, als Begriffe, kann es nicht zu den Dingen, die Draußen sind, hinaus gehen” (GW, IV: p. 225).

Para Hegel, estas razones no son de ninguna manera escépticas, sino que, en el fondo, existe un deseo en Schulze de afirmar que “el concepto y ser no son Una sola cosa” (GW, IV: p. 227)⁶⁴. A partir de estas razones, Hegel observa que este escepticismo tiene un vínculo con el kantismo, pero “conceptos en la figura del más craso dogmatismo, el cual tiene un fenómeno, y cosas en sí que, detrás del fenómeno, yacen cual bestias desatadas tras los matorrales fenoménicos” (GW, IV: p. 236)⁶⁵. Esta conexión entre el kantismo y el escepticismo también puede verse expresada por Hegel en su tesis de *Habilitation* (1801). En la séptima tesis señala que la “filosofía crítica carece de ideas, y es una forma imperfecta de escepticismo” (GW, V: p. 227)⁶⁶.

El significado del ensayo sobre el escepticismo no radica exclusivamente en las críticas a Schulze, sino que, en el fondo de este escepticismo moderno, surge una verdad oculta por el conflicto interno de sus propias contradicciones. Para revelar esta verdad, Hegel procede a contraponerlo con el escepticismo antiguo. Es interesante observar como Hegel acepta positivamente la interpretación escéptica antigua y no la moderna. Para él, el escepticismo antiguo —dirigido contra el dogmatismo de la conciencia común—, cumple sistemáticamente “la tarea de destruir las determinaciones finitas de la reflexión y el conocimiento de lo finito, que en sí mismo sigue siendo finito, o más bien la abolición del mantenimiento de la autoconciencia finita” (Düsing, 1973, p. 119)⁶⁷.

Hegel identifica en los diez primeros *tropos* (métodos para buscar contradicciones) de Sexto Empírico las bases del escepticismo antiguo, los cuales están dirigidos contra el dogmatismo de la propia conciencia común y la supuesta verdad de lo finito⁶⁸. Paralelo a ello, los pasajes de Diógenes Laercio respaldan, según Hegel, la

⁶⁴ Hegel afirma que estas razones pueden reducirse a una abstracción más completa, a saber: „daß Begriff und Sein nicht Eins ist” (GW, IV: p. 227).

⁶⁵ „in der Gestalt des krassen Dogmatismus, der eine Erscheinung und Sachen an sich hat, die hinter der Erscheinung wie unbändige Tiere hinter dem Busch der Erscheinung liegen, Begriffe” (GW, IV: p. 236).

⁶⁶ “*Philosophia critica caret Ideis, et imperfecta est Scepticismi forma*” (GW, V: p. 227).

⁶⁷ „die Aufgabe der Vernichtung der endlichen Reflexionsbestimmungen und der “Erkenntnis” des Endlichen, die selbst endlich bleibt, bzw. der Aufhebung des Fürwahrhaltens des endlichen Selbstbewusstseins” (Düsing, 1973, p. 119).

⁶⁸ Sexto Empírico cita diecisiete *tropos* o giros, dirigidos a probar que todas nuestras percepciones son mera apariencia, y que por ello debemos suspender (*epojé*) nuestro juicio sobre ellas. Los diez primeros —procedentes de Pirrón— aducen la inseguridad de la percepción. Los cinco siguientes —atribuidos a Agripa— están dirigidos contra el dogmatismo y la filosofía. A los últimos dos *tropos*, Hegel no les realiza un análisis detallado, pero, como señala Duque (1998), si se observan bien estos *tropos*, es

idea de los tropos pirrónicos contra lo finito y condicionado, y contra los conceptos limitados del entendimiento. Estas formulaciones las contrasta con el escepticismo moderno, en el cual, “la conciencia común con todo su cortejo de hechos innumerables tiene más bien una certeza innegable” (GW, IV: p. 222)⁶⁹. Esta mala idea de formular que solo hay hechos de conciencias, y que son innegables, es para Hegel una barbaridad (*Barbarei*). Así lo expresa literalmente:

Esta barbaridad de poner innegable certeza y verdad en los hechos de conciencia es algo de lo que no puede culparse ni al antiguo escepticismo, ni al materialismo, ni siquiera al sentido común más vulgar, a menos que sea totalmente animal; eso es algo escandaloso en la filosofía, hasta en los tiempos más modernos. (GW, IV: p. 222)⁷⁰

Además de acuñarle este calificativo de bárbaro al escepticismo moderno, Hegel también lo señala como bastardo (*Bastard*)⁷¹, pues no posee una comprensión históricamente adecuada del contenido sistemático y diferenciado de la antigüedad, aunque se adorne con el nombre de un antiguo escéptico como Enesidemo. Esta manera de contrastar lo antiguo con lo moderno, presentan diversas similitudes con los estudios que desarrolló Hegel en Berna; al igual que cuando examinaba la religión positiva cristiana, contrastándola con la bella religión griega. Hegel es tentado a contraponer la contundencia del escepticismo griego frente al vacío escepticismo moderno. Al tratar el escepticismo antiguo, el autor comienza a redefinir la relación de éste con la filosofía. Hegel advierte que la filosofía y el escepticismo no son contrarias entre sí, sino que el escepticismo en sí es íntimamente uno con la filosofía.

posible dilucidar el tema cardinal de la filosofía de Hegel, a saber: el de la relación entre lo inmediato y lo mediato, o de la intuición y el concepto (nota 810, p. 390). Ahora bien, es interesante constatar cómo Hegel enaltece la prudencia de Sexto Empírico cuando éste afirma que el “criterio del escéptico es lo que aparece [*φαίνόμενον*], haciendo referencia más exacta, a su aparición subjetiva [*φαντασία αὐτοῦ*]” (GW, IV: p. 204). De modo que estos tropos tienen la relevancia preponderante, señala Hegel, de poner en su sitio tanto a la matemática como a la física aplicada. En efecto, estas ciencias particulares se mueven mediante contraposiciones, pero tomando uno de los lados como verdaderos y pretendiendo reducir a su opuesto o colocarlo entre paréntesis. (GW, IV: p. 219).

⁶⁹ „das gemeine Bewußtsein, mit seinem ganzen Umfang unendlicher Tatsachen eine unleugbare Gewißheit” (GW, IV: p. 222).

⁷⁰ „Dieser Barbarei, die unleugbare Gewißheit und Wahrheit in die Tatsachen des Bewußtsein zu legen, hat sich weder der frühere Skeptizismus, noch ein Materialismus, noch selbst der gemeinste Menschenverstand, wenn er nicht ganz tierisch ist, schuldig gemacht, sie ist bis auf die neuesten Zeiten in der Philosophie unerhört” (GW, IV: p. 222).

⁷¹ Véase (GW, IV: p. 206).

A partir de las contradicciones internas del nuevo escepticismo, Hegel elabora el significado del procedimiento escéptico para el método de su propia filosofía. Los tropos dejan al descubierto que la filosofía no es un sistema estático o muerto, sino que lleva un movimiento vivo en el que nada se pierde. Este escepticismo antiguo tiene la cualidad de señalar que la verdadera filosofía “tiene necesariamente un lado negativo, que está en contra de todo lo limitado y, por lo tanto, en contra del cúmulo de hechos de la conciencia” (GW, IV: p. 207). Hegel observa que la filosofía se encuentra siempre enredada en contraposiciones⁷², las que parecen destruirse recíprocamente, pero esto no significa que se destruya la verdad.

Las contraposiciones filosóficas expresan, según Hegel, una verdad negativa al declarar al conocimiento absoluto como contradictorio e imposible por principio. En efecto, “la esencia del dogmatismo consiste en establecer como Absoluto algo finito y afectado de una contraposición (por ejemplo, el sujeto puro, o el objeto puro, poniendo en el dualismo la dualidad frente a la identidad) (GW, IV: p. 219)⁷³. La filosofía debe exigir la eliminación de las contradicciones en la cual se queda atrapado el entendimiento. Por ello, Hegel apunta hacia un escepticismo genuino —implícito en todo auténtico sistema filosófico— que vea en las contradicciones del entendimiento el principio para la elevación racional hacia la identidad, donde las antinomias se encuentran unidas.

Para el filósofo, este genuino escepticismo se encuentra expuesto en el diálogo platónico *Parménides*⁷⁴. Este diálogo constituye una “completa negación (*Negieren*) de toda verdad del entendimiento” (GW, IV: p. 207)⁷⁵. Al analizar los diálogos tardíos de Platón y el escepticismo pirrónico, Hegel entiende que el lado escéptico muestra, primeramente, la igualdad que todo concepto tiene con su contrario y que cada juicio tiene con su negación. El resultado del entendimiento —facultad de reflexión y

⁷² Las típicas contraposiciones de la filosofía son, por ejemplo, el ser frente a la nada, la vida frente a la muerte, lo uno frente a lo múltiple, etc. Todos estos enfrentamientos parecen conducir a la filosofía al absurdo sin mostrar su verdadero significado.

⁷³ „Da das Wesen des Dogmatismus darin besteht, daß er in Endliches, mit einer Entgegensetzung Behaftetes (z. B. reines Subjekt, oder reines Objekt, oder in dem Dualismus die Dualität der Identität gegenüber) als das Absolute setzt” (GW, IV: p. 219).

⁷⁴ La concepción positiva del escepticismo —como lado negativo de la razón—, Hegel la relaciona con el *Parménides* de Platón. “¿Qué documento y sistema más perfecto y consistente podríamos encontrar del auténtico escepticismo que la filosofía platónica del *Parménides*?” (GW, IV: p. 207).

⁷⁵ „(...) gänzlich Negieren aller Wahrheit eines solchen Erkennens” (GW, IV: p. 207).

fijación— para el escéptico, al reflexionar sobre su propio proceder, muestra una ausencia de turbación (*ataraxía*) como manifestación negativa y dialéctica de la razón. Este equilibrio, esta serenidad, frente a las contradicciones de lo finito es la diferencia entre el animal y el hombre⁷⁶. El escepticismo antiguo no trata solamente de analizar dogmas filosóficos, sino también los conceptos y reglas fundamentales de la lógica.

De todo lo anterior se desprende que, en los primeros años de Jena, la concepción del silogismo y el escepticismo son temas claves para mostrar cómo son unidas y separadas la Lógica y la Metafísica. Tanto el silogismo como el escepticismo revelan una dualidad que corresponde a su doble aparición; la primera al modo de la lógica y después al modo de la metafísica. Por ello, el valor que tiene el escepticismo platónico es revelar que la filosofía debe eliminar toda pretensión unilateral, por parte de los conceptos antinómicos, de querer ser concebidos singularmente. Hegel identifica todas aquellas imitaciones de la razón por parte del entendimiento que pretenden ser verdades absolutas, y señala que un escepticismo genuino “no constituye una cosa particular de un sistema, sino que es en sí mismo el lado negativo del conocimiento absoluto, y presupone inmediatamente la razón como el lado positivo” (GW, V: p. 207)⁷⁷.

Por contener este aspecto negativo, la filosofía de Platón es genuina filosofía, a diferencia de la de Schulze, la cual no da a conocer de su defensa al dogmatismo. Sin embargo, anteriormente se ha mencionado que esta fallida filosofía, si bien, se autodestruye con sus contradicciones internas, conserva una verdad oculta de gran valor para Hegel, a saber: ella enuncia la diferencia —la no-identidad— en su abstracción más alta y verdadera como contraposición del ser y del pensar. Este escepticismo de Schulze, y no el antiguo, “expresa más precisamente la no-identidad, el principio de la conciencia común y de lo contrario al saber, y lo hace en forma de

⁷⁶ Hegel muestra el lado positivo del escéptico con el ejemplo de Pirro: este al ver a sus compañeros de tripulación temerosos frente a una gran tormenta, señala tranquilamente a un cerdo comiendo para expresar que el sabio debe permanecer siempre en tal estado de *ataraxía*. Con este ejemplo indica que lo positivo del escepticismo antiguo radica en su carácter y su completa indiferencia a la necesidad de la naturaleza (GW, IV: p. 214).

⁷⁷ „Dieser Skeptizismus macht nicht ein besonderes Ding von einem System aus, sondern er ist selbst die negative Seite der Erkenntnis des Absoluten, und setzt unmittelbar die Vernunft als die positive Seite voraus” (GW, V: p. 207).

oposición” (GW, IV: p. 223)⁷⁸. Aunque creyera que está haciendo otra cosa, se puede afirmar que Schulze ha determinado el principio de no-identidad, el extremo alejamiento entre el ser y el pensar.

Esta extrema separación es la premonición —negativa— de la identidad, pues, para Hegel, lo racional reside en que el pensar y el ser son uno⁷⁹. La razón debe devolver a la existencia concreta aquello que el entendimiento abstracto le ha quitado, pero solo puede hacerlo por medio de la articulación y conformidad de esa potencia negativa del entendimiento. Debido a este movimiento de retorno, se expresa por primera vez el núcleo y la metodología de la dialéctica hegeliana de sus próximos escritos. Esto se aprecia al afirmar Hegel que:

Si en cualquier proposición que expresa un conocimiento racional se aísla lo reflexionado [el elemento reflejo] de la misma, o sea los conceptos contenidos en ella, y se considera la forma en que están vinculados, debe mostrarse entonces que esos conceptos están a su vez asumidos [*aufgehoben*], o sea, unificados de tal manera que se contradicen entre sí; de lo contrario, la proposición no sería racional, sino propia del entendimiento. (GW, IV: p. 208)⁸⁰

Un ejemplo de este modelo en la filosofía moderna, lo encuentra Hegel en Spinoza. En la definición de *causa sui* como aquella esencia que incluye en sí la existencia, Hegel identifica que Spinoza asume la contradicción de unificar los conceptos de esencia y existencia, ya que, para el entendimiento, estos son excluyentes entre sí. Es el entendimiento el que los fija en esa contraposición, pero ninguno de ellos podría ser concebido sin el otro. A este movimiento escéptico de los contrarios, Hegel lo caracterizará en su obra de 1807 como una reflexión desesperada, un camino de duda que sigue la conciencia natural para mostrarse como un saber no real. Sin embargo, el autor tendrá que enfrentarse polémicamente con los grandes autores —

⁷⁸ „die Nichtidentität, das Prinzip des gemeinen Bewußtseins und des Gegenteils des Wissens, drückt sich aufs bestimmteste in jener Form des Gegensatzes aus” (GW, IV: p. 223).

⁷⁹ Duque (1998) señala, específicamente, que la verdad de este escepticismo es la relación, es decir, la transición de uno a otro. Es un desarrollo sin fin y de reconocimiento que tanto el ser y el pensar deben manifestar (p. 391).

⁸⁰ „wenn in irgend einem Satze, der eine Vernunftkenntnis ausdrückt, das Reflektierte desselben, die Begriffe, die in ihm enthalten sind, isoliert, und die Art, wie sie verbunden sind, betrachtet wird, so muss es sich zeigen, dass diese Begriffe zugleich aufgehoben, oder auf eine solche Art vereinigt sind, dass sie sich widersprechen, sonst wäre es kein vernünftiger, sondern ein verständiger Satz” (GW, IV: p. 208).

Kant, Jacobi, Fichte— que aislaron la esencia y la existencia —el pensar y el ser— para tener una formulación completa del movimiento dialéctico.

3.2. La concepción del espíritu en el sistema hegeliano

Hasta 1803, los manuscritos hegelianos que se conocen son esencialmente críticos, pues, en ellos, se presentaban indirectamente las concepciones de Hegel, ya sea revestidas de terminología schellingiana, o bien, por medio de los debates entre los autores de la época. Al inicio del semestre de verano de 1803, Hegel anuncia una lección sobre la Enciclopedia de Filosofía, sin introducir, aparentemente, sus lecciones sobre Lógica y Metafísica. A partir de esta fecha, se observa un pensador sistemático que busca, a partir de las contradicciones internas de la filosofía, el surgimiento de todo el cuerpo del saber existente. Posteriormente en 1803/4, estas lecciones reciben el nombre de Sistema de Filosofía especulativa, presentando, en primer lugar, la Lógica y Metafísica; luego, la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu. Si bien, hay una ausencia de toda la primera parte, se observa que de este manuscrito fragmentario se conservan los apuntes dedicados a la filosofía de la naturaleza y del espíritu. En este texto, que no estaba destinado a la publicación, al igual como en otros fragmentos de las conferencias dictadas entre 1801 a 1803, Hegel aborda tanto el concepto de naturaleza como los momentos de la comprensión del espíritu en el marco de la eticidad (*Sittlichkeit*) de una comunidad, en referencia a Aristóteles, Montesquieu y Rousseau⁸¹.

Más de la mitad de los fragmentos de este esbozo están dedicados o hacen referencia a la filosofía de la naturaleza; su elaboración durante sus primeros años en Jena va progresando a partir de las publicaciones que ocurrían en la ciencia natural de su tiempo. “Jena, con su plantel de científicos naturales en formación, era ciertamente un buen lugar para aprender todas estas cosas” (Pinkard, 2002, p. 251). Hegel emprende su propio camino científico y busca edificar la estructura de la naturaleza como un sistema de etapas que conducen al reino del espíritu. El éter es, según Hegel,

⁸¹ En este periodo son de particular importancia las interpretaciones de las ideas de libertad de Fichte y Aristóteles, adquiriendo un significado duradero en toda su filosofía. “A través de la interpretación original de Hegel, su filosofía da forma a la formación del idealismo absoluto” (Vieweg, 2019, p. 246).

el modo en que lo absoluto aparece en la naturaleza como unidad, y se desarrolla luego en distintos aspectos de la naturaleza, como el universal que se diferencia en particularidades. A partir de la concepción sobre el saber absoluto ocurre un cambio de paradigma en la parte fundamental del sistema hegeliano, a saber: ya no hay una identificación del absoluto con la naturaleza —al modo de Spinoza—, sino ahora el absoluto es identificado con el espíritu, como sujeto infinito que se relaciona consigo mismo en el otro⁸².

Las notas sobre el desarrollo de la filosofía de la naturaleza muestran su convicción de que es necesario exponer la génesis del espíritu a partir de la naturaleza. En efecto, ya en un escrito anterior titulado *la Esencia del Espíritu* (*Das Wesen des Geistes*), Hegel revelaba los primeros pasos en dirección a la superación de la naturaleza por el espíritu. En este manuscrito de 1803 señala lo siguiente:

La esencia del espíritu consiste en que se encuentra contrapuesto a una naturaleza, combate esta oposición, y llega a sí mismo como vencedor sobre la naturaleza. El espíritu no es, o él no es un *Ser*, sino que aún no ha sido un ser; uno que viene de la destrucción, y así, en este elemento ideal, la Nada, que se ha preparado para sí misma, se mueve libremente y disfruta de sí misma. El espíritu no es más que el asumir de su ser otro; Este otro, que no es más que el mismo, es la naturaleza; el espíritu no es más que aquello que se hace a sí mismo a partir de este ser otro. (...) El espíritu asume la naturaleza, o su ser otro, reconociendo que este, su ser otro, es él mismo, que no es otra cosa que ella misma, puesta como opuesta. A través de este conocimiento el espíritu se hace libre, o por medio de esta liberación se hace espíritu (...) él es solamente espíritu, saliendo de él, volviendo a sí mismo y encontrándose a sí mismo. (GW, V: pp. 370 - 371)⁸³

En los esbozos sistemáticos de 1801/2, primaba la especulación acerca de la naturaleza por sobre la concepción del espíritu, pero a partir de los años 1803/4 la

⁸² Hegel quiere desarrollar desde la naturaleza algo que pudiera llamarse naturaleza ética. Esta motivación básica se muestra desde su *System der Sittlichkeit*, donde expone que la familia es la más elevada totalidad de la que es capaz la naturaleza. Véase en (GW, V: pp. 277 – 360).

⁸³ „Das Wesen des Geistes ist diß, dass er sich einer Natur entgegengesetzt findet, diesen Gegensatz bekämpft, und als Siegen über die Natur zu sich selbst kommt. Der Geist ist nicht, oder er ist nicht ein Seyn, sondern ein gewordenseynd; ein aus dem vernichten herkommen und so in diesem idealen Elemente, dem Nichts, das er sich bereitet hat, sich frey zu bewegen und zu geniessen. Der Geist ist nur das Aufheben seines Andersseynd; diß andere, als er selbst ist, ist die Natur; der Geist ist nur das sich aus diesem Andersseynd zu einem sich selbst gleichen macht. (...) Der Geist hebt die Natur, oder sein Andersseynd auf, indem er erkennt, daß diß sein Andersseynd er selbst ist, daß sie nicht anderes ist, als er selbst, gesetzt als ein entgegengesetztes. Durch diese Erkenntniß wird der Geist frey, oder durch diese Befreyung ist er erst Geist (...) er ist nur Geist, indem er aus diesem außer sich gekommenseynd, zu sich selbst zurückkehrt, und sich selbst findet” (GW, V: pp. 370 - 371).

naturaleza pierde fuerza ante el espíritu que se relaciona con ella como con lo otro de sí mismo. Dado que el espíritu no es una realidad peculiar al lado de la naturaleza, como lo es la *res cogitans* al lado de la *res extensa*, se comprende que, para Hegel, el espíritu debe ser la esencia de la naturaleza: “en el espíritu existe la naturaleza como lo que es, como esencia de ésta” (JSW, I: p. 183)⁸⁴. En efecto, el filósofo alemán advierte que la naturaleza existe como esencia del espíritu, pero, al mismo tiempo señala que, en la naturaleza, el espíritu no existe como una cosa, sino como algo oculto. En otras palabras, el espíritu opera oculto en la naturaleza como unificación lógica del ser y el devenir, es la autoafirmación de la Idea en lo otro de sí, en la naturaleza.

Como primera forma de existencia del espíritu, Hegel menciona la conciencia que existe en la naturaleza, relacionándose con los elementos naturales, de una manera negativa, pues con el conocimiento la naturaleza pierde su carácter independiente ante el concepto. Sin embargo, en esta temprana filosofía del espíritu, Hegel no desarrolla una doctrina de las diferentes formas de conocer, sino, más bien, una concepción de la conciencia como totalidad: “con este enfoque, Hegel se opone enfáticamente al debate epistemológico entre el idealismo y realismo, que ha sido ferozmente disputado el *David Hume* de Jacobi” (Jaeschke, 2016, p. 149)⁸⁵.

Las lecciones sobre el Sistema de la Filosofía especulativa muestran una evolución decisiva desde un idealismo de tipo trascendental hacia otro especulativo. La conciencia que, desde el punto de vista trascendental se mostraba como presupuesto para el inicio del sistema, ahora es expuesta especulativamente como emergiendo de la naturaleza en tanto que espíritu. Tanto el desarrollo de la conciencia como el concepto del espíritu serán, sin duda, un impulso determinante para el surgimiento de la *PdG* como ciencia de la experiencia de la conciencia. Digno de hacer notar, además, es su concepción sobre el espíritu como Idea. Al respecto, Hegel dice lo siguiente:

La primera parte de la filosofía construía el espíritu como Idea y llegaba a la absoluta igualdad consigo misma, a la sustancia absoluta, la cual, deviniendo por la actividad contra la pasividad es, en la oposición infinita, tan absolutamente ser como devenir. Esta Idea se desmoronó absolutamente en la filosofía de la naturaleza; el ser absoluto, el éter, se apartaba

⁸⁴ „Im Geistes existiert die Natur als das, was ihr Wesen ist” (JSW, I: p. 183).

⁸⁵ „Mit diesem Ansatz wendet Hegel sich nachdrücklich gegen die seit Jacobis David Hume scharf ausgetragene erkenntnistheoretische Debatte zwischen Idealismus und Realismus” (Jaeschke, 2016, p. 149).

de su devenir o de la infinitud, y el ser uno de ambos era lo interno, lo oculto, que se destaca en lo orgánico y existe en forma de singularidad, esto es: como uno numérico; en la filosofía del espíritu existe como recogién dose a sí mismo en la absoluta universalidad que, como devenir absoluto, el ser uno absoluto, es real. (JSW, I: p. 185)⁸⁶

En este párrafo podemos apreciar una estructura lógica implícita que se repite en niveles más complejos a lo largo del texto: la primera figura que aparece es el ser o la universalidad que parte del postulado de la unicidad de lo que hay, esto es, el ser que es uno y todo. La segunda figura muestra el cambio o la diferencia que se insinúa en la dispersión entre unidad y totalidad, es decir, la separación del ser en la infinitud de las diferencias. Por último, podemos ver al ser uno o concreción como la unificación del ser y del devenir infinito, en otras palabras, la reunión del ser y de su estar asumido. De acuerdo, a estas figuras la tarea de la filosofía especulativa debe consistir en la edificación del espíritu como Idea en sí —la Lógica— y en y para sí —la Metafísica. La cumbre de la Metafísica estaría, pues, en la Idea que llega a ser igual a sí misma —la sustancia absoluta—, o la unificación del ser y devenir.

3.3 La dialéctica en la Lógica y Metafísica de 1804/5

En el transcurso de sus lecciones, Hegel redacta un manuscrito titulado *Lógica, Metafísica y Filosofía de la Naturaleza* (1804/5)⁸⁷. Como lo indica el título, en este texto hay nuevamente un desarrollo de la Lógica y la Metafísica, al igual que de la Filosofía de la Naturaleza, faltando lo correspondiente a la filosofía de lo orgánico y toda la Filosofía del Espíritu. Asimismo, es la única vez en que la Metafísica ocupa un

⁸⁶ „Der erste Teil der Philosophie konstruierte den Geist als Idee, und gelangte zu der absoluten sichselbstgleichheit, zur absoluten Substanz, die im Werden durch die Tätigkeit gegen die Passivität in dem unendlichen Gegensatze ebenso absolut ist, als sie wird. Diese Idee fiel in der Philosophie der Natur absolut auseinander, das absolute Sein, der Äther, trennte sich von seinem Werden oder der Unendlichkeit, und das Einssein beider war das Innere, das Verborgene, das im Organischen sich heraushebt und in der Form der Einzelheit existiert, nämlich als ein numerisches Eins; in der Philosophie des Geistes existiert es als sich in die absolute Allgemeinheit zurücknehmend, das als absolutes Werden das absolute Einssein real ist” (JSW, I: p. 185).

⁸⁷ G. W. F. Hegel. (1982). *Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*. Hamburg: Felix Mainer Verlag. Hay una versión en español de esta parte de la lógica de Jena que falta publicar por parte de Mariano De la Maza. Se citará con la sigla (JSW II). Las fechas editadas de los *Esbozos del Sistema de Jena* son 1803/4 (I), 1804/5 (II) y 1805/6 (III). A pesar de su carácter fragmentario estos esbozos contienen muchas configuraciones para su previsto sistema de filosofía, y proporcionan fascinantes perspectivas sobre su trabajo en curso, al igual que sobre los cambios en su pensamiento.

lugar independiente en la redacción de su obra⁸⁸. Ahora bien, antes de abordar el tema de la Lógica, resulta oportuno indicar algunos aspectos sobre la filosofía de la naturaleza. Al final de la Metafísica de la Subjetividad (*Methaphysik der Subjectivität*), Hegel señala la Idea del espíritu como intuición de sí en lo otro de sí. El espíritu es lo “que se encuentra a sí mismo en lo infinito, está referido solamente a sí mismo; o sea él es igual a sí mismo; él es nuevamente su primer momento, y ha retornado perfectamente a sí” (JSW, II: p. 187)⁸⁹. Hegel afirma que la naturaleza es el espíritu absoluto que se relaciona consigo mismo, el éter o materia absoluta: “ella es el primer momento del espíritu que se realiza” (JSW, II: p. 189)⁹⁰.

El concepto de éter tiene mayor relevancia que el de naturaleza, puesto que constituye el modo de aparecer del absoluto. “El éter es el espíritu absoluto por el lado de su absoluta igualdad consigo mismo, es decir, lo es en la medida que el espíritu es referencia pura a sí mismo” (JSW, II: pp. 200 - 201)⁹¹. Este planteamiento remite a una nueva etapa del desarrollo de la Lógica y la Metafísica, en donde el éter se diferencia del Dios de la Filosofía del Espíritu por no conocerse a sí mismo como espíritu absoluto. El filósofo expone la naturaleza como el campo de autoproducción del espíritu. Como naturaleza, el espíritu es meramente un espíritu preso, su liberación consiste en la toma de conciencia como interiorización de sí mismo a partir de su exteriorización. Esto quiere decir que la existencia del espíritu se caracteriza por la liberación de su origen natural, cambiando así el sentido mismo de la naturaleza: “desde la entrega absoluta del espíritu al éter, y como éter (una inversión súbita), hasta la muerte de la naturaleza en favor de un espíritu ya no subsistente en idea, sino realizado” (Duque, 1998, p. 461). En este sentido, la Filosofía de la Naturaleza tiene

⁸⁸ Como señala Duque (1998), esta Metafísica es una contestación a la Dialéctica trascendental kantiana, y, a la vez, un cierre de lo que Fichte suponía como deber ser prolongado al infinito (p. 439).

⁸⁹ „Dies ist die Idee des absoluten Wesens, es ist nur als absoluter Geist. Es ist dieses, daß er aus seiner Beziehung auf sich selbst ein Anderes wird; die Beziehung auf sich selbst ist für ihn, d. h. für diese Beziehung selbst, das Unendliche; für uns, d. h. Für das Erkennen, den zu sich selbst kommenden Geist ist es das Anders; und der Geist der so Geist ist, im Unendlichen sich selbst findet, ist nur auf sich bezogen; oder er ist sich selbst gleich, er ist wieder sein erstes Moment, und in sich vollkommen zurückgekehrt” (JSW, II: p. 187).

⁹⁰ „Sie ist das erste Moment des sich realisierenden Geistes” (JSW, II: p. 189).

⁹¹ „Der Äther ist der absolute Geist, als die Seite seiner absoluten Sichselbstgleichheit, oder er ist es, insofern der Geist als reine Beziehung auf sich selbst ist” (JSW, II: pp. 200 - 201).

que ocuparse del modo en que debe estar constituido el mundo natural, para que los individuos conscientes se desarrollen metafísicamente dentro de ella⁹².

La naturaleza sólo es inteligible si se parte de la idea metafísica del espíritu, esto es, en palabras de Hegel, la existencia de la naturaleza “al igual que su idealidad, o su llegar a ser espíritu absoluto es el llegar a ser metafísico, o el llegar a ser conocimiento en tanto que autoconocimiento” (*JSW*, II: p. 192)⁹³. Dado que el espíritu de la naturaleza es un espíritu escondido, es para Hegel espíritu en sí, pero no para sí mismo. El espíritu de la naturaleza es espíritu solo para quien pueda reconocerlo como tal. Solamente el ser humano, valiéndose del conocimiento teórico-práctico, puede descubrir en la naturaleza su sello característico⁹⁴. El filósofo no debe estar interesado en la naturaleza misma, sino en el espíritu de la naturaleza pues él es un “espíritu oculto, él emerge en forma de espíritu” (*JSW*, II: p. 197)⁹⁵. De este modo, la naturaleza deviene todo o absoluto como unidad esencial entre mente y naturaleza: “esta unidad es el espíritu absoluto: no se puede preguntar cómo lo infinito se vuelve finito, o salga hacia afuera u otras expresiones por el estilo, carentes de concepto” (*JSW*, II: p. 184)⁹⁶. Según Hegel, la naturaleza es inconsciente de este proceso por desconocer su propio origen, a saber: el espíritu metafísico, que se reconoce a sí mismo a partir de la negación de su propia enajenación como naturaleza. Este es el “devenir de la existencia de espíritu como Yo” (*JSW*, II: 199)⁹⁷.

La Lógica hegeliana de este periodo inicia con la noción de una identidad fundamental —pensamiento y ser— para mostrar que la articulación de esta identidad presupone, al mismo tiempo, una diferencia. Luego, expone inmediatamente que, en la articulación entre identidad y diferencia, se desarrolla un sistema relacional

⁹² Esto quiere decir que la esencia propia de la naturaleza tiene que revelar que no excluye los presupuestos que afirman tanto la Lógica como la Metafísica. La primera muestra las pautas del pensamiento correcto y la segunda la unidad entre pensamiento y ser. (Pinkard, 2002, p. 253).

⁹³ „ihre Existenz so wie ihre Idealität, oder ihr Werden zum absoluten Geistes, ist das metaphysische Werden, oder das Werden des Erkennens zum Selbsterkennen” (*JSW*, II: p. 192).

⁹⁴ Aquí se deja divisar este aspecto del “nosotros” filosófico como motor dialéctico en su posterior publicación, la *PdG*.

⁹⁵ „Der Geist der Natur ist ein verborgener Geist, er tritt nicht in Geistesgestalt hervor“ (*JSW*, II: p. 197).

⁹⁶ „Diese Einheit ist der absolute Geist: Es kann nicht gefragt werden, wie das Unendliche zum Endliche werde, oder herausgehe, und was dergleichen begrifflose Ausdrücke sind” (*JSW*, II: p. 184).

⁹⁷ „Aber sie ist das Werden der Existenz des Geistes als Ich” (*JSW*, II: p. 199).

(*Verhältnis*) más rico y determinado⁹⁸. Aunque en la Lógica existe una ausencia de su parte introductoria, es posible advertir que Hegel expone las determinaciones finitas del entendimiento que presentan de forma aislada aquello que en el conocimiento racional está recíprocamente asimilado⁹⁹. La tarea de la lógica es, según Hegel, el desarrollo diferenciado de las categorías o conceptos finitos que han de ser como tales.

El índice de esta Lógica muestra que el filósofo inicia su trabajo con el concepto que denomina Simple Referencia (*Einfache Beziehung*). A esta primera sección le pertenecen las categorías de cualidad, cantidad y cuanto (*quantum*), y se cierra con la meta-categoría de infinitud¹⁰⁰. La infinitud representa un cambio determinante respecto a la Lógica de 1801/2, puesto que, en ella, ya no radica la contradicción en la que terminaba la lógica para transitar hacia la metafísica, sino que cierra la primera sección de la Simple Referencia. Respecto a las dos secciones siguientes de la Lógica, esto es, la Relación (*Verhältnis*), y Proporción (*Proportion*), basta con mencionar que, en la Relación, se prueba dialécticamente la afinidad de nuestra reflexión con la identidad entre pensamiento y ser. Por su parte, en la Proporción se realiza un avance hacia la metafísica a partir de una consideración metodológica del conjunto de las secciones anteriores.

Lo interesante de abordar en este manuscrito es la tematización de la dialéctica en la lógica hegeliana, pues, en la *Lógica de Jena*, Hegel introduce por primera vez el concepto de dialéctica en su dimensión sistemática. Si bien, este manuscrito está cargado de dificultades, se procurará reconstruir sus principales trazos. Toda la sección dedicada a la Simple Referencia está conformada por la deducción de las categorías matemáticas, según la conceptualidad categorial de Kant. El texto inicia por el tercer momento de la cualidad, esto es, el límite, que es antecedido por la realidad y la negación: “en el límite está puesta la nada de la realidad y de la negación, así como el

⁹⁸ La Lógica de este texto es la única que se transmite en los tres esbozos del sistema de Jena. Además, tiene un mayor vínculo con la posterior *Ciencia de la Lógica* que los primeros esbozos. Jaeschke (2016) constata que los frutos del trabajo de Hegel sobre la lógica aparecen plasmados por primera vez en el *Systementwurf II* y luego en los borradores de Núremberg (p. 152).

⁹⁹ Sobre el propósito de esta Lógica existe una carta de Hegel a Goethe de 1804. Véase E. Förster. (2003).

¹⁰⁰ Como señala Düsing (1995), es necesario considerar a la infinitud como una meta-categoría, pues ella no añade nada a los momentos preliminares —cualidad, cantidad y cuanto— en términos de contenido, sino que pone como tema central su negatividad (p. 152).

ser de las mismas fuera de esta nada” (*JSW*, II: p. 5)¹⁰¹. La realidad, según Hegel, concierne a la unidad, la negación a la multiplicidad, y la totalidad al límite. Con ello, deja ver que este manuscrito contenía la mayoría o todas las categorías de la cualidad, invirtiendo el orden de exposición kantiano entre cantidad y cualidad, como lo había hecho en 1801/02¹⁰².

La deducción de las categorías matemáticas está concebida de tal forma que, en la lógica hegeliana, ellas mismas terminan por anularse. Esto quiere decir que la primera posición de las categorías de la cualidad se piensa como aquello que genera negatividad y escisión en toda la primera sección de la lógica. Hegel reconoce que la división producida por la lógica del entendimiento se produce a nivel cualitativo y no cuantitativo. En la categoría de cualidad se pone algo, y este poner crea justamente su oposición. Es en este poner algo en contra donde se expresa la característica esencial de la cualidad, es decir, el elemento central de la dialéctica-relacional de todo el proceso.

Hegel encuentra en el límite la unidad de todo término contrapuesto: “así, la llamada construcción de la idea a partir de las actividades contrapuestas, la ideal y la real, ha llevado, como unidad de ambas, solamente el límite” (*JSW*, II: p. 3)¹⁰³. Esta vía negativa, admitida por Hegel, considera a las categorías de la cantidad como la relación externa que se pone con respecto a la cosa, la cual ante todo ha de ponerse cualitativamente. El autor enfatiza, pues, en la preeminencia de la oposición originaria, provocada desde el inicio mismo de la lógica. Bajo esta premisa, la oposición que genera la simple referencia al objeto concierne al objeto mismo y no es una representación exterior del entendimiento. Esto es una clave importante, según Hegel,

¹⁰¹ „In der Grenze ist das Nichts der Realität und der Negation gesetzt und das Sein derselben außer diesem Nichts” (*JSW*, II: p. 5).

¹⁰² Como bien señala Kimmerle (1970), la articulación de la tabla de la categoría hegeliana sigue el modelo utilizado por Fichte, pero, a la vez, indica una diferencia con su propio programa filosófico, que originalmente estaba orientado más directamente hacia Kant (p. 55). Ahora bien, Cramer (1983) afirma que el significado de las categorías kantianas es esencialmente rígido. Por ello, si bien, las categorías de cantidad, cualidad, relación y modalidad forman un sistema, estas no llegan a serlo porque su función va dirigida a algo que no es idéntico a sus respectivos significados, esto es, a un conocimiento de objetos en el espacio y el tiempo (p. 143).

¹⁰³ „So hat die sogenannte Konstruktion der Idee aus den entgegengesetzten Tätigkeiten, der ideellen und reellen, als Einheit beider schlechthin nur die Grenze hervorgebracht” (*JSW*, II: p. 3).

ya que permite extraer a la lógica del campo del mero formalismo y conducirla hacia la metafísica.

La función del límite, como unidad negativa, es la de conservar los lados de la oposición —realidad y negación— como indiferentes recíprocamente y firmes en su propia determinidad. En él se mantienen los términos en su determinidad determinada (*bestimmte Bestimmtheit*), esto es, uno junto al otro, pero sin una contraposición total. En el límite, según Hegel, se realiza una “negación que se refiere a sí misma, pero en este referirse a sí, o en esta positiva referencia, no elimina el ser como tal, sino que solo lo supera como en relación con sí misma, esto es, como referencia negativa” (JSW, II: p. 6)¹⁰⁴. Es conocida la dificultad de la traducción al español del verbo *aufheben*, utilizado aquí por Hegel. Por ello, es necesario diferenciar los significados para comprender la importancia de este texto.

Aunque parece imponerse el uso del vocablo asumir para traducir *aufheben* en la obra posterior de Hegel, en este escrito conviene tener cierta cautela. En esta Lógica, Hegel está iniciando la transición que carga este término desde una lógica del entendimiento hacia una lógica dialéctica. Ambos planos están presentes y, particularmente en esta cita, Hegel muestra su doble intencionalidad: por un lado, existe una descripción de la forma en que procede la lógica del entendimiento, esto es, una lógica que anula, que elimina o sustituye una cosa por otra. Y, por el otro lado, el límite como referencia negativa deja ver su naturaleza dialéctica, en la cual se retoman los términos y se incluyen en una unidad deviniendo lo contrario de sí misma. Esta función positiva del límite muestra que la cualidad se realiza en el propio límite, pero, junto con realizarse, deviene lo contrario de sí mismo. En palabras del pensador, “el límite es, por tanto, la totalidad o realidad verdadera, que, comparada con su concepto, contiene al mismo tiempo su dialéctica por cuanto él se asumió en ella de tal modo que se ha vuelto lo contrario de sí mismo” (JSW, II: p. 6)¹⁰⁵.

¹⁰⁴ „eine Negation, die sich auf sich selbst bezieht, in dieser Beziehung auf sich selbst aber, oder in dieser positiven Beziehung, nicht das Sein als solches aufhebt, sondern nur es in Beziehung auf sich selbst aufhebt, d. h. eine Negative Beziehung” (JSW, II: p. 6).

¹⁰⁵ „die Grenze ist hiermit die Totalität oder wahrhafte Realität, die mit ihrem Begriffe vergleichen zugleich seine Dialektik enthält, indem er darin so sich aufhob, dass er das Gegenteil seiner selbst geworden ist” (JSW, II: p. 6).

Al realizarse la cualidad en el límite, deviniendo lo contrario de sí mismo, se produce un cambio de categoría, es decir, que el concepto en general es redefinido de tal forma que de la cualidad se transita a la cantidad. En este sentido, el límite ha justificado la anterioridad de las categorías de la cualidad con respecto a la cantidad. Ahora bien, la cantidad experimenta el mismo proceder dialéctico; en ella se da una unidad negativa o excluyente que, por medio de la reflexión, se convierte en unidad positiva limitada. Para Hegel, esta inversión constituye una “unidad negativa, que a su vez es una unidad de la unidad negativa y positiva, y asimismo ha excluido a ambas” (*JSW*, II: p. 11)¹⁰⁶. La Lógica y la Dialéctica acabarán por ser lo mismo en el planteamiento de Hegel, es decir, el desarrollo dialéctico de la lógica tiene asumido en su movimiento la determinación del concepto por sí mismo, su comparación con la definición inicial, y la superación de él deviniendo lo contrario de sí.

Es posible encontrar una interesante definición de la dialéctica al final de la última sección de la Lógica, donde el Conocer permite la circulación hacia la Metafísica: “la transformación del concepto a su llegar a ser otro, o a su realidad, y la recogida de este llegar a ser otro bajo el concepto era nuestra reflexión; un tratamiento dialéctico que desarrollaba los opuestos presentes en el término puesto” (*JSW*, II: p. 111)¹⁰⁷. A este desarrollo dialéctico de la lógica Hegel lo designa como “nuestra reflexión”, pues, este procedimiento, en virtud del cual el concepto se realiza y pasa a su contrario —para reiniciar nuevamente el proceso—, es realizado por nosotros desde fuera¹⁰⁸. La Dialéctica viene a designar en estos esbozos todo el desarrollo de la lógica, y no tan solo un tercer momento como en los apuntes de Troxler. En este sentido, la dialéctica se refiere al movimiento del concepto que se determina a sí mismo en tanto que busca realizarse como totalidad o realidad verdadera para, así, compararse con su definición inicial como concepto y superarla deviniendo lo otro de sí mismo.

¹⁰⁶ „(...) negative Einheit, welche selbst Einheit der negativen und positiven Einheit ist, und beide ebenso ausgeschlossen hat” (*JSW*, II: p. 11).

¹⁰⁷ „Bisher war das Übergehen des Begriffs in sein Anderswerden oder in seine Realität, und die Zurücknahme dieses Anderswerdens unter den Begriff, unsere Reflexion; eine dialektische Behandlung, die die Gegensätze entwickelte, welche in dem Gesetzten unentwickelt vorhanden waren” (*JSW*, II: p. 111).

¹⁰⁸ La explicación del procedimiento de “nuestra reflexión” será expuesto en todo su esplendor en la *PdG*, como veremos más adelante.

Como se ha establecido, el motor del movimiento dialéctico no es otro que las contradicciones de toda forma finita, donde la proposición supera o suprime su propio contenido y pasa a lo opuesto de lo en ella afirmado. En la lógica hegeliana la contradicción pierde su significado erístico, esto es, cuando uno de los participantes en un debate presenta habilidosamente una proposición contradictoria en sí misma. Una proposición no quedará anulada por la contradicción del interlocutor —siendo la primera falsa y la segunda verdadera—, sino más bien, lo verdadero de una contradicción dialéctica se encuentra en la transición o en el paso de una a otra. Lo dialéctico reside en las conexiones y no en las aseveraciones. Por ello, para Hegel, la contradicción es algo propio de la cosa misma en donde la proposición realizada como contradictoria es verdadera. Una cita de este texto que permite observar el resultado al que apunta Hegel con la contradicción dialéctica expone que:

Esto es, para recordarlo aquí por el momento, el verdadero conocimiento del Absoluto; no estriba solamente en demostrar que lo único absoluto radica en que lo Uno y lo Mucho sea Uno, sino que está establecido en lo otro. El movimiento de esta demostración, el conocimiento del Ser-Uno, o la prueba de que hay solamente una Sustancia procede, por así decirlo, fuera de lo Uno y lo Mucho y de su Ser-Uno, cuando esta unidad no es comprendida desde la oposición misma, esto es, cuando ella no es la unidad con lo infinito. (JSW, II: p. 35)¹⁰⁹

En esta cita, Hegel quiere mostrar que en lo infinito existe un despliegue de las cosas aseveradas en una demostración, pues la determinación de algo no reside solamente en su asentimiento, sino también en su negación: “infinito es todo aquello que, para ser él mismo (...) o sea, para su *autodeterminación*, precisa de una contrapartida [*Gegen-teil*: literalmente parte opuesta] que él no tiene fuera de sí, sino que está ínsita en su propia definición” (Duque, 1998, p. 435). Para Hegel, lo finito y lo infinito son vistos desde distintas formas, esto es, desde el punto de vista del entendimiento reflexivo —que establece las contraposiciones—, o desde el punto de vista de la razón especulativa —que suprime las contraposiciones al verlas conectadas.

¹⁰⁹ „Dies ist, um es hier vorläufig zu erinnern, das wahre Erkennen des Absoluten, nicht daß bloß erwiesen wird, dass das Eine und Viele Eins ist, dies sei allein absolut, sondern dass an dem andern gesetzt ist. Die Bewegung jenes Erweisens, das Erkennen des Einsseins, oder der Beweis, dass nur Eine Substanz ist, geht gleichsam außer dem Einen und Vielen und ihrem Einssein vor, wenn diese Einheit nicht aus dem Gegensatze selbst begriffen wird, das heißt, wenn sie nicht Einheit als das Unendliche ist“ (JSW, II: p. 35).

Por ello, la dialéctica —reflexión reflejada negativamente en sí misma— permite el paso o la transición del entendimiento a la razón.

Desde 1801, Hegel dispuso de la contradicción para mostrar las limitaciones de los términos opuestos —las antinomias—, pero, hasta ahora, esta expresión de la negatividad permite el traslado de la lógica hacia la metafísica. La contradicción hay que entenderla en el desarrollo de esta lógica como el tránsito hacia la infinitud, pues Hegel quiere mostrar cómo se circula de las figuras del entendimiento hacia la razón o saber especulativo. Hegel indica que, al realizarse la contradicción en la simple referencia, ella pasa a ser infinitud; pero esta meta-categoría no solo aparece como resultado de exclusiones producidas en el cuanto, sino que ella aparece en cada uno de sus momentos, esto es, en “la cualidad, la cantidad, así como el cuanto” (*JSW*, II: p. 28)¹¹⁰. En la infinitud se reflexionan los resultados de todos los procesos anteriores. Sin embargo, esta reflexión no se realiza desde fuera, sino que se trata de la simple referencia que, reflejándose ella misma, deviene infinitud.

Si bien, en la infinitud están reflejadas las categorías anteriores, ellas aún no expresan su esencia, “porque su esencia es la superación absoluta de la determinidad, la contradicción de que la determinidad no es en tanto que es y es en tanto que no es” (*JSW*, II: p. 29)¹¹¹. La contradicción expuesta por Hegel en la infinitud manifiesta dos aspectos: por una parte, existe una contradicción simple, y, por otra, existe una contradicción que es mediación¹¹². La primera contradicción, esto es, la simple, aparece en cada uno de los momentos anteriores, mostrando la limitación de cada categoría y superándose en su ser otro; mientras que la segunda, la absoluta o mediada, repercute en la producción de dos esferas —infinito malo e infinito verdadero¹¹³— que

¹¹⁰ „die Qualität und Quantität ebenso als das Quantum” (*JSW*, II: p. 28).

¹¹¹ „den Ihr Wesen ist das absolute Aufheben der Bestimmtheit, der Widerspruch, das die Bestimmtheit nicht ist, indem sie ist, und ist, indem sie nicht ist” (*JSW*, II: p. 29).

¹¹² Como bien señala Schäfer (2001), al momento de repetir las deducciones de las categorías de cualidad y cantidad en la esfera de la infinitud, Hegel remarca las diferencias entre una infinitud mala y verdadera, al igual que una contradicción simple y absoluta. Por ello, el infinito es el movimiento intermedio puro que se lleva a cabo entre determinaciones establecidas. (p. 115).

¹¹³ En este movimiento lógico se presenta una crítica a la idea de infinitud obtenida por medio del cuanto, a saber: una infinitud de carácter matemático sin distinción cualitativa de la finitud, esto es, el infinito malo. Hegel expresa que en “este ir más allá del límite infinito o el infinito que se divide a sí mismo, es para ambos una y la misma cosa, que en ello, su límite está puesto, la determinación, no es ningún límite o determinación; en el cuanto está puesta la contradicción absoluta o la infinitud” (*JSW*, II: p. 14). En el cuanto aparece la contradicción como el primer paso hacia la infinitud, aunque se trate de una mala infinitud.

se contienen recíprocamente pero que, a la vez, se excluyen. La contradicción absoluta ya no afecta a los momentos de la dialéctica de las categorías precedentes, sino que expone la contraposición de todo el movimiento y, así, se inaugura el ámbito de la verdadera infinitud.

La dialéctica hace referencia a una mala infinitud y a una verdadera. Con el fin de desplegar el movimiento dialéctico, Hegel somete todo lo recogido de las determinaciones para superarlas en un nuevo giro reflexivo. Lo que obtiene es el mismo contenido de lo que antes estaba en la simple referencia —lo simplemente puesto—, pero que ahora está reflexionado. En este camino, sin embargo, se realiza una inversión del movimiento teórico: si, por medio de la supresión de las categorías del entendimiento, se ha alcanzado un resultado que almacena todas sus determinaciones, ahora, en el momento que se transita a la infinitud, el movimiento se realiza de modo contrario; es decir, ahora se retoma cada momento de las categorías anteriores y se supera nuevamente su finitud desde un punto de vista reflexionado. Se presentan, entonces, ciertas determinaciones que hacen parte de la infinitud, y que posee estas determinaciones de algo que debería ser su unidad “pura y de por sí misma como su propio concepto es”, implica que ésta sea una infinitud impura (*unreine*)” (JSW, II: p. 29)¹¹⁴.

En un primer momento, la infinitud corresponde a la recolección de sus determinaciones, y la unidad de estas, que Hegel denominará infinito malo (*schlechte Unendlichkeit*). La mala infinitud, en una determinación cualquiera, expresa la aspiración a ser ella misma y no ser ella, es decir, que es incapaz de unificar y superar la oposición de una manera absoluta.

Hegel analiza las consecuencias de esta mala infinitud sobre las categorías anteriores: con respecto a la cualidad, señala que la infinitud debe dejar existir a la cualidad como tal y, al mismo tiempo, tiene que presentar su contrario, la multiplicidad; esto supone un conjunto de cualidades, más no un conjunto cualitativo, pues las numerosas cualidades son potencialmente infinitas y no instauran una verdadera infinitud: “la infinidad de la cualidad, como el simple concepto de relación,

¹¹⁴ „diese Unendlichkeit ist nur rein und für sich selbst, als ihr eigener Begriff wahrhaftig das, was sie ist (...)“ (JSW, II: p. 29).

o de la determinidad como puramente autorreferente, es permitir que la cualidad como tal exista y al mismo tiempo representar su opuesto” (*JSW*, II: p. 30)¹¹⁵.

Esta mala infinitud no puede ser verdadera, ya que su límite queda establecido por las determinaciones que se relacionan consigo mismas. Así, la infinitud puede aplicarse a la cantidad para obtener una totalidad que supere el límite cualitativo. Sin embargo, ella no puede ser una unidad porque excede indefinidamente el límite y, por ello, ha de ser limitada por el cuanto. En la totalidad, según Hegel, se da la contradicción del límite que se pone y se quita a la vez: “esta sencilla contradicción establece que un límite y la unidad pura están ambos mutuamente referidos y, sin embargo, no están suprimidas, es decir, esta mala infinitud, es sólo una alternar del poner y el asumir del límite” (*JSW*, II: p. 30)¹¹⁶. En suma, Hegel quiere demostrar que, si las determinaciones finitas de la cualidad y la cantidad están sentenciadas a consumirse, a suprimirse, entonces la unidad que almacena su finitud se manifiesta como un infinito malo.

El infinito malo surge de unificaciones unilaterales que reproducen la separación y el deber ser. En cambio, la verdadera infinitud no es una serie de momentos sin conclusión, sino más bien un aspecto inherente a toda determinación individual de la realidad, en donde lo finito y lo infinito no son términos excluyentes, sino que coinciden: “esto es solo la verdadera naturaleza de lo finito, que es infinito y se supera en su ser” (*JSW*, II: p. 33)¹¹⁷. La verdadera infinitud es, según Hegel, una infinitud reflexionada, que es consciente de su negatividad; pero, en su decidido intento de añadir nuevos contenidos, ella no arranca fuera de sí esta negación, sino que la hace constitutiva de sí misma. Por ello, la verdadera infinitud no identifica a la negatividad como la limitación del entendimiento, más bien, la contempla como su fundamento. Hegel dice:

¹¹⁵ „Die Unendlichkeit an der Qualität, als dem einfachen Begriffe der Beziehung oder der Bestimmtheit als sich rein sich selbst beziehend, soll die Qualität als solche bestehen lassen und zugleich ihr Gegenteil“ (*JSW*, II: p. 30).

¹¹⁶ „es ist schlechthin der Widerspruch gesetzt, dass eine Grenze und dass die reine Einheit und beide aufeinander bezogen und doch nicht aufgehoben sein, also die schlechte Unendlichkeit, und nur ein Abwechseln des Setzens und des Aufhebens der Grenze“ (*JSW*, II: p. 30).

¹¹⁷ „Dies ist allein die wahrhafte Natur des Endlichen, daß es unendlich ist, in seinem Sein sich aufhebt“ (*JSW*, II: p. 33).

La verdadera infinitud es la exigencia realizada de que la determinidad se supere; $a - A = O$. Ella no es una serie, que tiene su enriquecimiento siempre en otro (...) sino que lo otro está en lo determinado mismo, éste es de por sí mismo contradicción absoluta y esta es la verdadera esencia de la determinación. (JSW, II: p. 32)¹¹⁸.

En esta cita, Hegel explica que la verdadera infinitud es la que se interioriza y reflexiona la contradicción; es en este movimiento reflexivo donde se recogen las determinaciones suprimidas o anuladas por la lógica del entendimiento¹¹⁹. En la verdadera infinitud los términos opuestos se realizan sin anularse y se conservan como momentos de una unidad-totalidad. La esencia de los momentos anteriores queda asumida en la infinitud, por tanto, “lo simple y la infinitud, o la oposición absoluta, no hacen ninguna oposición con ellas mismas, solo que ellas están absolutamente relacionadas y, en la medida que son opuestas, también son absolutamente uno” (JSW, II: p. 34)¹²⁰. La infinitud, según el autor, corresponde a la sustancia propia de lo finito o la estructura contradictoria de la realidad, en la cual la pluralidad de sus determinaciones individuales conlleva en su interior un movimiento dialéctico.

Toda manifestación limitada de la realidad implica un carácter negativo, ya sea respecto de las otras manifestaciones de la realidad o de su relación con la unidad. La negación de esa manifestación, que será luego una eliminación del aislamiento y la limitación, se presenta al final como afirmación. De este modo, la determinación finita se reconoce como componente esencial de una unidad-totalidad. De hecho, no corresponde comprender a la infinitud como un simple resultado, sino como un movimiento lógico que se ocupa de la supresión de las determinaciones del entendimiento. Sin embargo, el movimiento requiere a lo que suprime, pues la inquietud destructiva de lo infinito “es igualmente sólo a través del ser de lo que se destruye” (JSW, II: p. 36)¹²¹.

¹¹⁸ „Die wahrhafte Unendlichkeit ist die realisierte Forderung, daß die Bestimmtheit sich aufhebt; $a - A = O$; sie ist nicht eine Reihe, die ihre Vervollständigung immer in einem Andern, aber dies Andere immer außer sich hat, sondern das Andere ist an dem Bestimmten selbst, es ist für sich absoluter Widerspruch, und dies ist das wahre Wesen der Bestimmtheit” (JSW, II: p. 32).

¹¹⁹ Para Vieweg (2004), en estos pasajes de la lógica de Jena se abandona el carácter instrumental que tenía el escepticismo. (pp. 82 – 84).

¹²⁰ „Das Einfache und die Unendlichkeit oder der absolute Gegensatz machen keinen Gegensatz als selbst nur den, dass sie absolut bezogen und, insofern sie entgegengesetzt, ebenso absolut eins sind (JSW, II: p. 34).

¹²¹ „(...) ist ebenso nur durch das Sein dessen, das es vernichtet” (JSW, II: p. 36).

La infinitud tiene la función de mediar entre una lógica del entendimiento y una lógica dialéctica, la que constituye un eslabón hacia el conocer infinito. Aunque se mantenga sujeta aún por las determinaciones finitas, insta un punto de inflexión que cambia la forma de proceder de la lógica. Sin embargo, en este manuscrito se puede notar que Hegel aún no termina de resolver satisfactoriamente la relación entre la Lógica y la Metafísica. En estos esbozos, la Lógica va autodestruyéndose progresivamente, es decir, expone dialécticamente cómo las distintas determinaciones finitas son anuladas; éstas presuponen una materia que solamente al final de su reflexión se vislumbra como Metafísica: “se trata pues de una audaz restauración de aquello que la filosofía kantiana creía haber destruido para siempre con la Dialéctica Trascendental: la metafísica” (Duque, 1998, p. 425).

La Lógica tendrá por objetivo las categorías, así como la doctrina de la deducción y del juicio; la Metafísica, en cambio, en su primera parte tiene como tarea la fundamentación de los tres principios de la metafísica racionalista —la proposición de identidad, de tercio excluido y de razón suficiente—; en un segundo momento, trata de reinterpretar los temas de *metaphysica specialis* clásica —alma, Dios y mundo—; y, en su última parte, se desarrollan los conceptos de la filosofía kantiana —yo teórico, yo práctico y espíritu absoluto. El desarrollo posterior de la lógica y metafísica, y su aplicación propedéutica en algunas lecciones de Hegel, fueron un impulso importante para el nacimiento de la *Fenomenología del Espíritu* como ciencia de la experiencia de la conciencia. No obstante, solamente en 1805, Hegel abandonará la idea de tratar a la lógica y la metafísica como disciplinas separadas, en favor de una Lógica especulativa.

3.4 La dialéctica en el sistema de la *Phänomenologie des Geistes*

En los escritos de Jena, Hegel desarrolla la estructura y el material sistemático para formar una base doctrinal de su propia filosofía, entendida como una alternativa crítica a las corrientes más importantes del pensamiento alemán de principios del siglo XIX. Estos materiales y estructuras profundizan los temas elaborados en sus primeros años, especialmente sobre la filosofía del espíritu. Asimismo, uno de los cambios de mayor importancia a la hora de concebir su sistema tiene lugar en el momento de

redacción de la *PdG*, hacia 1805/6, cuando Hegel renuncia a la separación entre lógica y metafísica para vincular a ambas en una sola lógica o filosofía especulativa. En estas lecciones del semestre de invierno, Hegel plasma la idea de la estructura que debía contener la nueva Lógica, ahora idéntica con la Metafísica.

En su último Esbozo de Sistema, también denominado Filosofía Real (FR)¹²², Hegel señala esquemáticamente el contenido de su sistema de filosofía, a saber: “(a) Filosofía especulativa: ser absoluto que se convierte en otro [*relación*], vida y conocer; y saber sapiente, Espíritu, saber del Espíritu acerca de sí” (FR, 1984, p. 232). Al comparar este bosquejo de la Filosofía especulativa con la Lógica y Metafísica de 1804/5, encontramos que los momentos del ser, de la relación, de la vida y el conocer pertenecen a la primera disciplina, la Lógica; en cambio, los momentos restantes pueden asignársele a la Metafísica. La fusión de estas dos disciplinas se realiza principalmente en las dos primeras partes de la Metafísica del segundo esbozo jenense, esto es, el Conocer como Sistema de Principios y en la Metafísica de la Objetividad.

Estas tres partes mantienen una correspondencia directa con toda la primera sección de la *PdG*, pues ésta se ocupa del enfrentamiento de la conciencia y la objetividad, como también de su posterior superación, en tanto que autoconciencia al final del capítulo titulado *Fuerza y entendimiento*¹²³. En la misma medida, se le puede atribuir un paralelo de los momentos de la Filosofía especulativa con la división de la obra de 1807: el ser absoluto se relaciona con la Certeza sensible (capítulo I), los momentos de la relación y la vida con los capítulos de Percepción, Fuerza y Entendimiento (II y III); el conocimiento hace referencia a la Autoconciencia (capítulo IV), el saber sapiente con la Razón (V); y, por último, los momentos del espíritu y del

¹²² *Jenaer Systementwürfe III*. Ed. Por R. P. Horstmann y J.H. Trede. 1976. De estas lecciones existe una excelente edición al español por parte de J.M. Ripalda (1984), complementada por su *Comentario a la filosofía del espíritu de Hegel* (1993).

¹²³ Para más información de la correspondencia de las categorías principales de la Filosofía especulativa con la *PdG*, se encuentra la interpretación de Mariano de la Maza (2004). La reconstrucción que se realiza en esta obra no solo muestra detalladamente los paralelos existentes entre las lecciones de Jena y la *PdG*, sino que también con la primera parte de la Lógica de la Enciclopedia de los cursos del *Gymnasium* de 1808/9. Todas las indicaciones que muestra el autor permiten llenar de contenido cada uno de los momentos de la Filosofía especulativa.

saber del espíritu de sí corresponde a los capítulos, Espíritu, Religión y Saber absoluto (VI, VII Y VIII)¹²⁴.

Si se sigue este proyecto se hace evidente que el camino de la Lógica original hacia la Metafísica se realiza en el capítulo sobre la autoconciencia. Pero lo que más salta a la vista en el esbozo de la Filosofía Real es la introducción de la categoría “vida”. En la Lógica de 1804/5 no se había tratado este momento de la vida que precede al conocer, más bien, en la categoría del conocer se daba una duplicación, a saber: primeramente, como la categoría que cierra el círculo de la lógica, y luego, como movimiento que permite el tránsito a la metafísica. Este paso a la metafísica está marcado por la superación de una reflexión externa al concepto, en donde actúa un movimiento dialéctico que permite alcanzar la reflexión absoluta. Así, el objeto del conocer se presenta como él mismo, esto es, se da cuenta de su despliegue y realización como tal.

En la Lógica de 1805/6, la categoría del conocer no tiene el mismo sentido de superación de la reflexión externa al concepto, sino que el movimiento dialéctico representa todo el desarrollo de la Filosofía especulativa sin acabarse en el conocer. Esto quiere decir que la dialéctica es concebida como el movimiento del concepto mismo y no como sinónimo de reflexión externa. La filosofía especulativa será denominada, por tanto, en la primera parte de la *PdG*, como el despliegue del saber en la forma de la simplicidad (*Form der Einfachheit*). Como se verá más adelante, la obra de 1807 da cuenta del momento de la vida como categoría que precede al conocer, introduciendo una estructura teleológica que no tiene antecedentes inmediatos. Sin embargo, antes de entrar en materia resulta necesario, por la magnitud de esta obra, acotar los temas y motivos de interés para concentrarse en la naturaleza del proceder dialéctico.

En este sentido, las partes sobre las que se centrará la atención corresponde al prólogo y la introducción, además de la sección sobre autoconciencia. Hegel escribe su *PdG* en un momento decisivo de su vida y de la evolución de su pensamiento, pues gran parte del contenido de esta obra es presentado bajo una estructura teórica que hace

¹²⁴ Pöggeler (1993) expone que el significado que contiene el bosquejo de la Lógica o Filosofía especulativa en la Filosofía Real permite determinar el valor lógico que tiene la *PdG* en el sistema de Hegel de este periodo (p. 268 y ss).

un uso sistemático de lo que se había desarrollado en la Lógica de Jena, con la diferencia de que este uso sistemático permite la legitimación de la dialéctica.

Sobre este uso se ocupa principalmente tanto el prólogo —escrito al final de la redacción de la obra—, como la introducción. Hegel intenta explicar los elementos teóricos que impulsan el movimiento dialéctico en la obra y la transición que este pretende realizar hacia el saber especulativo. Desde las primeras líneas del prólogo, Hegel intenta justificar la conjugación de lo Absoluto y la conciencia a partir del recorrido mismo y su resultado. La razón de esto no es trivial, pues, “el elemento de la filosofía es esencialmente la universalidad que encierra dentro de sí lo particular” (*PdG*: p. 9, p. 55).

Es importante enfatizar este aspecto, porque decir que el resultado es ajeno al recorrido significa que el desarrollo formativo de la conciencia, a pesar de tener un orden articulado en figuras, presenta cada figura de manera autónoma y desconectada de la conciencia misma. La superación de una figura en otra no significa que la precedida desaparezca, sino que se mantiene asumida en el saber de la conciencia. Esto quiere decir que, en las figuras, se da el procedimiento que envuelve su propia negatividad, por medio del cual la conciencia va tejiendo su saber hasta llegar al saber absoluto¹²⁵. El camino realizado hasta el saber absoluto no anula el contenido obtenido a partir de las figuras de la conciencia, sino que, en el saber absoluto, se da una articulación mucho más rigurosa de todo el proceso anterior¹²⁶.

Cuando Hegel sostiene que lo “Absoluto ha de decirse que es esencialmente, *resultado*, y que hasta el *final* no es lo que es en verdad” (*PdG*: p. 19, p. 75), dice que lo Absoluto no está aún realizado en la conciencia. Según el autor, el saber absoluto reclama su propia autonomía con respecto a la conciencia, a pesar de que en ella se ha efectuado el camino fenomenológico. Por ello, el saber absoluto significa el pensamiento del pensamiento, y, a la vez, el pensamiento de todas las cosas. A partir

¹²⁵ Vieweg (2017) expone que, en el pensamiento de la negación determinada, la figura del escéptico es tomada y repensada. Esto significa que cada figura de la conciencia se disuelve en su realización, al mismo tiempo que tiene su propia negación, como su resultado (p. 14).

¹²⁶ Al entender lo absoluto como resultado, se observa que, dentro de él mismo, late un proceso que permite engendrar su propia exposición (*Darstellung*).

de él, obtenemos una articulación de todo el saber, cuyos contenidos son interiorizados y mediados por la reflexión¹²⁷.

Lo que Hegel quiere destacar en el prólogo es la justificación de la filosofía como la ciencia verdadera con respecto a las ciencias particulares. Si bien, estas ciencias particulares son necesarias, para Hegel ellas no se detienen en el carácter reflexivamente especulativo. Por ello, señala que “la verdadera figura en la que existe la verdad sólo puede ser el sistema científico de la misma” (*PdG*: p. 11, p. 59). Para el filósofo, el camino de la conciencia forma una ciencia filosófica nueva e importante. En él, la conciencia sufre inversiones que son propiamente lo que constituye el movimiento dialéctico. Este movimiento ante todo debe, por una parte, destruir aquellas falsas apariencias que impiden un saber efectivamente real (*wirliches Wissen*), y, por la otra, abandonar el concepto antiguo y clásico de amor al saber para elevarse y formarse hasta un saber verdaderamente científico (*PdG*: p. 6, p. 59).

Hegel no sólo se plantea ilustrar a la conciencia natural respecto de las categorías de la lógica o filosofía especulativa, sino que su aspiración incluye, asimismo, hacer alusión a una nueva forma de pensar con sus características principales. En este sentido, al igual que la tarea de la filosofía no es la misma que de las ciencias particulares, tampoco la manera de refutar en contra de un sistema filosófico es la misma, ya que la contradicción asume un valor primordial en la filosofía y no en las otras ciencias. Por ello, Hegel señala que el objeto de la filosofía, o la cosa, “no se agota en sus *fin*es, sino en el proceso mismo de su *ejecución*, ni el *resultado* es el todo *efectivo*, sino que lo que es conjuntamente con su devenir” (*PdG*: p. 10, p. 59).

Hegel describe la existencia de una unión entre lo universal y lo particular, y que esta unión se conserva siempre viva en el camino de la realización del saber. Sin embargo, esta realización tiene dos requerimientos esenciales: por una parte, la necesidad de que el sistema se organice de forma científica, y, por otra, la necesidad

¹²⁷ Hyppolite expone que el núcleo de la fenomenología es el pensamiento mismo o la reflexión, puesto que ella está capacitada para relacionarse con todas sus referencias y, al mismo tiempo, concebir sus propias condiciones: “el saber absoluto que resulta de que la sustancia se ha presentado objetivamente como sujeto y de que el sujeto, el sí mismo, se ha hecho igual a su propia sustancia es la última figura de la conciencia. En esta última figura el elemento de la existencia del espíritu ya no es el ser ahí de la conciencia, sino el concepto, la autoconciencia universal” (Hyppolite, 1974, p. 526).

que tiene la conciencia de alcanzar la ciencia para que ella se reconozca como lo particular en lo universal. Hegel continúa su presentación deteniéndose en el pensar inmediato (*unmittelbar*), y enseñando la posibilidad de acceder directamente a lo Absoluto, el cual “no debe ser concebido, sino sentido e intuitivo” (*PdG*: p. 12, p. 61). Pero critica este saber porque no muestra correctamente las diferencias y articulaciones del saber absoluto, quedándose en uno de sus extremos.

Al referirse a la intuición intelectual, Hegel señala que ella es incapaz de penetrar la conexión entre las determinaciones individuales y su resolución. Tanto Fichte como Schelling establecen un principio absoluto —la intuición intelectual— como fundamento real de la filosofía. No obstante, a pesar de que la intuición intelectual pretende captar lo absoluto, para el autor, ella no logra decir nada de él ni reunificar las oposiciones, quedándose así en una identidad vacía: “igual que un edificio no está terminado cuando se han puesto sus cimientos, el concepto del todo al que se ha llegado tampoco es el todo mismo” (*PdG*: p. 15, p. 67).

La intuición intelectual representa una especie de saber inmediato en el cual las determinaciones individuales de la realidad inmediatamente dada se contraponen —sin probabilidad de relación— a la inmediatez del absoluto en el que son eliminadas todas las distinciones¹²⁸.

A esto se añade el problema de la noción schellingiana de absoluto¹²⁹, que Hegel ilustra como “la noche en la que, como se suele decir, todos los gatos son pardos” (*PdG*: p. 17, p. 71). La noche simboliza para el autor una identidad indiferenciada que coincide con una posibilidad abstracta, la cual anula cualquier individualidad finita y no da cuenta de la mediación intrínseca en la estructura de la realidad. Al suprimir el concepto diferenciador, la unidad es meramente una

¹²⁸ Si se reduce el obrar del espíritu a una mera intuición, conlleva a que “el espíritu se muestre tan pobre que, como el caminante que en el desierto de arena anhela un simple sorbo de agua, él parece ya sólo anhelar, para refrescarse, el indigente sentimiento de lo divino como tal. En esto con lo que el espíritu se contenta ha de medirse la magnitud de su pérdida” (*PdG*: p. 13, p. 63). Con esta explicación, Hegel señala que la conciencia mezcla lo universal con lo particular, identificándolos sin ningún tipo de realización.

¹²⁹ Hegel reconoce positivamente el esfuerzo intelectual de Schelling al separar la conciencia representativa ordinaria y su modo de reflexión con el saber absoluto bajo la forma de la unidad de lo subjetivo y lo objetivo. No obstante, la intuición intelectual schellingiana no sería sino “la unidad de contradicciones, unidad que se mostrará inefectiva no ya en la resolución de ellas cuanto en su asunción como tales, que será lo que impedirá que aquella se efectúe” (Gabilondo, 1984, pp. 130 - 131).

representación o una noche, en la cual lo absoluto no es considerado como sujeto¹³⁰; sujeto que, en el ponerse a sí mismo, es a la vez su propio devenir: la efectividad absoluta.

A lo *unmittelbar* le contrapone Hegel el concepto de mediación (*Vermittlung*) como el movimiento mismo del espíritu en su paso por la negación, generando así un comienzo y progreso en el conocimiento¹³¹. Recurriendo al concepto de mediación, Hegel empieza a desarrollar su enfoque especulativo y, al mismo tiempo, exponer la función de la dialéctica como método racional adecuado para dar cuenta del movimiento de la realidad espiritual. Hegel señala que el saber inmediato reduce la fuerza del espíritu y lo obliga a perderse en su despliegue, sujetándolo y manteniéndolo en el punto de vista sustancial.

Ahora bien, Hegel marca la transición de una época antigua a una nueva a partir del movimiento del espíritu, expresando lo siguiente:

No es difícil ver, por lo demás, que nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición hacia un tiempo nuevo. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su existencia y de sus representaciones, y está a punto de arrojarlo para que se hunda en el pasado, está en el trabajo de reconfigurarse. (*PdG*: p. 14, p. 65)

Con esta referencia, Hegel nos muestra que la transición de un periodo a otro no debe entenderse como una simple imagen de un mundo que se extingue para ser repensado, sino que el periodo nuevo del mundo en transición concierne a una nueva fase del espíritu. “Cierto es que él [Espíritu] nunca está en calma, sino que está prendido en un permanente movimiento hacia adelante” (*PdG*: p. 14, p. 65). En otras palabras, el espíritu no emerge de un proceso accidental, y es necesario, según Hegel, pensar las transiciones, pues ellas pertenecen a la esencia propia del Absoluto. Al separarse de la posición schellingiana en su *PdG*, Hegel logra conseguir por medio de

¹³⁰ Si se considera lo absoluto como sujeto y no como resultado se impide que él pueda exponer su recorrido, o como dirá Hegel, lo absoluto carece de la fuerza del espíritu, pues “la fuerza del espíritu es tan grande como su exteriorización, y no más, la profundidad del espíritu es tan profunda, y no más, como él se atreva a expandirse y perderse en su despliegue” (*PdG*: p. 14, p. 65).

¹³¹ La mediación (*Vermittlung*) en el pensamiento hegeliano tiene un origen principalmente religioso en sus primeros escritos. Esta se desarrolla, primeramente, significando una reconciliación de los términos opuestos, y que se transformará, en el periodo de Jena, en un desarrollo espiritual —dialéctica de la inmediatez—mediación y una nueva inmediatez. Véase Henri Niel. (1945, p. 71ss). Hegel desarrollará en profundidad la relación que existe entre lo inmediato y lo mediato en el § 66 de su *Enz*, basta aquí con señalar el proceso de la mediación como un primer momento del desarrollo dialéctico en la *PdG*.

la categoría de la mediación una forma de conceptualizar el procedimiento de la razón especulativa y su aprehensión de lo absoluto.

Lo absoluto, cuando se enuncia inicialmente de modo inmediato, corresponde a lo universal como unidad abstracta. Para realizarse concretamente, tiene que recorrer momentos sucesivos y superar la inmediación que lo caracteriza al principio, pues se determina y se conoce por medio de un proceso de mediaciones. En este sentido, lo inmediato se presenta en la exposición del propio sistema (*die Darstellung des Systems selbst*) como en movimiento, puesto que contiene la necesidad de pasar hacia la mediación. Su exposición no es un simple diferenciar, sino que, en su devenir, cada lado debe expresar al otro, con el fin de producir un retorno a una nueva inmediación¹³². Solamente por medio de la negación de sí, la inmediación se realiza y se prueba como realmente inmediata. Por ello, la mediación es definida por Hegel como “la igualdad a sí misma moviéndose, o es la reflexión hacia dentro de sí misma, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad o el *simple* devenir” (*PdG*: p. 19, p. 75).

Lo novedoso de la *PdG*, es la manera en que Hegel señala al espíritu como la forma de lo Absoluto. En el preciso momento en que esta obra deja de ser mera conciencia para ser espíritu, marca su divergencia con respecto a la intención atribuida en el título inicial de una *ciencia de la experiencia de la conciencia*¹³³. El espíritu corresponde a la mediación entre lo empírico y el pensamiento puro; y, por ser mediación, posee necesariamente esta característica dinámica como movimiento. Según Hegel, se está gestando un cambio de época en la cual el desprendimiento de la cultura anterior es inmediatamente interrumpido por un mundo nuevo que debe realizar todas sus cualidades. La formación de la conciencia se incorpora en el proceso

¹³² Como señala Gabilando (1984) la inmediatez que se creía ser un simple inicio se mostrará como resultado de la Fenomenología: el inmediato pensar auto-experimentado en su curso. (p. 134).

¹³³ La historia de la obra de 1807 tiene que ser examinada bajo la tentativa de Hegel de lograr una publicación sobre un sistema total de la filosofía, como, a su vez, de una introducción a la misma. Es necesario recordar que la problemática del título va ligada al significado que esta obra adquiere para el propio Hegel y, al mismo tiempo, sobre una posible introducción al sistema. La historia de su elaboración queda marcada, por tanto, por la consideración de si es una *ciencia de la experiencia de la conciencia*, esto es, una presentación del movimiento de la conciencia hasta llegar al saber, o si es ya el saber mismo como espíritu que se sabe a sí mismo, siendo entonces un sistema. Con respecto al estudio de esta problemática, puede verse una detallada explicación de Pöggeler (1961), al igual que los estudios de Bonsiepen (1979), Kimmerle (1967), la clásica biografía de Rosenkranz (1844) y el manual de Jaschke (2016), entre otras.

de elaboración del espíritu del mundo, y sus momentos indican los principios generales de una nueva filosofía que empieza a perfilarse en la exposición del espíritu que se manifiesta: “el comienzo del nuevo espíritu es producto de un vuelco revolucionario de largo alcance, con múltiples formas culturales, es el premio a un camino con múltiples revueltas” (*PdG*: p. 15, p. 67).

La diferencia de la concepción del espíritu respecto a la metafísica tradicional es que, para Hegel, el espíritu además de ser Dios, mundo y alma, contiene la relación inmanente en la que están integrados los objetos de la metafísica con la realidad. Hegel señala que es necesario que el espíritu se realice en la realidad efectiva (*Wirklichkeit*), involucrando así a todas las formas del saber que no son científicas. Con ello, se elimina la exterioridad que produce el entendimiento: “alcanzar el saber racional por medio del entendimiento es la justa exigencia de la conciencia que se suma a la ciencia” (*PdG*: pp. 15 - 16, pp. 67 - 69). No obstante, al plantear al espíritu como mediación, existe un problema en las condiciones del autodeterminarse del absoluto: por un lado, la inmediatez se constituye como separación y oposición de dos términos, y, por el otro, se presenta como eliminación de esta oposición: “la inmediatez tiene el contradictorio significado de ser la quietud sin conciencia de la naturaleza, y la quietud inquieta y autoconsciente del espíritu” (*PdG*: p. 260, p. 565).

Las articulaciones de lo Absoluto en la *PdG* se inician a partir de un trabajo previo, desde la experiencia, para constituirse al final de su recorrido de manera científica¹³⁴. Hegel señala lo siguiente:

Y justamente se llama experiencia a este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya sea del ser sensible o de lo simple sólo pensado, se hace extraño [*entfremdet*] y luego retorna a sí desde ese extrañamiento [*Entfremdung*], con lo que queda expuesto, sólo entonces y no antes, en su realidad efectiva [*Wirklichkeit*] y verdad [*Wahrheit*]. (*PdG*: p. 29, p. 95)

Hegel resuelve el problema de la autodeterminación de lo absoluto al expresar que, para poder ser él mismo, debe extrañarse de sí, o estructurarse en una forma extrañada (*Entfremdung*). Se debe tener cuidado con el concepto *Entfremdung*, pues el

¹³⁴ Es importante destacar, como se verá más adelante, que el camino de la experiencia también es científico, y que la ciencia no está presente solamente al final de su recorrido, sino que se encuentra en todo el proceso.

autor distingue de forma muy particular este término; para él, el extrañamiento encuentra su despliegue teórico junto con el término exteriorización (*Entäußerung*). Se debe tener presente que el término alemán *Entäußerung* contiene en su raíz la exteriorización (*äußern*), y que aparecerá siempre como verbo reflexivo (*sich entäußern*) en la obra del pensador, perteneciendo así casi semánticamente al campo del término *Entfremdung*¹³⁵. Si se comprende debidamente esta dependencia etimológica entre un extrañarse de sí y la exteriorización, es posible indicar la dirección a la que apunta la mediación.

Más allá de ahondar en precisiones filológicas, lo que se busca es mostrar el sentido que Hegel le atribuye a estos dos conceptos en su obra. En este sentido, la exteriorización constituye el camino seguro para el desarrollo de la mediación, puesto que ella misma contiene su alteración en algo otro de lo que originalmente fue. A partir del movimiento de la mediación se busca ocupar del otro aquello que era en su origen, es decir, que se intenta extraer todo el contenido esencial de su propia realidad. El espíritu puede exteriorizarse, ya que posee, en sí mismo, la capacidad de ser otro. En todas las etapas de este progreso, lo absoluto “es un *llegar a ser otro* que hay que recoger, es una mediación” (*PdG*: p. 19, p. 75). Sin embargo, para que lo absoluto pueda extraer todo el contenido de la realidad necesita extrañarse de él mismo¹³⁶.

Respecto del concepto de extrañamiento, Hegel indica que éste no sólo concierne a la conciencia, sino a todo el movimiento, esto es, al espíritu¹³⁷. El

¹³⁵ Hegel explica la diferenciación de estos términos en el capítulo VI, sección B: *el espíritu extrañado de sí: la cultura*. Hegel dice concretamente que “por lo que el individuo tiene validez y efectividad es la *formación por la cultura (Bildung)*. Su verdadera *naturaleza originaria* y su substancia es el espíritu del extrañamiento [*Entfremdung*] respecto al *ser natural*. De ahí que esta exteriorización [*Entäußerung*] sea tanto *fin* como *existencia* del individuo” (*PdG*: p. 267, p. 581). Existen varias traducciones del término *Entäußerung*: por ejemplo, las realizadas a las traducciones a la obra de 1807 por Roces y Guerra, y Labarrière, por enajenación y *extériorisation*. Del mismo modo, se encuentran las elaboradas en los comentarios a la *PdG* por Hyppolite (1974) por *aliénation*, o las de Pinkard (2000) por *emptying*. Se ha decidido ajustar esta traducción a la hecha por Gomez Ramos en la cita anterior, pues es posible considerar que este término no posee solamente connotaciones filosóficas o religiosas, sino también de índole jurídica y teológicas. De hecho, los conceptos de cultura y alienación, según Hyppolite, poseen un significado parecido, pues, para él: “el individuo determinado se cultiva y se forma en la esencialidad por medio de la alienación de su ser natural. Más precisamente se puede decir que, para Hegel, la cultura de sí mismo sólo es concebible a partir de la alienación” (Hyppolite, 1974, p. 350).

¹³⁶ Bonsiepen (1977) expone que el concepto de *Entfremdung* también emerge en el capítulo del Entendimiento, pues la conciencia llega a conocer la racionalidad del mundo, esto es, adquiere certeza de la realidad (p. 173).

¹³⁷ Hegel indica que “el espíritu del extrañamiento de sí mismo tiene su existencia en el mundo de la cultura; pero, en tanto que todo ello se ha hecho extraño a sí mismo, más allá del mundo de la cultura

extrañamiento está basado en una forma de exteriorización de sí mismo por la cual tiende a ser aquello que le es ajeno, como, por ejemplo, la naturaleza. En este sentido, el espíritu extrañado de sí encuentra en la realidad su espacio para desarrollarse. Hay que advertir que al espíritu no hay que asignarle, en su movimiento de lo inmediato-medio, una realidad metafísica, esto es, algo más allá de lo real y situarlo meramente en lo universal abstracto. Más bien, hay que decir que, sin este movimiento de extrañamiento y de exteriorización que tiene la mediación, el espíritu no podría retornar a sí mismo.

Solo a partir de la conciliación entre lo particular y lo universal, el espíritu se realiza absolutamente. De lo contrario, sería un espíritu residiendo en un más allá de la realidad. De modo que la inmediatez inicial del espíritu pone en marcha el reconocimiento de su contenido, pero para que el espíritu sea reconocido, este debe exteriorizarse, por tanto, mediar al nivel ontológico y representativo que le pertenece. Hegel señala que:

El fin ejecutado, o lo efectivamente real que existe es el movimiento y el devenir desplegado; pero precisamente en esta inquietud es lo que es el sí-mismo; y es igual a aquella inmediatez y simplicidad del comienzo porque es el resultado, lo que ha retornado sobre sí: pero lo que ha retornado sobre sí es justamente el sí-mismo, y el sí-mismo es la igualdad y simplicidad refiriéndose a sí misma. (*PdG*: p. 20, p. 77)

Se trata de un movimiento dialéctico que implica la operación de un elemento negativo o exteriorización, la cual —a partir de la escisión o la desunión en la inmediatez— tiene como virtud poner en movimiento lo absoluto: “su fuerza abstracta para mover es el ser-para-sí o la pura negatividad” (*PdG*: p. 20, p. 77). Este autodeterminarse de lo absoluto se pone en funcionamiento de manera negativa, como un ser-otro que confronta a la unidad abstracta que hay en el principio del proceso. El resultado de esta oposición a través de la cual los dos elementos se relacionan y resuelven en una unidad-totalidad superior, es posible por medio del extrañamiento. La eliminación de esta desunión es un superar aquella inmediatez que coincide con la recuperación de la propia substancia¹³⁸.

está el mundo de la conciencia pura o del pensar, el cual no tiene realidad efectiva” (*PdG*: p. 286, p. 621).

¹³⁸ Hegel señala que aquí empieza una inmediatez para el saber que incluye dentro de sí lo universal, al mismo tiempo que plantea una unificación en la filosofía a través de la filosofía de la substancia de

La exposición del sistema hegeliano se propone “aprehender y expresar lo verdadero no como substancia, sino, en la misma medida, como sujeto” (*PdG*: p. 18, p. 71). Hegel sostiene que el saber solo es verdadero como ciencia o como sistema, y que la sustancia, al ser esencialmente sujeto, se expresa en la exposición del absoluto como espíritu. No se trata de negar o suplir a la sustancia por el sujeto, sino de potenciar a la conciencia o al sujeto a la par de la sustancia. Aprehender y expresar la verdad en su devenir de este modo es un paso fundamental para superar el saber finito y dar cabida a un saber absoluto articulado en un sistema: “lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone su final como su meta y lo tiene en el comienzo, y que sólo es efectivamente real por llevarse a cabo y por su final” (*PdG*: p. 18, p. 73).

Hegel nos introduce en el prólogo el concepto de la proposición especulativa, explicando que “la menesterosidad por representar lo absoluto como *sujeto* se servía de proposiciones como: *Dios* es lo eterno, o el orden moral del mundo, o el amor, etc.” (*PdG*: p. 20, p. 77). En estas proposiciones se expone que, el acento del enunciado gramatical, se encuentra puesto sobre el predicado; desde el punto de vista meramente gramatical se describe un sujeto y un predicado, el cual está compuesto por un verbo, su cópula y el atributo. Hegel considera que este campo formal de las proposiciones muestra, por un lado, al sujeto como un sonido vacío o sin sentido, el cual se encuentra volcado en el predicado. Hegel expresa que “la palabra: *Dios*, por sí misma, es un sonido sin sentido, un mero nombre” (*PdG*: p. 20, p. 77). En efecto, cada término tomado por separado no tiene ningún significado, pues, según Hegel, se necesita del otro para que lo revista de sentido.

La filosofía especulativa tiene que dar cuenta de este campo formal de las proposiciones e ir más allá, es decir, superar la forma proposicional y mostrar el movimiento dialéctico implícito en ella. Por ello, Hegel identifica en este tipo de proposiciones un doble movimiento, a saber: por un lado, el sujeto se identifica con el predicado y, por el otro lado, éste hace lo mismo con el sujeto. Específicamente hablando, al primer movimiento se le puede denominar lógica de la subsunción, y al

Spinoza y la filosofía del sujeto de Kant. Como señala Düsing (1977) el joven Schelling identifica el Yo absoluto fichteano con la sustancia de Spinoza. Al mismo tiempo, y en sus primeros escritos, Hegel tiende a la concepción de lo absoluto como sustancia (pp. 34 - 35).

segundo como lógica de inhesión. Ahora bien, Duque expone que, al volcarse el sujeto en el predicado, éste expresará toda su esencia. Por ello, se denomina subsunción a “esta acción de englobar un concepto de menos intensidad o comprensión bajo otro mayor” (Duque, 1998, p. 554). Entonces, en la proposición “Dios es lo eterno” el predicado expresa la esencia de Dios, esto es, el sujeto, quedando subsumido en el predicado. Siguiendo este orden proposicional, el predicado manifiesta esencialmente al sujeto, en palabras de Hegel “dice lo que él es, lo llena dándole cumplimiento y significado” (PdG: p. 20, p. 77). Del mismo modo, el predicado salta de su lugar y se vuelca en el sujeto, “llamamos a ese vuelco de una determinación en busca de su fundamento o determinación: inhesión” (Duque, 1998, p. 554).

Pero, ¿qué pasa cuando en este doble movimiento se mezclan el sujeto con el predicado, y viceversa? Para Hegel, a partir de esta identidad, cada uno de los términos va obteniendo de su contrario un significado contrapuesto, y, con ello, al mismo tiempo su verdad: “aprehendido como resultado, es lo que proviene de este movimiento, lo negativo determinado, y por ende, en igual medida, un contenido positivo” (PdG: p. 42, p. 123). Esto quiere decir que la organización conceptual que realiza el propio lenguaje va marcada por un desarrollo que inicia, por así decirlo, de adentro hacia afuera. Al asimilar nuestro entorno, es posible incorporar de un modo inmediato su sentido. No obstante, esta primera impresión no dice la verdad de algo, sino que, al negar su inmediatez, va determinando lo que eso es de verdad.

El sujeto, para Hegel, no corresponde a un sonido sin sentido, limitándose a residir en el predicado como un mero accidente de las determinaciones que se manifiestan de él, sino que, en palabras del filósofo, él es “algo reflexionado dentro de sí, un sujeto” (PdG: p. 21, p. 77 - 79). El sujeto reflexiona a partir de una negación de sí mismo para diseminarse y encontrar la verdad en su propio contenido. Pero aquí ya no hay subsunción lógica del sujeto en el predicado, más bien, su verdad se encuentra en aquello que se le contrapone: “al ser concepto el sí-mismo propio del objeto, sí-mismo que se expone como el *devenir de este objeto*, no es un sujeto en reposo que, sin moverse, soporta los accidentes, sino que es el concepto que se mueve y recoge dentro de sí todas sus determinaciones” (PdG: p. 42, p. 123).

A este doble movimiento lo denomina Hegel “proposición especulativa”¹³⁹, pues concibe la identidad entre sujeto y predicado en su movimiento, esto es, en su negación determinada es a lo que apunta el sentido de la especulación. Si bien, se comprenden ambos términos en su identidad y en su diferencia, su verdad sólo es posible al concebir lo que ella ya es implícitamente, esto es, concebirse como sujeto en sí misma. Lo único verdadero, por tanto, es la sustancia como sujeto: “se supone que la proposición debe expresar qué es lo verdadero, pero esencialmente, lo verdadero es sujeto; en cuanto tal, no es más que el movimiento dialéctico, esta marcha que se genera a sí misma, progresa y retorna a sí” (*PdG*: p. 45, p. 129). En este escenario, queda definida la figura del movimiento dialéctico y su relación con la razón especulativa como órgano de aprehensión de lo absoluto¹⁴⁰.

Al procedimiento de la razón especulativa le pertenece este movimiento expresado por medio de una mediación incesante hasta llegar al saber absoluto. La lógica de este movimiento está caracterizada por la dialéctica, puesto que el edificio de la ciencia reconoce como verdadero todos los momentos necesarios de las determinaciones singulares finitas, que fueron aisladas, en una totalidad orgánica. Lo verdadero, al ser expresado como sujeto, no es una proposición externa, sino una proposición de conexiones que se vinculan dialécticamente.

Este movimiento toma la realidad espiritual en su concepto para ajustarla a la estructura de la marcha de la realidad, es decir, el movimiento dialéctico de la razón se identifica con el movimiento dialéctico del espíritu, asegurando así la conexión del pensamiento con su objeto: “en lo que toca a este movimiento dialéctico, su elemento es el concepto puro, por lo que tiene un contenido que es, de medio a medio, sujeto en él mismo” (*PdG*: p. 45, p. 129).

En el prólogo de su *PdG*, Hegel presenta una concepción de lo absoluto como espíritu, cuyo movimiento responde a un esquema triádico. En este sentido, lo absoluto

¹³⁹ (*PdG*: pp. 41 - 46, pp. 121 - 129).

¹⁴⁰ Para Düsing, en la génesis del conocimiento especulativo se encuentra la dialéctica, pues “Hegel reconocía que la problemática fundamental de su nuevo proyecto era el desarrollo de un método de conocimiento especulativo. Hegel ha mostrado su método en los escritos críticos en los primeros años de Jena y, más adelante, ha efectuado una transformación significativa que llevaba, por tanto, directamente a la dialéctica en el Sistema” (Düsing, 1995, pp. 73 – 74).

es considerado por Hegel como un proceso que tiene lugar en la realidad espiritual por medio de tres momentos:

Únicamente lo espiritual es lo *efectivamente real*; es la esencia o lo que es *en sí*: lo que se *comporta* y pone en *relación* o lo determinado, el *ser-otro* y el *ser-para-sí* y lo que, en esta determinidad o su ser-fuera-de-sí, permanece dentro de sí mismo; -o bien: *es en y para sí*. Pero este ser en y para sí es, primeramente, para nosotros o en sí, o bien es la substancia espiritual. Tiene que ser esto también *para sí mismo*: tiene que ser el saber de lo espiritual y el saber de sí en tanto que espíritu; es decir, tiene que serse como *objeto*, pero tanto inmediatamente cuanto como objeto mediado, esto es, asumido, reflexionado dentro de sí... el espíritu que se sabe de este modo como espíritu es la *ciencia*. Ella es su realidad efectiva y el reino que él se edifica en su propio elemento. (PdG: p. 22, pp. 79 - 81)

Los tres momentos que Hegel señala en este párrafo, se pueden expresar de la siguiente forma: (a) el momento de la unidad como identidad, es decir la fase de la inmediación —el *en sí*—, (b) el momento de las determinaciones individuales que se contraponen a la unidad, en otras palabras, el estado del ser otro de la determinación en una forma enajenada —el *para sí*—, y (c) el momento de la unidad como totalidad o del regreso a sí mismo, la mediación —el *en sí y para sí*—.; este último momento es tomado por Hegel como un nivel superior de autoconciencia, el que preserva en su propio elemento todos los momentos recorridos durante su proceso.

Si se observa este esquema desde un punto de vista formal, la dialéctica conserva una estructura lógica idéntica en todas sus fases, pero, como señala Rossi: “la dialéctica no se agota en un modelo formal, representado por este esquema triádico, sino que adquiere un significado específico conforme al contenido que expresa y al que no se puede ser indiferente” (Rossi, 1977, p. 229). Por tanto, el *en sí y para sí* manifiesta el proceso de una resolución o mediación que no se ve en los momentos anteriores —el momento del *en sí* y el del *para sí*—, puesto que, estos últimos, señalan una oposición que debe ser superada y conciliada.

Estos tres momentos son partes esenciales de una estructura que se reproduce en cualquiera figura del progreso del espíritu: “lo que el espíritu se depara es elemento del saber (...) su movimiento, que se organiza en este elemento para resultar en un todo, es la *lógica o filosofía especulativa*” (PdG: p. 30, p. 97).

La racionalidad del pensamiento y de la realidad es la misma, y se expresa, primeramente, en la relación que existe entre inmediación y mediación. Constatar que

la realidad espiritual puede ser idéntica a las determinaciones de la ciencia del concepto tiene una consecuencia para la comprensión del significado lógico de la dialéctica, pues significa que el procedimiento de la razón especulativa debe ajustarse a su propio contenido, de modo que corresponda a la estructura del objeto y se pliegue a su movimiento intrínseco. No obstante, hay diversos significados del proceso dialéctico en distintas secciones de la *PdG*, que corresponden a las facetas graduales del desarrollo de la conciencia individual a la universal y de la autoconciencia hasta el saber absoluto.

La relación que la dialéctica mantiene con las etapas mediante las cuales el espíritu se constituye hace que ella se configure de forma distinta en cada uno de los momentos de la realidad espiritual¹⁴¹. El mismo Hegel tematiza a la dialéctica en su introducción a la obra de 1807 en dos sentidos: por un lado, distingue a la dialéctica del concepto puro que corresponde al movimiento de la lógica, y por otro lado, la dialéctica de la conciencia que avanza por medio de sus figuras hasta llegar al concepto puro. Lo que interesa ahora es desarrollar este movimiento de la dialéctica de la conciencia, advirtiendo, de antemano, que la dialéctica del concepto le es ya esencial a la *PdG*, es decir, que este doble aspecto le es necesario a la obra para adquirir una verdadera exposición científica. Como bien señala Valls Plana: “Y lo que hace que ésta (*PdG*) sea ciencia es la <necesidad del concepto>, suficientemente desvelada <para nosotros> a lo largo de la exposición del camino de la conciencia, aunque para ésta permanezca oculta” (Valls Plana, 1994, p. 19).

Durante la exposición del camino que recorre la conciencia hacia la ciencia, Hegel considera necesario ampliar la mirada para integrar el proceso formativo de la conciencia en el desarrollo histórico y cultural de la humanidad: “pero la tarea de conducir al individuo desde su punto de vista no formado hasta el saber había que aprehenderla en su sentido universal, y al individuo universal, al espíritu del mundo, había que considerarlo en el proceso de su formación cultural” (*PdG*: p. 24, p. 85). Si no se considera esta referencia a la formación del espíritu del mundo, es decir, a la

¹⁴¹ “La dialéctica (...) adquiere una serie de aspectos distintos que progresivamente van concatenándose entre ellos mismos, y ello determina su complejidad creciente” (Rossi, 1977, p. 229).

historia universal, la formación de la conciencia aparecería como algo meramente particular, por tanto incompleto.

La dialéctica de la conciencia de algún modo está condicionada por la dialéctica del concepto, puesto que existe una necesidad lógica que siempre está presente en las etapas del camino de la conciencia¹⁴². Este doble funcionamiento muestra, por una parte, un movimiento dialéctico de la experiencia de la conciencia que asciende a la ciencia, y por otra, el registro del “nosotros”, los estudiosos de la obra hegeliana que ya sabemos que la sucesión de las figuras de la conciencia no es azarosa ni casual, sino que obedece a una necesidad lógica, aunque esto ocurre a “espaldas” de la conciencia, y sin que esta lo advierta. Por lo tanto, además de ser un camino hacia la ciencia, la dialéctica se presenta ella misma como ciencia, o sea, que la ciencia no solamente está presente al final de su camino, sino que también está operando subterráneamente a lo largo del mismo.

Sólo el filósofo —no la conciencia natural— ve en el resultado del movimiento de la conciencia natural la necesidad de la dialéctica, y más aún, admite que el camino que hace la conciencia para configurarse como conciencia científica es un camino que ya tiene una necesidad científica¹⁴³. Hegel muestra que lo que ignora la conciencia natural lo sabemos “nosotros”, o quienes ya han observado todo el proceso de la experiencia de la conciencia. El libro —la *PdG*— señala De la Maza, está escrito en dos registros distintos: “uno es el registro *para la conciencia natural*, que corresponde también al lector primerizo; otro es el registro *para nosotros*, o sea Hegel y los iniciados por él en la filosofía especulativa” (De la Maza, 2004, p. 22).

Por lo cual, solo “nosotros” —exactamente los instruidos por Hegel en la filosofía especulativa— estamos en condiciones de entender el sentido del ciclo de las figuras de la conciencia y, además, la necesidad de este proceso que obedece a un orden lógico o científico, puesto que “nosotros” reconocemos esta necesidad como un

¹⁴² Esta necesidad lógica de la dialéctica es presentada en la *Enz* § 81 como uno de los tres lados de lo lógico, o el lado dialéctico o racional-negativo. La dialéctica tiene la función de superar las determinaciones finitas y convertirlas en sus opuestas.

¹⁴³ Al comprender el sentido de las figuras de la conciencia observamos que la necesidad de este proceso no es de carácter azaroso o contingente, más bien, responde a una estructura lógica: “esta consideración de la cosa es nuestro añadido, por medio del cual la serie de las experiencias de la conciencia se eleva hasta la marcha científica, pero no es para la conciencia que consideramos” (*PdG*: p. 61, p. 159).

proceso que se efectúa a espaldas de la conciencia natural¹⁴⁴: “sólo esta necesidad misma, o la emergencia del nuevo objeto que se presenta a la conciencia sin que ésta sepa lo que le acontece, es lo que sucede para nosotros, por así decirlo, como a sus espaldas” (*PdG*: p. 61, p. 159). Para “nosotros” es evidente que el saber absoluto o la ciencia no es solamente el resultado final del camino que recorre la conciencia natural, sino que el camino no es algo extraño y distante ni mucho menos está separado de su meta; el final está contenido en él, a pesar de que es inadvertido para la conciencia que no se ha depurado aún de las apariencias que cubren la verdad.

Lo que “nosotros” sabemos es lo que Hegel presenta al final de la *PdG*, en la sección (DD) Saber absoluto. Aquí toda diferencia entre la verdad y el saber que existía en cada momento de su libro corresponde, en el nivel de la ciencia, a un momento puramente conceptual; la diferencia es abolida y su progreso queda contextualizado por la determinidad (*Bestimmtheit*). Hegel dirá lo siguiente:

Si, en la fenomenología del espíritu, cada momento es la diferencia entre el saber y la verdad, y es el movimiento en el que esta diferencia se va cancelando, la ciencia, en cambio, no contiene esta diferencia y su cancelarse, sino que el momento, teniendo la forma del concepto, unifica la forma objetual de la verdad y del sí-mismo sapiente en una unidad inmediata. El momento no entra en escena como este movimiento que va desde la conciencia o la representación hacia dentro de la autoconciencia y a la inversa, el concepto puro y su movimiento progresivo, penden únicamente de su determinidad pura. (*PdG*: p. 432, p. 917)

La tarea particular que Hegel asigna a la *PdG* es la de exponer el camino que debe realizar la conciencia natural —desprovista de toda formación filosófica—, desde su primer estado de ingenuidad e imperfección hasta la ciencia libre o la filosofía. La conciencia natural experimenta una inversión cuando tiene que comprobar que el saber que ella tiene por verdadero en realidad no lo es. Esta conciencia tiene de peculiar que, una vez producido el tránsito de una figura a otra, ella no sabe cómo aparece la nueva. Cada figura es superada por una siguiente, sin que esto signifique una pérdida total, sino que es meramente una negación de su aspiración de ser el saber total que se

¹⁴⁴ De la Maza (2015) expone que una de las cosas que más dificulta la lectura de la obra de 1807 es que no siempre se puede distinguir en cuál de los dos registros señalados se está escribiendo un determinado párrafo, es decir, si lo que se expone es la experiencia de la conciencia en alguna de sus configuraciones, o el punto de vista de “nosotros” capaces de aprehender el sentido de esa experiencia (pp. 75 - 76).

identifica con la verdad¹⁴⁵. Por lo mismo, Hegel señala que es necesario considerar el saber tal como aparece a la conciencia, como un saber en el que se da la aparición (*Erscheinung*) de la verdad y de igual forma la apariencia (*Schein*) de verdad o aquello que se muestra como si fuera verdadero, sin serlo.

Una condición para que el saber pueda acreditarse como propiamente verdadero es la purificación de toda apariencia de verdad, transitando por un camino que Hegel denomina como “el camino de duda [*Zweifel*], o, dicho más propiamente, camino de desesperación [*Verzweiflung*]” (*PdG*: p. 56, p. 149). Este camino que sigue la conciencia presenta una duda que desespera, puesto que la conciencia natural pierde ahí su verdad o lo que parecía tener de auténtico y real el saber, para mostrarse como un saber no real. El resultado al que apunta la experiencia es la negación del objeto preliminar y la aparición de un objeto nuevo que, a su vez, produce un nuevo saber, es decir, la conciencia inicialmente pone una determinada verdad que tiene para ella un valor absoluto, y la pierde en el transcurso de su recorrido. Pero la conciencia inmersa en la experiencia se sorprende de este carácter negativo y no reconoce el valor positivo de la negación.

La experiencia de la conciencia, según Hegel, interioriza la negatividad de las experiencias particulares. Estas franjas de negatividad conforman la “historia exhaustiva de la cultura como formación de la conciencia misma, hasta llegar a la ciencia” (*PdG*: p. 56, p. 149). La formación cultural (*Bildung*) es un elemento esencial que expresa la tensión existente entre el carácter introductorio de las experiencias de la conciencia y lo perteneciente a la propia ciencia. En este sentido, el término *Bildung* no solamente comprende la conexión con la ciencia sino también una guía a partir de ella. La ciencia en su proceso de realización está presente desde el comienzo del camino de la conciencia natural y no puede ser del todo ajena a ella. Así, por un lado, existe un escepticismo que “capacita por primera vez al espíritu para examinar lo que es verdad, en cuanto que instala una duda que desespera de los llamados del pensamiento, representaciones, y opiniones naturales” (*PdG*: p. 56, p. 151).

¹⁴⁵ De la Maza señala que “cada negación hace surgir una nueva figura de la conciencia, una nueva configuración del saber y la verdad, reiniciando así un proceso que sólo alcanza su fin cuando haya pasado revista la totalidad de las figuras de la conciencia contaminadas de apariencia, esto es cuando haya concebida una verdad que ya no presente residuos inexpugnables al saber y que por ende se identifique con él” (De la Maza, 2004, p. 22).

Hegel califica este proceso de la conciencia como una forma de escepticismo superior o escepticismo consumado, que, en vez de dejar a la conciencia inhábil frente al precipicio en que han caído los saberes que no soportan el examen de su verdad, se comporta, en cambio, como la clave que hace posible la formación de la conciencia misma hacia la ciencia. El filósofo procura que el escepticismo se plenifique a sí mismo y que conduzca a la autosuperación de sí en su contrario, esto es, hasta llegar al saber absoluto¹⁴⁶. El recorrido de la conciencia natural en su conjunto no es un movimiento meramente negativo; la nada que proviene del ejercicio del escepticismo es una nada determinada y con contenido. Esto quiere decir que, este escepticismo, se diferencia del escepticismo tradicional, puesto que no termina en la pura nada, sino que, más bien, el resultado negativo es a la vez positivo, ya que contiene lo verdadero que estaba encerrado en el anterior saber.

Un punto clave de este proceso es la comprobación de si lo que la conciencia tiene de verdadero en cada configuración de su saber es efectivamente aquello que se tiene por verdadero, o, en otras palabras, si lo que está dado a la conciencia como *en sí* es adecuadamente interpretado de la manera en que se le hace presente. Si esto no llega a corresponder, “la conciencia tiene que alterar su saber para hacerlo adecuado al objeto, pero, de hecho, al alterar el saber, se le altera a la conciencia también el objeto mismo” (*PdG*: p. 60, p. 157). De este modo, la conciencia ha de chocar en su recorrido con aquello que se lo opone en cada figura, exigiéndose salir de su zona de confort para encontrar la verdad y el saber genuino. “De modo que la conciencia se hace sufrir a sí misma esta violencia de estropearse su satisfacción limitada” (*PdG*: p. 57, p. 151). Los conceptos de verdad y saber (*Wahrheit und Wissen*) constituyen la base por medio de la cual la conciencia encuentra dentro de sí misma la norma para someterse a examen.

Al hablar de estos conceptos Hegel señala que la conciencia “*distingue* de sí algo a lo que, a la vez, se *refiere*; o como se suele expresar, hay algo que es *para ella*”; y que el saber “es el lado determinado de este referir, o del ser de algo para una conciencia” (*PdG*: p. 58, pp. 153 - 155). En otras palabras, la verdad es lo en sí o

¹⁴⁶ La fundamentación del escepticismo es una tarea que Hegel viene desarrollando desde su periodo en Berna, puesto que desde Kant, el problema de la refutación del escepticismo es un asunto dominante en la época. Para profundizar más este tema, véase K. Vieweg. (1999).

aquello con lo cual la conciencia se relaciona como algo distinto de sí; en cambio, el saber corresponde a la existencia de una posesión de lo otro, es decir, cuando se hace suyo y se interpreta de determinada manera. El examen que realiza la conciencia consiste en comprobar si verdad y saber se identifican en sí y para la conciencia, o si hay una diferencia entre ellos. De existir una diferencia, se debe reconfigurar el saber para situarlo en correspondencia con su objeto: la verdad. Por su parte, la verdad, al verse igualmente afectada, no resulta ser la verdad total, sino una verdad parcial en relación con una forma parcial de conciencia.

Con ello, se produce para Hegel, primeramente, una inversión en la conciencia al enfrentarse a un objeto nuevo y diferente al que debe de reinterpretar. A la par, la frustración del saber anterior representa una experiencia de la cual la conciencia extrae una enseñanza sobre su falibilidad y los errores que debe evitar posteriormente. Esta inversión que realiza la conciencia constituye un cambio en el saber y en la verdad, y es lo que propiamente se denominará el movimiento dialéctico en la *PdG*. Hegel señala en su introducción, que “el movimiento dialéctico que la conciencia ejerce en ella misma, tanto en su saber cómo en su objeto (...) es lo que propiamente se llama experiencia” (*PdG*: p. 60, p. 157). El modo como se sustituye esta verdad aparente viene definido por el término “dialéctico”, que revela siempre un proceso y la superación de una contradicción.

Al transitar por una negación, el movimiento dialéctico contiene la idea de una conservación y elevación, puesto que los opuestos son negados en su independencia y conducidos a una unidad superior: “la experiencia es un movimiento dialéctico, porque en la experiencia se desarrolla algo ya dado, que es negado en su limitación y contradicción, y a la vez se conserva en un nivel ulterior, superior” (Amengual, 2007, p. 22). En el concepto de experiencia se comprueban las figuras de la *PdG*, desde las incipientes representaciones de la conciencia natural, hasta el saberse a sí misma, primero como autoconciencia y luego como pieza de un soporte histórico, porque está fundamentada en la cualidad de la reflexión de conservar unida los aspectos de la realidad, lo ideal y lo real. El inicio del filosofar, por tanto, es el camino de la experiencia de la conciencia que se eleva a momentos cada vez más esenciales del conocer.

En otras palabras, el saber sensible y bruto se elevará, después de recorrer diferentes momentos, a lo científico, político, artístico, religioso y hacia la filosofía: “la dialéctica de la Fenomenología tiene un carácter ascendente, avanza desde la sensibilidad hasta la conciencia humana perfectamente totalizada” (Valls Plana, 1994, p. 18). El saber verdadero no puede ser para Hegel sino el saber absoluto. Este saber no se presenta en el ámbito acotado de la realidad, sino que él trata sobre la totalidad, “y por eso mismo, porque trata de la totalidad cognoscible, no admite que quede de algún modo separado de su objeto, es decir, que se diferencie o separe el conocimiento de aquello que conoce.” (De la Maza, 2004, p. 18). Hegel muestra que la experiencia de la conciencia comprende en sí la totalidad del reino de la verdad del espíritu, donde los momentos de la verdad no son presentados de una forma abstracta sino tal como son para la conciencia o tal como ella aparece referida a ellos. Además, afirma que:

Impulsándose hacia delante, hasta su existencia verdadera, la conciencia alcanzará un punto en el que se desprenda de su apariencia de arrastrar consigo algo extraño, que sólo es para ella y lo es en cuanto otro, o un punto donde la aparición, el fenómeno, se haga igual a la esencia, donde su exposición, por ende, coincida con este punto justo de la ciencia propiamente dicha del espíritu y, finalmente, al atrapar ella misma su esta esencia, designará la naturaleza del saber absoluto”. (*PdG*: p. 62, p. 161)

Hegel quiere que su *PdG* sea ciencia y, a la vez, una introducción científica a la ciencia; la ciencia que penetra en esta obra es la primera parte del Sistema de la Ciencia, lo lógico o filosofía especulativa que se encuentra al final de este libro, o sea, en el Saber absoluto, el saber que va a despojarse definitivamente de todas las falsas apariencias de verdad: “en virtud de esta necesidad, este camino hasta la ciencia es él mismo ya ciencia, y por tanto, conforme a su contenido, la ciencia es la experiencia de la conciencia” (*PdG*: p. 61, p. 161). Sin esta afirmación no se podría entender por qué la dialéctica es científica en el pensamiento hegeliano, puesto que para él “la ciencia de la experiencia de la conciencia” además de ser el título primitivo para su obra, es también una exposición dialéctico-científica del proceso que lleva al saber verdadero.

Los momentos de la ciencia corresponden a las principales categorías de la lógica o filosofía especulativa que Hegel había tenido en cuenta y que no pudo acabar

en sus esbozos de sistema¹⁴⁷. No es posible analizar aquí toda la *PdG*, pero resulta interesante proporcionar algunas orientaciones para la lectura de este libro desde la perspectiva de mi tema de investigación. Por ello, se finaliza este capítulo con dos acotaciones; la primera, sobre la transición de la filosofía antigua hacia la moderna; y, la segunda, sobre el concepto de vida.

Con respecto a lo primero, habría que indicar que, si bien, la dialéctica hegeliana es un movimiento de la experiencia de la conciencia que va describiendo su camino necesario —por tanto, científico— hasta el saber absoluto, ella tiene, además, la importancia de marcar *grosso modo* la transición de la filosofía antigua hacia la moderna, es decir, hacia la filosofía de Hegel. Conviene citar lo que aparece en el Prólogo a la *PdG in extenso*, puesto que demarca, desde el punto de vista hegeliano, el debate que existe entre los antiguos y modernos sobre el filosofar dialéctico:

El modo de estudio de la Edad Antigua difería del de la Moderna en que aquél era propiamente una formación integral de toda la conciencia natural. Poniéndose a prueba de modo particular en cada parte de su existencia y filosofando sobre todo lo que se ponía delante, esa conciencia se producía a sí misma como una universalidad completamente activa. En la Edad Moderna, en cambio, el individuo encuentra la forma abstracta ya preparada; el esfuerzo de agarrarla y apropiársela es más un hacer salir, sin mediaciones, lo interior y un producir lo universal cortando por lo sano que un brotar de éste mismo a partir de lo concreto y de la multiplicidad de la existencia. Por eso, el trabajo, ahora, no consiste tanto en purificar al individuo del modo sensible inmediato y hacer de él una substancia pensada y pensante, sino, más bien, en lo contrario, en hacer efectivo lo universal e insuflarle espíritu, cancelando los pensamientos determinados y sólidamente fijados. Pero es mucho más difícil dar fluidez a los pensamientos sólidamente fijados que a la existencia sensible. (*PdG*: p. 28, P. 93)

Hegel considera, como el pasaje lo indica, que la filosofía antigua era capaz de estar más cerca de la fluidez de lo especulativo que la filosofía moderna, es decir, que lo particular era depurado del conocimiento inmediatamente sensible y era elevado a la universalidad del pensamiento. En su ensayo sobre *Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos*, Gadamer observa que Hegel está pensando aquí en Platón y Aristóteles, y la característica general que encuentra y destaca en la dialéctica antigua,

¹⁴⁷ Como se advierte al inicio de esta sección, los cambios que realiza Hegel con su filosofía especulativa hay que analizarlos desde los cambios que realiza a esa parte del sistema en la Filosofía Real: “el diseño de una metafísica especial para una ciencia del «espíritu» corresponde a los cambios en la parte de la filosofía del espíritu de la Filosofía Real” (Pöggeler, 1973, p. 271). Para Hegel, el punto máximo de la filosofía del espíritu es el comienzo del espíritu objetivo, en donde la apariencia (*Erscheinung*) y la esencia (*Wesen*) son iguales.

es que siempre es una dialéctica objetiva, es decir, que este proceder dialéctico nos revela lo oculto que existe en el sentido y en la opinión, permitiendo al pensamiento conocer la verdad de la realidad en la universalidad pura del pensar: “de acuerdo con su propio sentido esta característica puede ser tomada por negativa, pero no en el sentido moderno: lo nulo no es nuestro pensar, sino el mundo como lo aparente mismo” (Gadamer, 1981, p. 16).

La experiencia que se emplea como plataforma para los razonamientos científicos aprehende de igual forma lo universal, en el sentido de que la universalidad de las aseveraciones empíricas coincide con la opinión común. Esta capacidad de la dialéctica para involucrarse en lo especulativo es lo que le atrae a Hegel de la filosofía antigua: la dialéctica hegeliana representa una reincorporación de la dialéctica antigua, tanto la aristotélica como la platónica, como no se le ocurrió a nadie antes de él¹⁴⁸. En este sentido, la filosofía no puede ser un amor a la verdad sin antes estar en posesión misma de la verdad, ni mucho menos un *organon* que sea un instrumento del saber sin antes saber. Para que la filosofía sea un saber verdadero debe integrar lo esencial de la cientificidad en su sistema. Hegel quiere colaborar para que la filosofía sea ciencia, ya que “la verdadera figura en la que existe la verdad sólo puede ser el sistema científico de la misma” (*PdG*: p. 11, p. 59).

Hegel expone que los conceptos de la filosofía antigua se encontraban en el suelo de la pluralidad concreta a la que debían concebir, es decir, que eran determinaciones que no se llevaban a la universalidad de la autoconciencia. Gadamer constata que la deficiencia de la filosofía antigua radica, según Hegel, en que no podían descubrir en esa universalidad la pura certeza de sí mismo o la autoconciencia, es decir, “el espíritu está aún enteramente inmerso en la sustancia” (Gadamer, 1981, p. 17). Como se mencionó anteriormente, la característica principal del espíritu en la *PdG* se muestra cuando es sujeto o autoconciencia. El movimiento que realiza como conciencia es una primera parte de la ciencia porque “es propio de la esencia de lo

¹⁴⁸ En los primeros esbozos de su sistema, es decir, en la *Lógica de Jena*, Hegel muestra cierto interés por retomar la dialéctica antigua y, a su vez, Heidegger señala en *Ser y Tiempo* la conexión que guarda el análisis del tiempo en la *Lógica de Jena* con la *Física* de Aristóteles. Véase M. Heidegger. 1997, p. 411.

Absoluto manifestarse a la conciencia, ser él mismo autoconciencia” (Hyppolite, 1991, p. 11).

La sustancia es el concepto en-sí que aún no se sabe en su ser-para-sí como subjetividad o que aún no es totalmente consciente de que en su concebir se encuentra a sí mismo. Para el filósofo alemán, la autoconciencia no es algo puramente subjetivo, sino que también es objetiva, es decir, que hay una unidad o una identificación entre el sujeto y el objeto. El sujeto en tanto que sustancia se revela al final de la figura de la conciencia desdichada para dar paso a La Razón¹⁴⁹. Lo interesante de observar aquí, aunque no sea evidentemente explícito, es que cuando se comprueba la esencial unidad subjetiva y objetiva de la autoconciencia, se puede comprobar no solo que el enfoque de la dialéctica hegeliana no presenta meramente un movimiento subjetivo del pensar, en palabras usadas por Hegel en su *Enz*, “un columpiante sistema subjetivo de raciocinios, donde falta el contenido” (*Enz*: §. 81), sino que el desarrollo dialéctico tiene como fin certificar la realidad de la autoconciencia en cada una de sus determinaciones, que sólo al final, en la idea absoluta, alcanza su total representación lógica.

Al escoger un capítulo que haga relación con la hipótesis de esta investigación, se impone el de la sección (B) Autoconciencia: “la verdad de la certeza de sí mismo”; este demarca el sentido del movimiento de la *PdG* hasta llegar al saber absoluto, pues, como se verá posteriormente, las series agrupadas en dos partes que aquí se encuentran tienen que ver con la categoría lógica o especulativa que obra a espaldas de la conciencia natural: vida y conocer. En este sentido, a la identidad sujeto-objeto le concierne la categoría de la vida, que tiene en sí misma la inclinación al autoconocimiento¹⁵⁰. Al analizar la Autoconciencia se constata que ella anticipa el concepto de espíritu como sustancia absoluta. Al espíritu lo define Hegel como “esa substancia absoluta que, en la libertad y autonomía perfectas de la oposición de ellas,

¹⁴⁹ En la sección (C) (AA) La Razón desarrolla el principio de la identidad entre sujeto-objeto como una identidad que no anula las diferencias, sino que las integra en la naturaleza y en la acción moral.

¹⁵⁰ Esta formulación ya había sido desarrollada por Aristóteles en su *Metafísica*, puesto que al identificar a Dios con la vida se da al mismo tiempo el conocer que se conoce a sí mismo. (*Met.* XII. 7.)

a saber, de autoconciencias diversas que son para sí, es la unidad de las mismas; yo *que es nosotros, y nosotros que es yo*” (*PdG*: p. 108, p. 255)¹⁵¹.

La autoconciencia objetiva al sujeto mismo y, en el conocimiento de sí, se descubre la verdad como su hogar propio. Esta afirmación posee cierta similitud con la metafísica tradicional, ya que la verdad objetiva de las cosas se entendía como una relación al pensamiento. La verdad no era puesta simplemente por el sujeto, más bien, era encontrada o reconocida como creación del entendimiento divino. Más aún, la metafísica tradicional expresa que el entendimiento humano no tiene que limitarse a recibir su verdad, sino mostrarse activo ante el objeto. El actuar del conocimiento humano debe, por tanto, reproducir el acto divino: “si no se podía hablar de una pura posición de su objeto, se reconocía que el entendimiento finito realizaba una reposición o re-creación de la verdad puesta originalmente por el entendimiento infinito” (Valls Plana, 1994, p. 86).

Hay que destacar que la autoconciencia constituye un progreso fundamental en la marcha de la *PdG* que empieza a identificarse con el saber absoluto. La reflexión que realiza la conciencia dentro de sí hace que su objeto llegue a ser algo a mejorar, y Hegel nos dirá:

Lo que la autoconciencia diferencia de sí en cuanto *ente*, en la medida en que es ente puesto, no tiene tampoco en él meramente el modo de la certeza sensorial y de la percepción, sino que es ser reflexionado dentro de sí, y el objeto del deseo inmediato es algo *vivo*. Pues lo en sí, o el resultado universal de la relación del entendimiento con el interior de las cosas, es el diferenciar lo que no se puede diferenciar, o la unidad de lo indiferente. (*PdG*: p. 104, p. 247)

La vida aparece en la *PdG* en los párrafos con los que concluye el capítulo Fuerza y Entendimiento y se extiende a los párrafos iniciales de la Autoconciencia. En la sección (A) Conciencia, Hegel muestra el carácter ilusorio de la consideración del objeto verdadero como una realidad alejada e independiente de la conciencia, que esta última tiene que limitarse a registrar fielmente. La figura final del entendimiento no concluye con la mera comprobación de una diferencia entre verdad y saber, sino con la infinitud de la vida. En la vida se da un desarrollo por el cual se eleva al conocer y

¹⁵¹ Valls Plana (1994) señala que el espíritu es al mismo tiempo un sujeto plural y uno, por el cual Hegel puede determinar el lugar de los sujetos individuales en el seno de la comunidad. (p. 80).

cuya manifestación es la autoconciencia. Al igual como la vida se constituye en Frankfurt en virtud de un proceso de unificación de los opuestos que regresa de la pluralidad de las determinaciones individuales a su unidad, así también lo absoluto se establece en Jena por medio de un proceso de mediación, mostrándose exclusivamente como resultado de este proceso.

La vida es reflexión y movimiento, es unidad de lo diferenciado, pero solo en la autoconciencia se concluye perfectamente el círculo de la reflexión, y esta unidad es para sí: “al encenderse la autoconciencia perfeccionándose la reflexión se gana la universalidad de la vida para sí misma” (Valls Plana, 1994, p. 92). El significado de la vida es el de una objetividad que no es algo desunido e independiente del sujeto cognoscente, sino que es componente de su propia sustancia, es decir, es ser y conciencia, vida y conocer. Este es el fundamento lógico de la experiencia de la conciencia como autoconciencia. Pero para ésta el objeto solo es algo que debe ser negado como tal y asimilado por ella. Para la conciencia, la vida es un objeto que no le es externo, sino más bien es el cimiento de su propio desarrollo. La vida es, para Hegel, una categoría procesual orientada hacia su propia autoelaboración como sujeto autoconsciente, esto es, la vida se realiza elevándose al conocer, como sujeto autoconsciente. El conocer es, entonces, “la transformación de aquel *en sí* en el *para sí*, de la sustancia en el *sujeto*, del objeto de la *conciencia* en objeto de la *autoconciencia*” (PdG: p. 429, p. 911).

La realización de la vida es el propio devenir para sí mismo del Absoluto o de Dios, cuya actividad queda caracterizada como el pensar de lo más excelente, o sea, a sí mismo. Las categorías de la vida y el conocer están asentadas en la *Metafísica* de Aristóteles, ya que la vida de Dios es conocer en el sentido del intelecto activo: “pues el receptáculo de lo inteligible y de la sustancia es entendimiento, y está en acto teniéndolos, de suerte que esto más que aquello es lo divino que el entendimiento parece tener (...)” (Met. XII. 1072b 20 - 25). La interpretación que hace Hegel de la *Metafísica* es que el entendimiento origina los contenidos del pensar. Con ello, obtiene que la forma del movimiento entre conciencia y objeto sea la negatividad propia del concepto, puesto que no conserva ninguna unilateralidad fija. El producto de este movimiento es la realidad efectiva que actualiza todo lo que estaba presente desde el inicio, como lo hace la *enérgeia* aristotélica. La elevación de la vida al conocer no es

una simple negación, entendida como eliminación de la vida substancial, sino que la negación de la vida es al mismo tiempo su conservación en el conocer.

La conciencia natural debe ser educada cuando entiende erróneamente la negatividad que representa a la autoconciencia. Con esto, la manifestación de la experiencia de la conciencia como autoconciencia debe ser analizada en dos fases: (a) la negación del carácter inmediato de la vida, es decir, la elevación a sujeto o conocer; y (b) la explicación del retorno del conocer a la vida substancial que le confiere la riqueza de su contenido.

Estas dos fases están enlazadas por el principio del reconocimiento, el cual contribuye a que la conciencia natural ilustre los aspectos esenciales de la relación entre vida y conocer. Asimismo, la instruye para que comprenda adecuadamente las formas espirituales que anticipa. Hegel señala que solamente en la autoconciencia, en cuanto es concepto del espíritu, “alcanza la conciencia el punto de inflexión en el que, saliendo de la coloreada apariencia del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, pone pie en el día espiritual del presente” (*PdG*: p. 113, p. 257).

El reconocimiento tiene en la *PdG* la función de cohesionar las diferentes figuras de la autoconciencia para así ilustrar —mediante el ejemplo de diversos intentos de mediación entre conciencias contrapuestas— la complejidad lógica de vida y conocer. Este principio trasciende a la sección Autoconciencia y se proyecta hacia las siguientes secciones, alcanzando su máxima figura en *La Religión revelada*. De la Maza señala que el reconocimiento en este punto “se refiere a la mediación entre el hombre y Dios en la comunidad cristiana, como la forma superior de elevación de la vida al conocer y de retorno de la subjetividad a la substancia absoluta” (De la Maza, 2015, p. 86).

Para proseguir con esta investigación, es necesario afirmar el aspecto esencial de la dialéctica para la filosofía especulativa en la obra de 1807, pues, en ella, se asumen las contradicciones y, al mismo tiempo, origina un lugar para el desarrollo tanto del pensamiento como de la realidad. La dialéctica es el elemento transversal que conecta las partes del sistema e inclusive muestra la introducción al sistema mismo. Ahora queda por analizar lo referente a la filosofía de Aristóteles para poder dar una respuesta certera de la vinculación positiva de la dialéctica de éste con la hegeliana.

SEGUNDA PARTE: LA REIVINDICACIÓN DEL MÉTODO DIALÉCTICO ARISTOTÉLICO EN EL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO DE HEGEL

Capítulo IV. Aristóteles y la dialéctica

4. Las claves del método dialéctico de Aristóteles

El ininterrumpido trabajo de interpretación o reinterpretación de la historia del pensamiento está expuesto, en primer lugar, a la influencia de ciertas tendencias que destacan el desarrollo sistemático de la filosofía contemporánea. En segundo lugar, estas influencias se ven plasmadas en el descubrimiento o redescubrimiento de determinados aspectos que eran anteriormente ignorados o subestimados, o en la precisión con la que parecen estar resueltas viejas dificultades de comprensión de los textos clásicos. De este modo, la exégesis del pensamiento de Aristóteles ha servido de fuente para algunas corrientes del pensamiento a lo largo de la historia de la filosofía. El trabajo de interpretación en torno a los aspectos de la obra del Estagirita ha experimentado un interés por probar, o, al menos, examinar el valor que tiene la dialéctica en el *Organon* aristotélico.

Pero, por otra parte, la fuerte tendencia predominante en el transcurso de los siglos a exaltar el ideal demostrativo como forma propia del saber científico, ha desplazado a la dialéctica de Aristóteles a un segundo plano, como si poco o nada hubiera aportado a la empresa del conocimiento. A lo largo de la Edad Media (S.V – XIII), y particularmente en el periodo escolástico, la dialéctica posee un valor secundario, puesto que la ciencia aristotélica adquiere un carácter filosóficamente incuestionable. Kant es uno de los primeros en reconocer el valor e importancia que puede tener el uso dialéctico para el saber trascendental, dándole así un viraje distinto a las interpretaciones que se tenía de este concepto. A su vez, Hegel, como lector de Aristóteles y de Kant, tiene presente a la dialéctica como método de preparación para

que la conciencia pueda recorrer ciertos estadios en el pensamiento y convertirse en un saber verdaderamente científico.

No se ha establecido aún qué tan relevante fue la influencia de Aristóteles transmitida por Kant a Hegel para que este autor tomara a la dialéctica como un recurso principal en su *Phänomenologie des Geistes* y en la totalidad de su sistema. No obstante, es necesario señalar, como punto de partida de esta investigación, que, como fundador de la teoría lógica, Aristóteles aportó una serie de investigaciones sobre la dialéctica, principalmente en los libros de *los Tópicos (Top)*¹⁵² y en los *Elencos sofísticos (ES)*, para así convertirse en el primer filósofo en teorizar un método sobre la dialéctica. Estos dos libros proporcionan una sistematización del método, una crítica y fundamentación de la importancia del razonamiento dialéctico para el contenido filosófico, a la que también atañen problemas éticos y políticos.

Los *Top* pueden considerarse como un análisis inicial del método dialéctico, especialmente al referirse a la utilidad de la dialéctica en *Top*. I, 2. 101a 25 – 35. Se procurará indagar qué quiere decir Aristóteles con dialéctica, cuál es su función en sus tratados lógicos y qué relevancia tiene para los siguientes sistemas filosóficos. En suma, se pretende una inspección acotada del extenso terreno que tiene en común la dialéctica con la ciencia aristotélica, puesto que el uso científico de la dialéctica formulada en *Top* I, 2. 101a 34 – b4, no ha sido considerado en su totalidad por muchos comentadores, por lo cual puede dejar pistas sobre el reconocimiento de Hegel a este método.

4.1 Análisis de la dialéctica Aristotélica

Algunas partes importantes de los ocho libros de los *Tópicos (Top)* pertenecen al período académico de Aristóteles y fueron escritas cuando Platón vivía. Desde el punto de vista de su cronología, esta obra se encuentra más relacionada con el

¹⁵² Los libros que componen el método dialéctico fueron escritos en distintos períodos de la vida de Aristóteles. Los ocho libros dedicados a la dialéctica son el producto de distintas redacciones que fueron unidas posteriormente, es decir, que los puntos centrales de la argumentación dialéctica que parecen relativamente independientes en los *Top* fueron reunidos y armonizados entre sí mucho tiempo después de la muerte del Estagirita. Las partes más antiguas de estos libros se insertan en una perspectiva sistemática que no siempre estuvo orientada en su redacción originaria. Véase Stocks (1993).

pensamiento de Platón que cualquier otra. Esto no quiere decir que los *Top* sean una copia del método dialéctico platónico, sino que Aristóteles, partiendo de la base de su maestro, empieza a realizar modificaciones de una parte considerable del andamiaje platónico. Esta transformación es posible gracias a la forma en que el Estagirita reforma algunas nociones y posturas que son, a su vez, exclusivamente platónicas. Esta tesis fue aceptada comúnmente por algunos destacados exponentes del pensamiento aristotélico, tales como: H. Maier, F. Solmsen, W. Jaeger, etc.¹⁵³

En todas las partes de los *Top* es común que la dialéctica aristotélica inicie con una tesis típicamente platónica o socrática: el terreno propio de la dialéctica no es otro que el diálogo o la discusión. Al referirse a la dialéctica como arte de discusión, y referirla al diálogo, Aristóteles no presenta ninguna distinción respecto de la dialéctica platónica. El Estagirita comienza su trabajo sobre la dialéctica con la tesis de su maestro Platón, para después desprenderse y elaborar su propia concepción del método dialéctico: “aunque el concepto aristotélico de dialéctica se encuentra indudablemente en la tradición platónica, la dialéctica aristotélica desempeña un papel diferente al de los diálogos platónicos” (Rapp, 2016, p. 103)¹⁵⁴. El término dialéctica corresponde, dentro de la terminología filosófica, a un método cargado de las más diversas acepciones, pero Platón fue el primero en integrar en la historia de la filosofía esta palabra tanto como el uso de la misma¹⁵⁵. El concepto dialéctico, según Platón, es una técnica de búsqueda asociada entre dos o más personas por medio del procedimiento socrático de la pregunta y la respuesta.

Este arte, que surge del diálogo, acarrea como trasfondo la imagen de la actividad dialéctica de Sócrates. Sin embargo, su forma de teorizar la dialéctica trascendió a la de su maestro, pues, para Platón, la dialéctica se encuentra en la esfera más alta a la que debe apuntar la búsqueda asociada. Lo importante de destacar de la dialéctica platónica es que su meta no es solo la refutación de las opiniones contrarias, sino la positiva determinación de la esencia de las cosas. La dialéctica, para Platón, era

¹⁵³ Para mayor información sobre la cronología de los textos aristotélicos véase H. Maier. (1896); F. Solmsen. (1929); W. Jaeger. (1946).

¹⁵⁴ “Obwol der aristotelische Begriff der Dialektik zweifellos in der platonischen Tradition steht, kommt der Dialektik bei Aristoteles eine gegenüber den platonischen Dialogen veränderte Rolle zu” (Rapp, 2016, p. 103).

¹⁵⁵ Entre las obras de Platón donde se encuentra la explicación del método dialéctico véase el *Fedro*, *Parménides*, *Sofista*. (Platón. Gredos: III, V).

la cumbre del saber y permitía al hombre ascender a las realidades más altas. Para Aristóteles, en cambio, se convierte en una lógica de lo probable, cuya característica es ser un método argumentativo y proposicional en el cual su contenido no es esencial ni imposible, sino accidental.

El único elemento que Aristóteles conserva del pasado socrático y platónico es la forma dialogada de proceder, ya que la dialéctica es una cuestión en donde la discusión entre los exponentes o interlocutores se efectúa de la mejor manera. La investigación aristotélica se inscribe en el interior de la dialéctica platónica, desarrollando uno de sus aspectos particulares, a saber: ella enseña a servirse de las enunciaciones más favorables de una tesis y a recoger los puntos débiles en la discusión. Si bien, es cierto que tanto para Aristóteles como para Platón la dialéctica es desarrollada bajo esta figura socrática, esto es, que tiene como principal objetivo saber preguntar y responder en una discusión, para el Estagirita la dialéctica se distingue del saber científico, porque constituye una antesala de éste. En este sentido, la dialéctica es para el Estagirita simplemente un procedimiento racional no demostrativo que, en vez de empezar con premisas verdaderas, arranca con premisas probables que son generalmente admitidas por todos, es decir, que la dialéctica al circular bajo la opinión de la mayoría de las personas —sean sabios, sofistas, etc.—, se separa de la certeza propia del saber científico por un abismo infranqueable, que no siempre puede distinguirse de la sofística y de la retórica.

Aristóteles quiere demostrar e ilustrar los medios que permiten reforzar o combatir las tesis que son admitidas durante una discusión. La posición del filósofo admite dos interlocutores en disputa, uno de los cuales intenta fortalecer sus propias posiciones, mientras que el otro quiere probar su falsedad¹⁵⁶. Si bien, la dialéctica aristotélica admite la representación dialogada de Platón, su diferencia se centra en la enseñanza y reconocimiento de las formulaciones más ventajosas para obtener la victoria en una discusión. Este primer momento de diferenciación de Platón y

¹⁵⁶ Hay que reconocer que esta capacidad de responder y defender las propias tesis son muy habituales en las escuelas socráticas y en el propio Platón, y son reconocidas con un propio método: “para Platón la dialéctica es método por excelencia; la dialéctica es diálogo” (Padilla, 2007, p. 123).

Aristóteles corresponde a una parte fundamental del camino de la dialéctica en la historia¹⁵⁷.

El Estagirita se propone encontrar un método que permita sacar conclusiones sobre una proposición establecida a partir de opiniones universalmente conocidas. Para lograr su objetivo, Aristóteles define lo que es un razonamiento e identifica cuatro tipos distintos. Un razonamiento es aquel “discurso (*lógos*) en el que, sentadas ciertas cosas, necesariamente se da a la vez, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido” (*Top.* I, 1. 100a 25 – 28). A partir de aquí, se empieza a delimitar y aclarar de manera ardua los cuatro tipos de razonamientos, a saber: el primer razonamiento al que hace alusión Aristóteles es el demostrativo o apodíctico, que inicia con las cosas que son verdaderas y primordiales. El segundo tiene que ver con los razonamientos dialécticos, que, al contrario del primero, se construyen a partir de las cosas plausibles. El tercero hace referencia a los razonamientos erísticos, los cuales parecen desempeñarse como razonamientos, pero no lo son; ellos tienen la apariencia de empezar por cosas plausibles, pero no lo hacen en realidad. Por último, Aristóteles menciona los razonamientos desviados o paralogismos, surgidos a partir de falsos supuestos y que son exclusivos de algunos conocimientos como la geometría¹⁵⁸.

La dialéctica, según Aristóteles, ha de entenderse como un modo de razonamiento en el diálogo, puesto que la diferencia entre los razonamientos dialécticos y los otros es que la dialéctica posee una influencia directa en los ejercicios formados por preguntas y respuestas. El análisis de Aristóteles contrasta, por un lado, a través de la argumentación (*lógos*), y, por el otro, del razonamiento (*sylogismós*), separando el punto de vista formal del procedimiento intelectual —dado a partir de premisas— del aspecto especulativo —establecido por problematizar una cuestión. Ahora bien, para adquirir y plasmar el verdadero valor metódico de la dialéctica, Aristóteles comienza por definir el problema dialéctico de la siguiente manera:

Un problema dialéctico es la consideración de una cuestión (*theoremá*), tendiente, bien al deseo y al rechazo, bien a la verdad y el conocimiento, ya sea por sí misma, ya como instrumento para alguna otra cuestión de este tipo, acerca de la cual, o no se opina ni de una

¹⁵⁷ En la *Met*, Aristóteles realiza una diferencia entre Platón y los pitagóricos, diciendo que “la introducción de las especies tuvo su origen en la investigación de los enunciados (pues los anteriores no conocían la dialéctica)” (*Met*, I. 6. 987b 32 – 34).

¹⁵⁸ (*Top.* I, 1. 100a 28 – 101b 20).

manera ni de otra, o la mayoría opina de manera contraria a los sabios, o los sabios de manera contraria a la mayoría, o bien a cada uno de estos grupos tiene discrepancias en su seno. (*Top* I. 11, 104b 1 – 5)

Para definir un problema, Aristóteles deja establecido que las premisas son aquello de lo que habla el razonamiento, mientras que los problemas son “aquello sobre lo que versan los razonamientos” (*Top*, I. 4. 101b 16). Toda premisa puede llegar a ser un problema, pero su diferencia se encuentra en que el problema dialéctico es un objeto de especulación, en cambio, la premisa corresponde a una opinión que goza de reputación. Ciertamente, lo que hace transformar una cuestión en un problema es una tesis o una contradicción, establecida por la autoridad de un filósofo acreditado o por los argumentos en su favor¹⁵⁹. A partir de las contradicciones establecidas en una discusión, Aristóteles explica la posibilidad de convertir una premisa en problema, pues, según él, los problemas que interesan por sí mismos pueden tener una finalidad práctica; éstos son útiles al momento de entenderlos para desear o rechazar, por ejemplo: el de si el placer es deseable o no.

El valor instrumental de los problemas dialécticos se refleja en la medida que permite el conocimiento de otras cosas. Un problema dialéctico está caracterizado, según el Estagirita, por dos posiciones fundamentales: (a) se carece de opiniones sobre ella, “aquellas cuestiones acerca de las cuales, por ser muy amplias, no tenemos argumentos, juzgando que es difícil dar el porqué de ellas” (*Top*, I. 11. 104b 15 – 16), y (b) pesan sobre ellas las opiniones contrarias a las plausibles, “aquellas cuestiones de las que hay argumentaciones contrarias (pues hay dificultad en saber si es así o no es así, al haber argumentos convincentes acerca de lo uno y de lo otro)” (*Top*, I. 11. 104b 14 – 15). El problema dialéctico tiene la forma de una alternativa, de modo que se debe responder eligiendo una de las secciones de la alternativa puestas como tesis¹⁶⁰.

Aristóteles plantea tres tipos de problemas y de proposiciones: las éticas, las lógicas y las físicas, añadiendo en *Top* I que “con relación a la filosofía, hay que tratar acerca de estas cosas conforme a la verdad, mientras que, en relación con la opinión,

¹⁵⁹ “Una cuestión (...) puede convertirse en un problema si un filósofo célebre o un argumento hace sostenible la tesis contraria” (Gourinat, 2002, p. 482).

¹⁶⁰ Aristóteles señala que es posible responder a una alternativa con un sí o un no, distinguiendo las premisas dialécticas de las cuestiones no dialécticas. Estas últimas no se pueden responder con un sí o un no, como, por ejemplo, ¿qué es el hombre?, ¿en cuántos sentidos se dice el bien? (Véase *Top*, VIII. 2. 158a 14 – 17).

se han de tratar dialécticamente” (*Top*, I. 14. 105b 30). El método dialéctico tiene como marco central el ejercicio consciente de preguntas y respuestas entre dos participantes. Ambos tienen un papel establecido: el interrogador (desde ahora A) tiene como función refutar una tesis que el interrogado (desde ahora B) ha decidido defender. La tesis seleccionada por B corresponde a uno de los enunciados contradictorios que generan un problema dialéctico. Para Aristóteles, el ejercicio se inicia principalmente por el planteamiento de un problema que hemos caracterizado de la siguiente manera: “X o no-X?”, en donde X representa uno de los tantos puntos de vistas controvertidos o controvertibles.

Siguiendo esta figura, B debe empezar el ejercicio eligiendo uno de los enunciados de la disyunción con el fin de defenderlo de los repetidos ataques de A. Una vez escogida la tesis a discutir, A dirigirá una serie de preguntas a B, con el objetivo de usar eventualmente alguna de las respuestas otorgadas por este para llevarlo al error o la contradicción. En su ejercicio argumentativo, A quiere deducir, para obtener una victoria, lo contradictorio de la tesis inicialmente escogida por B. De este modo, B, siguiendo este ejercicio, tratará de evitar dentro de ciertas reglas, dar respuestas que puedan servir al interrogador como premisas para este propósito. En este ejercicio debe haber una restricción o reglas sobre las respuestas de B que sean admisibles para obtener las premisas de las deducciones dialécticas y que sirvan como propósito de una investigación (*skepsis*)¹⁶¹.

Para que este ejercicio se realice adecuadamente, las premisas dialécticas deben basarse en opiniones reputadas o de cosas plausibles (*ta éndoxa*)¹⁶². Por lo tanto, el interrogador deberá razonar sólo con base en proposiciones que sean plausibles, y, el que responde, está obligado a vigilar que esto suceda así. Dicho en otras palabras,

¹⁶¹ Véase *Top*. VIII. Además, aquí Aristóteles toma especial cuidado al delimitar el tipo de preguntas con respecto a las cuales A puede esperar legítimamente, y B puede dar necesariamente una respuesta afirmativa, sin engaños o trampas.

¹⁶² El término *éndoxa* se aplica de igual forma tanto para las personas como para las cosas, y hace referencia comúnmente a su reputación. Para el Estagirita lo plausible (*éndoxa*) son “las cosas que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados” (*Top* I, 1, 100b20). Esto se observa en la función que Aristóteles hace de este término en la misma frase al aplicarla a los sabios, y “donde el término añade manifiestamente un matiz a la simple celebridad: aquel que es *ἐνδοξός* no es solamente conocido por su nombre, tiene también una reputación” (Gourinat, 2002, p. 476). Los enunciados endosables, según Aristóteles, tienen un aval real, es decir, que son autorizados o justificados por la totalidad de los hombres, o bien, por los más reputados.

A y B deberán velar conjuntamente para que en el argumento se pruebe lo menos conocido a partir de lo más conocido, o, como expresa el mismo Aristóteles: “de modo que es preciso que las cosas tomadas <como proposiciones> sean todas plausibles y más plausibles que lo previamente establecido, si es que se pretende probar lo menos conocido mediante lo más conocido” (*Top.* VIII. 5, 159b 12 – 15). Con esto en mente, podemos observar que, en primer lugar, la dialéctica aristotélica tiene una función pragmática, esto es, se utiliza para encontrar un modo o reglas peculiares que permitan que en una discusión pueda haber un vencedor y un vencido.

Desde esta perspectiva, la dialéctica de Aristóteles muestra dos características fundamentales: por un lado, la dialéctica en la práctica del diálogo estaría enmarcada bajo un aspecto pragmático que posibilita impugnar una negación a cualquier tesis; en cambio, por el otro lado, como técnica lógica presenta un conjunto de reglas para dar una posible ordenación de las elecciones en una investigación. En este escenario, la investigación de Aristóteles brinda algunas indicaciones para sostener las posiciones propias y para enfrentar las tesis de sus adversarios. Un segundo rasgo distintivo de la dialéctica aristotélica es su condición como modelo teórico, puesto que el Estagirita permanentemente está buscando la manera de aclarar el significado de la dialéctica y sistematizar su uso. El objetivo principal de Aristóteles es identificar que, con estas reglas, es posible construir modelos generales de argumentación y así establecer los llamados lugares o *Tópicos*.

En las primeras líneas de los *Top*, Aristóteles explica que el propósito de estudiar este libro es el de “encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario” (*Top*, I. 1. 100a 18 – 21). La autoridad de la dialéctica, en los ejercicios argumentativos respecto a los otros razonamientos, reside en la manera de interrogar y responder, puesto que su método permite alcanzar la verdad oculta de un determinado diálogo. La manera de teorizar los tipos de argumentos en la época de Aristóteles se debe, en gran parte, al hecho de que el diálogo es una práctica instaurada y considerablemente codificada. Las discusiones que se realizaban en torno al concepto de dialéctica tenían como finalidad la formulación de conceptos correctos y definiciones.

En esta primera sección del capítulo IV se pretenderá explicar los razonamientos dialécticos y erísticos, dejando para después el carácter apodíctico de los razonamientos: Aristóteles tiene como meta resolver el problema planteado por la erística y que consiste en la imposibilidad de acabar una discusión, o en la posibilidad de vencer siempre. En los círculos socráticos la erística y la dialéctica muchas veces se confunden por partir de las opiniones generadas en una discusión, pero Aristóteles señala que, para saber cuál es la verdadera tarea de la dialéctica, primero hay que compararla con la técnica de la argumentación sofística: “es innegable que un factor fundamental para la constitución de la dialéctica como *téchne* es su diferenciación de la sofística, con quien comparte el campo de la *práxis* discursiva” (Barrionuevo-Chebel, 2000, p. 131).

Los sofistas en la plaza o en el ágora no solamente trataban, por decirlo así, de técnicas argumentativas para ser hábiles o exitosos en el buen hablar, sino también parece que incidían en cuestiones que son de decisión política, por ejemplo, en hacer o no una guerra, y también en cuestiones forenses, por ejemplo, si alguien es o no es justo, o si es o no es culpable¹⁶³. Aristóteles pone especial atención en el sofista, pues, según él, debemos preocuparnos de tener una idea común de lo que es un buen juez, ya que para poder arbitrar en relación con la verdad debemos analizar los argumentos en que están apoyadas las tesis en disputa, como lo hacen los litigantes en la corte.

La dialéctica, de este modo, aparece como un método de discusión contra el sofista, y debe abarcar aquellos casos en que los sofistas ganan las discusiones, porque sin orden lógico no se podría diferenciar lo aparente de lo verdadero. En este sentido, el pensamiento dialéctico de Aristóteles se mueve, primeramente, en esta relación entre dialéctica y sofística. El Estagirita define a la sofística como una “cierta técnica lucrativa basada en una sabiduría aparente; por ello aspiran a una demostración aparente” (ES, 11. 171b 28 – 30). Los argumentos puestos a prueba en una discusión pueden ser conducidos por un sabio ante un ignorante, pero frecuentemente son llevados por un ignorante ante un sabio, o al menos ante una persona que pretende ser sabio. Por ello, la dialéctica aristotélica, al igual que el método socrático, pone a prueba

¹⁶³ El objeto de una discusión política trataría sobre el bien de la ciudad y los individuos, en cambio, la cuestión forense dirige su mirada hacia la justicia.

las tesis del interlocutor tratando de refutarlas, sobre la base de opiniones ya establecidas (*ES*, 11. 171b 3 – 5; 172b 4).

Aristóteles observa como cualidad propia del modelo socrático el contenido refutativo de la dialéctica, pues esta facultad de razonar a partir de premisas de lo más probable posible no consiste solamente en la divulgación del conocimiento, sino también en refutar a los que creen ser sabios sin serlo. Lo probable (*eikós*) es definido por Aristóteles como aquello que sucede la mayoría de las veces, en la medida que coincide con la opinión generalmente admitida o plausible (*éndoxa*)¹⁶⁴. Aristóteles se expresa de la misma manera en su *Metafísica*, dejando establecido el carácter refutativo de la dialéctica: “la dialéctica es tentativa y refutadora sobre aquellas cosas que la filosofía conoce realmente, y la sofística, por su parte, aparenta ser sabiduría, pero no lo es” (*Met*, IV. 1004b 25 – 26). Para realizar una exacta distinción entre ambos modelos argumentativos, el interlocutor debe probar la proposición no sólo formalmente, sino también con respecto al contenido: “en efecto, ésta es la tarea de la dialéctica propiamente tal y de la crítica” (*ES*, 34. 183b).

Aristóteles enfatiza en que la dialéctica es un procedimiento lógico que hace alusión a una situación dialógica: “así, pues, todos refutan: pues participan sin técnica de aquello en lo que consiste técnicamente la dialéctica, y el que critica con la técnica del razonamiento es un dialéctico” (*ES*, 11. 172a 34 – 35). El eje central de la diferenciación entre dialéctica y sofística radica, entonces, en su intención. La intención del sofista es aparentar ser sabio para vencer al contrincante, es decir, sus acciones son deshonestas, porque las preguntas que hacen parecen ser plausibles sin serlo. En cambio, la intención del dialéctico es producir las condiciones necesarias para derivar la verdad a partir de la refutación de una opinión falsa. Ahora bien, la dialéctica no comparte su campo argumentativo y práctico con la sofística, sino también con la retórica. En este sentido, los problemas de la retórica y de la dialéctica

¹⁶⁴ Este significado se encuentra descrito en la *Ret*, pues, según Aristóteles, lo probable “es lo que sucede la mayoría de las veces, pero no absolutamente, como algunos afirman; sino lo que, tratando de cosas que también pueden ser de otra manera, guarda con aquello respecto de lo cual es probable la misma relación que lo universal respecto de lo particular” (*Ret*, I. 2. 1357a 34 – 36). No obstante, también es posible observar esta referencia de lo probable en *Top*. I. 1. 104a 8 – 9, o en *An. Pr*, II. 27. 70a 3 – 4.

son convertidos, dentro del marco académico del Liceo, en algo abstracto y formal, con un sentido netamente lógico y filosófico.

No resulta interesante aquí abordar el vasto terreno investigativo que existe en torno a la dialéctica y la retórica en la filosofía de Aristóteles, ya que la finalidad de este estudio está dirigida hacia la función de la dialéctica con respecto a la filosofía y el saber científico. Basta con señalar que, al principio de la *Retórica* (*Ret*), Aristóteles explica que “la retórica es una contrarréplica [*antístrophos*] de la dialéctica” (*Ret*, I. 1. 1354a). Esto quiere decir que el Estagirita no quiere oponer radicalmente a la dialéctica con la retórica, como lo hacía su maestro Platón, sino que se cuida en hacer una parcial identificación entre ambas. Por ello, el término contrarréplica (*antístrophos*) procede a significar, a la vez, semejanza y diferencia¹⁶⁵. Por una parte, son semejantes, pues ambas tienen la facultad de dar razones con independencia de todo conocimiento particular. Asimismo, ellas se asientan en las opiniones admitidas por la mayor parte de los hombres (*éndoxa*), es decir, ambos métodos argumentativos conciernen a la opinión del hombre común, alejándose del terreno de la ciencia.

Por otra parte, la retórica se diferencia de la dialéctica en su campo de aplicación; si bien, la retórica se apoya en el esquema argumentativo de la dialéctica, para Aristóteles, la forma de emplear sus argumentos va dirigida a un receptor distinto. Mientras que la dialéctica va orientada hacia un interlocutor bien preparado, los silogismos retóricos buscan el asentimiento de la mayoría de las personas por medio de la persuasión. El medio que utiliza la retórica como proceso de convicción y de demostración es el entimema¹⁶⁶; el que corresponde al silogismo retórico elaborado para una argumentación exitosa. Sin embargo, para realizar un buen entimema se necesita saber hacer un buen silogismo, que es propio, según Aristóteles, del dialéctico: “y como el entimema, en fin, es un silogismo y sobre el silogismo en todas sus variantes corresponde tratar a la dialéctica, sea toda ella, sea a una de sus partes” (*Ret*, I. 1. 1355a 9 – 11).

¹⁶⁵ Racionero en la edición de español de la *Retórica* expone que: “este doble significado no queda recogido, hasta donde yo conozco, por ninguna de las traducciones que se han propuesto del término — «análoga», «correspondencia», «correlativa»—, todas las cuales connotan excesivamente la identidad” (*Ret*, nota 1).

¹⁶⁶ Un entimema es definido por Aristóteles como “un razonamiento a partir de verosimilitudes o signos” (*An. Pr*, II. 27. 70b 10 – 13).

El silogismo retórico busca envolver al auditor, con sus razones y pasiones, a partir de opiniones generalmente admitidas. En este sentido, la retórica está en una constante búsqueda de pruebas que permitan producir persuasión en los asistentes, y estas pruebas, para el Estagirita, son de tres especies: “unas residen en el talante del que habla, otras en predisponer al oyente de alguna manera y, las últimas, en el discurso mismo, merced a lo que éste demuestra o parece demostrar” (*Ret*, I. 2. 1356a 1 – 5). Para Covarrubias (2002), el entimema se da en el ámbito productivo de la *poíesis*, pues exige que el asistente a un debate se sienta partícipe del argumento y, a la vez, gratificado con respecto a la tesis que el interlocutor desee que prevalezca (p. 47). Este ámbito creativo se caracteriza por someter el ideal de veracidad racional bajo los modos de persuasión del hombre común por medio de sus *éndoxas*. Esto quiere decir que la finalidad de la retórica “no consiste en persuadir, sino en buscar los medios más adecuados para lograrlo, y para cumplir su objetivo, la *tékne rhetoriké* debe satisfacer tanto a la razón como al corazón” (Covarrubias, 2002, p. 48). Dado que cada ciudadano debe ser pensado como un haz de razones y pasiones, solo se podrá influir sobre él a partir del establecimiento de una tesis propiamente argumentativa, esto es, una tesis que sea capaz de habérselas con las razones y emociones a la vez.

El problema de la articulación entre los conceptos de retórica y dialéctica requiere una cierta comprensión del concepto de experiencia. Es necesario aclarar aquí que la experiencia hegeliana difiere mucho en el *PdG* del modo como la concebía Aristóteles en la *Met* y los *An Post*, puesto que el trasfondo de aquella es la idea de una historia de la autoconciencia. La observación de que tanto la dialéctica como la retórica remiten a cuestiones que están al alcance de todos, y que no soliciten una ciencia determinada, permiten a Aristóteles referirlas al ámbito de lo empírico. Más aún, Aristóteles ubica las cuestiones del origen y manifestaciones de la dialéctica y la retórica en el plano de la experiencia histórica. En este contexto, la experiencia no es para Aristóteles un conocimiento sensorial que se da inmediatamente por un particular acontecimiento natural, sino algo mucho más elaborado como término de un proceso que es caracterizado de la siguiente forma:

Del sentido surge la memoria (...) y de la memoria repetida de lo mismo, la experiencia: pues los recuerdos múltiples en número son una única experiencia. De la experiencia o del universal todo que se ha remansado en el alma, <como> lo uno cabe la pluralidad, que, como

uno, se halla idéntico en todas aquellas cosas, <surge el> principio del arte y de la ciencia, a saber: si se trata de la realización, <principios> del arte, si de lo que es, <principios> de la ciencia. (*An Post.* II. 19. 100a 5 – 10)

La experiencia no tiene una naturaleza inmediata, más bien, posee un marco temporal e histórico que es señalado por Aristóteles bajo el aspecto del recuerdo o la memoria, es decir, que al final del proceso, entre la sensación, la persistencia de estas sensaciones en nuestra alma, del recuerdo y la memoria repetida de lo mismo, surge el material que nos provee la experiencia de un fenómeno¹⁶⁷. Sin embargo, se debe aclarar que la historia o la experiencia histórica es, para Aristóteles, una indagación de hechos naturales o un proceso personal y psicológico que no debe confundirse con el significado que se le da actualmente a la historia entendida como una narración del pasado. Más bien, utilizo el concepto de historia para señalar que en los *Analíticos Primeros* y en la *Metafísica* nuestro conocimiento personal es una recolección de hechos observados, de memoria y de sensaciones para construir las demostraciones. Además, la experiencia histórica solo puede ser para Aristóteles la experiencia del hombre común, y su comprensión es tarea de la filosofía.

Al surgir en el ágora y en los debates públicos, la dialéctica reconcilia al científico y al hombre corriente en una comunidad universal fundada en la palabra o en el diálogo: “la dialéctica está destinada a fundar la unión de los ciudadanos en la comunidad de los conceptos y en particular de los conceptos jurídicos y morales” (Sichirrollo, 1976, p. 77). La retórica, por otro lado, también tiene otra característica implícita, a saber: ella es una parte o ramificación de la dialéctica que apunta hacia una independencia en el ámbito discursivo. Aristóteles habla de dialéctica al señalar que los hombres, en una discusión, deben defender y criticar una tesis, pero con la retórica se da algo muy peculiar: la retórica hace referencia al modo de hablar con elocuencia judicial. De esta manera, “acontece a la retórica ser como un esqueje [*paraphyés*] de la dialéctica y de aquel saber práctico sobre los caracteres al que es justo denominar política. Por esta razón, la retórica se reviste también con la forma política” (*Ret.* I. 2. 1356a 25 – 29).

¹⁶⁷ Aristóteles señala muy claramente lo siguiente: “Todos los hombres, por naturaleza desean conocer. Prueba de ello es la estima de que gozan las sensaciones (...) mientras los animales viven con el auxilio de imágenes y recuerdos, participando escasamente de la experiencia, el género humano se vale de la técnica y del raciocinio; más en los hombres la experiencia nace del recuerdo” (*Met.* I. 980a 25).

Esta comparación con la retórica nos permite tener en cuenta que Aristóteles siempre está pensando en exposiciones elocuentes, justificando, por primera vez, una forma sistemática y concluyente para una teoría de la argumentación. Al instalarse, de modo natural, junto a la dialéctica, la retórica penetra en el ámbito de la política. El mundo de lo verosímil, aparente, de las opiniones endosadas o sostenidas en virtud de la autoridad de un hombre sabio en el debate público, son maneras mediante las cuales los ciudadanos se expresan políticamente. El modo de persuadir de la retórica en los debates públicos y políticos sobresale respecto de la dialéctica, puesto que este arte elocuente no hace referencia a la cosa —como lo hacen las ciencias—, sino a la distinción de los mejores medios argumentativos. Es requisito de ambas artes saber examinar los mejores argumentos para decidir sobre lo verosímil; es propio de la dialéctica investigar la diferencia entre un silogismo verdadero y uno aparente en vista a los ejercicios de entrenamientos argumentativos, como también con respecto a su asistencia a la ciencia; en cambio, es propio del retórico buscar que lo verosímil adquiriera apariencia de verdad o falsedad, dependiendo de lo que es más conveniente.

Aristóteles está en un permanente diálogo con todos sus predecesores y contemporáneos, con el fin de despejar el contenido de verdad de las opiniones aceptadas universalmente, o formuladas por un pensador determinado¹⁶⁸. La cualidad que poseen tanto la dialéctica como la retórica, de identificar lo real y lo aparente, es necesaria en la medida en que la verdad es siempre mejor y más apta para los silogismos y las pruebas de persuasión: “de modo que estar en disposición de discernir sobre lo plausible es propio de quien está en la misma disposición con respecto a la verdad” (*Ret*, I. 1. 1355a 16 – 19).

4.2 La dialéctica como propedéutica de la ciencia

En la *Retórica* se encuentra la definición de la dialéctica como disciplina que versa sobre “aquellas cuestiones que permiten tener conocimiento en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada” (*Ret*, I. 1. 1354a

¹⁶⁸ Sichirollo expone que “La dialéctica aristotélica incorpora de las tesis vigentes en la historia del pensamiento, lo que contienen de verdadero y los problemas que implican, incluso sin enunciarlas” (Sichirollo, 1976, p. 78).

1 – 3). La dialéctica es también un quehacer común porque su método parte de las condiciones comunes del conocimiento. La figura del hombre común que se sujeta a sus razones y pretende defenderlas es el terreno de expresión de la dialéctica. Respecto al planteamiento aristotélico sobre la dialéctica, hay que dejar establecido que, con su método, se reivindica la importancia de la opinión, para que la filosofía penetre en el mundo del hombre común, es decir, que la dialéctica ofrece herramientas para que la filosofía haga una explicación de las cosas de tal modo que se haga entendible para la mayoría de las personas.

Al respecto, Pierre Aubenque dice en su libro *El problema del ser en Aristóteles* que “el saber debe hacerse opinión a fin de ser recibido por los hombres” (Aubenque, 1974, p. 255). El hombre que se dedica a la ciencia puede recurrir al dialéctico para que su trabajo se transforme en una ciencia del hombre y para el hombre. No es casual que Aristóteles insista, en algunas ocasiones, en esa tendencia del dialéctico a moverse en el terreno de las reflexiones comunes. Pero este tipo de interpretaciones positivas de la dialéctica encuentra serias discrepancias con la lectura predominante acerca de la teoría epistemológica del Estagirita. Por ello, la función asignada por Aristóteles a la dialéctica queda reducida a su imposibilidad de constituirse como ciencia; ella sería meramente una facultad para proporcionar razones en el terreno de la *praxis* humana con una aplicación universal¹⁶⁹.

La universalidad en el procedimiento argumentativo va asociada a la representación de plausibilidad de las premisas, sin que, por otra parte, ello involucre un abandono de la pretensión de verdad. Cristof Rapp, en su texto *Aristoteles zur Einführung*, dirá que la característica especial de la dialéctica de Aristóteles es, efectivamente, su aplicabilidad universal, distinguiéndose en este sentido de la investigación científica: “a diferencia de la investigación científica, la dialéctica no consiste en adquirir conocimientos en un área específica, sino en probar declaraciones

¹⁶⁹ Como se ha señalado, la probabilidad como primer suceso en la configuración de la metodología dialéctica de Aristóteles, está dirigida hacia una aprobación por aquellos sabios más ilustrados para así deducir un rasgo esencial de la dialéctica: su universalidad. “La posibilidad de contar con un razonamiento cuya aplicación sea universal la encontrará Aristóteles en el silogismo dialéctico y estará asociada a otro de sus propósitos enunciados, razonar a partir de premisas plausibles (*ex endóxon*)” (Barrionuevo-Chebel, 2000, p. 123).

sobre cualquier tema” (Rapp, 2016, p. 104)¹⁷⁰. Si bien, es cierto que esta universalidad de la dialéctica es reconocida por todos los sabios en una discusión, su límite estaría dibujado por su inferioridad de la demostración, es decir, que “siendo correlato de los discursos universales, en el doble sentido de discurso sobre la totalidad y discurso admitido por la universalidad de los hombres, es inferior, sin duda, a la demostración” (Aubenque, 1974, p. 251).

La dialéctica, en cuanto hace referencia a los elementos técnicos que hacen parte de un silogismo, no tendría nada en común con la ciencia y se encontraría en un peldaño debajo de esta. Ella solo tendría un valor preparatorio para la ciencia, puesto que esta característica de probabilidad de los razonamientos dialécticos está siempre en constante oposición con los silogismos demostrativos¹⁷¹. Según Aristóteles, los dialécticos razonan con la finalidad de encontrar una tesis que pueda ser considerada cierta y demostrable por el físico, es decir, la dialéctica busca obtener una conclusión bajo la forma “todo S es P” que sirva después como premisa o fundamento en un silogismo científico.

Aristóteles hace una comparación entre el físico y el dialéctico en *De Anima* (*De An.*) mediante el ejemplo de la ira, o, en otras palabras, que entenderían cada uno al definir el concepto de ira. Para Aristóteles el dialéctico “hablaría del deseo de venganza o algo por el estilo, mientras el otro hablaría de la ebullición de la sangre o del elemento caliente alrededor del corazón” (*De An.* 1, 1, 403a 27 – 30). Este pasaje indica que, el dialéctico, propone cierta hipótesis a partir de lo que las palabras de alguna manera significan y el físico daría cuenta de la forma específica a partir del trabajo hecho por el dialéctico¹⁷². Ahora bien, el dialéctico se diferencia del filósofo o del científico, puesto que el segundo realiza sus investigaciones para sí, le importa solamente “que las cosas por las que se establece el razonamiento sean verdaderas y

¹⁷⁰ “im Unterschied zur wissenschaftlichen Forschung geht es der Dialektik nicht darum, Wissen in einem bestimmten Bereich zu erlangen, sondern um die Prüfung von Aussagen zu jedem beliebigen Thema” (Rapp, 2016, p. 104).

¹⁷¹ La dialéctica, por medio de este factor, se opone a la ciencia cuya teoría es desarrollada por Aristóteles en los *Analíticos Posteriores*. Hay que tener presente que, para Aristóteles, existe demostración cuando un razonamiento parte necesariamente de cosas verdaderas y primordiales, y es dialéctico cuando se construye a partir de cosas plausibles (*Top I*, 1, 27a – 100b).

¹⁷² En *De An.* 1,1, 403b 1 – 3 se menciona por primera vez que el físico daría cuenta de la forma específica y de la definición, mientras que el otro, es decir, el dialéctico, daría cuenta de la materia.

conocidas” (*Top*, VIII. 1. 155b 10 – 12), mientras que el primero hace sus indagaciones por medio de la colaboración con el otro.

El método dialéctico en Aristóteles no es conocedor de las cosas, sino que se engloba en una lógica menor, cuya finalidad es la preparación para que la ciencia haga verdadero el material anteriormente preparado. Sin embargo, a partir de este análisis surgen los siguientes interrogantes: ¿Por qué la dialéctica es considerada un arte vacío de conocimiento en Aristóteles? ¿De qué manera está vacío? Al contrastar el método dialéctico con el científico es posible identificar que la dialéctica está vacía de conocimiento, en el sentido de que no puede llegar a conocer lo que realmente son las cosas. Por tal motivo, el físico o el científico va más allá que el dialéctico al tratar de demostrar lo que el dialéctico le entrega. No obstante, no hay mucha diferencia entre lo que el científico dice y lo que ya había sido dicho por el dialéctico, excepto que el científico lo hace para conocer la cosa y el dialéctico para dar una aprobación o consentir lo que se había razonado. El valor que posee la dialéctica se funda principalmente por ser un método que sirve de preparación para el conocimiento.

Para los fines de esta investigación, la dialéctica puede pretender adquirir conocimiento de las cosas. Sin embargo, ese conocimiento siempre es formal, ya que, de lo contrario, tendría que conocer el agua, la tierra, etc., pero eso lo hace la física. A partir del modelo silogístico de Aristóteles, se puede ejemplificar la intención del dialéctico para la elaboración del conocimiento del siguiente modo:

Interlocutor 1: La luna es un pedazo de tierra.

Interlocutor 2: Si fuese un pedazo de tierra debería tener tales características —aspereza, sales, restos orgánicos, etc.—, pero ellas no se dan.

Ahora bien, como no es un pedazo de tierra, se cree que corresponde a un cuerpo celeste. Se tendrán las siguientes premisas:

Interlocutor 1: Todos los cuerpos celestes tienen la particularidad de moverse.

Interlocutor 2: Si se afirma esta conjetura, se debe decir también que la luna posee movimiento.

Por lo tanto: La luna es un cuerpo celeste que gira alrededor de un planeta y no un pedazo de tierra.

Con este ejemplo, se ha querido mostrar que, en el fondo, el dialéctico está llamado a examinar tentativamente si tales predicados —y no estos otros— se dan en

el predicado de luna. La dialéctica aristotélica, por medio del uso silogístico, corresponde a una técnica que traza una gran diferencia con la dialéctica hegeliana, ya que ella se encarga solamente de preparar el material para el científico¹⁷³.

La dialéctica aristotélica es concebida como una lógica menor que permanece en los campos de la búsqueda y de la discusión, campos en los que únicamente son posibles correcciones, sin alcanzar nunca la demostración, la verdad, ni el conocimiento. En este sentido, la dialéctica intervendrá siempre y cuando una demostración se haga imposible de justificar, es decir, cada vez que el discurso se haga universal hasta llegar al punto de perder contacto real con las cosas, la dialéctica participará para corregir o confirmar nuestro planteamiento.

Durante un largo período de la historia de la filosofía seguirá vigente esta noción de la dialéctica. Esta quedará limitada a la probabilidad de sus premisas, esto es, a una lógica que recurre a las creencias constituidas por las personas. No obstante, Aristóteles le atribuye a la dialéctica la función de búsqueda que lleva a la ciencia, ya que, en el fondo, la utilidad de los razonamientos dialécticos para la ciencia puede apreciarse en la examinación (*exetastiké*) y en la prueba (*peirastiké*) de los principios de las ciencias particulares. En los “encuentros dialécticos”¹⁷⁴ se procura ensayar e investigar en torno de una cuestión o problema, dejando divisar la capacidad crítica o de examen de la dialéctica. Aristóteles señala lo siguiente:

En los encuentros dialécticos, en que no se construyen los argumentos por mor de competición, sino de ensayo e investigación, no está detallado de ninguna manera a qué debe tender el que responde, y cuáles cosas debe conceder y cuáles no, para defender correcta o incorrectamente la tesis; por tanto, ya que no tenemos ningún dato suministrado por otros, intentaremos decir algo nosotros mismos. (*Top*, VIII. 5. 159a 32 – 36)

Las funciones de los encuentros dialécticos, planteadas por Aristóteles, son la puesta a prueba de la enseñanza y el examen de las contiendas entre interlocutores. En los *Elencos sofísticos* (*ES*), aparece la peirástica como una técnica que evalúa ciertos

¹⁷³ No obstante, a pesar de esta marcada diferencia existe una conexión importante al redescubrir Hegel en Aristóteles la verdadera filosofía especulativa, lo cual se verá más adelante de esta investigación.

¹⁷⁴ Un encuentro dialéctico consiste, según Aristóteles, en la práctica del alumno para salir al encuentro de un contrincante, con la finalidad de planear un enunciado contrario al interlocutor y pretendiendo que caiga en contradicción. Para alcanzar su objetivo, el alumno debe discutir solamente por medio de los endosas admitidos por el interlocutor, el auditorio y por el mismo. Véase (*Top*, I. 1. 101a 30 – 33; *Top*, VIII).

tipos de saberes de las personas, a partir de las opiniones reputadas. La finalidad de la peirástica es, según Aristóteles, evidenciar la ignorancia de las personas que pretenden tener conocimiento sobre algún asunto. Por esta razón, el Estagirita distingue a la dialéctica propiamente dicha de la simple puesta a prueba. Sostiene que el dialéctico responde y procede como si conociera la cosa discutida, en cambio, el que examina se contenta solamente con preguntar.

Aristóteles afirma que tanto la dialéctica como la peirástica tienen un punto de desarrollo en común —las opiniones más famosas—, pero la dialéctica puede probar silogísticamente una falsedad, a causa de la ignorancia de quien presenta el enunciado (*ES*, 8. 169b 22 – 26). Por ello, se impone como tarea de su estudio “no sólo lo dicho, a saber, ser capaces de envolver el argumento (del adversario), sino también que, al sostener nosotros mismos un argumento, sepamos defender la tesis a través de las (proposiciones) más plausibles dentro de cada tema” (*ES*, 34. 183b 5 – 7).

En los *ES*, Aristóteles enseña las reglas de la pregunta y la respuesta en los diálogos dialécticos y erísticos, mientras que la repartición de tareas entre el que pregunta y el que responde en la dialéctica es el elemento principal del libro VIII de los *Top*. Se trata de la habilidad, por parte de los alumnos, para instalar las premisas al haber sido preguntados por el que interroga en el ejercicio del diálogo. Sin esta concepción de la dialéctica como entrenamiento no se podría entender el parentesco con la puesta a prueba y la peirástica.

Al separar los argumentos dialécticos de los peirásticos en los *ES*, Aristóteles mantendrá la posición de que una de las funciones de la dialéctica es poner a prueba los principios de la ciencia. Esto conduce a afirmar al Estagirita en su *Met* que “la dialéctica es tentativa de aquellas cosas de las que la filosofía es cognoscitiva” (*Met*, IV. 2. 1004b 22 – 25). Ahora bien, según Martha Nussbaum en *The Fragility of Goodness* (2003), no existe ninguna dificultad en articular el método científico con el método dialéctico, pues, tanto en la práctica como en el lenguaje, es posible confiar en los expertos, comprobando los juicios constitutivos de la verdad¹⁷⁵. En consecuencia, el principal objetivo es refutar a aquellos que crean dificultades engañosas al negar una

¹⁷⁵ De acuerdo con Nussbaum: “El método de Aristóteles intenta respetar el lenguaje humano y los modos ordinarios de creer y, al mismo tiempo, hacer justicia al hecho de que tales prácticas ponen de manifiesto una permanente exigencia de saber científico” (Nussbaum, 2003, p. 326).

propiedad de nuestra práctica real. Por lo cual, el carácter práctico de la dialéctica, desde el punto de su constitución, está conformado por reglas formales, pero atendiendo a su finalidad, ya que busca contribuir a la práctica real.

Para finalizar esta sección, se advierte que el estudio de la argumentación dialéctica en los *Top* constituye, junto al estudio del silogismo en general en *An Pr* y el silogismo científico (*apodíctico*) en *An Post*, una reflexión sobre las tipologías del razonamiento. Los elementos que los componen, como los términos o conceptos y las proposiciones o juicios, son estudiados y esquematizados en *Categorías* y *Sobre la interpretación*, para así completar el denominado *Organon*, probablemente así denominado por Alejandro de Afrodísia.

Capítulo V. El método científico de Aristóteles y la exigencia de la dialéctica por Kant

5. Concepción científica de la teoría aristotélica

Aristóteles es considerado el primero en desarrollar una teoría completa sobre el razonamiento (*logismós*), propiamente dicho, tanto del razonamiento apodíctico como del dialéctico. Así lo confirma en una mirada retrospectiva sobre retórica y dialéctica, al final de los *Elencos sofísticos*, donde expone que “sobre las cuestiones de retórica existían ya muchos y antiguos escritos, mientras que sobre el razonar no teníamos absolutamente nada anterior que citar, sino que hemos debido afanarnos empleando mucho tiempo en investigar con gran esfuerzo” (*ES*, 34. 184a 8 – 2b). Gracias a su teorización, la dialéctica es designada en el periodo aristotélico como un instrumento y no como una parte de la filosofía.

Una cantidad considerable de pasajes —en los primeros capítulos de las diferentes obras del *Organon*— explicitan el contraste entre ciencia y dialéctica¹⁷⁶; el Estagirita se compromete reiteradamente en justificar esta dicotomía en su teoría de la argumentación. De ahí que, tanto la ciencia como la dialéctica, sean considerados como tipos diferentes de discurso (*lógos*) y, más exactamente, como tipos diferentes de discurso orientados a obtener convicción (*pistis*), es decir, que van orientados a probar algo a partir de algo. En este sentido, la dialéctica para el Estagirita no es un método suficiente para la obtención de los principios, aunque es posible constatar —como se verá más adelante— que corresponde a una metodología fundamental y necesaria para la ciencia¹⁷⁷.

Un minucioso estudio histórico de la dialéctica aristotélica en los *Top*, permite identificar que, tanto este libro como los *ES*, guardan una relación directa con los dos

¹⁷⁶ Entre las obras donde señala Aristóteles el contraste entre ciencia y dialéctica, puede verse en *Tópicos*, *Analíticos Primeros*, *Analíticos Posteriores* y *De la interpretación*. El escrito de *Categorías* constituye la excepción.

¹⁷⁷ En lo que respecta a su utilidad para las ciencias filosóficas, Aristóteles manifiesta, a partir del estudio de la dialéctica, que “discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa. Pero es que además es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento” (*Top*, I. 2. 101a 34 – 35). El aporte de la dialéctica al conocimiento científico señalado por Aristóteles en *Top*, I, 2, refleja claramente la intención de formular una teoría de la ciencia.

textos *Analíticos*: “en su primer libro, los *Analíticos Primeros*, se hace una referencia a los *Tópicos* como un tratado completo sobre la dialéctica, y contiene también una referencia explícita al primer libro de los *Tópicos*” (Stocks, 1933, p. 115)¹⁷⁸. Esta referencia a los *Top*, permite enfatizar que la diferencia que existe entre un silogismo demostrativo y uno dialéctico, en cuanto a las premisas de su razonamiento, reside en que la veracidad de las premisas demostrativas no depende de la aceptación, ni de la justificación que se le puede dar por acuerdo de la mayoría de las personas.

Aristóteles afirma que la ciencia es *epistémē apodeiktiké*, es decir, ciencia apodíctica o demostrativa. “A la demostración la llamo razonamiento científico; y llamo científico aquel razonamiento en virtud de cuya posesión sabemos” (*An Post I. 2. 71b 18 – 20*)¹⁷⁹. Cuando poseemos un conocimiento científico, por ejemplo, acerca de un estado de cosas, una sustancia, una propiedad, las causas de un objeto determinado, etc., conocemos el qué es y el por qué es de cualquier realidad. Esto muestra que, la característica esencial de la *episteme* consistirá en saber no solamente qué es la causa de una cosa, sino también el por qué de ello¹⁸⁰. Aristóteles muestra que la *episteme* no puede ser el conocimiento cotidiano y ordinario que todo ser racional posee, sino más bien un estado cognitivo que exige un mayor compromiso del entendimiento, propio del científico.

La ciencia apodíctica está conformada por un conocimiento de causas necesarias que ocurren en relaciones determinadas entre juicios, esto sería, en razonamientos o silogismos científicos. En otras palabras, para manifestar apropiadamente los juicios que existen en la ciencia, el sabio se vale de varias propiedades que se encuentran en un silogismo. Por tanto, en el silogismo hay ciertos rasgos que son indispensables para Aristóteles: “si pues, el saber es como estipulamos, es necesario también que la ciencia demostrativa se base en cosas verdaderas,

¹⁷⁸ “The *Prior Analytics* in its first book refers to the *Topics* as a completed treatise on dialectic, and contains also an explicit reference to the first book of the *Topics*” (Stocks, 1933, p. 115).

¹⁷⁹ Este mismo modo de referirse a la ciencia y su hábito a la demostración, vuelve a introducirse en *Ét. Nic*, VI. 4. 1139b 15 – 35.

¹⁸⁰ Aristóteles define a la *episteme* como el entendimiento de algo, señalando que “creemos que sabemos cada cosa sin más, pero no del modo sofístico, accidental, cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa, que es la causa de aquella cosa y que no cabe que sea de otra manera” (*An Post*, I. 2. 71b 9 – 12).

primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión” (*An Post*, I. 2. 71b 20 – 22).

A diferencia de una inferencia o deducción, un silogismo demostrativo tiene que cumplir algunas condiciones necesarias para llegar a ser el vehículo idóneo de la *episteme*: en una demostración debe haber una ciencia de las cosas cuyas premisas sean razonadas como principios propios o inmediatos: “el principio es una proposición inmediata de la demostración, y es inmediata aquella respecto a la que no hay otra anterior” (*An Post*, I. 2. 72a 6 – 7). Con los términos de “primeras e inmediatas”, Aristóteles hace ver que las premisas no pueden referirse a ulteriores demostraciones, es decir, que deben ser indemostrables o derivar de tales, ya que, una prolongada demostración de las premisas, impediría cabalmente la ciencia.

Aristóteles explica que las premisas de los silogismos demostrativos deben convencer por sí mismas. “Ahora bien, son *verdaderas y primordiales* las cosas que tienen credibilidad, no por otras, sino por sí mismas, [en efecto, en los principios cognitivos no hay que inquirir el porqué, sino que cada principio ha de ser digno de crédito en sí mismo]” (*Top*, I. 1. 100b 1 – 2). Para ser verdaderas y primordiales, las premisas de la demostración apodíctica se valen del procedimiento de principios indemostrables o axiomáticos (*An Pr*, I. 1. 24b 10 – 13). Los estudios sobre la obra del Estagirita han demostrado que existe un sistema axiomático en su teoría de la ciencia¹⁸¹. La ciencia aristotélica se concibió en términos axiomáticos o fundacionistas, esto es, basada en sus propios principios y sin ser determinada por las opiniones de los más reputados¹⁸².

¹⁸¹ Trabajos como el de Heinrich Scholz (1930) ofrecen una representación axiomática de los trabajos de Aristóteles, apoyada particularmente en la lectura de textos como *An Post*. I. 33; II. 1 – 11; II. 19. El autor da por hecho que la epistemología de los *Analíticos Segundos* supone un prototipo de demostración que debe ser rigurosamente axiomatizada para valer como tales. Si se acepta este punto de vista, la dialéctica no ofrecería ninguna colaboración en procesos de inducción de principios y deducción demostrativa. Para más información, véase Heinrich Scholz. (1930).

¹⁸² Para Terence Irwin (1998) la ciencia aristotélica gravita en torno a un conjunto limitado de proposiciones básicas, tales como: axiomas, definiciones e hipótesis, quedando confinadas por su pertenencia al mismo género, y conectadas en teoremas demostrativos compuestos por conceptos que van desde los superiores hasta los inferiores: “Aristóteles, por lo tanto, reconoce los primeros principios sin más justificación; pero niega que su punto de vista hace imposible el conocimiento, porque niega que la demostración requiera principios básicos demostrables” (Irwin, 1998, pp. 130 – 131). Para Irwin, la conclusión a la que llega Aristóteles implica una doctrina fundacionista que requiere de creencias verdaderas y justificadas como base del conocimiento. Para más información, véase Terence Irwin. (1998).

En este sentido, un axioma es definido, según Aristóteles, como aquello que se necesita para conocer, aprender y probar cualquier cosa, representado por un número reducido de principios que constituyen verdades indemostrables para la deducción de los enunciados de una determinada teoría: “lo que es necesario que tenga <presente> el que va a aprender cualquier cosa es la estimación <axioma>; en efecto, algunas cosas son de este tipo: pues acostumbramos a dar ese nombre sobre todo a esas cosas” (*An. Post* I, 2. 72a 15 – 17). Los axiomas son imprescindibles para el conocimiento de cualquier ciencia o un grupo de ciencia, más aún, éstos no son principios a partir del cual se deduzca algo, sino que son aquellos que operan en el discurso racional¹⁸³.

En el procedimiento epistemológico de los *An Post*, sobresale un tipo de demostraciones rigurosamente axiomatizadas para valer como tales; por ejemplo, un axioma es un principio común a la geometría y a la aritmética, puesto que sus conclusiones provienen de premisas verdaderas por ellas mismas. Aristóteles señala que son también propias de una ciencia “las cosas que <ésta> acepta como existentes y sobre las que estudia lo que se da en ellas en sí, v.g.: las unidades <respecto a> la aritmética, y <respecto a> la geometría, los puntos y las líneas” (*An Post*, I. 9. 76b 1 – 6). En una demostración, un axioma no se presupone ni se prueba explícitamente, ya que, según Aristóteles, toda demostración se elabora utilizándolos. Cabe destacar que este concepto de ciencia teorizado por Aristóteles, no es otro que la geometría, denominada más tarde geometría euclidiana. Aristóteles encontraba a esta ciencia — la geometría— ya realizada en toda su dimensión, y establecida como objeto de enseñanza en la Antigua Grecia¹⁸⁴.

Las premisas demostrativas son analizadas por Aristóteles como principios propios de la ciencia, o como los principios necesarios que constituyen una ciencia, pero no de toda la ciencia, sino de una determinada. Cada ciencia particular debe partir por los principios que ella presupone y, a su vez, establecer que no está dentro de sus competencias demostrar sus principios por medio de otros (*An Post*. II, 19. 100a 13 –

¹⁸³ Entre los principios constitutivos de la racionalidad se encuentran también el principio de no contradicción y el principio de tercero excluido.

¹⁸⁴ Este modelo de ciencia se encuentra configurado como corpus doctrinal y no como tentativa o en proceso de desarrollo. Enrico Berti, lo confirma diciendo que “el modelo de esta ciencia es la geometría, la primera ciencia descubierta por los griegos y, a la vez, la única que había alcanzado, en tiempos de Aristóteles, lo que hoy llamaríamos un estatuto epistemológico casi definitivo” (Berti, 2008, p. 29).

14). Ahora bien, estos principios, para Aristóteles, deben ser indemostrables y universales, es decir, son principios verdaderos sin que se haya razonado. Además, añade una característica necesaria, la de no ser innatos en el hombre. Aristóteles afirma que:

Por eso es propio de la experiencia el suministrar los principios correspondientes a cada cosa; quiero decir, por ejemplo, que la experiencia astronómica <suministra los principios> del saber astronómico (en efecto, una vez captados correctamente los fenómenos, se encontraron las demostraciones astronómicas), de manera semejante también acerca de cualquier otra arte o saber existente: de modo que, si se toma lo que se da en relación a cada cosa, es ya <competencia> nuestra exponer cumplidamente las demostraciones. (*An Pr.* I. 46a 18 – 24)

La demostración que realiza cada ciencia está determinada por sus principios propios, que no pueden ser demostrados ni por ella misma, ni por otra ciencia, ni mucho menos puede demostrar los principios de otra ciencia¹⁸⁵. Aristóteles hace referencia a los géneros de la aritmética y la geometría, ya que hablar de demostración significa, en la misma medida, hablar de un género determinado por unos principios propios, que no pueden pasar de un género a otro: “por tanto no es posible demostrar pasando de un género <a otro>, v.g.: <demostrar> lo geométrico por la aritmética” (*An Post*, I. 6. 75a 38 – 39)¹⁸⁶.

Por ello, las ciencias demostrativas son siempre particulares, y se encuentra un determinado género de objetos definidos y presupuestos. Aristóteles manifiesta, en su teoría de la ciencia, que los principios científicos deben ser generalmente precisos y propios respecto al sujeto de sus estudios. Por ello, en *An Post.* II, 19, se plantea que es indispensable poseer una facultad para adquirir los primeros principios, y el Estagirita afirma que “parece que esto se da en todos los seres vivos. Pues tienen una facultad innata para distinguir, que se llama sentido (...)” (*An Post*, II. 19. 99b 34 –

¹⁸⁵ Aristóteles afirma que las únicas excepciones a este caso pertenecen a las ciencias subordinadas, como lo son la aritmética respecto a la armónica y la geometría respecto a la mecánica: “por eso no es posible demostrar mediante la geometría que la ciencia de los contrarios es una sola, pero tampoco que dos cubos son un cubo; ni <es posible demostrar> lo propio de una ciencia mediante otra, a no ser que todas las cosas en cuestión estén subordinadas las unas a las otras, v.g.: las cuestiones óptimas respecto a la geometría y las armónicas respecto a la aritmética” (*An Post*, I. 7. 75b 12 – 15). Otros pasajes en donde Aristóteles señala tajantemente esta excepción son *An Post*, I. 9. 76a 9 – 10, 76a 11 – 13, y 76a 16 – 25.

¹⁸⁶ Aristóteles señala que hay tres elementos en donde se dan las demostraciones: “uno, lo que se demuestra, la conclusión (esto es lo que se da, en sí, en algún género); otro, las estimaciones (hay estimaciones a partir de las cuales «se demuestra»; el tercero, el género, el sujeto del cual la demostración indica las afecciones y los accidentes en sí” (*An Post*, I. 6. 75a 40 – 75b 5).

35). ¿Será que solamente por medio de los sentidos podemos adquirir un conocimiento esencial de los primeros principios? ¿Cuál es esta facultad a la que apunta Aristóteles? ¿Cómo conoceríamos los principios sin partir de un conocimiento preexistente?

La ciencia y la intelección (*nous*)¹⁸⁷, son para Aristóteles los aspirantes apropiados para aprehender los principios por ser siempre verdaderos, pero sólo la intelección debe ser elegida para aprehender los principios, ya que no hay nada más exacto que ella. Más aún, señala Aristóteles, que “ella será el principio del principio, en tanto que ésta se comporta, en cada caso, de manera semejante respecto de cada cosa” (*An Post.* II. 19 100b 15 – 16).

Si bien, es muy significativa la noción del *nous* en el corpus aristotélico, en los *An Post* no hay una evidencia detallada sobre una definición de él. Por ello, no se realizará una investigación exhaustiva sobre el significado de este término, sino, más bien, basta con señalar que, en el pensamiento aristotélico, los primeros principios hacen alusión a una capacidad o bien del *nous*, que es exclusiva del ser humano. El *nous* consiste en la visión intelectual de la verdad de los primeros principios, tales como los axiomas o las correspondientes a las ciencias filosóficas¹⁸⁸.

El conocimiento de los principios, por medio de esta vía intelectual (*nous*), no puede ser falso y menos exacto que otro tipo de conocimiento adquirido por las proposiciones y hechos. Sin embargo, esta facultad no es algo que surge en todas las personas, sino, más bien, que es propia de la excelencia y del ejercicio de nuestras capacidades, como en la ciencia o *episteme*¹⁸⁹. En este sentido, la persona que dedica su vida a la ciencia debe analizar los resultados de sus trabajos por medio de los teoremas y, a su vez, exigir que la verdad a la que apunta se conozca como un principio.

¹⁸⁷ Al exponer el concepto del *nous* se debe tener en cuenta que esta noción transita entre distintos significados en diferentes contextos a lo largo de las obras de Aristóteles. Sin embargo, se debe tener en cuenta que el *nous* conserva dos aspectos distintivos, a saber: (a) por un lado, corresponde a una facultad cuyo fin son los objetos inteligibles y, por el otro, (b) en tanto que es conocimiento, tiene como finalidad ser la función esencial del hombre, es decir, una funcionalidad práctica. Ahora bien, en esta parte de la investigación se buscará desarrollar esta noción con respecto a lo que expresa en los *An, Post.*

¹⁸⁸ (*An Post.* II, 19, 100b 5 – 15).

¹⁸⁹ Para David Bronstein (2016) el *nous* es una especie de *episteme*, tal como se sostiene en *An Post.* I, 2. Para ello, se propone encontrar alguna explicaciones para las proposiciones que son del dominio del *nous*, esto es, una estructura explicativa dentro de esas proposiciones. Para más información, véase D. Bronstein (2016) pp. 51 – 57.

El Estagirita reconoce que los científicos naturales inician sus investigaciones con cosas que son claras para las personas, es decir, verdades que están a la disposición de la percepción, tales como: las plantas florecen en primavera, en invierno cae nieve, la luna es un cuerpo celeste, el sol se eclipsa, etc. Muchas personas conocen estas proposiciones por experiencia, pero, en la misma medida, hay otras que poseen una *episteme* de ellas. A estas últimas, se les exige dos cosas: (a) que comprendan que estas proposiciones son necesarias y, (b) que puedan derivarse de sus apropiados principios. Si pueden desarrollar estas dos condiciones, entonces serán capaces de conocer esas verdades como teoremas.

Aristóteles señala que “los principios son más conocidos que las demostraciones, y que toda ciencia va acompañada de discurso (...)” (*An Post. II*, 19. 100B 9 – 12). Para efectuar una demostración se debe partir de una comprensión necesariamente conceptual, contenida en los atributos del sujeto de una proposición. No obstante, para tener una explicación acertada o verdadera se debe cumplir lo que Aristóteles señala en *An Post. II*, 1 – 10, esto es, una definición causal. Las definiciones representan los principios propios, introduciendo las causas y operando como término medio en un silogismo demostrativo¹⁹⁰. Por esta razón, el Estagirita establece que las demostraciones pueden ser de dos maneras: por medio de definiciones y de presupuestos (*hypótesis*)¹⁹¹. Mediante la definición se establece el qué es o la esencia, en cambio, los segundos hacen referencia a una afirmación de algo de lo que se deduce consecuencias: “así, pues, las definiciones no son hipótesis (pues no se dice para nada que existan o no), sino que las hipótesis están en las proposiciones, en cambio las definiciones solo hay que entenderlas (...)” (*An Post*, I. 10. 76b 35 – 36).

¹⁹⁰ Aristóteles afirma que es necesario analizar qué es una definición y si es posible que haya demostración y definición de qué es. “Puesto que, como dijimos, es lo mismo saber qué es <una cosa> y saber la causa de sí es [y la explicación de esto es que hay <siempre> alguna causa, y ésta, o bien es la misma cosa o bien es otra distinta, y, si es otra distinta, o bien es demostrable, o bien es indemostrable]” (*An Post*, II. 8. 93a 5 – 7).

¹⁹¹ Si bien la *hypótesis* se utiliza en el marco del conocimiento científico, este concepto presenta tener cierta similitud con la *doxa*. Evidentemente, Aristóteles señala que “no hay que intentar reducir los razonamientos que parten de una hipótesis: pues no es posible reducirlos a partir de las <proposiciones> establecidas. En efecto, no se ha demostrado mediante razonamiento, sino que todos se han acordado por convención” (*An Pr.* I, 44. 50a 17 – 19). En una *hypótesis*, por tanto, no se afirma ni se niega nada, sino que meramente se requiere un significado u opinión.

Solo el científico, por medio de estas propiedades, puede establecer el resultado verdadero dentro del género de su estudio, sin ir más allá de ello. Aristóteles está pensando aquí en el científico que domina, conoce, enseña y demuestra una ciencia a partir de premisas que otros no saben o están en proceso a saber. El filósofo también sugiere que, para el establecimiento de los principios, debe haber una investigación como parte de la construcción de la ciencia. En este sentido, hay dos procesos que ocurren en la intelección de los principios: por un lado, se tiene a la persona ilustrada en una ciencia que puede llegar a aprehender sus principios propios para enseñárselos a sus alumnos, y por el otro, aquel que ha construido una ciencia en donde sus principios le son conocidos por medio del fruto de una ardua investigación. Por ello, Aristóteles presenta al *nous* como un aspecto cognitivo que guarda relación tanto con las definiciones como con las proposiciones inmediatas.

El *nous* posee la capacidad de descubrir modos de racionalidad o de inteligencia que posibiliten la elaboración de acciones rectas y la búsqueda de la verdad. Así, se podría comparar esta facultad de los *Analíticos Posteriores* con su distintiva parte práctica expuesta en la *Ética nicomáquea* (*Ét. Nic*)¹⁹². Aristóteles afirma en este último texto que “toda ciencia parece ser susceptible de ser enseñada, y todo lo que es objeto de ella, de ser aprendido. Y toda enseñanza parte de lo ya conocido, como se dice también en los *Analíticos*, unas veces por inducción y otras por silogismo” (*Ét. Nic.* VI, 3. 1139b). Además, señala que la persona sabia no sólo debe conocer lo que se sigue de los primeros principios, sino obtener la verdad sobre ellos: “de manera que la Sabiduría sería entendimiento y conocimiento científico, un conocimiento que encierra como la cúspide de las cosas más valiosas”. (*Ét. Nic.* VII. 1141a 16 – 22).

En la teoría científica de Aristóteles se observa, por tanto, la aprehensión de los principios por medio de inducciones y experiencias, ya que, estas vendrían a revestir todo el proceso de producción de los conceptos. Estos procesos, según Aristóteles, encuentran su contenido básico en las sensaciones: “entonces, ni los modos de ser son innatos como tales, ya definidos, ni proceden de otros modos de ser

¹⁹² Para más información sobre esta comparación puede verse los estudios hechos por B. Morison (2020).

más conocidos, sino de la sensación” (*An Post.* II, 19. 100a 10 – 11). Las sensaciones proveen un conjunto particular de proposiciones, cuya diferenciación produce los conceptos universales. De ahí, que el Estagirita sea enfático en decir que a partir de los principios propios se puede demostrar y deducir propiedades causadas universal y necesariamente, es decir, que los principios propios o inmediatos garantizan que se demuestre la propiedad universal y necesaria que posee el objeto científico. “Está claro, entonces, que nosotros necesariamente, hemos de conocer por comprobación, pues así <es como> la sensación produce <en nosotros> lo universal (*An Post.* II, 19. 100b 3 – 5).

Al hablar de las cosas causales como las “más conocidas”¹⁹³, los razonamientos científicos vendrían a tomar el significado de “para nosotros”, esto sería, como conectados con la sensación y la naturaleza y, por tanto, premisas particulares y universales; éstas últimas son necesarias tanto para los ejercicios dialécticos como para la ciencia, pues permiten que las ciencias puedan comunicarse entre sí. Ahora bien, ocurre una particularidad con respecto a la aplicación de los axiomas en los ejercicios argumentativos: en cuanto ellos precisan de cierta relación que deben mantener entre sí las proposiciones que la integran, se necesitan de ciertos principios comunes para que exista una comunicación entre las ciencias. Aristóteles advierte que todas las ciencias se comunican entre sí “en virtud de las <cuestiones> comunes (llamo comunes a aquellas de las que uno se sirve demostrando a partir de ellas, pero no aquellas acerca de las cuales se demuestra ni aquellas que se demuestran)” (*An Post.* I. 11. 77a 26 – 28).

Las conclusiones de los silogismos son causadas por premisas demostrativas, y, a la vez, por premisas universales, pero sólo estas últimas son establecidas a través del *nous*, ya sea por una destacada práctica docente, o bien, por un proceso arduo de investigación. Desde este punto de vista, las demostraciones científicas comparten, junto con la dialéctica, un carácter destacadamente pedagógico. Este procedimiento educativo de las ciencias, como instrumento comunicativo, permite identificar la utilidad de la dialéctica en todo su esplendor, cuya forma se manifiesta en el discurso del profesor. El profesor es “capaz de alcanzar el máximo de abstracción, pero no de

¹⁹³ (*An Post.* I. 2. 71b 20 – 25).

modo absoluto, sólo en relación con el comportamiento del auditorio” (Sichirollo, 1976, p. 92).

Una caracterización esencial de la dialéctica en su comparación con la ciencia apodíctica, la cual constituye su orientación a la enseñanza de alguna cosa. Esta enseñanza va dirigida a lo científicamente verdadero, al realizar ciertas ordenaciones silogísticas según la capacidad de la persona que está aprendiendo. Por ello, el valor que poseen las demostraciones científicas, al referirse al conocimiento de los principios, queda establecido por medio de la diferenciación metódica entre *via inveniendi* y *via docendi*.

5. 1 Reavivación de la dialéctica aristotélica

Todo intento por reconocer un papel positivo de la dialéctica, desde el punto de vista científico, debe buscar un punto medio entre el rechazo insalvable de una presunta conexión entre las dos y el reconocimiento de los postulados que la hacen ser métodos distintos. Así, lo que se busca mostrar, a continuación, es la idea de una complementariedad de la dialéctica con respecto a la ciencia, y no una unificación de ambas. No existe ninguna interpretación que permita afirmar, al tener como base la evidencia existente, que Aristóteles hubiese presentado una cabal unificación entre ciencia y dialéctica. La distinción principal entre un razonamiento dialéctico y uno científico se debe al punto de partida de la certeza de sus principios y la función a la que apuntan; los razonamientos dialécticos parten de las cuestiones controvertibles entre las opiniones de la mayoría y los más sabios, mientras que los científicos inician sus demostraciones a partir de los primeros principios.

A pesar de que la ciencia es establecida como demostración, es necesario advertir que, para Aristóteles, no toda ciencia es apodíctica, es decir, que se puede encontrar, de igual forma, ciencia no demostrativa *epistéme anapódeiktikos* (*An Post.* I, 3). En la sección anterior se advierte que, al basarse en cosas causales, la ciencia demostrativa del Estagirita debe tener en su configuración premisas particulares y universales para poder comunicarse con otras ciencias. Esta faceta de la ciencia permite que exista una complementariedad con el razonamiento dialéctico, pues proporciona el medio para adquirir una *téchne* universal. La *téchne* o arte es

comprendida por Aristóteles como una disposición (*héxis*) productiva del intelecto (*noûs*), acompañada de una razón verdadera¹⁹⁴. En este sentido, la dialéctica sólo será poseída cuando se logra tener este dominio técnico. Al respecto, Aristóteles señala:

Poseeremos perfectamente el método cuando lo dominemos de forma semejante a como en la retórica, la medicina y las capacidades de este tipo: esto es lo que nos proponemos hacer en la medida de lo posible; pues ni el retórico convencerá ni el médico curará de cualquier modo, sino que, sólo en caso de que no descuiden ninguna de sus posibilidades, diremos que poseen adecuadamente su ciencia. (*Top*, I. 3. 101b 5 – 10)

La analogía que hace Aristóteles entre dialéctica, retórica, medicina y capacidades de este tipo le permite considerar a la dialéctica como una *téchne*. Se debe comprender al método dialéctico como un grupo de reglas procedimentales adquiridas en la medida que son realizadas, obteniendo por las mismas un conocimiento verdadero. Este método se concibe como una capacidad producida a partir de la discusiones y objeciones de proposiciones: “en efecto, a partir de estas cosas (se obtiene) la capacidad, y la ejercitación se hace por mor de la capacidad, sobre todo acerca de las proposiciones y las objeciones” (*Top*, VIII. 14. 164b 1 – 3). Más aún, el método dialéctico causa una disposición que recae sobre el ejercicio argumentativo y lo cualifica, entregándole un valor epistemológico que lo ubica entre las ciencias.

Al ser considerado como un ejercicio metódico, la dialéctica realiza sus investigaciones a partir del esquema de preguntas y respuestas que requieren, en primera instancia, un lugar (*topos*) para abordar, y, posteriormente, dar un orden a las formulaciones dadas de esta *praxis*: “así, pues, hasta el momento de encontrar el lugar, la investigación es semejante para el filósofo y para el dialéctico, mientras que ordenar las cuestiones y formular las preguntas es ya propio del dialéctico” (*Top*, VIII. 1. 155b 5 – 10).

Lo problemático de unir los conceptos de ciencia y dialéctica en el *organon* aristotélico se debe a la tendencia de Aristóteles por buscar reglas específicas para efectuar una verdadera discusión. Los razonamientos dialécticos se mueven, por tanto, en dos direcciones: (a) los razonamientos que son organizados como los científicos y

¹⁹⁴ Véase en *Ét. Nic.*, VI. 4. 1140A 5 – 7. En este sentido, una vida racional no está limitada a un conjunto de potencias y actos correlativos, sino que se enriquece por las diversas disposiciones (*héxis*) o hábitos intelectuales que genera. “Vale decir, que constituye una disposición (*héxis*) a la producción (*poíesis*) o indagación en torno a problemas plausible” (Barrionuevo-Chevel. 2000, p. 122).

(b) los razonamientos que se construyen a partir de premisas opinables. Mientras que los principios propios de cada ciencia demarcan la manera de cómo debe conformarse una ciencia sin amplificar su investigación, las tesis opinables (*hipótesis*) permiten que exista un enfrentamiento con las premisas universales que brotan en los puntos de referencia de un razonamiento científico. No obstante, estas hipótesis pueden ser desautorizadas, dejando a la dialéctica como una técnica dialógica que no está capacitada para ofrecer premisas incuestionables y unívocas. En este sentido, al mundo de la opinión hay que proporcionarle una coherencia y organización parecida a las edificaciones conceptuales empleadas por el científico. Por ello, Aristóteles le atribuye a la dialéctica la función de búsqueda que lleva a la ciencia: “la ordenación de las opiniones es también la función a través de la cual la dialéctica explica su función más propia, consistente en preparar la formulación de la ciencia” (Viano, 1971, p. 72).

A partir del procedimiento de la ciencia examinado en los *An Post*, es posible realizar una interpretación de la complementariedad de la dialéctica con respecto a la ciencia. La dialéctica ocupa un espacio indispensable para la ciencia, puesto que un conocimiento universal no se puede establecer demostrativamente, ni mucho menos aprehender directamente. Siguiendo este camino, se denominan dos tipos de evidencia de complementariedad entre ciencia y dialéctica. Existe un tipo de evidencia teórica que consiste en los esporádicos pronunciamientos de Aristóteles acerca de la relación entre estos dos conceptos, y existe un tipo de evidencia práctica que resulta de comparar las características que el Estagirita asigna, respectivamente, a la dialéctica en los *Top* y a la ciencia en *An Post*¹⁹⁵.

Es posible resumir estos tipos de evidencia en uno fundamental, en el cual se concibe a la dialéctica como un método preliminar e indispensable para la ciencia. La dialéctica sería un obligatorio estadio formativo por medio del cual tendría que transitar un conjunto de conocimientos antes de llegar a constituirse en una ciencia. Así, con su labor preparatoria participa, en cierto modo, en el proceso de elaboración

¹⁹⁵ Una interpretación pragmática de la dialéctica en relación con la ciencia la podemos encontrar en *Top*, I. 2, 101a 25 – b4. Para algunos comentadores modernos de la filosofía aristotélica, la dialéctica adquiere un valor importante al poder hacer que las ciencias se comuniquen entre sí. Estos trabajos buscan dar una interpretación de la dialéctica, que pudiera dar una legítima evidencia de la presencia o ausencia de procedimientos dialécticos en la *praxis* científica o precientífica de Aristóteles. Véase los trabajos de Barnes, J. (1969); Wieland, W. (1961); Le Blond, J. M. (1970); Owen, G. E. L. (1968).

de un conjunto no examinado de opiniones inconsistentes entre sí —dentro de un específico campo de conocimiento—, hacia un cuerpo de enunciados que deben cumplir lo que Aristóteles exige de los enunciados de la ciencia demostrativa en *An Post*, I. 2. En este último estadio, la ciencia demostrativa debe ser capaz de explicar o deducir, a partir de los primeros principios, las atribuciones esenciales que corresponden a un género determinado.

Ha quedado establecido que el científico o filósofo es el encargado de juzgar si la argumentación tocante a la ciencia es aparente o real, al dar razones suficientes por medio de los primeros principios. Sin embargo, el examen de las refutaciones concernientes a los principios comunes atañe al dialéctico. Lo interesante de observar aquí es que, la dialéctica, intenta dar una explicación de las cosas comunes a todas las ciencias: “así, pues, el que dirige su mirada a las cosas comunes con arreglo al objeto en cuestión es un dialéctico” (*ES*, 11. 172a 5 – 6). Aristóteles expone, explícitamente, la complementariedad y la utilidad de la dialéctica con respecto a la ciencia en su célebre y discutido pasaje en *Top.* I. 2, que dice:

A continuación, se podría decir para cuántas y cuáles cosas es útil este estudio. Y lo es para tres cosas: para ejercitarse, para las conversaciones y para los conocimientos en filosofía. Pues bien, que es útil para ejercitarse resulta claro por sí mismo: en efecto, teniendo un método, podremos habérmolas más fácilmente con lo que nos sea propuesto; para las conversaciones, porque, habiendo inventariado las opiniones de la mayoría, discutiremos con ellos, no a partir de pareceres ajenos, sino de los suyos propios, forzándoles a modificar aquello que nos parezca que no enuncian bien; para los conocimientos en filosofía, porque, pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa. Pero es que además es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. (*Top*, I. 2. 101a 25 – 35)

Respecto a las dos primeras funciones —el ejercicio y la conversación—, se observa que poseen una importancia menor con respecto a la ciencia filosófica. Si bien, el ejercicio ayuda a ser hábiles en la argumentación, y la conversación posibilita conocer las diversas opiniones plausibles de los sabios que dan cuerpo a toda argumentación, para Aristóteles, ambas funciones de la dialéctica son directamente funcionales con la retórica y la sofística. Es con respecto al conocimiento filosófico de lo que más trata Aristóteles en este pasaje, pues la dialéctica es presentada como un camino hacia los primeros principios de todas las ciencias, es decir, como una labor

preparatoria que facilita el camino hacia la fundamentación de las ciencias como la física, la biología, la filosofía primera, etc.

La dialéctica aristotélica se vale de las opiniones comunes sobre las ciencias como condición necesaria para llegar a los principios. En este sentido, la dialéctica le resultaría útil a la ciencia o a la filosofía, en relación con las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. Aristóteles lo deja establecido de la siguiente forma:

En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar (cualquier cosa), abre camino a los principios de todos los métodos. (*Top*, I. 2. 101a 36 – 101b 4)

Gracias a que los principios de una ciencia no pueden considerarse dentro de la misma —en cuanto son primeros—, se necesita de alguna forma para llevarlos a examen y garantizar su verdad. Es aquí donde encuentran valor epistemológico los *éndoxa*, pues, para dar con los primeros principios, la dialéctica es concebida como un razonamiento crítico sobre aquellas cosas que, dentro de una ciencia, poseen el carácter de inobjetables e indudables: “antes de introducir las afirmaciones en el implacable rigor de la deducción demostrativa, la discusión dialéctica puede mostrarnos sus pros y sus contras, que en el terreno científico solo puede ser de un modo (...)” (Viano, 1971, pp. 72 – 73). La argumentación dialéctica no se da meramente por silogismos, sino también por inducción, y en ésta los *éndoxa* son instalados como fundamento para examinar qué tienen de verdaderos y falsos para una buena inducción. En otras palabras, Aristóteles indica que el procedimiento dialéctico en el análisis de los problemas filosóficos transita, inicialmente, por las posiciones o opiniones en juego con miras a resolver los aspectos falsos y verdaderos de cada una.

A partir de una buena inducción se consigue un discernimiento global de las consecuencias que envuelven las discusiones en los ejercicios argumentativos, para que, de esta forma, al terminar el recorrido, se logre estar en condiciones de elegir correctamente entre las posiciones que entran en disputa: “y el poder ver y haber visto globalmente las consecuencias que se desprenden de una y otra hipótesis no es un instrumento de poca monta para el conocimiento y para el buen sentido filosófico”

(*Top*, VIII. 14. 163b 10 – 12). La ayuda prestada por la dialéctica a las ciencias no es meramente exterior, sino que se encuentra en el corazón mismo de la ciencia inductiva, puesto que permite la expansión de la discusión científica más allá del campo axiomático.

Esta necesidad de las opiniones comunes en el razonamiento dialéctico utilizado por las ciencias se debe al carácter empírico que Aristóteles le atribuye en su base. Por ello, al mostrar cómo las opiniones progresan con la estructura de un razonamiento apofántico, se descubre cierta posibilidad de un orden que opera como mediación entre los principios. Este orden es presupuesto por las creencias u opiniones de los que cultivan la ciencia y las demostraciones propias de cada ciencia. La acción argumentativa genera una disposición (*héxis*) que colabora para que exista una elección de lo verdadero en asuntos de naturaleza ética, lógica y política. Sin trascender su naturaleza interrogativa, crítica y refutatoria, la dialéctica puede suministrar una validación indirectamente de los primeros principios.

La demostración no puede perder su estatuto de explicación necesaria y causal, y la evidencia de los principios no permite que su verdad sea deducida. Sin embargo, el estado del conocimiento demanda alguna nueva consideración, y es allí donde se sitúa la dialéctica, al proporcionar, mediante la refutación, la crítica y la inducción, los medios para mostrar la verdad de un principio. Hay que señalar que la labor del dialéctico, al momento de establecer lo que es verdaderamente plausible y refutar lo que no es, va acompañada de un sentido moral. Aristóteles afirma lo siguiente:

Hay que guardarse de sostener una hipótesis no plausible. Y puede ser no plausible de dos maneras: en efecto, lo es tanto aquello como consecuencia de lo cual se dicen cosas absurdas (v.g.: si alguien dijera que *todo se mueve o nada se mueve*), como aquellas elegidas por alguna costumbre depravada y que son contrarias a la <sana> voluntad (v.g.: que *el bien es el placer y que cometer una injusticia es mejor que padecerla*): en efecto, se detesta, no al que sostiene estas cosas por mor de una argumentación, sino al que las anuncia como plausibles. (*Top*, VIII. 9. 160b 16 – 22)

El sentido moral de la argumentación recae sobre la investigación, convirtiéndola en una genuina búsqueda intelectual afrontada con otro. Aristóteles señala que no debe corresponder a un solo interlocutor el poder terminar la discusión,

sino que es una tarea común entre ambos¹⁹⁶. Por ello, Aristóteles comprende que el uso dialéctico orientado hacia la ciencia, tanto en sus tratados de filosofía práctica como en sus escritos especulativos, presenta una cierta conexión con la ciencia; es más, se ha constatado que existe una utilidad propedéutico-científica de la dialéctica al ofrecernos una pequeña contribución al descubrimiento de los principios por medio del rol de la examinación (*exetastikê*) y la prueba (*peirastikê*) de los principios de las ciencias particulares.

Este uso filosófico-científico de la dialéctica debe mostrar que las *éndoxa* seleccionadas son verdaderas o falsas, así como lo son los primeros principios¹⁹⁷; ellas deben cumplir el papel de hechos establecidos y disciplinariamente relevantes para que los primeros principios puedan ser transmitidos de la mejor forma. La utilidad de la dialéctica reside en el examen de aquellos problemas o tesis que exigen argumentos y no una mera corroboración de los hechos por la experiencia sensible. “No es preciso examinar todo problema ni toda tesis, sino aquella en la que encuentre dificultad alguien que precise de un argumento y no de una corrección o una sensación” (*Top*, I. 11. 105a 3 – 5). En definitiva, la dialéctica aristotélica es un complemento para las ciencias, ya que permite extenderlas más allá de los límites impuestos por la demostración.

A pesar de esta justificación por parte de Aristóteles, la interpretación tradicional confronta el pasaje de *Top* I. 2, con la reflexión realizada en *An Post* II.19 acerca de la inducción como proceso y la intuición como facultad que permite la aprehensión de los primeros principios. No obstante, otros intérpretes han intentado conciliar estos dos textos. Es necesario recordar que a los primeros principios no se puede llegar a través de la demostración, “pero nosotros decidimos que no toda ciencia es demostrativa, sino la de las cosas inmediatas es indemostrable” (*An Post* I. 3. 72b 19 – 20). La dialéctica, en este sentido, puede proporcionarnos algún modo de

¹⁹⁶ Es probable que la concepción más acabada que tenga Aristóteles de lo que hoy se denomina intersubjetividad se ponga en juego en la práctica dialéctica, “como una instancia de la razón no separada de la vida política o de relación entre los hombres” (Barrionuevo-Chevel. 2000: 133).

¹⁹⁷ Al designar el hecho de gozar de una buena reputación, Aristóteles parece darle al término *éndoxa* una aplicación positiva. En la *Ética a Nicómaco* (*Ét. Nic.*) se puede este valor positivo del término *éndoxa*, ya sea en los sabios o para designar a lo que constituye la buena reputación de alguien. Véase *Ét. Nic.*, IV. 7. 1127a 21 y *Ét. Nic.*, I. 9. 1098b 28.

aprobación de los primeros principios al mostrar cómo ellos coinciden con nuestras opiniones ampliamente sostenidas.

No se quiere decir que los primeros principios se deduzcan directamente de las opiniones, ya que esto conduciría a una regresión y rompería la crucial distinción aristotélica entre lo que es conocido para nosotros y lo que es mejor conocido por naturaleza. Lo que se afirma es que puede mostrarse que, su negación, entra en conflicto con aquellas convicciones básicas, y el descubrimiento de este conflicto cae exclusivamente en el terreno de la dialéctica. Solo Aristóteles caracteriza e incluye a la dialéctica como técnica lógica en su *organon*, permitiendo que se desarrolle una cierta complementariedad con los razonamientos científicos. Si bien, esta noción de la dialéctica no fue desarrollada en su totalidad, se puede constatar, a partir de Kant, un intento por rescatar este método lógico de la dialéctica aristotélica.

En el período escolástico, la dialéctica queda reducida a su carácter refutatorio de las opiniones, o como un arte que se sirve de premisas probables en una discusión. Para algunos autores de este periodo, la dialéctica resultaría inútil sino va acompañada de otra disciplina. Así lo señala Dante al realizar una analogía de la dialéctica con Mercurio, pues agrega que “la Dialéctica tiene menos cuerpo que ninguna otra ciencia; por lo cual está perfectamente compilada y terminada en todo el texto que en el *arte antigua y nueva se encuentra*” (Dante. II. XIII). El arte de la discusión, propio de la dialéctica, queda confinado a una disciplina como la retórica, manteniendo el esquema expuesto por Aristóteles en sus *ES*. Sin embargo, el rescate de la noción de la dialéctica se debe a la exposición hecha por Kant en su lógica trascendental.

5.2 La contribución dialéctica de Kant

En el contexto cultural de la dialéctica antigua existieron distintas concepciones o definiciones sobre su uso. Las discusiones que se hicieron, posteriormente, de escuela a escuela en torno a su método, ocasionan, de manera negativa, que se olvidara el gran libro aristotélico de los *Tópicos*. Las disputas realizadas en el marco del aristotelismo a lo largo de los años tenían como eje central la relación entre lógica y dialéctica, sus límites y significados en la historia de la lógica. Incluso se discutía sobre la función de la dialéctica frente al arte retórico y su ondear

junto a una metodología científica y didáctica. Estas discusiones no son más que una prolongación de aquellas cuestiones que ya habían tratado tanto Platón como Aristóteles.

En el siglo XVI se mantiene aún la división escolástica de la lógica en analítica y dialéctica. Para autores como Wolff y sus discípulos, la filosofía o lógica mantendrá aquella función primordial demostrativa, dejando a la dialéctica como arte de la probabilidad. Kant desarrolla toda su teoría del conocimiento a partir de esta situación cultural; además, los estudios contemporáneos sobre este autor han comprobado que el término dialéctica era utilizado por él siguiendo tanto la tradición aristotélica como la platónica: “esa antigua terminología, adaptada a los nuevos conceptos kantianos, por una parte, continuaba una famosa tradición gracias a su pasado, y por otra, permitía que Kant se diferenciara de los wolffianos y los círculos próximos a éstos” (Sichirrollo, 1976, p. 155).

El procesamiento que Kant hace de la dialéctica se debe comprender en el marco de su teoría general de la lógica, que él consideraba en el contexto de la práctica aristotélica¹⁹⁸. Aunque es muy difícil constatar la lectura que Kant hizo de Aristóteles, podemos observar que existe un rescate de su pensamiento dialéctico. Más aún, Kant interpreta y trasciende el texto aristotélico de los *Tópicos* para realizar una doctrina trascendental como condición esencial de un sistema completo de la razón.

Con la publicación de la *Crítica de la Razón Pura* (1781), comienza una nueva era y un gran cambio en la historia de la dialéctica. Al buscar establecer en qué consiste lo efectivamente dialéctico, Kant se encuentra con distintos significados y empleos metodológicos, sin embargo, descubre que lo que tienen en común estas definiciones corresponde a su vinculación con la apariencia. En referencia al modo antiguo de entender la dialéctica, Kant encuentra que aún se mantiene aquella asociación con el arte sofístico, pues se pretende dar apariencia de verdad a una cadena de invenciones que carecen de realidad: “un arte sofística de darle apariencia de verdad a su ignorancia, y aun a sus engaños intencionales, imitando el método de la meticulosidad

¹⁹⁸ Kant señala en su *KrV* que la lógica es una ciencia acabada desde el tiempo de Aristóteles, la cual suele estudiarse en las escuelas “como propedéutica de las ciencias, aunque según la marcha de la razón humana es lo más tardío, a lo cual la razón llega sólo cuando la ciencia ya está acabada desde hace tiempo y sólo necesita el último retoque para su corrección y perfección” (*KrV*: A 52, B 77).

que la lógica en general prescribe, y empleando la tópica de ella para disimular toda ficción vacía” (KrV: A 61, B 86).

En principio, la dialéctica es analizada del mismo modo como parte Aristóteles en sus tratados lógicos, esto es, como un procedimiento dialógico que se encuentra emparentado con la sofística. Al ser entendida como arte sofístico, la dialéctica, según Kant, no presenta ninguna distinción con las aprensiones, las imaginaciones o vanidades personales¹⁹⁹. Por ello, este arte, por desgracia, va saturado de todo tipo de complicaciones metafísicas (KrV: A 63, B 88). Esta relación de la dialéctica con lo aparente se debe, para el filósofo de Königsberg, a los errores de forma del procedimiento racional. De ahí que, esta vinculación, un poco despreciada, se remonta a la interpretación que hicieron los escolásticos de la dialéctica, como incapaz de proporcionar conocimiento científico. Sin embargo, Kant comprende que la dialéctica, más que ser una mera técnica lógica de lo aparente, puede ser un instrumento al servicio del conocimiento²⁰⁰.

Con respecto a los antiguos, Kant no pretende determinar meramente el significado de la palabra dialéctica, sino más bien establecer, por medio del uso que hicieron de ella, qué es realmente la dialéctica: “por muy diferente que sea la significación con la cual los antiguos empleaban esta denominación de una ciencia o arte, se puede comprobar con seguridad (...) que ella no era, entre ellos, ninguna otra cosa que la *lógica de la apariencia ilusoria*” (KrV: A 61, B 86). Ahora bien, se observa brevemente cómo el filósofo de Königsberg realiza su concepción dialéctica, en la sección titulada *Lógica trascendental* (KrV: A 50, B 74).

Kant hace una distinción entre la lógica general (pura) y la lógica del uso de nuestro entendimiento. Esta última funciona como *organon* de la ciencia, en cambio, la primera, se ocupa de meros principios *a priori* y es un *canon* de las reglas fundamentalmente necesarias de nuestro entendimiento y de la razón (KrV: A 53, B

¹⁹⁹ En la KrV Kant advierte que la persona que razona sofisticadamente solo puede ser capaz de dar sus ideas a partir de su elocuencias. Por tanto, él no tiene un conocimiento efectivo de la verdad de cosas, propio de la Lógica. (KrV: A 453, B 501 - 502).

²⁰⁰ Los fundamentos sobre los que gravita la investigación crítica kantiana hacen referencia a las fuentes principales por las cuales nuestro espíritu adquiere conocimiento. El primero se centra en la capacidad de “recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones), y la segunda la facultad de conocer un objeto mediante esas representaciones (la espontaneidad de los conceptos)” (KrV: A 50, B 74). Esto quiere decir que, por intermedio de la sensibilidad, un objeto nos es proporcionado, mientras que, por el entendimiento el objeto es pensado.

77). De este modo, la lógica general “hace abstracción de todo contenido del conocimiento, es decir, de toda referencia de él al objeto, y considera solamente la forma lógica en la relación de los conocimientos unos con otros, es decir, la forma del pensar en general” (KrV: A 55, B 79).

El filósofo de Königsberg da comienzo a su *Lógica trascendental*, como una ciencia que recoge la división aristotélica de la lógica general en analítica y dialéctica. Por un lado, la lógica general es analítica, desde un punto de vista formal, en cuanto es calificada como un *canon* para la evaluación de los conocimientos. Por otro lado, la lógica general es dialéctica en cuanto hace un uso incorrecto de ese *canon*, es decir, cuando pretende utilizar la mera forma del pensar como instrumento para la formación y expansión del conocimiento sobre los objetos.

En cuanto a la lógica analítica es necesario aclarar que, en su procedimiento, se debe establecer un criterio universal de verdad para todo tipo de conocimiento y sin distinción de sus objetos. En otras palabras, ella debe ocuparse de la forma lógica del conocimiento, de las reglas del entendimiento y su forma, estableciendo formas con las que el conocimiento tiene que concordar para ser verdadero²⁰¹. Por tanto, en esta analítica se presentan los principios de toda evaluación lógica de nuestro conocimiento y es, según Kant, “la piedra de toque, al menos, negativa de la verdad; porque con respecto a estas reglas se debe examinar y apreciar previamente todo conocimiento, en lo que respecta a su forma (...)” (KrV: A 60, B 85).

La lógica analítica se mantiene rigurosamente en el campo formal de la lógica, actuando como prueba negativa de la verdad. Esto quiere decir que, los fundamentos formales de la lógica, no son suficientes para determinar la verdad material y objetiva del conocimiento. Por ello, Kant no considera a la lógica general como una lógica de la verdad, puesto que, la definición de verdad como conformidad del conocimiento con su objeto, queda incompleta. El filósofo advierte que “con la mera forma del conocimiento, por mucho que concuerde con las leyes lógicas, no es suficiente, ni con

²⁰¹ En la introducción a la *Lógica trascendental*, Kant se pregunta por el significado de verdad, buscando un criterio universal y seguro de este concepto y sus relaciones (KrV: A 58, B 52). Para él, este criterio, en el cual se hace abstracción de todo contenido del conocimiento, solo concierne a una verdad formal, es decir, al pensar en general. Este criterio universal y necesario del entendimiento es meramente lógico, esto es, trata de “la concordancia de un conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón, es, por cierto, la condición *sine qua non*, y por tanto, la condición negativa de toda verdad” (KrV: A 59, B 84).

mucho, para establecer por ello la verdad material (objetiva) del conocimiento” (KrV: A 60, B 85). De manera que, la noción de la lógica general, se adecuaba a un ideal del saber incompatible con los horizontes categoriales de la física y la matemática moderna.

A la lógica formal le resulta difícil reconocer sus límites, por ello permite que la dialéctica entre en acción. No obstante, antes de entrar en acción, la dialéctica debe reconocer que solamente ha sido usada como si fuera un *organon* para la elaboración efectiva, o, por lo menos ilusoria, de afirmaciones objetivas (KrV: A 60, B 85). Para Kant, existe una ilusión natural cuando la lógica formal pretende edificar un conocimiento absoluto a partir de los juicios y afirmaciones de los objetos de nuestro entendimiento. En otras palabras, cuando se sobrepasan los límites de nuestro conocimiento, sólo se producen ilusiones que poseen aire de afirmaciones objetivas. Kant afirma que la lógica general es un mero *canon* para la evaluación de nuestro conocimiento, y no hay que abusar de ella. Por ello, “la lógica general, como presunto *organon*, se llama dialéctica” (KrV: A 61, B 86).

Ahora bien, frente a una lógica general, Kant le contrapone una lógica trascendental²⁰²; esta última determina el origen, la extensión y la validez del conocimiento de los objetos enteramente *a priori*, ocupándose, por tanto, de “las leyes del entendimiento y de la razón, pero solamente en la medida en que está referida *a priori* a objetos” (KrV: A 57, B 82). Esta lógica trascendental se diferencia de la primera, especialmente, porque se ocupa del pensar *a priori* de los objetos, en cambio, la lógica general sólo atiende a la forma del pensamiento, sin realizar una distinción exacta sobre su relación con los objetos. Por consiguiente, Kant vuelve a dividir a la lógica trascendental en dos, esto es, en una analítica y una dialéctica trascendental.

La analítica trascendental es, según Kant, una parte de la lógica trascendental que explica los elementos del conocimiento puro del entendimiento y sus principios, sin los cuales no se puede pensar ningún objeto: “es una lógica de la verdad, pues

²⁰² La lógica general es dividida por Kant de acuerdo con las facultades cognoscitivas —entendimiento, facultad de juzgar y razón— y trata respectivamente de los conceptos, juicios y raciocinios o silogismos, que serán desarrollados ampliamente en la analítica (KrV: A 130, B 169). En cambio, la lógica trascendental se divide, por un lado, en una lógica de la verdad —analítica trascendental—, que constituye un canon del uso objetivamente verdadero del entendimiento y de la facultad de juzgar y, por el otro, en una lógica de la apariencia ilusoria —dialéctica trascendental— que se ocupa del modo trascendental de la razón (KrV: A 131, B 170).

ningún conocimiento puede contradecirla sin perder, a la vez, todo contenido, es decir, toda referencia a algún objeto, y por tanto, toda verdad” (*KrV*: A 62, B 87). En este sentido, la analítica trascendental no se ocupa de las condiciones formales del pensamiento en general —verdad formal—, sino de las condiciones del pensamiento *a priori* de los objetos. Este modo de emplear la analítica contiene, al igual que la lógica general, un uso indebido que lleva a la dialéctica trascendental²⁰³. Es decir, que esta parte de la lógica trascendental, al ser utilizada como base esencial de los principios meramente formales del entendimiento puro, da juicios de objetos que no son dados en la experiencia; y así, “con el sólo entendimiento puro se osa juzgar, afirmar y decidir sintéticamente acerca de objetos en general” (*KrV*: A 63, B 88). Esto es denominado por Kant como el uso dialéctico del entendimiento puro e indica que la segunda parte de esta lógica trascendental debe ser una crítica de esta apariencia ilusoria dialéctica, llamada dialéctica trascendental²⁰⁴.

En el pensamiento kantiano aparecen varias modalidades de la vinculación entre dialéctica y apariencia. En un primer momento, Kant analiza, en la lógica general, que la dialéctica, como lógica ilusoria, aparenta llevar un sentido equivocado al querer ampliar nuestro conocimiento objetivo y material por medio de reglas formales, propias de la lógica formal. Esta dialéctica lógica “hace abstracción de todo contenido del conocimiento y solamente pone al descubierto la falsa apariencia ilusoria en la forma de los silogismos” (*KrV*: A 333, B 390). De aquí que se pueda deducir que la forma de desarrollo de la dialéctica en el pensamiento kantiano posee total correlato con el método aristotélico, puesto que la apariencia ilusoria en la lógica se refiere a las falacias o los sofismas. En esta lógica dialéctica existe un engaño artificial que se

²⁰³ La dialéctica trascendental mantiene una relación necesaria con la analítica, al mismo tiempo que la implica y la confirma. Aquí entra en juego la dialéctica, como mistificación de la analítica, esto es, que para Kant sea muy diferente la consideración con la cual los antiguos utilizaban esta denominación de una ciencia. Para él, “se puede comprobar con seguridad, por el uso efectivo que ellos hacían, que ella no era, entre ellos, ninguna otra cosa que la lógica de la apariencia ilusoria” (*KrV*: A 61, B 86).

²⁰⁴ Con su dialéctica trascendental, Kant pretende realizar una crítica del entendimiento y la razón para poner al descubierto la apariencia ilusoria. Por ello, en esta parte de la lógica trascendental se hará, por un lado, un examen del uso incorrecto de los conceptos puros del entendimiento, y, por otro, se analizará el papel de la razón y los principios que ella ofrece. A juicio de Heimsoeth (1966 – 1971) en la dialéctica trascendental se aprecian dos cosas importantes: si bien, (a) existe tratamiento sobre la razón pura —especialmente sobre la posibilidad del conocimiento metafísico por medio de ella—, no obstante, se encuentra, con la misma importancia, un (b) examen sobre el uso hiperfísico del entendimiento puro, lo que consiste en valerse de él y de la razón como *organon* para el conocimiento. (pp. 22 – 25).

puede evitar cuando somos advertidos de la ilusión. En palabras de Kant, que “la dialéctica lógica, en la resolución de las inferencias falaces, tiene que habérselas solamente con un error en la observación de los principios, o con una apariencia ilusoria artificiosa en la imitación de éstos” (*KrV*: A 298, B 355).

Asimismo, en la lógica trascendental se produce una apariencia ilusoria de tipo trascendental, esto es, una apariencia sostenida sobre principios cuyo uso no se dirige a la experiencia, sino hacia una “ampliación del *entendimiento puro*” (*KrV*: A 295, B 352). Kant observa que esta ilusión trascendental se encuentra en los principios, reglas y significados del mundo de la verdad objetiva, en el cual se extiende los usos de las categorías para conocer ciertos objetos que son dados por fuera del área de la experiencia posible. El origen de esto se encuentra en la razón teórica, puesto que ella no puede conocer la cosa en sí²⁰⁵. En otras palabras, la pretensión de abarcar todo el conocimiento, por parte de la razón tradicional o metafísica, permite que en ella residan algunos principios, reglas y máximas con ilusión objetiva. Kant dirá lo siguiente:

La Causa de ello es esta: que en nuestra razón (considerada subjetivamente como una facultad cognoscitiva humana) residen reglas fundamentales y máximas del uso de ella, que tienen enteramente el aspecto de principios objetivos, y por los cuales acontece que la necesidad subjetiva de una cierta conexión de nuestros conceptos en beneficio del entendimiento sea tomada por una necesidad objetiva de la determinación de las cosas en sí mismas. (*KrV*: A 297, B 354)

Kant señala que existe una ilusión natural e inevitable basada en principios subjetivos, para transformarlos luego en objetivos. Esta máxima subjetiva conduce a la razón hacia lo incondicionado, obteniendo, en su ascenso, los conceptos puros de la razón. Por ello, según Kant, la ilusión trascendental es una confusión con respecto a una máxima subjetiva, entendida como representaciones de objetos incondicionados que se conocen por medio de la razón pura, designada a ordenar nuestros conocimientos como un principio de determinación objetivo que sirve para los objetos

²⁰⁵ En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant señala que tuvo que ponerle límites a la razón teórica para dar lugar a la fe racional o razón práctica. Lo que busca mostrar Kant es la separación del mundo de la naturaleza, de la ciencia, de los fenómenos, con el mundo de la moralidad y de la libertad. Valls Plana explica que Kant piensa haber salvado la moralidad y la libertad de cualquier inconveniente que surja en el ámbito científico, y de haber salvado, además, “una fe religiosa racional y común a todos los hombres de las inacabables disputas metafísicas y de las guerras entre los dogmáticos de las religiones <reveladas>” (Valls Plana, 1982, p. 61).

fenoménicos²⁰⁶. Esta ilusión trascendental es inevitable, así como “tampoco el astrónomo mismo no puede impedir que la luna, al salir, le parezca más grande, aunque él no le engañe esta apariencia ilusoria” (*KrV*: A 297, B 354).

Esta ilusión transita firmemente unida a la razón humana, permaneciendo conectada a ella a pesar de haber descubierto su raíz²⁰⁷. Si bien, se puede advertir su origen y su efecto, esa ilusión no se desvanece. El centro de la dialéctica trascendental sólo inicia su desarrollo a partir de las fuentes que están ocultas en el interior de la razón humana, puesto que, la razón pura, se lanza a una aventura metafísica al estar disconforme con su naturaleza de *canon* del juicio en el uso empírico.

El significado lógico de apariencia que lleva la dialéctica está entreverado con una determinada concepción metafísica moderna. Esta metafísica, de corte racionalista, pretende transformar la lógica en un instrumento de ampliación de nuestro conocimiento, no obstante, al no lograr su objetivo, provoca una apariencia que debe ser criticada y limitada²⁰⁸. Solo en la segunda parte de *Lógica trascendental*, la dialéctica se desarrolla como una crítica de la apariencia, dejando de lado aquel presupuesto aristotélico como premisa probable. Kant lo confirma explicando lo siguiente:

La segunda parte de la lógica trascendental debe, pues, ser una crítica de esta apariencia ilusoria dialéctica, y se llama dialéctica trascendental, no [porque se la entienda] como un arte de suscitar dogmáticamente tal apariencia ilusoria (un arte muy usual, lamentablemente, en muchas prestidigitaciones metafísicas), sino [porque se la entiende] como una crítica del entendimiento y de la razón con respecto a su uso hiperfísico, para poner al descubierto las

²⁰⁶ El tratamiento sobre la razón y la máxima subjetiva no será explicado en profundidad en este trabajo, puesto que lo importante de abordar son las antinomias kantianas y su recepción en el pensamiento hegeliano. Para más información, puede consultarse M. A. Herszenbaun (2018).

²⁰⁷ Este es el fundamento principal de la Crítica kantiana, ya que el hombre, por ser siempre finito, se encuentra expuesto al carácter de una ilusión trascendental: “forma parte de la naturaleza de la razón humana y de la finitud del hombre el transformar reglas y máximas subjetivas del uso de la razón en principios objetivos, el considerar la necesidad subjetiva de ciertas conexiones de nuestros conceptos, que, de hecho, están inmersos, condicionados y sólo son comprensibles en el mundo empírico, como una necesidad objetiva de las determinaciones de la cosa en sí” (Sichirrollo, 1976, p. 162).

²⁰⁸ En Leibniz hay el presupuesto metafísico de que los significados lógico-formales son unívocos y absolutos. Por ello, Kant le critica la ausencia del aspecto trascendental que lo lleva a engañarse en su construcción del sistema del mundo intelectual: “el célebre Leibniz erigió un sistema intelectual del mundo, o más bien, creyó conocer la constitución interna de las cosas, al comparar todos los objetos solamente con el entendimiento y con los conceptos abstractos formales de su pensar (...) Él comparó todas las cosas unas con otras, sólo mediante conceptos; y no encontró, como era natural, otras diferencias entre ellas que aquellas por las cuales el entendimiento distingue uno de otros sus conceptos puros. A las condiciones de la intuición sensible, que llevan consigo sus propias diferencias, no las tuvo por originarias” (*KrV*: A 270, B 326).

falsas apariencias ilusoria de las presunciones infundadas en ella, y para rebajar sus pretensiones de descubrimiento y de ensanchamiento (que ella pretende alcanzar mediante meros principios trascendentales) a mera evaluación y protección del entendimiento puro frente a los espejismos sofísticos. (KrV: A 63, B 88)

La dialéctica, en su correspondencia con la apariencia, mantiene siempre una conexión negativa con el error, sin embargo, su función trascendental no es otra que la de alertarnos de los errores. Kant explica que la dialéctica, en este sentido, no sirve “como *organon*, para el ensanchamiento, sino como disciplina, para la determinación de los límites (...)” (KrV: A 795, B 823). El trabajo positivo de la dialéctica kantiana reside en controlar a la razón en su propensión a sobrepasar el mundo de los sentidos, para que ella pueda conocer el enlace que existe entre el mundo de la cosa en sí y el mundo de los fenómenos. Por consiguiente, son dos los usos de la lógica dialéctica en Kant: (a) como apariencia ilusoria y (b) como crítica de los usos del entendimiento para que estos se mantengan dentro de sus límites.

Kant le dedica un gran espacio en su *Crítica* a examinar las antinomias, instalando la concepción dialéctica aristotélica en el mundo de la razón pura: “todo nuestro conocimiento (...) termina en la razón, por encima de la cual no se encuentra, en nosotros, nada más alto para elaborar la materia de la intuición y para llevarla bajo la suprema unidad del pensar” (KrV: A 302, B 359). Ahora bien, es importante examinar el origen y desarrollo de la antinomia de la razón pura kantiana para, luego, examinar los presupuestos hegelianos sobre este tema. Pues, como se verá más adelante, la antinomia kantiana, según Hegel, demuestra las contradicciones del entendimiento sin ser superadas por la razón. Más bien, a la antinomia hay que reconocerle un fundamento unitario que debe ser restablecido especulativamente.

El problema central que se genera en la dialéctica trascendental es saber si la razón puede brindar un conocimiento sintético a priori, esto es, conocer representaciones puras con validez objetiva. Kant se formula la siguiente pregunta: “¿contiene *a priori* la razón en sí, es decir, la razón pura, principios y reglas sintéticos, y en qué podrán consistir sus principios” (KrV: A 306, B 363). En el pensamiento kantiano, la razón es la facultad que impone una unidad sintética sobre los juicios dados por el entendimiento, para así lograr una sistematización de los conocimientos

que el entendimiento ofrece²⁰⁹. Para realizar esta unidad sintética, la razón supone que el conocimiento *a priori* puede ser obtenido por medio de principios y silogismos. Es decir, que esta síntesis involucra una conexión entre juicios y conceptos, más no de intuiciones.

El desarrollo kantiano sobre la razón está vinculado esencialmente con su enfoque dialéctico, de ahí que hablar de dialéctica en Kant conlleva a explicar, en la misma medida, a la razón. Al momento de definir la razón, Kant señala dos usos fundamentales: (a) un uso lógico y, (b) un uso puro o real. En su uso lógico, la razón corresponde a la facultad que permite llevar a cabo silogismos o ratiocinios. En cambio, en su uso puro, la razón es la facultad que genera conceptos por sí misma, es decir, ella es el origen de ciertos conceptos y principios sin ser tomados por los sentidos o el entendimiento (*KrV*: A 299, B 355). En este sentido, al caracterizar a la razón como una facultad de los principios, Kant permite que exista un factor común entre estos dos modos de usos de la razón.

No obstante, el filósofo de Königsberg realiza una delimitación de los principios de razón para saber cuáles de esos principios suministran un “conocimiento sintético por conceptos” (*KrV*: A 301, B 358). En este sentido, la pregunta formulada por Kant se resuelve al reconocer que las representaciones puras que ofrece la razón con validez objetiva solo se pueden dar a partir de un conocimiento sintético *a priori* a partir de conceptos. Este modo de proceder de la razón involucra principios absolutos que solo se pueden dar en la unidad de la razón por medio de silogismos o prosilogismos²¹⁰.

A partir de los prosilogismos Kant deducirá los conceptos puros de la razón o las ideas trascendentales. Es decir que, así como se deducen metafísicamente las

²⁰⁹ Kant manifiesta que, si el entendimiento es la facultad en cual se realiza una unidad de los fenómenos por medio de reglas, “la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. Así, nunca se dirige primeramente a la experiencia, ni a algún objeto, sino al entendimiento, para darle unidad *a priori* por conceptos a los múltiples conocimientos de éste, la cual se puede denominar unidad de la razón” (*KrV*: A 305, B 361).

²¹⁰ Los prosilogismos son aquellos en los cuales se da una subordinación de conocimientos bajo principios más generales, o aquellos en los cuales hay un ascenso desde las conclusiones hasta las premisas (*KrV*: A 331, B 388). Estos están impulsados por una necesidad subjetiva para que la razón imponga su unidad a los juicios dispersos que ofrece el entendimiento. Sin embargo, si se entiende mal la máxima subjetiva ocasiona lo que mencionamos anteriormente como ilusión trascendental. De acuerdo con M. Rohlf (2010), la razón, tanto en su uso lógico como en el puro tiene la función de explicar el conocimiento dado por medio de prosilogismos (p. 201).

categorías para desarrollar los juicios del entendimiento, de la misma forma, la razón utiliza tres clases de silogismos —categórico, hipotético y disyuntivo— como base esencial para inferir las ideas trascendentales o los conceptos puros de la razón²¹¹. En este sentido, la dialéctica trascendental presenta el sistema de las ideas trascendentales y de los raciocinios dialécticos de la razón pura.

Kant teoriza la relación del hombre con el mundo empírico como mundo de lo condicionado, y, a la vez, explica que, en general, las ideas de la razón nos dirigen a la unidad sintética incondicionada. Al teorizar estos elementos en la dimensión racional, Kant estipula que todas las ideas trascendentales se distribuyen en tres clases: (a) la de alma, (b) la de mundo y (c) la de Dios (*KrV*: A 334, B 391). Estas ideas de la razón que enuncian una realidad trascendental subjetiva, “son las que hacen posible los diferentes raciocinios dialécticos, los sistemas que presentan una coherencia propia y una necesidad interna” (Sichirrollo, 1976, p. 168).

Si bien, la razón, por medio de prosilogismos, conduce a la representación de lo incondicionado, Kant aclara que existe un silogismo dialéctico que identifica un engaño en los prosilogismos: “hay, pues, sólo tres especies de estos silogismos dialécticos, tantas como son las ideas, a las cuales se dirigen las conclusiones de ellos” (*KrV*: A 339, B 397). De las tres especies de silogismos dialécticos conviene señalar la segunda, para fines de este trabajo, pues en ella quedará establecido el origen de la antinomia de la razón pura. Kant expresa lo siguiente:

La segunda clase de inferencias silogísticas apunta al concepto trascendental de la totalidad absoluta de la serie de las condiciones para un fenómeno dado en general; y, de [el hecho de] que tengo siempre un concepto contradictorio de la unidad sintética incondicionada de la serie, por un lado, infiero que es acertada la unidad opuesta, de la que, sin embargo, tampoco tengo concepto alguno. Al estado de la razón en estas inferencias dialécticas lo llamaré la *antinomia* de la razón pura. (*KrV*: A 340, B 398)

En las conclusiones de los silogismos dialécticos se afirma algo respecto de la idea, esto es, supuestos objetos representados por la idea. Particularmente, estas conclusiones visualizan una serie de conflictos compuestos por afirmaciones

²¹¹ Kant señala que la razón, como facultad de silogismos, a partir de una máxima lógica, asciende desde el conocimiento condicionado dado a sus condiciones hasta los conceptos trascendentales de la razón, por medio de prosilogismos. Este ascenso de prosilogismo solo es posible a través del silogismo categórico, hipotético y disyuntivo. Sobre los tres silogismos de la razón pura véase (*KrV*: A 323, B 379).

contradictorias, como es el caso de la cosmología racional²¹². Por ello, estos silogismos dialécticos, según Kant, están dirigidos a determinar las conclusiones de las ideas trascendentales. En este pasaje, por lo tanto, se menciona que el origen de la antinomia de la razón pura está caracterizado por cierto estado de la razón cuando incurre en las consecuencias de ciertas inferencias dialécticas.

Kant expone a la antinomia, por una parte, como estado de la razón, en cuanto oscila entre dos posiciones contrarias sin dar un juicio definitivo; y, por otra parte, como un “conflicto de leyes de la razón pura” (KrV: A 407, B 434). Esta ley que entra en conflicto no es otra que el principio sintético de la razón pura, ya que, a partir de este principio, se postula lo incondicionado como dado. En este sentido, lo incondicionado, desde el punto de vista de la antinomia, queda representado del siguiente modo: (a) una tesis, en la cual se le atribuye todo lo condicionado a algo incondicionado, en palabras de Kant, “*si está dado lo incondicionado, entonces está dada también la entera suma de las condiciones, y por tanto, lo absolutamente incondicionado*” (KrV: A 409, B 436); y, (b) una antítesis, en donde lo incondicionado no existe, sino “una serie ascendente de condiciones para un condicionado dado” (KrV: A 409, B 436).

A partir de esta interpretación resultan afirmaciones contrarias, causando una serie de enfrentamientos entre enunciados. Siguiendo la interpretación de N. Hinske (1970), la antinomia es un conflicto que surge y se desarrolla en la misma razón. Por ello, este conflicto no debe entenderse como un problema entre dos leyes, sino, más bien, entre dos interpretaciones de una sola ley, a saber: la postulación de que lo incondicionado es dado (pp. 103 – 110). A grandes rasgos, este sería el modo de proceder de la antinomia y, mientras no se pueda resolver definitivamente alguna de las afirmaciones dogmáticas²¹³, la razón vacilará entre las posiciones enfrentadas sin llegar a una aprobación.

²¹² Para ver más sobre el origen de la antinomia de la razón pura se debe tener en cuenta el tratamiento de la cosmología racional y el silogismo cosmológico (KrV: A 497, B 525). Allí se anuncia que ese silogismo conduce a una serie de conclusiones que hacen referencia a la totalidad de las condiciones fenoménicas: la idea del mundo. Para más información sobre este tema puede consultarse M. A. Herszenbaun (2018).

²¹³ Estas afirmaciones son atribuidas al dogmatismo, pues, según Kant, estas coinciden con el interés práctico y especulativo de la razón (KrV: A 466 – 470, B 494 – 499). Particularmente hablando, tanto la tesis como la antítesis son posiciones dogmáticas, ya que afirman mucho más de lo que puede ser conocido por la experiencia.

Ahora bien, resulta necesario preguntar, ¿Cómo soluciona Kant el conflicto de las antinomias de la razón pura? En la *KrV*, la razón da cuenta de que hay una falsedad o engaño entre las posiciones enfrentadas —tesis, antítesis—, pues ellas pretenden ser contradictorias entre sí. Al advertir sobre este engaño, la razón reconoce que una de las dos posiciones debe ser necesariamente verdadera. En otras palabras, al reconocer este error, la razón empuja a la antinomia a solucionar tal contradicción en la que se encuentra encerrada. Con ello, Kant busca orientar a la razón a salir de un realismo trascendental²¹⁴, permitiéndole solucionar el conflicto que hay en ella.

La antinomia de la razón pura vislumbra un enfrentamiento de la razón con ella misma, esto es, con sus posiciones contradictorias. Al atender las posiciones que se encuentran en disputa, la razón no puede meramente “contemplar con indiferencia esta discordia como [si fuera] un combate sostenido meramente por juego, ni aún menos, que mande absolutamente que se haga la paz” (*KrV*: A 464, B 492). Más bien, una vez que permita el desarrollo del conflicto dialécticos entre una tesis y una antítesis, la razón, según Kant, debe reflexionar sobre el origen de esta discordia consigo misma y ver si el error de esto no es más que un mero malentendido. Al momento de esclarecer este conflicto, “las pretensiones de ambas partes quedan suprimidas, pero en compensación comienza una regencia pacífica y duradera de la razón sobre el entendimiento y los sentidos” (*KrV*: A 465, B 493).

Al ser juez y tratamiento de las antinomias, la razón se encuentra en una encrucijada que, a primera vista, es difícil de solucionar, a saber: por un lado, la razón no puede simplemente llamar a la paz a las posiciones en disputas, por el simple hecho de que sus fundamentos son falsos; por el otro lado, la razón advierte que en esta manera de proceder no hay una conclusión efectiva, sino que es necesario que una de las dos posiciones sea verdadera. Sin una solución clara, la razón corre el peligro de caer frente al escepticismo, como se observará más adelante.

²¹⁴ Si bien, tanto la tesis como la antítesis postulan como existente algo que no puede ser dado en la experiencia, para Kant, estas posiciones también pueden considerarse como *realistas trascendentales*. El realismo trascendental es definido, por tanto, como aquellas posiciones que toman a los fenómenos como cosas en sí mismas existentes (*KrV*: A 496, B 524). Según Kant, esto “surge porque la idea de totalidad absoluta, que sólo tiene validez como contradicción de cosas en sí mismas, se ha aplicado a los fenómenos, que sólo existen en la representación, y cuando constituyen una serie, [existen sólo] en el *regressus* sucesivo” (*KrV*: A 506, B 534). Esto quiere decir que, el realismo trascendental confunde al fenómeno con lo nouménico, implicando que al fenómeno se le otorgue ciertos principios que son sólo válidos para el noumeno y lo meramente conceptual.

La solución a este conflicto en la razón, según Kant, debe disipar la antinomia, puesto que sólo así puede haber una resolución en donde desaparezca la contradicción en juego. De lo contrario, ella quedaría en el absurdo lógico al poseer enunciados tanto contradictorios como falsos. Kant señala que:

si podemos ponerla a aquélla ante la vista de manera indudable, se termina por completo el conflicto de la razón consigo misma, ya que no sólo queda disipada, mediante la resolución crítica, la apariencia ilusoria que llevaba a la discordia consigo misma, sino que queda declarado, en su lugar, el sentido en el cual ella concuerda consigo misma, y cuya sola mala interpretación ocasionó la disputa. (KrV: A 516, B 544)

Para disipar este conflicto de la razón, Kant realiza una reinterpretación de los enunciados involucrados en las posiciones contradictorias. De modo que, si los enunciados enfrentados presuponen representaciones contradictorias, se puede acudir a una reducción al absurdo para probar que ambos son falsos. El mecanismo para probar esta falsedad entre los enunciados de la tesis y la antítesis es denominado por Kant como *oposición dialéctica*²¹⁵. Esta se basa en una oposición en la cual se conjetura algo más de lógicamente establecido para resolver una contradicción: “dos juicios opuestos entre sí de manera dialéctica pueden ser ambos falsos, porque uno no solamente contradice al otro, sino que dice algo más que lo requerido para una contradicción” (KrV: A 504, B 532).

Kant ofrece unos ejemplos tanto para la oposición dialéctica, como para la analítica, a saber: a partir del enunciado “todo cuerpo, o bien huele bien, o bien huele no bien” (KrV: A 503, B 531), se deduce que de ellos no puede haber un enunciado contradictorio —*oposición analítica*—, sino que ambos son falsos a la vez. Esto sucede porque, según Kant, se puede inferir una tercera opción a saber: que un cuerpo “no tenga olor alguno (que no exhale aroma); y así, ambas posiciones en conflicto pueden ser falsas” (KrV: A 503, B 531). En una oposición dialéctica no puede haber dos enunciados verdaderos a la vez, sino que, si uno es verdadero, el otro necesariamente tendrá que ser falso. Sin embargo, sí puede haber enunciados que sean ambos falsos a la vez, puesto que, según Kant, “si dos juicios opuestos entre sí

²¹⁵ En la dialéctica kantiana existe una tercera forma que no es excluyente como en el método analítico: “permítaseme llamar a tal oposición, *oposición dialéctica*, y a la de la contradicción, en cambio, *la oposición analítica*” (KrV: A 504, B 532).

presuponen una condición inadmisble, entonces, a pesar de su oposición (que no es propiamente, empero, una contradicción), quedan suprimidos los dos, porque queda suprimida la condición (...) de esas posiciones” (*KrV*: A 503, B 531).

Siguiendo el mismo ejemplo, una oposición analítica quedaría caracterizada del siguiente modo: “todo cuerpo es aromático” y “todo cuerpo no es aromático”. Aquí se observan dos enunciados contradictorios entre sí, pues dentro de la constitución de sus valores de verdad no pueden ser ambos falsos o ambos verdaderos. No existe una tercera posibilidad, como en la oposición dialéctica, sino que uno de los dos enunciados tiene que ser necesariamente verdadero. En otras palabras, el objeto del enunciado posee o no la propiedad a la cual se le hace referencia.

La finalidad de la oposición analítica y la dialéctica es encontrar la disipación de toda antinomia. Así, la solución a la que llega Kant se distingue por considerar a la tesis y la antítesis como enunciados dialécticamente opuestos, consiguiendo aplicar este esquema a todas las demás antinomias (*KrV*: A 505, B533). En otras palabras, la solución kantiana se realiza a partir de una reinterpretación de los enunciados confrontados, de tal manera que los enunciados contradictorios —oposición analítica— sean analizados como si fueran dialécticamente opuestos entre sí —oposición dialéctica—, y pueden ser ambos refutados por no tener una validez epistemológica.

El conflicto de la razón queda disipado al abandonar el realismo trascendental²¹⁶, ya que, a partir de él, se consideraban los enunciados de las posiciones en conflicto de la razón como contradictorios. Desde el punto de vista lógico, los enunciados de los conflictos de las antinomias hacen referencia directa o indirecta a una entidad inexistente, lo cual, según Kant, los hace falsos: dialécticamente opuestos. Ahora bien, si no hay una solución al descubrir las antinomias de la razón pura se puede caer bajo los peligros del escepticismo²¹⁷.

²¹⁶ Para Kant, las antinomias de la razón pura representa una prueba indirecta a favor del rechazo del realismo trascendental, es decir, a contradecir a la idealidad de los fenómenos. Kant dirá lo siguiente: “si el mundo es un todo existente en sí, entonces es, o bien finito, o bien infinito. Ahora bien, es tan falso lo primero como lo segundo (...) por consiguiente, es falso también que el mundo (el conjunto de todos los fenómenos) sea un todo existente en sí. De lo cual se sigue que los fenómenos en general, fuera de nuestras representaciones, no son nada; que era lo que queríamos decir con la idealidad trascendental de ellos” (*KrV*: A 506, B 534).

²¹⁷ Kant señala que, a partir del descubrimiento de la antinomia, la razón es inducida a la tentación y a entregarse a una desesperanza escéptica. Ella adopta un “empecinamiento dogmático, poniéndose

Kant diferencia el método escéptico del escepticismo, ya que este último, es “un principio de ignorancia artificial y científica que socava los fundamentos de todo conocimiento para no dejarle en ninguna parte, hasta donde sea posible, ninguna confianza ni seguridad” (*KrV*: A 424, B 452). En cambio, el método escéptico tiene la característica de ser parte de la filosofía trascendental y de exceptuarse de cualquier otro campo de investigación. Esta amenaza del escepticismo le permite a Kant fundamentar cuáles son los peligros de la razón al buscar ampliar su horizonte de conocimiento²¹⁸. Por un lado, la disipación de las antinomias evita que el escepticismo socave todo conocimiento teórico; y, por otro lado, a partir de esta solución, se abre el terreno para un procedimiento práctico sobre la metafísica.

Lo que se busca, en última instancia, es no llegar a una posición escéptica que agote el terreno del conocimiento teórico en la metafísica. El peligro del escepticismo, por tanto, lleva a Kant a desarrollar un nuevo enfoque crítico de la metafísica. La razón debe descubrir que las contradicciones desaparecen en ella misma y que, solo a partir de la actuación de dialéctica, puede mantener la seguridad de no haber deducido algún principio que pueda estar comprometido en otros campos disciplinares. Así, la dialéctica kantiana se da a conocer a partir de una línea de su tradición más destacada, para abrirse camino, en cuanto sistema de antinomias, a una nueva concepción de la figura dialéctica propia del idealismo, y posteriormente, de Hegel.

rígidamente en la cabeza ciertas afirmaciones, sin prestar oídos ni hacer justicia a los fundamentos de la parte contraria. Las dos posiciones son la muerte de una filosofía sana (...) la *eutanasia* de la razón” (*KrV*: A 407, B 434).

²¹⁸ Forster (2008) manifiesta que la figura del escepticismo en el pensamiento kantiano aparece bajo dos formas: (a) un escepticismo pirrónico en donde no hay una equivalencia entre enunciados contrapuestos y, (b) un escepticismo humeano, como imposibilidad de juicios sintéticos a priori (pp. 14 – 15). Si bien, ambos escepticismos son distintos en sus tratamientos, tienen como punto en común esbozar una serie de objeciones a la posibilidad de la metafísica.

Capítulo VI. Diferencias y similitudes entre el movimiento dialéctico de Hegel y Aristóteles

6. Re – conociendo la dialéctica aristotélica

Las grandes figuras del idealismo alemán, Fichte, Schelling, Reinhold, Jacobi, Hegel, escribieron sus obras buscando dar posibles respuestas a los problemas planteados por la filosofía de Kant. En el periodo de estudio del joven Hegel, la *Crítica de la Razón Pura* y, en especial la dialéctica trascendental, se encuentra en el fondo del debate de los principales exponentes de la filosofía moderna alemana. Esto se debe a dos motivos fundamentales: primeramente, existen ciertas controversias sobre las antinomias expuestas por la *Dialéctica trascendental* y su verdadero valor para una historia de la filosofía, y segundo, se observa que el edificio imponente que pretende instaurar Kant en sus *Críticas* tiene muchas inestabilidades.

Estos dos motivos abrieron el camino a una recuperación de la filosofía aristotélica, estableciendo una exégesis profunda de la dialéctica de Aristóteles. A pesar de las diferencias históricas existentes entre Kant y Aristóteles, sucede que, para ambos, el objeto de la dialéctica son las opiniones sobre las cosas. Estas opiniones no tratan sobre las cosas mismas, sino que se refieren y se determinan como razones contrapuestas. Tanto Aristóteles como Kant parten de una relación entre dialéctica e historia de la filosofía, pero su diferencia queda establecida por las ilusiones a la que queda expuesta la razón en la dialéctica kantiana. La dialéctica que —como tópico o debate— abre espacio a las controversias sobre las tesis más conocidas por la mayoría, representa en Aristóteles la propedéutica para filosofar o para llegar a la ciencia.

El uso positivo que Kant hace de la dialéctica del Estagirita como doctrina de la probabilidad, está asentado en la parte analítica de la lógica²¹⁹. En ella no hay

²¹⁹ Quizás Kant tiene presente aquí aquel texto de los *Analíticos* que dice: “La proposición demostrativa difiere de la dialéctica en que la demostrativa es la asunción de una de las dos partes de la contradicción (pues el que demuestra no pregunta, sino que asume), en cambio la dialéctica es la pregunta respecto de la contradicción (...) De modo que la proposición de un razonamiento sin más será la afirmación o negación de algo unido a algo, de la manera ya dicha, mientras que será demostrativa si es verdadera y obtenida a través de los supuestos de principio, y será dialéctica, para el que averigua, como pregunta

ninguna invención, ni ilusión, sino que trata exclusivamente con la verdad, aunque conocida con medios insuficientes. La dialéctica aristotélica se maneja en el campo de la verdad, logrando, según Kant, un sentido positivo, a saber: permite el desarrollo de la dialéctica trascendental a partir de la relación existente entre un mundo de apariencias y la doctrina de la probabilidad. En este sentido, la dialéctica kantiana busca descubrir la verdad, mostrando que el concepto de apariencia queda anclado en lo empírico, en lo lógico y trascendental.

El método aristotélico queda incorporado en el sistema kantiano y justificado por la propia estructura de la razón humana. Es más, se vuelve a valorar nuevamente a la dialéctica, a pesar de haber sido olvidada y relegada durante mucho tiempo. El mérito de Kant consiste en elevar a la dialéctica a un nuevo plano, al quitarle el carácter de apariencia arbitraria y mostrar que es un producto necesario de la razón. La idea principal es la objetividad de la apariencia y la necesidad de las contradicciones. Esta necesidad, cuyo punto de partida es la experiencia de la conciencia inmediata, no podía ser ignorada por Hegel. Por ello, el verdadero sentido de la dialéctica aristotélica es recobrado por Kant en su elaboración de la dialéctica trascendental, presentando una interpretación, profundización y superación de Aristóteles.

Existen varias razones accidentales que se podrían señalar como medios de conexión de la filosofía aristotélica con la hegeliana, pero una razón esencial se debe al reconocimiento que hizo Hegel de la dialéctica aristotélica a través de Kant. Con su dialéctica trascendental, Kant fue el primer pensador moderno en volver a interesarse por la dialéctica del Estagirita. El método dialéctico fue restituido por la dialéctica trascendental kantiana, puesto que Kant reconoció en la razón una necesidad que la empuja a envolverse en contradicciones. Lo que Hegel encuentra interesante de este planteamiento es que la metafísica se transforma en lógica, esto es, una lógica trascendental en la que la dialéctica tiene la función de tratar “el carácter objetivo de la apariencia y la necesidad de la contradicción, contradicción que pertenece a la naturaleza de las determinaciones del pensar” (*WdL*: p. 205)²²⁰.

<acerca> de la contradicción y, para el que argumenta, como asunción de lo aparente y lo plausible, tal como se ha dicho en los Tópicos” (*An. Post.* I. 24a 22 – 24b 15).

²²⁰ La lectura, apropiación y crítica sobre los planteamientos de la lógica trascendental kantiana y, especialmente, sobre la antinomia de la razón pura pueden examinarse en detalle tanto en la *Ciencia de la Lógica* (*WdL*) como en la *Enciclopedia de la ciencias filosóficas* (*Enz*). No obstante, también se

Hegel reconoce que Kant enaltece a la dialéctica al quitarle toda apariencia arbitraria y toda referencia a la lógica tradicional. Esta lógica, según Hegel, consiste simplemente en un ejercicio básico de descubrimiento y eliminación de errores formales de la argumentación. Es Kant quien presenta a la dialéctica como una operación necesaria de la razón, en la cual la ilusión de la dialéctica trascendental se diferencia de la dialéctica meramente lógica por ser una crítica de la apariencia ilusoria y de los conflictos de la razón.

Mientras que en la dialéctica trascendental existe una ilusión de pasar los principios subjetivos por objetivos, la dialéctica lógica, en cambio, tiene que enfrentarse con errores en la aplicación de los principios que enfrentan las falacias. Kant señala que:

Hay, por consiguiente, una dialéctica natural e inevitable de la razón pura, no una en la cual se enreda por sí mismo algún chambón por falta de conocimiento, ni una que haya inventado artificiosamente algún sofista, para confundir a la gente razonable. (*KrV*: A 298, B 355)

La doctrina dialéctica kantiana debe referirse exclusivamente a la unidad de la razón en ideas —unidad de entendimiento y razón—, en donde debe surgir un conflicto que no se puede evitar. Hegel interpreta el significado de la dialéctica de Kant en base a dos características imprescindibles en su obra: (a) la importancia de las antinomias de la razón pura y, (b) el programa lógico de la superación de la metafísica tradicional. Esto le sirve a Hegel para generar un programa de la razón en donde se constituya un movimiento dialéctico que fundamente su sistema.

Con respecto a la importancia de la antinomia, Hegel señala que, “siguen siendo en todo caso parte importante de la filosofía crítica; son ellas sobre todo las que provocaron el derrocamiento de la metafísica precedente, y pueden ser vistas como una transición capital a la moderna filosofía” (*WdL*: p. 299). La antinomia kantiana es un descubrimiento legítimo y necesario para el idealismo trascendental, pues manifiestan el carácter objetivo de la dialéctica de la razón y de las contradicciones que ella ocasiona. Estas contradicciones no son el resultado de un análisis arbitrario, sino, más bien, un acontecimiento necesario de la razón. Sin embargo, para Hegel, la

pueden encontrar bosquejos en el escrito sobre la diferencia, la fenomenología, en sus lecciones sobre historia de la filosofía, entre otros.

dialéctica kantiana queda limitada ya que la razón no es capaz de conocer el infinito, provocando que el pensamiento metafísico permanezca suspendido en sus oposiciones, sin la capacidad de conciliar los fenómenos contrapuestos. En otras palabras, Kant no advirtió que el surgimiento de la antinomia se debe a la incapacidad de las categorías finitas del entendimiento para comprender lo incondicionado o infinito²²¹.

Al advertir esta limitación, Hegel emprenderá un análisis de lo que espera de la antinomia y cuál debe ser su finalidad. Esto indica que, las antinomias kantianas, poseen una estructura formal inesencial, esto es, una estructura que se apoya en la tabla de categorías para otorgarle cierta apariencia de completitud: “hago notar por lo pronto que Kant quiso dar apariencia de completud a sus cuatro antinomias cosmológicas mediante un principio de clasificación tomado de su esquema de las categorías” (*WdL*: p. 299). Para Hegel, las antinomias no deben clasificarse solamente en cuatro, sino que existen infinitas antinomias en cuanto ellas se producen dentro del concepto: “devenir, estar, etc., y todo concepto podría proporcionar por consiguiente su antinomia particular, de modo que podrían ser establecidas tantas antinomias como conceptos se hayan establecidos” (*WdL*: p. 299).

A partir de esta posición, Hegel afirma que la originalidad de la antinomia se encuentra en lo conceptual; las antinomias son una extensión de todo concepto, entendido este último como unidad de momentos contrapuestos²²². Ahora bien, si la antinomia tiene su fundamento en el concepto, habría que abandonar la posición kantiana, en la cual se introducen ciertos contenidos intuitivos en la antinomia para la producción de la tesis y la antítesis: “para tener la antinomia en su pureza y tratarla según su concepto simple no tendría que tomarse las determinaciones del pensar en su aplicación y mezclanza con la representación del mundo, del espacio, del tiempo, de

²²¹ A juicio de Herszenbaun (2018), Kant observa que esta incapacidad de las categorías del entendimiento se debe por una carencia de legitimidad de la metafísica especial, es decir, “como una falta de legitimidad epistemológica de las disciplinas que pretenden conocimiento a priori de lo incondicionado o como una incapacidad esencial de las facultades humanas para producir dicho conocimiento” (Herzenbaun, 2018, p. 473).

²²² Kant no introdujo un análisis conciso sobre la verdadera naturaleza de la antinomia, esto es, su verdadero carácter conceptual. De ahí que, Hegel entiende que el verdadero fundamento de la antinomia es conceptual, señalándole como atributo propio de la razón: “pero únicamente la intelección más profunda de la naturaleza antinómica o, con más verdad, dialéctica de la razón capta en general cada concepto como unidad de momentos contrapuestos, a los que cabría de dar forma de afirmaciones antinómicas” (*WdL*: p. 299).

la materia, etc” (WdL: p. 299). En este sentido, la antinomia sólo puede ser, según Hegel, un enfrentamiento entre dos momentos de un mismo concepto.

La solución a la que llega Hegel consiste en que “dos determinaciones, en cuanto contrapuestas y necesarias en el mismo concepto, no pueden tener valor en su unilateralidad, cada una de por sí, sino que tengan su verdad solamente dentro de su ser asumido” (WdL: p. 300). Los momentos opuestos presentes en el concepto son resueltos en tanto que ellos son integrados en una unidad superior, es decir, integrados en una estructura unitaria, el concepto hegeliano²²³. Kant no logró dar una solución efectiva a la antinomia, puesto que se detiene a observar un peligro escéptico con respecto a la metafísica, en donde las contradicciones hacen imposible el conocimiento de lo en sí. De modo que, “la antinomia es un producto subjetivo de la razón, en tanto ésta se excede en sus pretensiones epistemológicas” (Herszenbaun, 2018, p. 478).

El análisis realizado por Hegel y sus coetáneos, hace que las contradicciones sobre las que se erige el edificio de la Dialéctica trascendental queden desequilibradas. Kant no consiguió solucionar las antinomias de la razón por medio de la dialéctica, sino que se basó en presupuestos subjetivos para elaborar su filosofía²²⁴. Por ello, Hegel quiere que la dialéctica deje de estar referida a una mera aporía y pueda convertirse en una superación efectiva de las antinomias para ser el vehículo propio de la Lógica especulativa. Para que esto suceda, se necesita que la dialéctica sea reformulada y redefinida con respecto a las oposiciones que aparecen en la razón. Estas limitaciones, reconocidas por los pensadores alemanes que le sucedieron, hacen que la filosofía crítica no se mantenga en un suelo sólido, trascendiendo el propio pensamiento de Kant.

²²³ Todo el periodo de escritura de la *Fenomenología* hasta la *Ciencia de la Lógica* evidencia la preocupación de Hegel por mostrar la autodeterminación del concepto. Como es sabido, desde Kant existe una preocupación por transitar desde un conocimiento general (*überhaupt*) hacia un conocimiento determinado, sin disminuir el rigor metódico del concepto: “en la esfera del concepto se trata de obtener uno que no sólo sea universal indeterminado, sino que contenga en sí, de alguna manera, sus propias determinaciones” (Artola. 1978: 33).

²²⁴ Toda la lógica general kantiana está fundada por el principio de la unidad sintética de la apercepción o de la autoconciencia, es decir, en el Yo pienso como pensar puro e independiente de la experiencia. Por ello, la subjetividad kantiana adquiere un valor principal en sus tratados, puesto que su actividad consiste en una síntesis específica, “por medio de la cual ella acuña en la diversidad sensible de la intuición las funciones ordenadoras del entendimiento y se sus síntesis o del yo pensante puro” (Düsing, 2002, p. 106).

Ahora bien, es necesario establecer que el desarrollo del concepto inicia en la *PdG*, pues es en esta obra donde se deduce el concepto de ciencia pura a partir de un desarrollo especulativo, como se observó anteriormente. Por medio de esta concepción especulativa, se logra superar la oposición de la conciencia entre saber y objeto, certeza y verdad. Solo al final, en el saber absoluto, se obtiene la certeza de que el pensamiento no es ajeno a lo real, sino, más bien, que es una parte esencial para constituir lo auténticamente real y verdadero. Así, la obra de 1807 encarna una confrontación crítica con Kant, ya que, al moverse en la esfera de la conciencia, procura solucionar el problema de las relaciones del pensar y ser o, en términos kantianos, la validez objetiva de las categorías. De esta forma, la dialéctica alcanza un doble significado metafísico y lógico en la *PdG*, convirtiéndose en el concepto clave del sistema hegeliano.

El progreso revolucionario de la filosofía impulsado por Kant produce la crítica hegeliana de los postulados de la filosofía trascendental²²⁵. Excluir el componente kantiano de la filosofía de Hegel sería como prescindir de Platón en los tratados aristotélicos. Para autores como Kroner (1981), Hegel no habría alcanzado nunca su método dialéctico si no hubiera existido la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura* (p. 21). No obstante, se ha observado que la dialéctica hegeliana se desarrolla a partir de las dudas y problemas más importantes de la filosofía alemana. No obstante, lo valioso que obtiene Hegel del análisis kantiano de la dialéctica, es el tránsito de un uso positivo hacia el concepto verdadero de la razón y, por tanto, de la dialéctica.

6. 1 La lectura de Aristóteles por parte de Hegel

En el estudio de la formación del pensamiento hegeliano es vital tener en cuenta las extensas lecturas que el filósofo alemán le dedicó a la filosofía antigua en función de las necesidades espirituales de su tiempo. Algunas nociones platónicas y aristotélicas fueron adquiridas en Stuttgart y Tübingen, y se ven reflejadas en la lógica

²²⁵ Muchas de las doctrinas kantianas fueron discutidas por Hegel cuando era integrante del *Tübinger Stif*. No obstante, en su periodo de juventud hay una fuerte tendencia por realizar una interpretación de la religión cristiana a partir de la filosofía moral de Kant: “el experimento más interesante de Hegel con la filosofía de Kant es el ensayo sobre *La vida de Jesús*, en el cual éste aparece como maestro de la religión puramente moral de Kant” (Kroner, 1981, p. 22).

y la filosofía, tanto del espíritu como de la naturaleza. Una de las principales motivaciones que tiene Hegel para profundizar la filosofía aristotélica se debe a lo que considera la injusta marginación que tuvieron algunos aspectos esenciales de su teoría y, en especial, la dialéctica. A pesar de que este pensador fue por muchos años el maestro de todos los filósofos, sus tratados sobre dialéctica fueron pocos estudiados. Desde la edad media, pasando por la escolástica, poco o nada se dijo acerca del método dialéctico aristotélico.

Hegel advierte que, mientras a Platón se le leía mucho, el tesoro de la obra aristotélica permanecía oculto e ignorado en el pasar de los siglos: “las obras especulativas, lógicas de Aristóteles apenas son conocidas por nadie; a las que versan sobre historia natural se les ha hecho más justicia, en estos últimos tiempos, pero no así a sus ideas filosóficas” (VGP: p. 133, p. 238)²²⁶. Las investigaciones que se hacían sobre los griegos no iban más allá de simples referencias en el ámbito político y estético. Las discusiones realizadas en el clasicismo alemán y en el romanticismo temprano, desde Lessing a Schiller y Goethe, estaban unidas por un denominador común: el arte y la sociedad griega. Más aún, en Alemania (1808/9) se planteó el estudio de Grecia como un *Bildungsfundament* cuando Wilhelm von Humboldt propuso una reforma para los alemanes en su proyecto de educación²²⁷.

Hegel, Schelling y Hölderlin estudiaron los antiguos con gusto y propósitos académicos similares; asimismo, cierta imagen de Grecia tuvo que revivirse en el marco de la crisis de la filosofía postkantiana provocada por el pensamiento de Spinoza o la idea de Schelling y Hegel sobre una concordancia entre *polis* y naturaleza. Hegel tiende mucho a enaltecer la figura de Aristóteles, como lo muestran algunos de sus discípulos, entre ellos K. F. Bachmann y G. A. Gabler. El primero fue uno de los alumnos de Hegel, junto con W. L. Windischmann, que realizó una reseña de la *PdG*²²⁸.

²²⁶ Para la traducción del texto *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* se ha seguido la edición de Wenceslao Roces. (*Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Fondo de Cultura Económica. México: 1955). Se cita la paginación de la edición alemana de Suhrkamp, seguida de su versión en español: (VGP: p. 133, p. 238).

²²⁷ Véase Peter Berglar. (1970, p. 90).

²²⁸ Para W. Bonsiepen (1979), las dos revisiones sobre la *PdG* más conocidas y exhaustivas son las de Bachmann y Windischmann. Sin embargo, ellos no son los primeros ni los últimos en emprender un trabajo tan arduo. En el año 1809, la *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung* (Jg. 6, Bd 1. 7 – 10.

Bachmann estaba inscrito en las lecciones dictadas por Hegel sobre “*das ganze System der Philosophie*” en el semestre de invierno del 1804/5, y participó en la lección del curso de Hegel sobre historia de la filosofía (1805/6)²²⁹. Este autor reproduce una reseña de la obra de 1807 en los *Heidelbergischen Jahrbüchern der Literatur* (Jg.1810, 1. Abt. 145 – 163, 193 - 209), realizando una caracterización introductoria, al igual que una interpretación del Prólogo. Bachmann no se ocupa de las reflexiones metodológicas de la Introducción, en cambio, sus comparaciones de Schelling con Platón y Hegel con Aristóteles se hicieron muy famosas (Bonsiepen, 1979, p. 33)²³⁰. Según el relato de K. Rosenkranz (1984), Hegel examinó en sus lecciones de 1805/6 a Schelling, sin embargo, este autor, muestra un escepticismo sobre la similitud afirmada por Bachmann, ya que esa comparación se ha convertido en un estereotipo. Conviene citar *in extenso* el comentario de Rosenkranz, puesto que demarca la distinción y juicios que se hacían entre Schelling y Hegel:

Él [Hegel] expresa públicamente sobre Schelling, reconocía con calidez su gran mérito, pero le censuraba la distinción solamente cuantitativa de la oposición del Absoluto en sí en términos de pura indiferencia, en la que todo era solamente un predominio de uno u otro factor, no verdadera diferencia; censuraba la falta de dialéctica que, en Platón, con quien Schelling tenía además muchas cosas similares, estaría asociada por todas partes al contenido, etc. (Rosenkranz, 1984, p. 201)²³¹

Según el testimonio de G. A. Gabler, en las lecciones de 1805/6, existió también un estudio extenso de la filosofía aristotélica. Para estos años, se veía en la plaza de Jena el ejército prusiano y se aproximaba la inevitable batalla contra las tropas de Napoleón (1806). Aún con estas adversidades, Hegel pronunciaba sus lecciones sobre “*Geschichte der Philosophie*” en un pequeño auditorio con sus devotos estudiantes, y mantenía en sus conferencias el estudio de Aristóteles, especialmente de

Februar: 241 – 272) publica una extensa reseña de W. L. Windischmann, en la cual solo reproduce una crítica al estilo de Hegel y ofrece una mirada unilateral de la Religión (p. 19).

²²⁹ Véase Heinz Kimmerle. (1967).

²³⁰ Bonsiepen (1979) vuelve a señalar que “esta comparación parece reflejar en forma popularizada el propio juicio de Hegel sobre la diferencia entre su filosofía y la de Schelling” (p. 33).

²³¹ “Öffentlich sprach er sich über Schelling aus, erkannte dessen großes Verdienst mit Wärme an, tadelte aber die nur quantitative Unterscheidung der Entgegensetzung des Absoluten in sich als der bloßen Gleichgültigkeit, worin Alles nur ein Überwiegen des einen oder anderen Factors, kein wahrhafter Unterschied sei; tadelte den Mangel an Dialektik, welche bei Platon, mit dem Schelling außerdem manches Ähnliche habe, überall dem Inhalt vergesellschaftet sei usw.” (Rosenkranz, 1984, p. 201).

la Lógica y la Metafísica. En estos cursos preparatorios se bosquejaban las bases provisionales de su Lógica posterior y su *PdG*, pero la presentación oral que se hacía sobre ella presentaba ciertas dificultades para sus alumnos, “ya que las figuras históricas presentadas solamente se dieron de acuerdo con su pensamiento interno, pero no se describieron en detalle de acuerdo con su existencia histórica externa” (Kimmerle, 1967, p. 71)²³².

Los años de formación del proyecto de Sistema de Jena evidencian el reconocimiento de Hegel a la filosofía de Aristóteles, el que se confirma en sus lecturas maduras²³³. La presencia recurrente de Aristóteles, en los trabajos maduros de Hegel, se refleja, por ejemplo, en el famoso pasaje de la *Met.* XII. 7, 1072B 18 – 30 al final de la *Enz.* Hay que aclarar que, el desarrollo ulterior del movimiento dialéctico en Hegel, se nutre de los sucesos más significados del periodo moderno, esto es, del advenimiento de Napoleón, el paso de la Ilustración al Romanticismo, la inestabilidad de la filosofía trascendental kantiana, etc. Sin embargo, se puede afirmar que el tratamiento dialéctico para su sistema filosófico posee una base histórica en Aristóteles, al igual que en Platón, que es de suma importancia analizar; Hegel reelabora y reinterpreta estos autores para poder desarrollar efectivamente sus propias teorías²³⁴.

La práctica de discutir las opiniones, en torno de un problema o una tesis planteada, es uno de los rasgos que caracteriza el proceder de Aristóteles para pensar el ser, pero también juega un rol decisivo en la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel. Las introducciones de Gabler y de Erdmann a la *PdG* y a la *WdL*, respectivamente, ofrecen magníficas referencias a Aristóteles²³⁵. Gracias al estudio de las obras de

²³² „da die vorgeführten geschichtlichen Gestalten nur ihrem inneren Gedanken nach gegeben, nicht aber nach ihrem äussern geschichtlichen Dasein näher bezeichnet wurden” (Kimmerle, 1967, p. 71).

²³³ Con las lecturas maduras de Hegel, se hace referencia a los trabajos post-fenomenológicos como la *Wissenschaft der Logik* (1812) y la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817). No obstante, en la *PdG*, como introducción a la ciencia, ya existía una confrontación con los antiguos, aunque menos esporádica e instrumental. Lo interesante de observar aquí es que Hegel siempre se refirió a Platón y Aristóteles como maestros de la humanidad. Para más información véase Alfredo Ferrarin (2001).

²³⁴ En su libro *Hegel und Aristoteles*, Alfredo Ferrarin (2001) manifiesta que los trabajos de Hegel como *Differenz* y la *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, expresan una intensa lectura del *Timeo* y el *Parménides* de Platón. Estas obras se encuentran dominadas por un “mito del pensamiento antiguo como la edad de oro de la especulación, pero no hay rastro de la preponderancia de Aristóteles que tendrá lugar poco después”. (Ferrarin, 2001, p. 6)

²³⁵ Véase G. A. Gabler. (1827), y J. E. Erdmann. (1841).

Hegel, Aristóteles fue cada vez mejor acogido y comprendido: “nadie, en general, probablemente lo haya valorado tan profunda y correctamente como Hegel” (Gabler, 1827, p. 222)²³⁶. Hegel siempre elogió la agudeza especulativa de Aristóteles con sus estudiantes, los cuales, al divulgar, popularizar y fomentar el estudio del pensamiento de su maestro, destacaron el origen aristotélico de muchos puntos de la filosofía de Hegel. Además, se constata que, para Walter Kern (1961), el pensamiento de Aristóteles cobra importancia alrededor de los años 1803/4 cuando Hegel hace una traducción del *De Anima* III. 4-5 mientras escribía su *PdG*: “los libros aristotélicos sobre el alma ya han dejado su huella los *Jenenser Systementwürfen* de Hegel” (Kern, 1961, p. 60)²³⁷.

Esta traducción del libro de Aristóteles fue utilizada por Hegel para su curso de historia de la filosofía. Asimismo, la sección que trata sobre la metafísica de la objetividad en el Sistema de Jena está influenciada por la noción de alma del griego. Existen algunos puntos que Hegel interpreta libremente de la teoría de Aristóteles, pero no por ello se debe declarar que la riqueza especulativa que Hegel obtiene es incorrecta. Hegel lee, entiende y traslada correctamente la edición en griego de Erasmo al alemán, pues posee un buen dominio del griego²³⁸, tanto así, que Friedrich Creuzer, profesor de filología clásica en Heidelberg, decía que Hegel podría ser un buen filólogo por el gran respeto que le tenía a la literatura griega. Más aún, quería que lo ayudara a traducir los *Elementos de teología* de Proclo, al igual que algunas obras de Platón, Aristóteles y Plotino: “él quería publicar el *Thêologikê Stoicheiôsis* de Proclo con la condición de que Hegel le ayudara” (Kern, 1961, p. 80)²³⁹.

Las traducciones que realizaba Hegel no eran exclusivamente del griego al alemán, sino también del alemán al griego; jugaba con las complejidades de las palabras y disfrutaba mucho de esta tarea. Siendo rector en Nüremberg traslada del

²³⁶ „(...) Niemand hat in der Hauptsache ihn wohl früher so tief erfasst und richtig gewürdigt, als Hegel” (Gabler, 1827, p. 222).

²³⁷ „Die aristotelischen Bücher über die Seele haben schon in Hegels *Jenenser Systementwürfen* ihre Spuren hinterlassen” (Kern, 1961, p. 60).

²³⁸ En la biografía de Rosenkranz (1984) es posible observar que Hegel, a una edad muy temprana, ya domina el latín y el griego, además, amaba más el lenguaje de los griegos que el de los romanos. Asimismo, se muestra que Hegel, desde los nueve años, comienza a hacer traducciones del Nuevo Testamento, Epicteto, la Ética de Aristóteles, Sófocles, Tucídides, etc. (p. 9).

²³⁹ „Er wollte die *Thêologikê Stoicheiôsis* des Proklos nur unter der Bedingung herausgeben, dass Hegel ihm dabei helfe” (Kern, 1961, p. 80).

alemán al griego el *Ring des Nibelungen*, como señala Clemens Brentano, para poder disfrutarlo más²⁴⁰. Volver a los textos griegos y hacer un estudio detallado sobre ellos, se convierte para Hegel en un punto crucial del desarrollo de su propio pensamiento. Es más, algunos cambios a los conceptos fundamentales de su filosofía se deben a una interpretación unitaria entre lo antiguo y moderno, para concebir y desarrollar su concepción de subjetividad.

6.2 Una aproximación a la filosofía aristotélica: el análisis de la substancia por parte de Hegel

Hegel reconoce en Aristóteles los elementos positivos y negativos de la dialéctica que debe ser desarrollada en su *PdG*; una dialéctica no es un mero procedimiento de nuestro pensar, sino el movimiento del concepto mismo que tiene que completar la evolución de sus figuras hasta alcanzar el nivel de la ciencia pura. Para llegar a esta concepción de la dialéctica, Hegel tuvo que analizar, estudiar e interpretar varias nociones filosóficas antiguas. Entre ellas se encuentra la idea aristotélica de sustancia. Por ello, un concepto importante que nos permite ver cómo Hegel elabora su concepción de subjetividad, es el concepto de *energeia*. Esta noción nos permite determinar cómo la idea de una actividad autorreferencial participa en ciertos detalles de la interpretación que Hegel hace de Aristóteles.

Hegel pretende recuperar el profundo significado de la *Metafísica* de Aristóteles, al mismo tiempo que revitaliza la concepción del espíritu con el *De Anima*. Con esto en mente, surge el siguiente interrogante: ¿Es necesario realizar un análisis detallado de la interpretación de Hegel sobre el pensamiento de Aristóteles para comprender mejor las nociones sobre dialéctica, naturaleza, sensación, tiempo, entre otras, en la *PdG*? Se buscará desarrollar de la mejor forma este planteamiento sin abandonar la estructura hegeliana, ya que el fin de esta investigación apunta a una revaloración de una cierta deuda que mantiene Hegel con el griego, contra algunas interpretaciones arbitrarias y equívocas que se realizaron en el curso de la historia. Hacer una interpretación exacta de la relación de Hegel con Aristóteles está lejos de

²⁴⁰ Véase Walter Kern. (1961).

ser una cuestión de consentimiento unánime entre los investigadores y eruditos del filósofo alemán, sin embargo, su deuda con Aristóteles es de conocimiento común entre los lectores de Hegel. En otras palabras, lo que interesa destacar aquí es la importancia de algunas nociones de la *Metafísica* de Aristóteles para el pensamiento de Hegel en el momento de la configuración de su sistema.

Al realizar un comentario a la filosofía del espíritu de Aristóteles, — específicamente al *De anima*— Hegel expone que la filosofía especulativa de Aristóteles “consiste precisamente en considerar de un modo pensante todos los objetos y convertirlos en pensamientos, de tal modo que, al existir como pensamientos, existan en su verdad” (VGP: p. 164, p. 266). Si bien, el sistema de Aristóteles no muestra un desarrollo de sus partes partiendo del concepto mismo, Hegel no duda de que estas partes forman una totalidad filosófica esencialmente especulativa. Al explicar Hegel, en sus *Vorlesungen*²⁴¹, la *Metafísica* de Aristóteles nos dice que *energeia* es subjetividad, es decir “la energía o, más concretamente, la subjetividad, es la forma realizadora, la negatividad referente a sí misma” (VGP: p. 154, p. 257).

Primeramente, Hegel quiere dar una interpretación del concepto de *energeia*, pues este concepto es comúnmente traducido por acto o actualidad. Hegel usa los conceptos alemanes *Tätigkeit* o *Wirklichkeit* para referirse a ella, aunque también en la *PdG* el concepto de *Entwicklung* está directamente relacionado. Kant ya distingue en el significado de *energeia* entre *Handlung* y *Tätigkeit*, señalando que la naturaleza opera y el hombre elabora: “cuando se llama algo en absoluto obra de arte, para distinguirlo de un efecto de la naturaleza, entonces se entiende, en todo caso, por ello una obra de los hombres” (*KdU*: § 43). Para Kant, el arte se distingue de naturaleza como hacer (*Tun, facere*) de obrar o producir en general, mientras que, en Hegel, existe una inversión de este significado. El concepto *Tun* es para Hegel un significado genérico aplicable a cualquier cambio que se inicie, sin importar qué o quién lo produce. En la teoría de la actividad hegeliana no existe ningún contraste entre *Praxis* y *Poiêsis* como en Aristóteles, más bien, la concepción de la actividad es designada

²⁴¹ La explicación de la *Metafísica* de Aristóteles se encuentra en el tomo II de la edición de Wenceslao Roces sobre las *Lecciones sobre Historia de la Filosofía* de Hegel. (1955).

frecuentemente con los sinónimos de *Wirken*, *Hervorbringen*, *Erzeugen*, para diferenciar o enfatizar la causalidad eficiente o la producción.

El acto o la *energeia* se determina en Hegel como “actividad libre que lleva en sí el fin y es la realización de este fin” (VGP: p. 154, p. 256). En otras palabras, la *energeia* es la actualización de una potencia originalmente inmanente en el proceso del sujeto o el movimiento. La determinación de la sustancia es la labor principal que Hegel le atribuye a Aristóteles, ya que, para el griego, una sustancia esencialmente absoluta no debe estar separada del acto y la potencia. Lo verdaderamente subjetivo implica, para el filósofo, posibilidad, al igual que lo verdaderamente objetivo incluye actividad. Desde el proceso teleológico a la vida natural, desde la esencia del hombre hasta las formas de conocer y actuar, pasando por el absoluto pensamiento que se concibe a sí mismo como su objeto, Hegel concibe la *energeia* como una actividad autorreferencial.

Hegel resalta lo esencial del concepto de *energeia* en la reconstrucción que hace de la *Metafísica*. Aristóteles hace una distinción de dos clases fundamentales que se dan en la sustancia: (a) la de la potencia y (b) la del acto: “los primeros principios de todas las cosas son: lo que es primeramente esto en acto, y otra cosa que lo es en potencia” (*Met*, VII. 1071a 18 - 20). El concepto fundamental de sustancia no se debe entender como mera materia, sino que se le debe añadir la actividad para que lo sustancial tenga forma verdadera. Aristóteles señala que, “el Ente [ser] se dice no sólo en el sentido de «algo» o «cual» o «cuanto» [sustancia], sino también según la potencia y la entelequia y la obra” (*Met*, IX. 1045b 30 – 35).

Un ser en potencia, según el Estagirita, significa que la sustancia posee un conjunto de capacidades para lograr transformarse en algo diferente de lo que originalmente es. Y un ser en acto corresponde a la sustancia tal como se nos presenta en un momento determinado para conocerla. Por ejemplo, una niña tiene la capacidad de ser una mujer, esto es, ser una niña en acto, pero mujer en potencia; si bien, la niña aún no es una mujer, puede llegar a serlo, es decir, tiene esa capacidad en potencia para llegar a ser distinta.

Al interpretar a la potencia de esta forma, se observa que existe una alusión al no-ser, es decir, que cada sustancia contiene dentro de su conjunto de capacidades una cierta forma de no-ser que le es propia a su naturaleza. En la *Met*, Aristóteles expresa

que la capacidad de ser algo por naturaleza le es propio a la sustancia, ya que alguna cosa no puede llegar a ser cualquier otra de lo que naturalmente estaba destinada. En este sentido, una niña puede llegar a ser mujer, una oruga puede llegar a ser una mariposa, pero ninguna de las dos puede llegar a ser un animal salvaje: una pantera; de las dos cosas no se puede decir que sean una pantera en potencia. Con este ejemplo, se muestra que, al afirmar que una niña sea una mujer en potencia, se presentan en su afirmación tanto lo que es como lo que no-es. Por ello, según la interpretación de Hegel, en Aristóteles se presenta de la mejor manera la realidad de la contradicción, esto es, la explicación del cambio a partir de la afirmación de la contradicción²⁴².

El Estagirita no concibe el ser o el no-ser como una especie de transición de lo uno a lo otro, sino que lo concibe como sustancia, esto es, como compuestos por materia y forma, al igual que, por acto y potencia. Según Hegel, Aristóteles descubre que el ser es un acto pleno que contiene su propia actualización, es decir que “la realidad o la actualidad se basa en sí misma, un fin que se produce por sí mismo” (Ferrarin, 2001, p. 26)²⁴³. Aristóteles señala lo siguiente:

Quedó dicho en las consideraciones relativas a la sustancia que todo lo que se genera llega a ser algo a partir de algo y por obra de algo que es de la misma especie [...] Así, pues, también en esto se ve que el acto es, incluso en este sentido, anterior a la potencia en cuanto a la generación y al tiempo. Pero también en cuanto a la sustancia, en primer lugar, porque lo que es posterior en cuanto a la generación es anterior en cuanto a la especie y en cuanto a la sustancia (por ejemplo, el varón adulto es anterior al niño, y la persona humana, anterior al semen; pues lo uno ya tiene la especie, y lo otro, no); y porque todo lo que se genera va hacia un principio y un fin (pues es principio aquello por cuya causa se hace algo, y la generación se hace por causa del fin), y fin es el acto, y por causa de éste se da la potencia. (*Met*, VI. 1049b 30 – 1050a 10)

Lo que Aristóteles manifiesta en este pasaje es que, si la sustancia es la actualidad de alguna materia, en tanto que la realidad es su fin, entonces la sustancia y

²⁴² El movimiento, el cambio, es una característica esencial de la naturaleza. En la *Física*, Aristóteles señala que “la naturaleza es un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenecen primariamente y por sí misma, no por accidente” (*Física*, II. 192b 20 – 22). En este sentido, para el Estagirita, el movimiento es un cambio propio de la potencia hacia el acto, la cual supone una dualidad a saber: lo que mueve y lo que es movido. En este sentido, Aristóteles expresa que existe una sustancia natural que hace referencia en sí misma al principio y a la causa del movimiento. Hegel interpreta que Aristóteles apunta a la idea de una conservación de sí mismo en lo que cambia, y no a un simple cambio. De ahí que, la actividad en Aristóteles, también llega a tener un sentido de cambio, modificación, etc., pero enmarcado dentro de lo general, es decir, un cambio que se mantiene igual a sí mismo y como fin general que se realiza

²⁴³ “That reality or actuality is self-grounding, a self-producing end” (Ferrarin, 2001, p. 26).

la forma deben ser representadas bajo la figura del acto. Hegel concibe, a partir del planteamiento del griego, que la sustancia, además de su actividad, es una abstracción. Esto quiere decir que la realidad es naturalmente anterior a la potencialidad y que el ser es estar activo. Un ejemplo claro del ser en acto se observa en la *Ética Nicomáquea*. Al hablar del artista y su obra, Aristóteles indica que los poetas aman tanto a sus creaciones como la relación entre benefactor y beneficiado. La deducción de esta conexión consiste en que la existencia es deseable y amable para todos; incluso debemos tener claro que existimos para vivir y obrar, existimos en actividad. Por tanto, el que engendra una obra existe de alguna manera en actividad, en palabras de Aristóteles, “y esto es lo relativo a la naturaleza: lo que es en potencia, lo manifiesta en actualidad la obra” (*Et. Nic.* IX. 1068a 6).

Esto demuestra, para Hegel, que Aristóteles concibe la *ousia* como una actividad que no es inmóvil ni fija; la realidad es el movimiento interno o el ser como actividad. Este movimiento es un perfeccionamiento dentro de sí mismo y no una transición hacia otro. Hegel afirma que, en el movimiento interno del ser por sí mismo, existe una adecuación con la realidad. Al determinar esta adecuación del ser por medio de la interpretación aristotélica, Hegel entiende que, en su teoría de la subjetividad, debe desarrollarse este movimiento del ser a fin de que se aplique a las diversas formas del pensar. En otras palabras, cada ser tiene como movimiento cumplir su concepto, su fin, su actualidad. Tanto las categorías lógicas como la filosofía de la naturaleza y el espíritu, al igual que el movimiento dialéctico y de la ciencia, reflejan este movimiento de adecuación.

Lo interesante de observar aquí es la manera como Aristóteles introduce el movimiento como principio fundamental en la configuración de la substancia. Al momento de hacer una definición acerca del concepto de movimiento aristotélico en la *Física*, Hegel se limita a explicar que el movimiento es “la actividad de una cosa que existe en potencia, en cuanto es así” (*VGP*: p. 182, p. 278). Este movimiento es expresado de manera circular, con el fin de que aquello por lo cual se desarrolla la misma efectividad se mantenga igual a sí mismo. En otras palabras, la verdadera esencia es lo que se mueve en sí mismo, o lo que “se mueve siempre con un movimiento incesante, que es el movimiento circular (y esto no sólo es evidente por el razonamiento, sino también en la práctica” (*Met.* XII. 1072a 20 - 25).

Una relación entre el acto y la potencia solo se puede determinar en los distintos modos de la sustancia. En la lectura hegeliana de la *Metafísica* de Aristóteles, es posible observar que existen tres momentos de la sustancia: (a) la sustancia sensorial (*ousia*) como esencia que cambia, (b) el entendimiento determinado en y para sí o lo finito como principio formativo de una externalidad dada (*nous* o intelecto), y (c) la sustancia absoluta o el divino *nous* como actividad absoluta del pensamiento mismo que se manifiesta en el espíritu y en la naturaleza. En el primer momento, Hegel entiende que la sustancia sensible lleva implícito el cambio, y señala que “el cambio mismo es el cambio del ser en potencia al ser en acto” (VGP: p. 156, p. 260). Hegel explica que, para Aristóteles, la sustancia sensible es mudable y el cambio se realiza desde los opuestos a los intermedios, es decir, desde los contrarios.

En Aristóteles “es necesario que haya un sujeto que cambie de un contrario a otro” (*Met.* XII. 1069b 5 - 7), ya que los sujetos siempre permanecen, mientras que los contrarios no. Por ello, lo que subsiste en medio de estos cambios es la materia, es decir, que la materia es el principio sobre el que operan los cambios que se hacen en sí misma. Hegel identifica cuatro tipos de categorías fundamentales en el concepto de cambio del Estagirita, las cuales son: “la que se refiere al qué, la que versa sobre la cualidad, la que se refiere a la cantidad y la que versa sobre el dónde” (VGP: p. 156, p. 260)²⁴⁴. A partir de estas categorías existe una identificación entre potencia y materia como algo general que lleva implícito las determinaciones del cambio²⁴⁵.

Para Hegel, la materia es la simple potencia, “pero contrapuesta a sí misma, de tal modo que algo sólo llega a ser en acto lo que su materia era ya en potencia” (VGP: p. 157, p. 260). Con esto queda establecido que la actividad es la unidad de forma y materia que se manifiesta en la sustancia sensible por la diversidad de sus momentos, contemplando su retorno a sí misma. La actividad es, de este modo, “lo negativo que entraña, idealmente, lo contrapuesto y, por tanto, ya aquello que debe llegar a ser” (VGP: p. 157, p. 260). Sobresale, entonces, según el filósofo alemán, el momento de la negatividad en la sustancialidad aristotélica, pero no como cambio, sino como

²⁴⁴ Para Aristóteles la primera de estas cuatro categorías hace referencia a la generación y la corrupción de la esencia simple y determinada, la segunda a las cualidades, la tercera al aumento y disminución, y la última al movimiento (*Met.* XII. 1069b 10 – 20).

²⁴⁵ Ferrarin (2001) manifiesta que la materia es un substrato que experimenta indiferentemente el cambio y todas las determinaciones opuestas (p. 116).

distinción, determinación: “este principio de la individuación, no en el sentido de una subjetividad contingente, particular, sino en el sentido de la subjetividad pura, es característico de Aristóteles (VGP: p. 153, p. 258).

El segundo momento es el de la actividad, en la cual lleva en su configurarse lo que debe llegar a ser. Hegel expresa que el entendimiento determinado en y para sí se encarga de llevar esta tarea, ya que en él existe una realización del pensamiento productivo para elaborar su contenido —en cuanto a su forma y fin— en la materia. El filósofo alemán afirma, además, que “el alma es, esencialmente, entelequia, una determinación general que se establece: no simplemente una actividad formal cuyo contenido proviene de otra fuente, de la que sea” (VGP: p. 158, p. 261). Esto quiere decir, que el alma —como principio de cambio y de los contrarios en el pensamiento *poiético*— es determinada como causa eficiente²⁴⁶.

En este segundo momento de la sustancia el intelecto se determina a sí mismo en la realidad. Esto significa que el entendimiento requiere de una materia en la cual pueda tener un suelo donde sustentarse: “los dos extremos son la materia como potencia y el pensamiento como efectividad: aquélla, como lo general pasivo, éste como lo general activo” (VGP: p. 157, p. 261). Hegel enfatiza sobre el papel productivo del intelecto para que pueda haber una realidad estable, sin sufrir los cambios de la sustancia sensible. Por ello, en la actividad se da una unificación externa de la forma y la materia. Aquí la *energeia* se entiende como actividad libre, determinada y que contiene la actualización de un fin.

En el último momento de la sustancia, Hegel señala que el punto supremo de todo es aquel donde se unen la potencia, la actividad y la entelequia, es decir, “la sustancia absoluta que Aristóteles determina, en general, diciendo que es lo inmóvil en y para sí, pero que, al mismo tiempo, infunde movimiento y cuya esencia es actividad pura, sin tener materia” (VGP: p. 158, p. 261). La materia es considerada como lo pasivo o aquello en lo que opera el cambio, puesto que no hay una identificación con la actividad pura de esta sustancia. Para ello, debe haber un principio

²⁴⁶ Para más información sobre la concepción como causa eficiente, puede verse el *De An*, II. 4, 415b 7 – 21.

en el cual esta sustancia deba concebirse como acto con el fin de manifestar que en el espíritu la *energeia* es la sustancia misma²⁴⁷.

Según Hegel, Dios es lo imposible que se mueve, ya que él es lo que permanece idéntico a sí mismo, la Idea, se mueve y permanece en relación con sí mismo. En palabras de Hegel, “lo inmóvil que mueve es la idea que permanece idéntica a sí misma y que, al mover, no se sale de la órbita de la relación consigo misma” (VGP: p. 161, p. 263). Para él, Aristóteles profundiza la identidad entre sujeto y objeto, pues Dios — como inteligibilidad pura— no debe concebirse como tal para los seres que tienden a ella, sino más bien, él debe concebirse primeramente para sí mismo. Hegel comprende al Dios aristotélico como aquel intelecto autoconsciente absoluto: “al traducir *energeia* por *Tätigkeit*, prepara la síntesis de las identificaciones que incluye el fin último, la vida, el pensamiento y el espíritu” (Ferrarin, 2001, p. 118)²⁴⁸.

Hegel entiende que la definición de Dios como pensamiento que se piensa a sí mismo no puede entenderse como actualidad pura que se opone a la potencialidad. Más bien, Dios es idéntico al ser, por tanto, es la sustancia absoluta que produce su propio contenido y sus determinaciones. Tras determinar que la esencia absoluta es la esencia activa que hace que cobren realidad todas las cosas, se pasa a desarrollar que esta esencia existe de una forma objetiva en la naturaleza. Con esto, “ha podido pensarse, en los tiempos modernos, que era algo nuevo el determinar la esencia absoluta como actividad pura, pero esto sólo ha sido posible por ignorancia del concepto aristotélico” (VGP: p. 158, p. 261).

Si la sustancia sensorial es idéntica a su concepto, Hegel encuentra, por una parte, que Dios es el pensamiento que se piensa a sí mismo o la identidad entre lo subjetivo y lo objetivo, y por otro lado encuentra en la naturaleza (*physis*) —como movimiento que alcanza su propio fin— la idea de una subjetividad natural. Para él, estos dos aspectos —como pensamiento de sí mismo y sustancia— son principios especulativos de la *Metafísica*, pero que son representados independientemente uno

²⁴⁷ Aristóteles señala que, de estas tres clases de sustancia, dos son naturales y una inmóvil. Por tanto, “las substancias, en efecto, son los entes primeros, y si todas fuesen corruptibles, todas las cosas serían corruptibles” (*Met*, XII. 1071b 5 - 7)

²⁴⁸ “By translating *energeia* by *Tätigkeit*, he prepares the synthesis of identifications including final end, life, thought, and spirit” (Ferrarin, 2001, p. 118).

del otro. Por ello, Hegel encuentra en el *De anima* el punto de unificación de la subjetividad natural y espiritual, desde sus formas finitas hasta las absolutas²⁴⁹.

A partir de la asimilación y transformación del significado de *energeia*, Hegel define al espíritu como actividad, el yo o sujeto que contiene en sí mismo su propio movimiento y propósito. Este espíritu expresa “en la actualización de sus potencialidades su identidad consigo mismo y su permanencia en su trato con contenidos siempre nuevos y diferentes” (Ferrarin, 2001, p. 8)²⁵⁰. En el *De anima*²⁵¹ Hegel señala que las diferentes formas de vida —conocimiento y acción— son abordadas unitariamente como momentos progresivos en la actualización del mismo proceso o en la entelequia del espíritu vivo. De ahí que el filósofo alemán identifique el alma con la vida, es decir, como una actividad inseparable de sus manifestaciones, al igual que, como autodesarrollo en y a través de su relación, con la alteridad. El desarrollo y la actividad orientadas al sí mismo por medio de su relación con la alteridad son, para Hegel, los ejemplos más significativos de la especulación.

Hegel señala que la negatividad del espíritu permite la necesidad de que surja en la naturaleza la verdad de este, al igual, que la estructura para que el intelecto llegue a conocerse a sí mismo a través de las formas inferiores del conocimiento. Lo que entiende Hegel por *energeia* es la subjetividad o el concepto como causa de su ser y movimiento, es decir, su forma de autoactualización. Aristóteles, al hablar de lo divino, hace ver que la substancia es intelección o *noêsis*; esta intelección está referida a sí misma: “por consiguiente, se entiende a sí misma, puesto que es lo más excelso y su intelección es intelección de intelección” (*Met*, IX. 1074b 34 - 35). Esta noción de autoreferencialidad que Hegel encuentra en la *noêsis* de Aristóteles prefigura su concepción del espíritu absoluto.

La interpretación que realiza Hegel de Aristóteles en algunos puntos del corpus aristotélico es un poco arbitraria, por ejemplo, al concebir que lo sensible no debe ser

²⁴⁹ Para Hegel, el *De anima* es la obra que expresa un interés especulativo sobre la concepción filosófica del espíritu. Así, queda constatado en la *Enz* al afirmar que “el fin esencial de una filosofía del espíritu solamente puede ser el de llevar de nuevo el concepto al conocimiento del espíritu y de continuar así el sentido de aquellos libros aristotélicos” (*Enz*: § 378).

²⁵⁰ “in the actualization of its potentialities its identity with itself and its permanence in its dealing with ever new and different contents” (Ferrarin, 2001, p. 8).

²⁵¹ En esta obra la subjetividad es entendida por Hegel como una potencialidad activa, una negación de lo externo o *Aufhebung*.

opuesto a la razón y, la naturaleza, no debe oponerse al espíritu. Estas oposiciones, según Hegel, son su sustancia inmediata, de la cual el espíritu debe salir para alcanzarse a sí mismo: “se alcanza a sí mismo en un proceso de actualización que es al mismo tiempo de Dios, es decir, la apropiación gradual de la idea de sí mismo” (Ferrarin, 2001, p. 10)²⁵². Con esto no se quiere decir que el espíritu llega a su fin fuera de él mismo, sino que su fin es interno a él.

Es incuestionable, para Hegel, que en Aristóteles hay ciertos puntos para una filosofía de la unificación (*Vereinigungsphilosophie*), en contra de una filosofía de la reflexión y las escisiones de la modernidad. De igual modo, su interpretación de *energeia* como actividad es una transformación del significado aristotélico, especialmente cuando explica la concepción del Dios de Aristóteles. Como se señaló anteriormente, la pura *energeia* de Dios es examinada por Hegel como una actualidad que contiene potencialidad en sí misma e incluye referencias al movimiento. En el *De anima*, la relación entre potencialidad y actualidad es entre una capacidad y su ejercicio, es decir, la actualidad es la actualización de una potencia que no es movimiento o producción. La potencialidad y la actualidad son conceptos que se relacionan entre sí en Aristóteles, excepto en la primera sustancia —ella es la realidad pura y un ser simple e indiviso. Hegel interpreta que la realidad no debe entenderse independientemente de la actualización. Una actualidad sin actividad es, para el filósofo alemán, impensable. Como subjetividad, el movimiento, en cuanto actividad, es el punto central para Hegel, puesto que la *energeia* es la actualización de una potencialidad interna en el sujeto.

Esto lo lleva a desprenderse de la concepción aristotélica. Más aún, juzga al Estagirita por no hacer una fundamentación de la subjetividad infinita y el valor absoluto de la individualidad. Con la llegada del cristianismo se manifiesta una nueva forma de reflexionar la individualidad del ser humano: “en la religión cristiana ha surgido especialmente el derecho de la subjetividad como la infinitud del ser-para-sí y allí la totalidad tiene que contener el vigor de poner a la particularidad en armonía con la unidad ética” (FD: § 185). Para Hegel, el Estado moderno tiene la peculiaridad de

²⁵² “It attains to itself in a process of actualization which is at the same time God's, that is, the self-thinking Idea's gradual appropriation of itself” (Ferrarin, 2001, p. 10).

ser más profundo que la ciudad-estado griega, puesto que conserva unidos a todos los individuos sin ser fragmentado por sus diferencias.

Esto quiere decir que la sociedad moderna tiene como regla esencial la libertad individual y la búsqueda individual con toda su arbitrariedad y conflicto potencial con el bien común. La existencia de libertad y subjetividad refleja, según Hegel, la reconciliación de la metafísica y la política. Es necesario recordar que, para Aristóteles, un individuo libre no persigue fines particulares, sino que la verdadera libertad consiste en el cuidado del bien común por parte de los ciudadanos: “los libres son los que menos pueden hacer cualquier cosa, sino que todas o la mayoría están ordenadas, mientras que los esclavos y los animales contribuyen poco al bien común, y generalmente obran al azar” (*Met.* 10. 1075a 17-22).

Esta es una diferencia clara entre ambos pensadores, puesto que Hegel quiere, en última instancia, que la filosofía sea una ciencia de la libertad. Así lo deja establecido en su *Enzyklopädie* de 1817 cuando afirma que, si bien, la filosofía está dedicada exclusivamente a la ciencia de la razón, también puede considerarse como una ciencia de la libertad, “porque en él desaparece, por tanto, la extrañeza de los objetos y la finitud de la conciencia” (*Enz*, 1817: § 5)²⁵³. Hegel utiliza la concepción de subjetividad del Estagirita en un sentido general y en un sentido moral-histórico. Sin embargo, esta concepción sufrió muchas críticas, especialmente de Schelling, Kierkegaard y Heidegger.

Tanto Schelling como Hegel observaron el progreso de Platón a Aristóteles en la noción de *energeia* sobre la esencia simple, pero Schelling fue más riguroso al demostrar que el Dios de Aristóteles no se mueve, sino que es el primer motor inmóvil. Según Heidegger, la *energeia* no tiene nada que ver con *actus* o actividad (*Tätigkeit*), “sino solo con el *ergon* experimentado griegamente y con su pro-ductibilidad en el presenciar” (Heidegger, 1969, p. 54). La *energia* es pensada por Hegel desde la dialéctica especulativa, en cuanto es actividad pura del sujeto absoluto. El Dios de Hegel es una actividad eterna e incesante y no una simple causa final como en el griego: “Hegel ve en la *energeia* de Aristóteles, la etapa previa del absoluto

²⁵³ „weil in ihr die Fremdartigkeit der Gegenstände und damit die Endlichkeit des Bewusstseyns verschwindet” (*Enz*. 1817: § 5). Además deja claro en su primera *Enz*, que solamente en la filosofía la razón es absolutamente en sí misma.

automovimiento del espíritu; es decir, de la efectividad en sí y para sí” (Heidegger, 1969, 51).

6. 3 Similitudes y diferencias del movimiento dialéctico en Hegel y Aristóteles

En esta parte de la investigación se busca constatar la presencia aristotélica en la concepción hegeliana sobre la relación entre ciencia y dialéctica, y el reconocimiento que Hegel hace del valor filosófico de la explicación aristotélica de la dialéctica. Esta interpretación se asienta sobre la base de que, la mejor manera para comprender la relación de los conceptos de ciencia y dialéctica en el filósofo alemán, supone examinar esta relación con Aristóteles, que él ciertamente tuvo en cuenta y modificó con criterios que merecen un estudio cuidadoso. Se comienza por señalar que, desde Parménides hasta Plotino, los griegos siempre han buscado establecer un principio o idea fundamental, en el cual se exprese la identidad entre el sujeto y el objeto. Esta forma de pensar, que para Hegel es pensamiento objetivo, tiene una significativa trascendencia gracias a las interpretaciones que hizo tanto del *Sofista* como de la *Metafísica* y las *Eneadas*.

Con la instauración de las oposiciones modernas entre individualidad y sustancia, naturaleza y espíritu, o su caracterización más general, entre sujeto y objeto, se llega a una concepción distinta de la filosofía que la usada por los griegos. Ahora bien, toda filosofía —llámese antigua, moderna, contemporánea— transforma su pasado mientras va apropiándose de él, es decir, se hace diferente de su anterior concepción. Hegel y Aristóteles encuentran que los filósofos examinan una tradición común en la cual los sucesores de cada filosofía muestran la finitud de los principios anteriores para debilitar sus pretensiones de haber alcanzado conclusiones definitivas²⁵⁴. Nada conserva su significado original, pero la aportación de cada filósofo ayuda a que la verdad se revele. Hegel busca que los principios internos de determinadas filosofías aparezcan como un aspecto finito de la verdad, es decir, que la verdad viene a significar lo que sobrevive a las objeciones escépticas: “la verdad y los

²⁵⁴ Con la ayuda de la filosofía, según Aristóteles, se discute y se resuelve las aporías que van dejando cada filósofo: “y todas, en cierto modo, fueron ya enunciadas por otros; pero en cierto modo no. Pues la filosofía primitiva parece siempre balbucir, por ser nueva y hallarse en sus comienzos (...)” (*Met*, 1. 993a 14 - 16).

fenómenos, como ahora resulta, dicen cosas opuestas y están en la misma relación que el tesoro que espera ser conquistado y el velo que nos lleva por mal camino” (Ferrarin, 2001, p. 50)²⁵⁵.

Para el Estagirita la cosa misma (la primera causa) es la que guía a los pensadores y los obliga a investigar la verdad, para luego ajustarla al fenómeno²⁵⁶. Para Hegel, por el contrario, la filosofía es la ciencia de la verdad, ya que la ciencia mostrará lo lógico o la filosofía especulativa, que sólo en el saber absoluto se despojará definitivamente de todas las falsas apariencias de verdad. En este sentido, la filosofía, en cuanto ciencia, es un saber que se sabe a sí mismo, esto es, un conocimiento del mundo por medio de la experiencia mientras realiza una exposición dialéctico-científica del procedimiento que conduce al saber verdadero.

Al analizar el concepto de verdad, se detecta una diferencia principal entre Hegel y Aristóteles. Con respecto al griego, la verdad es uno de los cuatro principales significados del ser, “puesto que Ente y No-Ente se dicen, en un sentido, según las figuras de las categorías, en otro, según la potencia o el acto de estas categorías o según sus contrarios, y, en otro [que es lo más propio], verdadero o falso (...)” (*Met*, 9. 1051b 1 - 5). La verdad aparece cuando entendemos cómo están las cosas, de manera que se ajusta a la verdad el que piensa de cuántas maneras podemos entender la cosa misma²⁵⁷. En cambio, para el filósofo alemán, la verdad es siempre una mediación, en el sentido de que es el resultado de la adecuación del objeto y su concepto. A partir del concepto de verdad, la conciencia descubre dentro de sí la norma para someterse a examen, la cual consiste en verificar su verdad y saber se identifican entre sí y para la conciencia, o si hay diferencia entre ellos.

En la *PdG* Hegel interpreta la necesidad filosófica bajo dos puntos centrales: por un lado, la filosofía no debe pretender ser edificante y, por otro lado, la filosofía es el producto acabado y definitivo del desenvolvimiento del espíritu absoluto²⁵⁸. Esta

²⁵⁵ “Truth and phenomena, as it now turns out, say opposite things and stand to one another in the same relation as the treasure waiting to be conquered and the veil leading us astray” (Ferrarin, 2001, p. 50).

²⁵⁶ Véase cómo Aristóteles hace un recuento de este proceso con Anaxímenes, Diógenes, Heráclito, etc., en la *Metafísica*. Además, nos hace notar la unidad entre la verdad y el fenómeno. (*Met*. 1. 984a – 984b).

²⁵⁷ Véase además *Met*. 5. 1017b 1-5.

²⁵⁸ En la *Enz* se encuentra la siguiente caracterización de la filosofía: “como sea que el espíritu, en cuanto siente e intuye, tiene a lo sensible por objeto, en cuanto es fantasía tiene imágenes, en cuanto

necesidad asume un aspecto histórico, al igual que uno teórico. A partir de las necesidades de la filosofía, Hegel emprende un estudio dialéctico para conjeturar algunos aspectos de la realidad misma. En este sentido, su movimiento dialéctico permite la elaboración y amplificación de algunas indicaciones que le habían sido transmitidas por sus predecesores de la filosofía clásica alemana.

Hegel entiende que los problemas filosóficos de su época están marcados por la escisión y la separación. De ahí que se emplee por primera vez, y de una manera sistemática, el movimiento dialéctico de la conciencia, afianzando la riqueza de la evolución histórica de la humanidad. Él quiere demostrar que el ser humano, en la marcha de su desarrollo histórico, debe convencerse de la identidad entre el pensar y el ser, esto es, de que las leyes de razón subjetiva son de igual forma las leyes de una razón objetiva. Por ello, el sistema hegeliano tiene la función de “hacer efectivo lo universal e insuflarle espíritu, cancelando los pensamientos determinados y sólidamente fijados” (*PdG*: p. 28, p. 93). La tarea de la obra de 1807, por tanto, es la de vislumbrar la subjetividad de la Idea y la sustancialidad del espíritu y, al mismo tiempo, reconciliar a la filosofía antigua con la moderna en una síntesis superior sin las limitaciones de cada una.

Cuando se habla de la dialéctica de Hegel, se piensa inicialmente que es algo distinto a la dialéctica aristotélica. Consideramos que lo que explica la diferencia es que, en Hegel, el movimiento dialéctico es el movimiento mismo de la realidad histórica que el pensar filosófico debe descubrir, mientras que, en Aristóteles, no se da ese aspecto de la historia, aunque seguramente no tiene ninguna oposición en que se puedan proyectar en el tiempo las investigaciones y conocimientos de los saberes particulares para la disolución de las aporías. En este sentido, solo el dialéctico es capaz de examinar lo que la filosofía es capaz de conocer.

El curso de la historia, para Aristóteles, es más bien accidental o secundario; el intelecto humano es el medio a través del cual puede hacerse presente lo verdadero o lo falso de una conclusión, en otras palabras, el intelecto tiene como función desarrollar

voluntad fines, etc., también procura él satisfacción a su suprema intimidad, al pensamiento, oponiéndolo a esas formas de su existencia o simplemente distinguiéndolo de ellas, y gana al pensar como objeto suyo” (*Enz*: §11). Es evidente que la filosofía, para Hegel, tiene una relación negativa con la experiencia; ella debe encontrar satisfacción sólo en sí misma y remover las contradicciones en las que la comprensión se enreda al elevarse por encima de la experiencia.

una interpretación de los hechos. Por lo tanto, el intelecto juega un papel principal que guarda mayor relación con el ser de la cosa que con la experiencia histórica en la que se capta. De ahí que, Aristóteles, no aprecie un valor científico en la historia o un intento por teorizarla²⁵⁹.

Tanto el filósofo como el hombre común deben pensar y discutir, según sus posibilidades, sobre los hechos, problemas y contradicciones dados en la historia. Si bien, Hegel nunca publicó una obra sobre historia de la filosofía, sus cursos, desde 1805 hasta su muerte, son de gran importancia para entender su conexión con la filosofía griega. El primero en reconstruir y editar las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, fue Karl Ludwig Michelet (1833); esta edición fue creada a partir de los apuntes, notas, suplementos orales, hechos por Hegel y sus alumnos en Berlín²⁶⁰. Sin embargo, la recopilación realizada por Michelet no satisface los criterios filológicos que se exigen actualmente.

Las notas realizadas por Hegel, en sus diferentes años, fueron mezcladas y confundidas con pasajes escritos por sus estudiantes. En la segunda edición de los *Vorlesungen* (1840), se movieron, además, algunos fragmentos de ciertos capítulos a otros en donde no hacen ningún sentido. En pocas palabras, se suprimieron y reorganizaron párrafos enteros: “en particular, suprimió la mayoría de las palabras griegas mencionadas por Hegel y traducidas por él al alemán” (Ferrarin, 2001, p. 33)²⁶¹. No obstante, a pesar de todos estos detalles engorrosos, la historia de la filosofía adquiere un tratamiento teórico gracias a Hegel.

El análisis de la historia, en Hegel, es de suma importancia para desarrollar su sistema. Lo que la historia de la filosofía debe estudiar es, a fin de cuentas, el contenido que informa la filosofía misma, es decir, el conocimiento racional:

La historia de la filosofía despliega ante nosotros la sucesión de los nobles espíritus, la galería de los héroes de la razón pensante, que, sostenidos por la fuerza de la razón, han sabido penetrar en la esencia de las cosas, de la naturaleza y del espíritu, en la esencia de Dios, y

²⁵⁹ Aristóteles tiene una idea del tiempo muy peculiar: para él, la manera por la cual se introducen los hechos en el tiempo sería historia. Pero la teoría propiamente tal de la historia es, más bien, de Tucídides.

²⁶⁰ Véase Karl Ludwig Michelet. (1833).

²⁶¹ “In particular, he suppressed most of the Greek words mentioned by Hegel and translated by him into German” (Ferrarin, 2001, p. 33).

que han ido acumulando con su esfuerzo, para nosotros, el más grande de los tesoros, que es el del conocimiento racional (VGP: p. 1, p. 8).

Mientras que la filosofía se vuelve cada vez más concreta, detallada y articulada en el pensamiento, la historia de la filosofía muestra cómo este perfeccionamiento avanza en el tiempo. Para Hegel, la historia de la filosofía es especulativa porque no apunta a una improductiva repetición del pasado. Más bien, para los filósofos especulativos, el pasado es un presente vivo. Al final de la *PdG* se observa que la historia es comprendida como una interiorización del espíritu en su proceso formativo. En palabras de Hegel, “la historia, es el devenir que sabe y se media: el espíritu despojado y exteriorizado en el tiempo; más este exteriorizarse es también el despojamiento de sí mismo; lo negativo es lo negativo de sí mismo” (*PdG*: p. 433, p. 919).

La historia, como saber en devenir, es un ir dentro de sí que tiene como característica entregarse al recuerdo y a la interiorización²⁶². El movimiento del espíritu, por sí mismo, penetra y dirige toda la riqueza de lo real. Así, la historia sería el resultado racional de la autoconstitución del espíritu en el tiempo. Si la característica de la ilustración es ser el tiempo de la razón, entonces, el espíritu es la razón concreta, la razón capaz de entender y evidenciar lo negativo y positivo de la vida humana y la historia. A partir de este conocimiento histórico se llega al conocimiento del espíritu.

Como se ha observado, el concepto de espíritu es clave para comprender toda la *PdG*, puesto que todo consiste en comprender que la substancia no es solamente substancia, sino también sujeto, es decir, negatividad que se escinde: “espíritu es por tanto un sujeto colectivo, pero esta colectividad unida no es algo inmediatamente dado, sino el resultado de la historia educadora de la humanidad” (Valls Plana, 1982, p. 98). Según esta interpretación histórica, el espíritu hay que entenderlo como verdad ilustrada, es decir, como razón dialéctica.

Un aspecto secundario que sobresale en el tratamiento del término dialéctica, tanto para Aristóteles como para Hegel, es que este concepto constituye un primer

²⁶² Para Hegel, el recuerdo y la interiorización son formas que preservan la experiencia del espíritu para formar una nueva forma de sustancia: “así, entonces, cuando este espíritu, pareciendo partir sólo de sí, vuelve a comenzar su formación desde el principio, el hecho es que, a la par, empieza en un nuevo nivel más alto” (*PdG*: p. 433, p. 919).

momento fundamental para la elaboración de sus tratados filosóficos; ambos buscan realizar un uso instrumental de la dialéctica para conocer la verdadero que hay en la realidad. Lo que importa destacar es que el movimiento dialéctico hegeliano parte de la conciencia natural, al igual que en Aristóteles, pero se diferencia de este porque el movimiento permanece inmanente a la conciencia desde la certeza sensible hasta el saber absoluto. Tanto para Hegel como para Aristóteles, el concepto de experiencia es desarrollado de modo diferente, pero se ha constatado que la experiencia para el Estagirita es, principalmente, una forma de conocimiento. Con ello, el conocimiento científico puede dar una explicación del porqué de las cosas y, como tal, un factor muy importante para la ciencia. Por el contrario, Hegel parte de la experiencia para recorrer un camino hacia la ciencia, pero de una forma distinta a la de Aristóteles: la experiencia es un movimiento inmanente de la conciencia que llega a identificarse con el ser.

Ahora bien, un aspecto esencial para relacionar la dialéctica de Hegel y Aristóteles se refiere a la problemática que genera el movimiento dialéctico en su punto de partida. Para Hegel, el comienzo de la dialéctica es la determinidad (*Bestimmtheit*), la cual reside en un qué específico, es decir, cualquier opinión, cualquier expresión, cualquier palabra susceptible de una caracterización o redefinición. Cuando un individuo expresa su opinión sobre cualquier tema, acoge una posición o punto de vista determinado, el cual, en principio, puede ser o no causa de alguna discusión. Si no causa controversia, se presume que tiene la comprensión o el asentimiento de todos los interlocutores. Sin embargo, ocurre muy a menudo que algún interlocutor enuncia su desacuerdo, adoptando un punto de vista diferente al inicial.

Este modo de analizar el comienzo de la dialéctica se asemeja al tratamiento realizado por el Estagirita en sus *Top.* A partir del ejercicio argumentativo de la discusión, cada posición o punto de vista —*éndoxa*— de los más reputados permite deducir mediante ciertas reglas lo real o falso de los enunciados en controversias. En este sentido, para que la dialéctica aristotélica, al igual que la hegeliana, desempeñe sus funciones, necesita siempre un problema, una contradicción en su punto de partida²⁶³. Si no hubiera mediación entre las opiniones que se establecen en un debate,

²⁶³ Lo esencial de la dialéctica, según Aristóteles, es que este razonamiento se pone en funcionamiento a partir de un problema, esto es, una cuestión “acerca de la cual, o no se opina ni de una manera ni de otra, o la mayoría opina de manera contraria a los sabios, o los sabios de manera contraria a la mayoría,

la dialéctica sería superflua, puesto que cualquier posición argumentativa que contenga una evidencia intrínseca sería indiscutible.

Hegel entiende que Aristóteles busca un punto en común en donde los interlocutores resuelvan sus controversias. Este punto en común es establecido por el concepto de presuposición (*Voraussetzung*). En este sentido, el modo de razonar aristotélico establece un uso inadvertido de la presuposición —extraer de lo establecido algo distinto—, por medio del cual el saber inmediato alude a un saber subyacente en el que se encuentra relacionado de modo intrínseco. De ahí que, según Hegel, no importa cuál sea el contenido de una posición determinada, ya que en todos los casos la determinidad se afirma por medio de una diferenciación con lo otro de sí misma.

Percatarse de estas diferencias equivale a reconocer que el punto de vista no lo es todo, sino que es relativo. Para la primera posición que introdujo la discusión, el segundo punto de vista discrepante es motivo para caer en cuenta de que la posición inicial adoptada había excluido otras posibles representaciones defendibles, y que, por ello, su punto inicial se convierte también en una perspectiva que se diferencia de la opinión con la que al comienzo se había identificado de modo inmediato. Dar cuenta de las diferencias de la determinidad es, para el filósofo alemán, establecer una relación (*Verhältnis*) entre los puntos de vista utilizados en un problema dialéctico. Por ello, establecer relaciones entre los puntos de vistas es, para Hegel, adoptar una posición más compleja que aquella que tenía al comienzo.

Desde el instante en el que se sitúa un punto de vista o una posición determinada, en desacuerdo con la de otros, se origina una situación problemática que reclama por la mediación del método dialéctico. Hegel ocupa la antigua y estigmatizada noción de la dialéctica del Estagirita, pero asignándole la tarea de reconciliarse entre sí, de un modo inmanente²⁶⁴, todos los puntos de vista constitutivos

o bien cada uno de estos grupos tiene discrepancias en su seno” (*Top*, I. 1, 104b 4-5). Esto enseña que, para encender la propia argumentación dialéctica, tiene que brotar previamente un problema. Un desacuerdo de opiniones es el motor que hace necesario o indispensable la búsqueda del consenso.

²⁶⁴ Por inmanencia, Hegel entiende que debe haber un automovimiento entre los conceptos determinados. Giusti (2011) manifiesta que la inmanencia es desarrollada a partir de un proceso de recuperación de lo presupuesto; ella no es producto de la intervención externa de algún investigador ni la libre asociación de conceptos, sino más bien, que es lo oculto y necesario que se encuentra en las implicaciones de la determinidad cualquiera (p. 166).

de la razón. El movimiento dialéctico, por tanto, debe distinguir en su comienzo, por un lado, aquello que al inicio se había afirmado de aquello que fue rechazado por la afirmación inicial; y, por otro lado, distinguir el punto de vista primero e inmediato —exento de incertidumbre—, de la nueva posición que reconoce su propia relatividad: “esta operación lógica, que en el vocabulario hegeliano —pero también en el de la filosofía crítica— se denomina reflexión (*Reflexion*), es en realidad trivial y puede verificarse constantemente en nuestros diálogos cotidianos (Guisti. 2011: 164).

La reflexión radica en un distanciarse del punto de vista inicial, pero sin renunciar a la intención de dar cuenta del tema que ahora está en discusión. Solo en la reflexión se inicia la dialéctica, aunque, por sí sola, la reflexión aún no es dialéctica en sentido estricto. La dialéctica debe exigir una solución a los conflictos ocasionados dentro de la reflexión. Hegel convierte a la dialéctica en un movimiento de producción y resolución de las oposiciones realizadas en el análisis de la reflexión. Aristóteles resurge, en este caso, como una figura principal en cuanto al desarrollo del punto de partida de la dialéctica, puesto que él fue el primero en realizar una distinción entre análisis y dialéctica. Como sabemos, esta distinción se prolonga hasta la estructura categorial de la *Crítica de la Razón Pura* y la *Lógica* de Hegel.

Al examinar la noción de análisis, Hegel encuentra un nuevo significado que estaba ausente en su definición habitual y antigua. En un agregado al §38 de la *Enzyklopädie* de 1830 caracteriza las limitaciones del pensamiento analítico de una forma poética:

El empirismo, al analizar los objetos, se equivoca al pensar que los deja inalterados, ya que de hecho lo que hace es transformar lo concreto en abstracto. Por ello, sucede que lo vivo es aniquilado, puesto que solo lo concreto es viviente (...) como el análisis se detiene en el punto de la separación, cabría aplicarle aquellas palabras del poeta: tiene las partes en sus manos, desafortunadamente falta el lazo espiritual (*Enz*: §38. Zusatz)²⁶⁵.

²⁶⁵ La edición que se consideró de la *Enz* para esta cita es la elaborada por Suhrkamp, puesto que, en las líneas finales, se utilizó una ilustración al *Fausto* de Goethe para criticar el pensamiento analítico. La traducción de esta cita sería la siguiente: “Der Empirismus, indem er die Gegenstände analysiert, befindet sich im Irrtum, wenn er meint, er lasse dieselben, wie sie sind, da er doch in der Tat das Konkrete in ein Abstraktes verwandelt. Hierdurch geschieht es zugleich, dass das Lebendige getötet wird, denn lebendig ist nur das Konkrete, Eine [...] Indem die Analyse auf dem Standpunkt der Scheidung stehenbleibt, so gilt von derselben jenes Wort des Dichters: Hat die Teile in ihrer Hand, fehlt leider nur das geistige Band.” (*Enz*: §38. Zusatz).

Hegel relaciona el análisis con la operación lógica tradicional de división y descomposición de una totalidad en sus principios constitutivos o determinaciones conceptuales. A la vez, considera que toda operación cognitiva que se tome por sí sola distorsiona y transforma la vida que pretende captar. La noción de análisis se encuentra implicada, por tanto, en un movimiento de separación y vinculación de conceptos extraídos del procedimiento matemático²⁶⁶. Hegel se refiere positivamente al fenómeno de la presuposición, expresando que muchas de las oposiciones que son fijadas por la analítica solamente poseen una validez relativa. La dialéctica toma partida por el conflicto de determinidades, pero esta lógica de la presuposición exige a Hegel explicar la estructura que relaciona la analítica y la dialéctica.

Si bien, la dialéctica adquirió durante su evolución conceptual meramente un juego argumentativo que no aporta metódicamente nada a la dignidad de la filosofía, Hegel entiende que la causa de esta asignación se debe a la creciente aceptación del modelo matemático —analítico-matemático— de una ciencia universal. Es muy importante el rescate por parte de Kant de la dialéctica de Aristóteles, ya que permite analizar detalladamente unos de los grandes dilemas que existe en la historia de la filosofía: la relación entre analítica y dialéctica. Hegel reflexiona sobre las oposiciones existentes en los tratados kantianos y subraya las limitaciones de un pensamiento analítico formal con respecto a la dialéctica.

En relación con la distinción kantiana, entre analítica y dialéctica, Hegel sostiene que a las contradicciones hay que otorgarles un sentido dialéctico, no analítico. Esta disposición es posible si se descompone la relación existente entre analítica y síntesis de tal modo que la síntesis de la apercepción kantiana se vuelva el núcleo del trabajo del método analítico. La finalidad a la que apunta Hegel es poder definir el método de la filosofía como simultáneamente sintético y analítico, concediendo a ambos elementos significados distintos. Sin embargo, esta relación sólo

²⁶⁶ En el Prólogo a la *PdG*, Hegel realiza un juicio inflexible sobre las insuficiencias del método matemático y su error al aplicarse a la filosofía misma, a saber: “en el conocimiento matemático, la intelección es una actividad exterior respecto a la cosa; de lo que se sigue que la cosa verdadera queda alterada por ello. Por eso, aunque el medio, la construcción y la prueba contienen, sin duda, proposiciones verdaderas, debe decirse, no obstante, en la misma medida, que el contenido es falso” (*PdG*: p. 32, pp. 101 – 103).

es posible por el movimiento que genera la dialéctica misma en el interior del sistema hegeliano.

Hegel confirma que la dialéctica ha sido relegada a un segundo plano, y que la filosofía moderna sucumbe a la tentación analítica en aras de una supuesta mayor cientificidad. Seguramente Hegel consideró los modelos teóricos de Descartes o el modelo para un arte combinatorio de Leibniz. El filósofo siente una fascinación por el modelo de la geometría leibniziana, el cual lo lleva a vislumbrar las carencias de dicho método, al igual que el error que encierra su aplicación a la filosofía²⁶⁷. Por ello, señala que “la *evidencia* de este conocer deficiente, de la que tanto se enorgullece la matemática, y con la que se pavonea frente a la filosofía, se basa únicamente en la pobreza del *fin* (...), y es, por ello, de una especie que la filosofía tiene que desdeñar” (*PdG*: p. 33, p. 103).

Según Hegel, existe una deuda histórica con respecto al tratamiento de la dialéctica de Aristóteles, lo cual lo lleva a realizar una reactualización del método aristotélico, en el sentido de que, para ambos la dialéctica se debe concebir como un desarrollo especulativo a partir de un conflicto, al mismo tiempo que, sirve de ayuda para el modelo científico. Sin embargo, su movimiento dialéctico irá más allá de la plausibilidad asignada por el Estagirita y de las contradicciones kantianas, para determinar con ello el sentido de la dialéctica como el método propio de la razón especulativa. En este sentido, define la dialéctica como “lo especulativo efectivamente real, y sólo proferir dicho movimiento es la exposición especulativa” (*PdG*: p. 45, p. 129). Es decir, que la dialéctica es formulada como un movimiento sintético inmanente realizado por el mismo proceso de análisis. Por ello, Hegel identifica el elemento especulativo de Aristóteles en la universalidad del análisis.

No obstante, Hegel no se limita a identificar a la dialéctica como mera apariencia, sino que demuestra que la racionalidad del pensamiento es adecuada para expresar la racionalidad de la realidad. En suma, la dialéctica hegeliana realiza una

²⁶⁷ Hegel critica tanto a Leibniz como a Spinoza por su incapacidad de promover una verdadera dialéctica, al tener como punto de partida el tema trascendental kantiano. No obstante, lo característico de la filosofía de Leibniz es la superación del nivel fenoménico para alcanzar ciertas verdades eternas que lo presiden. Para más información de la filosofía de Leibniz pueden consultarse los siguientes textos: *Discurso de Metafísica. Sistema de la Naturaleza. Nuevo Tratado sobre el Entendimiento Humano. Monadología. Principios sobre la Naturaleza y la Gracias*. México: Editorial Porrúa. 1977.

actualización del método dialéctico aristotélico de los *Tópicos* de diversas maneras, dando valor, primordialmente, a la capacidad generativa o el dinamismo metodológico frente al formalismo de la tradición analítica. No obstante, la dificultad esencial a la que se enfrenta Hegel está encerrada por el problema del comienzo y el problema del modo de resolución de la dialéctica. En Aristóteles, el comienzo es representado por la *éndoxa*, en donde los interlocutores participan en una discusión por medio de sus creencias y opiniones. Tanto en Aristóteles como en Platón la dialéctica no se desarrolla en función de ella misma, sino que en función de otro elemento que no es dialéctico; aunque el dialéctico opere bajo la base de la presuposición, Aristóteles no encuentra en el comienzo un problema, sino, más bien, un hecho necesario para que el método pueda activarse.

Para el movimiento dialéctico hegeliano el comienzo es un problema decisivo: ¿Cuál debe ser el comienzo, entonces, de la ciencia? Para Hegel, el único comienzo posible es el comienzo necesario, esto es, la estructura formal que subyace a toda determinidad. Las implicaciones de una determinidad le permiten a Hegel explicar la generación inmanente o el automovimiento del contenido. Lo que se busca, podría decirse, es algo paradójico, ya que se intenta tematizar metódicamente la posibilidad del surgimiento mismo del —*Voraus*— de cualquier presuposición. En este sentido, el inicio de la *Wissenschaft der Logik* sólo puede radicar en lo indeterminado (*das Unbestimmte*), en lo cual, se debe dar cuenta del elemento que permite avanzar a la posición de la determinidad (*Bestimmtheit*).

Esta paradoja en el método se relaciona con el movimiento de la *Phänomenologie des Geistes* con la *Wissenschaft der Logik*. La ciencia no admite, según Hegel, ninguna presuposición, empezando por lo inmediato indeterminado, pero, al mismo tiempo, su presentación como ciencia debe presuponer el camino conceptual que se despliega a través de las figuras de la experiencia de la conciencia en la *PdG*: “partiendo de la Fenomenología del espíritu o de la ciencia de la conciencia, en cuanto ciencia del espíritu que aparece, se presupone que lo resultante de ella es el saber puro como verdad última, absoluta de aquel” (*WdL*: 215). Esta formación conceptual que, para Hegel, corresponde a una demostración y una deducción del concepto de ciencia, debe ser presupuesta porque en ella se recorre —por medio de

una lógica dialéctica necesaria— la totalidad de las formas de la conciencia y la historia detallada de la formación de la conciencia misma de la ciencia.

CONCLUSIÓN

Ha llegado el momento de ponderar los resultados de esta investigación y justificar la hipótesis principal de este trabajo, con respecto a la influencia de la dialéctica aristotélica en la concepción hegeliana de la ciencia. Preguntarse sobre la dialéctica significa plantearse el problema del inicio mismo del filosofar y, en cierto modo, Hegel lo expone de esta manera particular en la *PdG*. Sin embargo, preguntarse de este modo por el sentido de la dialéctica, resultaría demasiado amplio para abordarlo rigurosamente en toda su magnitud. Debido a lo anterior, es que esta investigación se centra en un objetivo más acotado, a saber: intentar tratar coherentemente una problemática significativa en torno al reconocimiento de Hegel a la filosofía aristotélica.

La culminación de este trabajo se puede sintetizar en algunos puntos que, si bien, dejan varios aspectos abiertos para futuras líneas de investigación, al menos problematizan el modo de concebir la dialéctica. De esta forma, se presenta una perspectiva de fecunda actualidad que invita a reflexionar acerca de todo lo que existe en su diferenciada realidad.

En el tránsito de esta investigación se ha pretendido expresar, de la manera más clara posible, una serie de interrogaciones fuertemente unidas entre ellas, y cuya conexión resulta necesaria para comprender la sistematicidad de la filosofía hegeliana. En estas últimas páginas, se sintetiza en siete puntos los momentos esenciales de la tesis, aspirando a dar un fiel reflejo del trabajo realizado en detalle.

1. La base del origen dialéctico hegeliano.

Como se ha advertido desde los inicios de esta tesis, el desarrollo de Hegel sobre la dialéctica posee un sustento teórico implícito en los conceptos de *Trennung* y *Vereinigung*. La marcha dialéctica hegeliana comienza a desarrollarse en los escritos fragmentarios de su juventud, junto con sus planteamientos filosóficos más afines, a saber: la religión, la ética y la política. En sus trabajos se constata la existencia de una visión idealizada de la Grecia antigua que le permite interpretar dialécticamente la

experiencia integral del hombre en la comunidad política. Un aspecto a destacar es lo que expresa en sus *Vorlesungen*, sobre sus estudios de la filosofía griega:

El nombre de Grecia tiene para el europeo culto, sobre todo para el alemán, una resonancia familiar. Los europeos han recibido su religión, las concepciones del más allá, de lo remoto, no de Grecia, sino de más lejos, del Oriente y, concretamente de Siria. Pero las concepciones del más acá, de lo presente, la ciencia y el arte, lo que satisface, dignifica y adorna nuestra vida espiritual, tuvo como punto de partida a Grecia, bien directamente, a través de los romanos. (VGP: p. 173, p. 139)

Hegel tiende a reconocer, permanentemente, la armonía de la filosofía griega, la belleza de la unidad entre la naturaleza y el espíritu, materia e idea, etc. Esta armonía conceptual es plasmada en algunos elementos que se contraponen metafísicamente, tales como la religión del pueblo (*Volksreligion*) y la privada, en los conceptos de entendimiento y sensibilidad, sujeto y objeto, finito e infinito, etc. A los conceptos separados u opuestos entre sí, Hegel le contrapone una unificación que permite la progresión del conocimiento. Estos requieren de un principio dialéctico y unificador que permita la superación de las unilateralidades en que están envueltos. Si bien, la marcha de la dialéctica está constituida por las negaciones, contradicciones y separaciones de dos términos aislados recíprocamente, la importancia de este movimiento radica en enfatizar que ningún concepto opuesto puede subsistir sin estar relacionado con el otro.

A finales de los años de Frankfurt, el desarrollo tosco de la dialéctica hegeliana adquiere una forma lógica, que desembocará en los múltiples problemas del periodo jense. Para llegar a una interpretación acertada de la dialéctica, se ha de constatar que Hegel manifiesta, una vez instalado en Jena, cierta insatisfacción por las soluciones de Fichte y Schelling a los problemas filosóficos que traía la filosofía kantiana y, por ende, la filosofía hegeliana se encuentra directamente relacionada con los problemas más importantes de la filosofía alemana de la época. Sin embargo, se debe esclarecer que es equivocado interpretar la concepción dialéctica de Hegel como conclusión o final del idealismo postkantiano. En todo caso, es posible afirmar, con seguridad, que la génesis de la dialéctica en Hegel se debe a su progresivo, riguroso e ininterrumpido configurarse como instrumento para solucionar ciertos problemas de índole ético, político, religioso y lógico. La dialéctica debe ser identificada, en su

alcance histórico, como un aspecto distintivo del proceso formativo de la filosofía hegeliana.

En esta primera parte de formación de la filosofía hegeliana no se encuentra una mención explícita de la palabra dialéctica o de la filosofía aristotélica, pero es posible considerar de valiosa importancia la concepción unificadora de los griegos. Esta valoración de Grecia es fruto de sus primeros años de formación académica, y no de la evolución de sus obras maduras.

2. *Hacia una nueva concepción de filosofía.*

En su *Differenz*, Hegel realiza una aportación fundamental para el posterior desarrollo del sistema hegeliano, pues, a partir de la crítica hacia el idealismo subjetivo, compartida por Schelling, se inicia la concepción de una filosofía que brote de la formación cultural de una época. Su característica principal está justificada por su relación intrínseca con las condiciones concretas de la vida; justamente, es en la concepción de la vida que se basa el gran desenvolvimiento dialéctico de la razón unitaria. Al exponer el estado de la filosofía de su tiempo, Hegel comienza a delinear una base doctrinal para estudiar la cuestión de la necesidad de la filosofía en el presente. Esto le permite mostrar su interpretación de una nueva concepción filosófica, su extensión histórica y, al mismo tiempo, plasmar su comprensión sobre la situación de la cultura.

El análisis y distinción de las condiciones históricas dadas en la cultura de su época y de la filosofía misma, conduce a la determinación hegeliana del conocimiento metafísico de lo absoluto, en tanto que conocimiento especulativo.

Uno de los aspectos más importantes del desarrollo de la filosofía de Hegel, en el periodo de Jena, es su relación con la dialéctica antigua y la filosofía griega. A partir del estudio de los griegos, se hace evidente su crítica hacia el escepticismo moderno de Schulze. En este dogmatismo, disfrazado de escepticismo según Hegel, se encuentra la contraposición del ser y del pensar en una abstracción mucho más elevada. Hegel demuestra en su artículo *Relación del escepticismo con la filosofía*, que la razón o lo racional debe recuperar aquella unidad perdida en abstracciones, esto es, que el ser y el pensar son realmente uno. De ahí que, como se ha visto, Hegel transforma el

escepticismo en una dialéctica que tenga o pueda llegar a tener valor especulativo a partir de sus propias contradicciones. En consecuencia, la dialéctica dejará de tener el carácter de una mera anulación de finitudes, asumiendo una doble negación que permita el acceso a una reflexión propiamente filosófica. Esta transformación aparecerá más definida en su obra de 1807, en la que el escepticismo no es meramente la negación de las figuras limitadas de la conciencia, sino que también articula el camino que parte de la conciencia inmediata hasta alcanzar el saber absoluto, por medio de la proposición especulativa.

3. *La articulación de la Lógica con la Metafísica.*

Hegel procura, permanentemente, profundizar su idea de la Lógica. En el primer periodo de formación académica en la Universidad de Jena (1801/2) no sólo exponía en sus lecciones su conocimiento en torno a las formas lógicas de la época, sino también su compromiso por transformarla. Por ello, la dirección a la que apunta esta primera lógica es hacia el conocimiento verdadero o especulativo de las categorías kantianas por medio de una crítica de la metafísica de los sistemas filosóficos limitados. Por otra parte, Hegel necesita de un método para la elaboración de su propia filosofía, el que no es otro que la dialéctica misma.

La reflexión filosófica acoge este instrumento para confrontar radicalmente la acción del criticismo y del escepticismo, pues, según Hegel, la filosofía tiene que superar las contradicciones en las cuales el entendimiento queda atrapado. En este sentido, Hegel busca combatir la abstracción y parcialidad que detecta en el subjetivismo moderno.

Junto a lo anteriormente mencionado, es necesario considerar el modo en el que Hegel relaciona su concepción lógica con la metafísica. El análisis de estos dos ámbitos del saber filosófico se encuentra más desarrollados en la *Lógica y Metafísica* de 1804/5. En este segundo esbozo al sistema es posible constatar el esfuerzo de Hegel por superar el enfoque de la lógica trascendental, al igual que su incorporación de una metafísica que se configure a partir del concepto de Espíritu.

Es difícil observar, a primera vista, la relación existente entre lógica y metafísica, pues la primera hace referencia a una lógica como ciencia que pretende

eliminar las determinaciones finitas del entendimiento, mientras que, en la segunda, existe un acceso al saber verdadero. A pesar de este problema, se logró identificar que, para definir la relación de estos conceptos, Hegel utiliza, por primera vez, la palabra dialéctica y su alcance especulativo. En otras palabras, la dialéctica que, en un inicio se asociaba únicamente a la posición escéptica, comienza a asumir una función especulativa (principalmente en la sección sobre la infinitud) y, por tanto, existe una superación de la lógica del entendimiento que anula por una lógica dialéctica relacional. En esta lógica relacional se retoman los términos aislados para incluirlos en una unidad que devenga lo contrario de sí mismo, propio del proceder dialéctico.

4. *Dialéctica y ciencia*

Otra cuestión presente en el Hegel de Jena se refiere a la estructura y el material sistemático de la *PdG*. Los materiales proyectados en esta obra son la reelaboración de los puntos centrales de los esbozos del sistema de Jena. Se vincula la lógica y metafísica en una sola lógica o filosofía especulativa y se legitima la dialéctica como procedimiento esencial que permite el tránsito hacia el saber especulativo; en este transitar no hay eliminación de los sucesivos procesos formativos, sino una asunción (*Aufhebungn*) del saber desplegado en el contexto relacional de la reflexión. Por ello, en la *PdG* se recogen, bajo una mirada especulativa, tanto las teorías de sus contemporáneos —Kant, Schelling, Fichte, etc.— como los estudios de los griegos —Platón, Aristóteles, Plotino.

Este punto es especialmente relevante con respecto a la hipótesis inicial, pues Hegel explica el vínculo teórico del movimiento dialéctico con la ciencia, y que no es otro que el saber especulativo. El movimiento dialéctico hegeliano debe dar cuenta, por un lado, de las falsas apariencias que impiden un saber efectivamente real (*wirkliches Wissen*), y, por el otro, debe formarse hasta alcanzar un verdadero saber científico. Para Hegel, sólo la filosofía como ciencia, y no como mero amor al saber, puede corresponder al pensamiento especulativo. Por ello, señala que “la verdadera figura en la que existe la verdad sólo puede ser el sistema científico de la misma” (*PdG*: p. 11, p. 59).

Hegel inaugura una nueva forma de pensar sistemática, que relaciona la dialéctica con la ciencia para que la filosofía sea un saber científico. Solamente por la necesidad de que el sistema se organice de forma científica y de que la conciencia se reconozca como lo particular en lo universal, puede haber una realización efectiva del movimiento dialéctico en el saber especulativo. Por lo tanto, se ha confirmado que, la dialéctica, es concebida como el movimiento del concepto mismo y no como una mera reflexión externa. Por ello, su tematización se da siempre en dos sentidos: por un lado, se debe distinguir la dialéctica del concepto puro, correspondiente al movimiento de la lógica, y, por el otro, la dialéctica de la conciencia que avanza por medio de sus figuras hasta conseguir el concepto puro. Además de ser un camino hacia la ciencia, la dialéctica se presenta ella misma como ciencia, es decir, que la ciencia no está únicamente presente al final de su recorrido, sino que también está operando subterráneamente a lo largo del mismo.

El filósofo alemán no sólo se plantea ilustrar a la conciencia natural respecto de las categorías de la lógica o filosofía especulativa, sino que aspira a realizar, en la misma medida, una alusión a una nueva forma de pensar con sus características principales. En este sentido, la característica principal de la dialéctica hegeliana es la de adquirir una serie de múltiples aspectos que van entrelazándose, permitiendo determinar su carácter complejo y creciente. Lo novedoso de la obra de 1807 es que permite pensar y hacer visibles las transiciones; ellas pertenecen a la esencia de lo Absoluto, pues las mediaciones internas de su desarrollo permiten la vinculación entre lo empírico y el pensamiento puro, entre lo subjetivo y objetivo, entre la ciencia y la dialéctica. El movimiento dialéctico permite, por tanto, que el edificio de la ciencia reconozca como verdaderos todos los momentos necesarios de las determinaciones singulares finitas, que fueron aislados, en una totalidad orgánica.

5. El Aristóteles de Hegel

Otro de los núcleos de esta investigación es el de la relación que Hegel guarda con Aristóteles y, en particular, con su filosofía especulativa. Al pulir su método dialéctico, Hegel pretende darle a su sistema una base histórica que sólo es posible por la comprensión de las concepciones dialécticas desarrolladas a lo largo de los siglos.

Esto no significa que, el movimiento dialéctico de Hegel, sea una copia de los anteriores, sino que se deben reconocer los estudios críticos que realizó para la creación de un nuevo sistema filosófico. La interpretación que hace Hegel de Aristóteles, además de ser mediada por reflexiones kantianas, también posee supuestos neoplatónicos, spinozianos y cristianos. Si bien, es cierto que las tradiciones determinan la manera de cómo nos hacemos las preguntas, el significado que damos a nuestras respuestas no está predeterminado por las concepciones heredadas.

La relación entre Hegel y Aristóteles, analizada desde el punto de vista del primero, resulta sumamente peculiar. Como se observó entre sus discípulos, no faltó quien llamara a Hegel “*den deutschen Aristoteles*”, siempre que no se hiciera referencia a la multitud de escritos realizados en vida, sino a la peculiaridad del espíritu aristotélico.

Es posible afirmar que la época donde más se aprecia el estudio del pensamiento aristotélico es el período de Jena, de 1800 a 1806. Los comentarios, notas y citas realizadas en esta época poseen, por un lado, un carácter preponderantemente político, pero, por otro lado, no deja de ser llamativa la valoración positiva hacia una filosofía especulativa. Hegel reconoce en el Estagirita las bases para una filosofía especulativa, puesto que busca la unidad por encima de las determinaciones finitas. De ser esto así, parece concebible poder interpretar, según Hegel, una unidad conceptual de la multiplicidad de las determinaciones constitutivas de la razón. Por ello, el sentido positivo que el filósofo alemán encuentra de la filosofía de Aristóteles está en el pensamiento objetivo o lo Lógico, puesto que, el pensamiento en la Lógica, se encuentra libre de todo sustrato de representación.

Hegel opta por el camino especulativo de la lógica de Aristóteles, para resaltar que lo más excelente en la filosofía es el valor científico del concepto puro. En este sentido, habría que investigar mucho más sobre la intención del filósofo alemán de recuperar lo esencial de la filosofía aristotélica, a partir del valor especulativo que Hegel encuentra en ella. En esta tesis se han ofrecido algunas consideraciones, que, si bien, son primerizas, pueden servir de ejemplo para investigaciones ulteriores. Lo que se debe dejar claro es que la filosofía del Estagirita no se puede reducir a ninguna categoría o aspecto del sistema de Hegel, y, mucho menos, puede circunscribirse este modo de filosofar a una figura de la conciencia en la *PdG*, como ocurre con el

escepticismo o el estoicismo. Más bien, todos los comentarios de Hegel sobre Aristóteles, a lo largo de sus obras, hay que entenderlos como una confrontación netamente especulativa.

6. *Lo que queda de la dialéctica aristotélica en Hegel*

En paralelo a lo que se acaba de mencionar en el punto anterior, en algunos pasajes de estas lecturas se advierte la existencia de una cierta similitud entre Hegel y Aristóteles, como si estuvieran describiendo lo mismo. Sin embargo, sus maneras de tratar el método dialéctico son muy distintas. Si en este trabajo la concentración fuera, exclusivamente, respecto a las diferencias entre estos dos pensadores, se incurriría en el riesgo de hacer parecer que sus posiciones teóricas sean totalmente incomparables. Por el contrario, se ha procurado encontrar los aspectos singulares en los que se advierte la deuda de Hegel con el filósofo griego. En la obra de 1807, Hegel da cuenta de su reconocimiento al método dialéctico de Platón, Aristóteles, Plotino y Kant. Respecto de Platón y Aristóteles, expresa lo siguiente:

Puedo pensarme, sin embargo, que, si a veces, por ejemplo, se pone lo más excelente de la filosofía de Platón en sus mitos, que carecen de valor científico, también ha habido tiempos, que incluso se llaman tiempos de exaltación alucinada, en los que la filosofía aristotélica era estimada por su profundidad especulativa, y en los que al Parménides de Platón, que es, sin duda, la obra maestra de la dialéctica antigua, se lo tenía por el verdadero desvelamiento y la expresión positiva de la vida divina;” (*PdG*: p. 48, p. 135).

En los pocos lugares donde Hegel discute la prehistoria de su propio concepto de la dialéctica, menciona la obra de Platón como el descubridor de la dialéctica, aunque este juicio parece no dar cuenta cabal de la visión hegeliana de este concepto. Kant y muchos filósofos separaron la dialéctica de la analítica, concordando con la división aristotélica establecida en sus tratados lógicos. Es más, Hegel le reprocha a Aristóteles, pero más bien parece reprocharle a Kant, el haber separado la dialéctica de la demostración. No se entiende correctamente el concepto de demostración filosófica, según Hegel, cuando se quiere imitar el método matemático. Por ello, expone la historia de la conciencia, a través de un orden científico, desde el punto de vista del saber absoluto.

El saber absoluto anuda entre sí la pluralidad de las figuras de la experiencia de la conciencia. Como bien señala Valls Plana, cuando Hegel expone y describe la experiencia de la conciencia, siempre está hablando desde el punto del saber absoluto, es decir, el saber absoluto es el motor del recorrido y siempre está presente como fin en todas las estaciones de la conciencia: “la historia de la conciencia sólo puede pronunciarla, en rigor y de manera científica, quien posee el saber absoluto, detector del hilo de necesidad que anuda la pluralidad de la experiencia de la conciencia”. (Valls Plana. 1994: 20).

Lo que busca Hegel, en última instancia, es una reactualización del método dialéctico aristotélico, al añadirle la necesidad del paradigma de la ciencia que habían concebido tanto los griegos como los modernos. En su carácter científico, la *PdG* muestra que lo que realmente se puede aprender, a partir de la ciencia, es que el universo no se compone meramente de cosas sensibles y leyes espirituales, sino que es un proceso en el que sus sucesos y estructuras muestran un orden inteligible, que pueden exponerse a través de conceptos y conclusiones.

Es aquí donde juega un papel primordial el método dialéctico aristotélico, puesto que, a partir de sus contradicciones y negaciones, es posible alcanzar la verdad de las cosas. Además, se puede afirmar que lo que se conserva de la dialéctica aristotélica en la *PdG* es su paso por las contradicciones o negaciones y su forma universal. Para que la dialéctica aristotélica, al igual que la hegeliana, desempeñe sus funciones, necesita siempre un problema, una contradicción en su punto de partida. Hegel reactualiza el método del Estagirita de los *Tópicos* de diversas maneras, dando valor, primordialmente, a la capacidad generativa o el dinamismo metodológico frente al formalismo del pensamiento analítico.

7. *Más allá de Aristóteles: el Hegel sistemático.*

Tras examinar la relación de la dialéctica con la ciencia en la *PdG*, es posible decir que, con Hegel, se inicia la pregunta por el “hacia donde” del movimiento dialéctico. En esta obra se emplea, por primera vez y de una manera sistemática, el movimiento dialéctico de la conciencia, en correspondencia con la riqueza de la evolución histórica de la humanidad. No obstante, no se encuentra una consideración

explícita de Hegel a los textos lógicos de Aristóteles, puesto que él considera que, a partir de la abstracción del entendimiento finito, se incurre en un desacertado formalismo.

Hegel considera que la lógica del entendimiento finito —expuesta en los tratados lógicos— no es aún especulativa, sino que lleva por fundamento una identidad formal que no admite contradicción. En este sentido, muestra una posición contraria frente al valor positivo que Kant le atribuye a la lógica formal. Una lógica del entendimiento jamás llegaría a ser una lógica de la razón, sino “la forma intelectual de lo racional, la cual difiere bastante del silogismo racional en sentido estricto” (VGP: p. 241, p. 329). Hegel quiere superar aquellas reglas kantianas de la razón que imposibilitan la unidad entre un mundo objetivo construido por las categorías y el sujeto cognoscente. En Aristóteles encuentra el aliado perfecto para superar esta dualidad. En otras palabras, Hegel encuentra en el Estagirita la elaboración conceptual que le permite unificar y determinar la tarea del espíritu; unificación que debe ser expuesta mediante un saber real, y no mediante una fe o anhelo, los que no permitirían superar el subjetivismo kantiano ni romántico.

Según el filósofo suizo Andreas Kym (1849), las categorías lógicas aristotélicas aparecen a lo largo de la historia porque alcanzan su ser en y para sí con Hegel. Esto significaría que, tras la muerte del Estagirita, nada esencialmente nuevo habría surgido hasta la aparición del autor de la *Ciencia de la Lógica*. Por su parte, Herbert Marcuse sostiene que “lo que hizo Hegel fue reinterpretar las categorías básicas de la *Metafísica* de Aristóteles, y no inventó categorías nuevas” (Marcuse. 1999: 125). Sin embargo, resulta necesario señalar que este juicio es equívoco, pues Hegel no se limita meramente a una reelaboración de las categorías aristotélicas, ni mucho menos a traducir la *Metafísica* a su idioma. Lo que busca Hegel, en última instancia, es que la filosofía se realice libremente mediante el desarrollo del puro pensamiento, y en diálogo con las investigaciones y demostraciones llevadas a cabo por los antiguos y los modernos.

La insuficiencia que Hegel reprocha a los textos lógicos aristotélicos se debe, en cierta medida, a las interpretaciones arbitrarias que se hicieron de él en la escolástica, y, en parte, a la inestabilidad de algunos aspectos del *corpus* aristotélico. Se puede comprender fácilmente que Hegel, cuya dialéctica quiere ser objetiva,

necesaria y positiva, no podía basarse solamente en los tratados lógicos aristotélicos. Esta es una diferencia muy importante que es necesario considerar, pese a la posibilidad de afirmar que, lo que Hegel ha desarrollado en la *PdG* sobre la vinculación entre ciencia y dialéctica, tiene su fundamento en Aristóteles. Al describir los atributos propios de la manera aristotélica de filosofar, Hegel señala que se debe prestar mucha atención a la determinación del concepto. Si bien, Aristóteles aglomera en conceptos la pluralidad de particularidades que se presentan ante el filósofo, su lógica, según Hegel, ordena la pluralidad conceptual sin llegar a la unidad de las cosas mismas.

Hegel estima que Aristóteles carece de una teoría de la unificación que reconozca un desarrollo del concepto que permite integrar la diversidad de la experiencia. Por ello, Aristóteles no es creador de un sistema que logre unificar conceptualmente todo el saber. Pero esta carencia no le impide a Hegel reconocer la voluntad unificadora de Aristóteles. A pesar del defecto que encuentra en los tratados formales aristotélicos, considera al Estagirita como el fundador de una lógica que es necesario estudiar, pues se encuentra en diversas ciencias que aplican las formas del pensar finito, como las matemáticas. Más allá de ello, Hegel se propone mostrar aquellos aspectos aristotélicos en los que se logra la unidad del concepto y su determinación.

Como se ha establecido en los capítulos anteriores, Hegel recupera la significativa noción, olvidada en la tradición aristotélica, de actividad inmanente. A partir del perfeccionamiento de la concepción de actividad, se posibilita pensar filosóficamente el concepto como poseedor de un dinamismo que es de vital importancia para el pensamiento hegeliano. En este sentido, Hegel reacciona contra aquellos que hicieron de Aristóteles un simple empirista. A partir de estas consideraciones, habría que preguntarse, ¿hasta dónde llega ese deseo por saldar la deuda histórica de Aristóteles en todos sus trabajos sistemáticos? se podría tomar como punta de partida el examen hegeliano sobre la doctrina de la sensación del *De anima* II, 417 a 6, y, en especial, del concepto de *energeia*.

El descubrimiento de Hegel en esta obra aristotélica consiste en distinguir dos momentos de la sensación: (a) la pasiva recepción de la impresión sensible, y (b) la activa asimilación de lo recibido. Ello le permite concebir como resultado final la unidad de lo sentido y del sentiente: “por consiguiente, la reacción de lo sensible

consiste en esta recepción activa de lo sentido dentro de sí; tal es justo la actividad en la pasividad, esta espontaneidad que levanta la receptividad en la sensación” (VGP: p. 207, p. 300). A partir de la teoría aristotélica, Hegel concibe que, en el pensamiento, no debe admitirse una receptividad sensorial pasiva, sino la realización de la posibilidad y la actividad para superar el subjetivismo inerte kantiano. Lo importante no es sólo el modo en que Hegel dilucida el pasaje de la psicología aristotélica, sino el núcleo ontológico que le permite desarrollar un movimiento dialéctico que penetre los momentos de la realidad. Hegel considera que Aristóteles descubre el movimiento implicado en el concepto mismo, pues “tal es justo la actividad en la pasividad, esta espontaneidad que supera la receptividad en la sensación” (VGP: p. 207, p. 300).

En esta lectura de la psicología aristotélica se encuentran ciertos puntos determinantes referidos al modo de entender lo posible y lo real. Uno de ellos se debe a la doctrina del *nous*, que constituye la cumbre especulativa de la filosofía de Aristóteles. Al identificar este aspecto del *nous*, Hegel incorpora un aspecto importante del pensamiento aristotélico a su sistema. Hegel observa que la filosofía de Aristóteles ofrece la estructura necesaria para unificar el concepto y lo real. Por ello, el mecanismo de superación de lo puramente formal, o lo idéntico a sí mismo, reside en el trabajo del concepto.

Hegel considera que, si se comprendiera el concepto aristotélico como algo dinámico o en movimiento, y no como algo abstracto e inactivo, se observaría que la idea de Aristóteles reúne en sí la subjetividad y la objetividad: “de ahí que su concepto universal no sea abstracto, sino que se autodetermina. Esta autodeterminación es distinta de la alteración tal como la captan los sentidos” (Artola. 1978: 42). La interpretación hegeliana de la *Metafísica* de Aristóteles consiste en mostrar que la naturaleza de la substancia absoluta es la unidad completa entre acto, potencia y entelequia. El párrafo completo dice lo siguiente:

Pero el punto *supremo* es más bien aquel en que se unen la potencia, la actividad y la entelequia: la *sustancia absoluta* que Aristóteles determina, en general, diciendo que es lo inmóvil en y para sí, pero que, al mismo tiempo, infunde movimiento y cuya esencia es actividad pura, sin tener materia. Pues la materia como tal es lo pasivo, aquello en que se opera el cambio y que, por tanto, no se identifica simplemente con la actividad pura de esta sustancia. (VGP: p. 158, p. 261)

Es preciso tener en cuenta que, según Hegel, la importancia de este caso —la unificación de potencia, acto y entelequia en la substancia absoluta—, es para Aristóteles una forma suprema, pero es una forma que se contrapone a la sustancia sensible y al *nous*. Hegel transmuta en sistema las observaciones de Aristóteles, presentando la actividad pura de la substancia absoluta como la expresión preponderante de la actividad. Dios es el en sí y para sí de lo que está presente en cada concepto, esto es, la unidad de lo posible y lo real. Por ello, Hegel se ve predispuesto a determinar la *energeia* como actividad referida a sí misma. En los grados inferiores de la realidad, esta actividad emerge de un modo transitivo, del cual surgen diferenciadamente, los momentos que componen su dialéctica.

Para finalizar, solo queda por indicar que Aristóteles no fue para Hegel un filósofo más, al lado de otros que debía estudiar, sino que se convierte en una exigencia permanente de su pensamiento. No hay duda de que el griego florece en los momentos más importantes de la obra hegeliana, donde atiende a sus doctrinas con especial reverencia. Sin embargo, no es posible decir que Hegel recibe la filosofía de Aristóteles para adscribirse a una tradición aristotélica, sino, más bien, Hegel se vale de él para demostrar sus propios conceptos. En general, no se hace cargo, simplemente, de las opiniones de los filósofos, sino que se apoya en ellos para desarrollar su propia filosofía. Tanto en Kant, como en Aristóteles, Spinoza, Schelling, entre otros, Hegel descubre los aportes necesarios para la realización de su dialéctica como base fundamental para la realización de su sistema. Empero, en ningún momento, puede considerarse a Hegel como un hermeneuta de estos autores, sino del propio movimiento histórico del espíritu, del que la filosofía toma conciencia.

Al considerar los puntos precedentes, y estableciendo algunas conexiones entre ellos, se ha procurado trazar el epílogo de esta tesis doctoral. La identificación de Hegel con Aristóteles, y, más generalmente, con la metafísica clásica después de la revolución moderna, exige replantearse el problema del significado de revivificar la filosofía griega y su cambio de contexto en la filosofía alemana del siglo XVIII. Sin embargo, como el lector podrá notar, esta investigación deja abiertos ciertos interrogantes para futuras investigaciones. Uno de tantos, puede ser el que se refiere a la vigencia de la dialéctica hegeliana en la actualidad.

Este interrogante admite una posible respuesta afirmativa, pues Hegel hace visible que la vía del saber no debe asentarse en autoridades, ni en una simple afirmación de la verdad, sino en la completa experiencia de sí mismo: “antes bien, la serie de sus configuraciones, que la conciencia va recorriendo por este camino, es la historia exhaustiva de la *cultura como formación* de la conciencia misma, hasta llegar a la ciencia” (*PdG*: p. 56, p. 149).

Hegel busca aglomerar la totalidad de las formas en que el saber de sí mismo se manifiesta como recorrido dialéctico de figuras de la conciencia, gracias al cual se alcanza la ciencia verdadera en la que el concepto y el objeto están unidos. Seguramente, este interrogante no será el único, pero, en lo tocante a la utilidad de este trabajo, se cree haber establecido una conexión poco examinada de la filosofía de Hegel con la de Aristóteles. El movimiento dialéctico, por lo tanto, debe tener la capacidad de superar la destrucción inicial y abarcar la totalidad del concepto, constituyendo así un saber filosófico de gran dimensión.

La conformidad con la totalidad es el vínculo de la conexión de la dialéctica hegeliana con la aristotélica. Sin embargo, como en la actualidad la dialéctica no es concebida como un problema filosófico, sino más bien político, el debate iniciado en el mundo griego sigue abierto. Es decir, se mantiene abierta la posibilidad de una reflexión que no tenga la pretensión de ser el origen y la receptora del sentido del filosofar como conciencia privada. La dialéctica hegeliana reúne las principales características u objetivos de las dialécticas anteriores, convirtiéndose en la más completa y fructífera de todas: “nadie antes de él llevó tan lejos la historicidad de todos los puntos de vista religiosos, filosóficos y científicos ni expuso tan sistemáticamente la génesis del sujeto moderno, libre de todas las ataduras tradicionales como Hegel en la *Fenomenología*” (Siep. 2015: 17).

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Hegel:

Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Rheinisch – Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Meiner: Hamburg 1968 ff.

Vol. I: *Frühe Schriften I*. Ed. Por F. Nicolín y G. Schüler. 1989.

Vol. II: *Frühe Schriften II*. Ed. Por F. Nicolín, I. Rill y P. Kriegel. 2014.

Vol. III: *Frühe Exzerpte*. Ed. Por F. Nicolín y G. Schüler. 1991.

Vol. IV: *Jenaer Kritische Schriften*. Ed. por H. Buchner y O. Pöggeler. 1968.

Vol. V: *Schriften und Entwürfe (1799 – 1808)*. Ed. Por M. Baum y K. R. Meist. 1998.

Vol. VI: *Jenaer Systementwürfe I*. Ed. Por K. Düsing y H. Kimmerle. 1975.

Vol. VII: *Jenaer Systementwürfe II*. Ed. Por R. P. Horstmann y J. H. Trede. 1971.

Vol. VIII: *Jenaer Systementwürfe III*. Ed. Por R. P. Horstmann y J. H. Trede. 1976.

Vol. IX: *Phänomenologie des Geistes*. Ed. Por W. Bonsiepen u R. Heede. 1980.

Vol. XI: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812 – 1813)*. Ed. Por F. Hogemann y W. Jaeschke. 1978

Vol. XII: *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*. Ed. Por F. Hogemann y W. Jaeschke. 1981

Vol. XIII: *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*. Ed. Por W. Bonsiepen y K. Grotzsch. 2001.

- Vol. XIV, I: *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Ed. Por K. Grotzsch und E. Weisser-Lohmann. 2009.
- Vol. XIV, II: *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Beilagen*. Ed. Por K. Grotzsch und E. Weisser-Lohmann. 2010.
- Vol. XIV, III: *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Anhang*. Ed. Por K. Grotzsch und E. Weisser-Lohmann. 2012.
- Vol. XVII: *Vorlesungsmanuskripte I (1816 – 1831)*. Ed. Por Ed. Por W. Jaeschke. 1987
- Vol. XVIII: *Vorlesungsmanuskripte II (1816 – 1831)*. Ed. Por Ed. Por W. Jaeschke. 1995.
- Vol. XIX: *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*. Ed. Por W. Bonsiepen y H. C. Lucas. 1989.
- Vol. XX: *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Ed. Por W. Bonsiepen y H. C. Lucas. 1992.
- Briefe von und an Hegel*. (1953). hg. Von Johannes Hoffmeister, 4 Bde., Hamburg. (Bd. 1: 1785 – 1812; Bd 2: 1813 – 1822; Bd 3: 1823 – 1831; Bd 4,1: Dokumente und Materialien zur Biografie; Bd 4,2: Nachträge zum Briefwechsel).
- Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil: Die Naturphilosophie*. (1847). Ed. Por K. L. Michelet. 2ª. Ed.
- Ciencia de la Lógica*. (2011). Introducción, traducción y notas de Félix Duque. Madrid, España: Abada editores.
- Diferencia entre el Sistema de Filosofía de Fichte y el de Schelling*. (1990). Versión en español por María del Carmen Paredes Martín. Madrid, España: Tecnos.
- Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. (1997). Traducción, introducción y notas de Valls Plana. Alianza Editorial.

El Joven Hegel. Ensayos y Esbozos. (2014). Versión en español y crítica de los escritos de juventud de Hegel, realizada por José María Ripalda. Madrid, Fondo de Cultura Económica.

Filosofía Real. (1984). Traducción y edición de José María Ripalda. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica

Fenomenología del espíritu. (2010). Edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos. Abada Editores.

Filosofía del Derecho. (2000). Traducción directa del alemán de Eduardo Vásquez. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.

Lecciones sobre la Historia de la Filosofía. (1955). Traducción de Wenceslao Roces. México, D. F: Fondo de cultura económica.

Fuentes secundarias

Aristóteles. (1978). *Acerca del Alma*. Madrid, España: Editorial Gredos S.A.

Ética Nicomáquea. (2004). Buenos Aires, Argentina: Losada.

Metafísica. (1998). Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid, España: Editorial Gredos S.A.

Protéptico. Una exortación a la filosofía. (2006). Edición bilingüe de Carlos Megino Rodríguez. Madrid, España: Abada Editores.

Retórica. (1990). Madrid, España: Editorial Gredos S.A.

Tratados de Lógica (Órganon). (1982). Madrid, España: Editorial Gredos.

Tratados de Lógica (Órganon) II. (1995). Madrid, España: Editorial Gredos S.A.

Amengual, G. (2007). *El Concepto de Experiencia de Kant a Hegel*. En. *Tópicos. Revista de filosofía de Santa Fe*, 1 (15), pp. 5 - 30.

Artola, Jose María. (1978). *La lectura hegeliana de la filosofía de Aristóteles*. En: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, (vol, 13), pp. 29 – 46.

- Aubenque, P. (1974). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid, España: Tauros.
- Barnes, J. (1969). *Aristotle's Theory of Demonstration*. En: *Phronesis*. (v, 14, n, 2) pp, 123-152.
- Barrionuevo-Chevel, Marcelo. (2000). *La noción de dialéctica en Aristóteles*. En: *Studium: Filosofía y Teología*, (v, 3, n 5), pp. 121 – 134.
- Beiser, Frederick. (1993). *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*. (2008). Cambridge: Cambridge University Press.
- Berglar, Peter. (1970). *Wilhelm von Humboldt in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl.
- Berti, Enrico. (2008). *Razones de Aristóteles*. Buenos Aires: Oinos Print.
- Bonsiepen, W. (1977). *Dialektik und Negativität in der Phänomenologie des Geistes*. En: *Hegel Studien Beiheft*, nº 16, Bonn-München-Berlín: Bouvier.
- Erste zeitgenössische Rezensionen der Phänomenologie des Geistes*. (1979). En: *Hegel-Studien*. v, 14, H. Bouvier u Co. Verlag, Bonn, pp. 9 - 39.
- Butler, Clark. (1996). *Hegel's Logic: Between Dialectic and History*. Evanston, III. Northwestern University Press.
- Bronstein, D. (2016). *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Céspedes, R. (2014). *Fichte y la dialéctica del yo. Entre Kant y la crítica hegeliana*. En: *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*. (v, 1, n, 2), pp 95 – 109.
- Covarrubias, Andrés. (2001/2002). *La dialéctica de Aristóteles: un modelo para la argumentación retórica*. En: *Seminario de Filosofía*. (n, 14 – 15), pp 45 – 64.
- Chiodi, Pietro. (1971). *La dialéctica en Kant*. En: *La evolución de la dialéctica* Barcelona, España: Ediciones Martínez Roca, pp. 164 – 196.

- Cramer, K. (1983). *Kant oder Hegel. Entwurf einer Alternative*. En: D. Henrich, *Kant oder Hegel?* Stuttgart: Klett Cotta.
- Dante, Alighieri. (2005). *El convivio*. Madrid, España: Cátedra.
- De la Maza, M. (2004). *Lógica, Metafísica, Fenomenología: La Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la Filosofía Especulativa*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels "Phänomenologie des Geistes"*. (1998). Bouvier: Bonn.
- Diogenes Laercio. (2013). *Vidas y Opiniones de los Filósofos Ilustres*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Dussel, Enrique. (1972). *La Dialéctica Hegeliana*. Mendoza, Argentina: Editorial Ser y Tiempo.
- Duque, Félix. (1998). *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*. Madrid, España: Akal.
- Hegel. La Odisea del Espíritu*. (2010). Madrid, España: Ediciones Circuito de Bellas Artes.
- Düring, I. (2005). *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Traducción y edición de Bernabé Navarro. México, D. F: UNAM, Instituto de Investigación Filosóficas.
- Düsing, K. (1995). *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Bouvier Verlag: Bonn.
- Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit*. (1973). En: *Hegel-Studien, Band 8*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn, pp. 119 – 131.
- Hegel in Jena*. (1980). Bouvier Verlag Herdert Grundmann: Bonn.

La subjetividad en la filosofía clásica alemana. De Kant a Hegel. Una panorámica a modo de programa. (2002). En: *Azafea. Revista de Filosofía*. (v, 4), pp. 97 – 121.

Erdmann, J. E. (1841). *Grundriss der Logik und Metaphysik*. Halle.

Evans, J. D. G. (1977). *Aristotle's Concept of Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ferrarin, Alfredo. (2001). *Hegel und Aristotle*. Edición Kindle. Modern Europa Philosophie.

Fichte, G. J. (1794). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Berlin. Werke. Trad. Juan Cruz Cruz. Pamplona. 2005.

Findlay, J. N. (1969). *Reexamen de Hegel*. Barcelona/México: Ediciones Grijaldo.

Forster, Michael. (2008). *Kant and skepticism*. Oxford, Inglaterra: Princeton University Press.

Förster, E. (2003). *Hegel in Jena*. En: W. Welsch, K. Vieweg, *Das Interesse des Denkens Hegel aus heutiger Sicht*. München: Wilhelm Fink Verlag.

Gabler, G. A. (1827). *System der theoretischen Philosophie. Erster Band. Lehrbuch der philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft. Erste Abtheilung. Die Kritik des Bewusstseins*. Erlangen.

Gabilondo, Angel. (1984). *Insuficiencia y necesidad de la intuición en Hegel*. En: *Logos: Anales del Seminario de Metafísica XIX*. (n, 19), pp. 109 - 148.

Gadamer, H. G. (1981). *La Dialéctica de Hegel*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.

Giusti, Miguel. (2011). *La cuestión dialéctica*. Lima, Perú: Anthropos; Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Graham, Daniel. (1987). *Aristotle's two systems*. Oxford: Clarendon Press.

Gourinat, B. J. (2002). *Diálogo y dialéctica en los Tópicos y las Refutaciones Sofísticas de Aristóteles*. En: *Anuario Filosófico*. (v, 32, n, 73), pp. 463 – 495.

- Socrates Dialecticien ou moraliste?* (2001). En: R. Dherbey, J. B. Gourinat (hgs.), *Socrate et les socrratiques*. Paris: Vrin, pp. 141 - 160.
- Gurvitch, G. (1971). *Dialéctica y Sociología*. Madrid, España: Alianza Editorial S. A.
- Heidegger, Martin. (1995). *El concepto de Experiencia en Hegel*. En: *Caminos del Bosque*. Versión en español de H. Cortés y A. Leyte. Alianza: Madrid, pp. 110 – 189.
- Hegel und die Griechen*. (1969). En: *die Gegenwart der Griechen im neuen Denken*. J. C. Mohr. Tübingen, 1960, pp 43 - 57.
- La Fenomenología del Espíritu de Hegel. Cursos del semestre de invierno, Friburgo, 1930-1931*. (2006). Trad. por M. E. Vásquez y K. Wrehde. Madrid, España: Alianza.
- Ser y Tiempo*. (1997). Trad., prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria
- Heimsoeth, Heinz. (1966-1971). *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. IV tomos. Berlín, Alemania: Walter de Gruyter.
- Henrich, Dieter. (1990). *Hegel en su contexto*. Caracas, Venezuela: Monte Avila Editores.
- On the Unity of Subjectivity*. (2008). En: *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Herszenbaun, M. A. (2018). *La antinomia de la razón pura en Kant y Hegel*. Madrid, España: Ediciones Alamanda.
- Hinske, Norbert. (1970). *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*. Suttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer Verlag.
- Hoffmeister, J. (1936). *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Stuttgart. Fromanns Verlag.
- Hyppolite, J. (1974). *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona, España: Ediciones Península.

- Irwin, Terence. (1998). *Aristotle's First Principles*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Jaeschke, W. (1998). *Hegel. La Conciencia de la Modernidad*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- Hegel Handbuch. Leben, Werk, Schule*. (2016). J.B. Metzler Verlag GmbH.
- Jameson, Fredric. (2015). *Las Variaciones de Hegel: Sobre la "Fenomenología del Espíritu"*. Madrid, España: Akal.
- Jaeger, W. (1946). *Aristoteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México: Fondo de cultura económica.
- Neue Philosophische Untersuchungen*. (1929). Berlín: Weimannsche Buchhandlung.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la Razón Pura*. Edición bilingüe de Mario Caimi. México: Fondo de Cultur Económica.
- Crítica del juicio*. (2013). Edición de Manuel García Morente. Madrid, España: Austral.
- Kern, Walter. (1961). *Eine Übersetzung Hegels zu De anima III, 4 – 5*. En *Hegel-Studien*. (v, 1), pp. 49 – 89.
- Kimmerle, Heinz. (1967). *Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)*. En: *Hegel-Studien*. (v. 4.). H. Bouvier u Co. Verlag, Bonn. pp 21 – 100.
- Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*. (1970). Bonn: Bouvier.
- Kojève, Alexandre. (2013). *Introducción a la Lectura de Hegel: Lecciones sobre la "Fenomenología del Espíritu" impartidas desde 1933 hasta 1939 en la École Pratique des Hautes Études*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. (1996). Buenos Aires, Argentina: Editoria Leviatán.

- Kroner, Richard. (1981). *El desarrollo filosófico de Hegel*. Buenos Aires, Argentina: Leviatán.
- Kym, Andreas. (1849). *Hegel Dialektik in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie*. Zürich: Druck von Orell, Füssli und Comp.
- Labarriere, Pierre-Jean. (1985). *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris, Francia: Aubier.
- Lauer, Quentin. *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*. New York: Fordham University Press.
- Le Blond, J. M. (1970). *Logique et method chez Aristote: etude sur la recherché des principes dans la physique aristotélicienne*. París, Francia: Librairie Philosophique J. VRIN.
- Longuenesse, B. (2007). *Hegel's Critique of Metaphysics*. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press.
- Lukacs, G. (1970). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México: Grijalbo.
- Marcuse, Herbert. (1970). *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Barcelona, España: Ediciones Martínez Roca S. A.
- Razón y Revolución*. (1994). Barcelona, España: Ediciones Altaya S. A.
- Maier, H. (1896). *Die Syllogistik des Aristoteles*. Tübingen: Laupp.
- Michelet, K L. (1833). *Dreizehnter Band: Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Erster Band: Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Morison, B. (2020). *Practical Nous in the Nicomachean Ethics*. En: V. Caston, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. (v, 57) pp. 219 – 248.
- Niel, Henri. (1945). *De la Médiation dans la Philosophie de Hegel*. Aubier: Éditions Montaigne.
- Niemeyer, J. (1969). *Reexamen de Hegel*. Barcelona, España: Ediciones Grijalbo.

- Nohl, H. (1907). *Hegels Theologische Jugendschriften*. Tübingen. Mohr.
- Nussbaum, M. (2003). *The Fragility of Goodness. Luck and Ethic in Greek Tragedy and Philosophy*. Madrid, España: Machado Libros S.A.
- Owen, G. E. L. (1968). *Aristotle on Dialectic: The Topics; Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*. Oxford: Clarendon Press.
- Padilla, M. T. (2007). *Zenón de Elea y compañía: Platón y Aristóteles frente a la erística y la sofística*. En. *Tópicos, revista de filosofía (Fascículo 33)*, pp, 119-140.
- Paredes Martín, María. (2015). *El joven Hegel*. En *G. Amengual, Guía comares de Hegel*. Granada, España: Editorial Comares, S. L, pp, 1 – 33.
- Pinkard, Terry. (2002). *Hegel. Una biografía*. Madrid, España: Acento.
- Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. (2000). Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón. (1988). *Diálogos III. Fedon, Banquete, Fedro*. Madrid, España: Gredos S. A.
- Diálogos IV. República*. Madrid, España: Gredos S. A.
- Diálogos V. Parmenides, Teeteto, Sofista, Politico*. Madrid, España: Gredos S. A.
- Pöggeler, Otto. (1993). *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. München: Verlag Karl Alber Freiburg.
- Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*. (1961). En: F. Nicolín, O. Pöggeler (hgs.), *Hegel-Studien Band 1*, Bonn: Bovier, pp. 255 – 295.
- Rapp, Christoff. (2016). *Aristoteles zur Einführung*. Hamburgo, Alemania: Junius.
- Ripalda, J. M. (1993). *Comentario a la filosofía del espíritu de Hegel*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.

- Rohlf, M. (2010). *The ideas of pure reason*. En: P. Guyer, *the Cambridge Companion to Kant's Critique of pure Reason*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Rosenkranz, K. (1844). *Hegels Leben*. Berlin: Verlag von Dinder und Humblot.
- Rühle, V. (1997). *En los laberintos del autoconocimiento; el Strum und Drang y la Ilustración alemana*. Madrid, España: Akal.
- Sarlemijn, Andries. (1975). *Hegel's Dialectic*. Dordrecht D. Reidel.
- Sexto Empírico. (1996). *Hipotiposis Pirrónicas*. Madrid, España: Akal.
- Sedgwick, S. (2012). *Hegel's Critique of Kant. From Dichotomy to Identity*. Oxford: Oxford University Press.
- Schelling, J. W. F. (1800). *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg: Felix Meiner Verlag. Trad., de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez. Anthropos. 2005.
- Siep, L. (2015). *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels 'Differenzschrift' und 'Phänomenologie des Geistes'*. Trad., de Carlos Rendón. Barcelona: Athropos Editorial.
- Sichirillo, L. (1976). *Dialéctica*. Barcelona, España: Editorial Labor S.A.
- Simon, Jose. (1982). *El Problema del Lenguaje en Hegel*. Madrid, España: Tauros.
- Solmsen, F. (1929). *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*. En: W. Jaeger, *Neue Philosophische Untersuchungen*. Berlín: Weimannsche Buchhandlung. pp. 11 – 58
- Scholz, Heinrich. (1930). *Die Axiomatik der Alten*. En: *Blätter für deutsche Philosophie*. (v, 4) pp. 259 – 278.
- Schulze, G. E. (1792). *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik*.

- En: A. Liebert: *Neudrucke seltener philosophischer Werke. Vol. I; Berlín: 1911.*
- Schäfer, R. (2001). *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik: entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen.* Hamburg: Meiner.
- Stocks, J. L. (1993). *The Composition of Aristotle's Logical Works.* En: *The Classical Quarterly.* (v, 27, nº 2), pp. 115 – 124.
- Stanguennec, A. (1985). *Hegel critique de Kant.* París, Francia: PUF.
- Troxler, I. (1988). *Schelling und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802).* Ed. Por K. Düsing. Köln: Jürger Dinter y Verlag für Philosophie.
- Valls Plana, R. (1994). *Del Yo al Nosotros: Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel.* Barcelona, España: PPU.
- La Dialéctica. Un debate histórico.* (1982). Barcelona, España: Montesinos.
- Villacañas, J. L. (2001). *La Filosofía del Idealismo Alemán.* Madrid, España: Síntesis.
- Vieweg, K. (2019). *Hegel. Der Philosoph der Freiheit.* München: Verlag C. H. Beck.
- Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne.* (2014). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Philosophie des Remis. Der junge Hegel und das Gespenst des Skeptizismus.* (1999). München: Wilhelm Fink Verlag.
- Selbstbewusstsein, Skeptizismus und Solipsismus in Hegels Jenaer Systemwürfen I bis III.* (2004). En: H. Kimmerle. *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels.* Berlin: Verlag, pp. 75 – 88.
- Sextus Empiricus als eigentlicher Vater der modernen Philosophie.* (2017). En: J. Kozatsas, G. Faraklas, S. Synegianni, K. Vieweg (hgs.), *Hegel and Scepticism: On Klaus Vieweg's Interpretation.* Berlin: De Gruyter, pp. 1 – 20.
- Wieland, W. (1961). *Aristotle's Physics and the problem of inquiry into principles.* En: *Kant Studien.* (v, 52) pp, 206 - 219.

Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Natur und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles. (1992). Göttingen, Alemania: Vandenhoeck & Ruprecht.

Zöller, G. (2014). *Conditions of Objectivity. Kant's Critical Conception of Transcendental Logic.* En: Edmunds, D, y Sedgwick, S. (eds.). *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, v. XII, pp. 3 – 53.