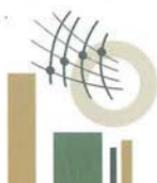


Miguel Giusti (Ed.)

La cuestión de la dialéctica



Capítulo 7

LA CUESTIÓN de la dialéctica / Miguel Giusti, editor. — Rubí (Barcelona) :
Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia
Universidad Católica del Perú, 2011
237 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 82)

ISBN 978-84-15260-06-6

1. Dialéctica 2. Dialéctica - Historia crítica I. Giusti, Miguel, ed. II. Fondo
Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima - Perú) III. Colección

Con el apoyo del Goethe Institut.

Primera edición: 2011

© Miguel Giusti *et alii*, 2011

© Anthropos Editorial, 2011

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)

www.anthropos-editorial.com

En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia

Universidad Católica del Perú, Lima

ISBN: 978-84-15260-06-6

Depósito legal: B. 19.246-2011

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Rubí. Tel.: 93 697 22 96 - Fax: 93 587 26 61

Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

LA DIALÉCTICA Y LA TENTACIÓN ANALÍTICA. HEGEL EN CONTEXTO*

Miguel Giusti
Pontificia Universidad Católica del Perú

La oposición entre «dialéctica» y «analítica», cuyas raíces se hallan en Aristóteles, ha marcado la historia de la filosofía de manera casi paradigmática. La intuición aristotélica, según la cual el trabajo filosófico debería concebirse como una empresa metodológica diferenciada, que hace posible la estilización analítica pero sin olvidar su enraizamiento en un entorno dialéctico de más largo alcance, se vio expuesta continuamente a malentendidos y tergiversaciones. Uno de los más frecuentes malentendidos, cuya persistencia hasta nuestros días es también emblemática, ha sido negar la relevancia de la dialéctica, haciendo que la filosofía sucumba a la tentación analítica, es decir, que renuncie a su vitalidad en aras de una supuesta científicidad.

Es bajo esta perspectiva que quisiera analizar en lo que sigue la concepción hegeliana de la dialéctica. Y lo primero que habría que destacar es la complicidad que muestra Hegel con Aristóteles cuando subraya las limitaciones del pensamiento analítico. En el § 38 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, leemos en un Agregado:

* En una versión primera y más extensa, este trabajo fue presentado como conferencia en el II Coloquio Franco-Peruano de Filosofía que se llevó a cabo en las ciudades de Estrasburgo, París y Tolosa en septiembre de 1991. Dicha versión ampliada ha aparecido publicada con el título «Análisis y dialéctica. Paradigmas de racionalidad», en *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*, Madrid: Dykinson, 2006, pp. 145-169.

El análisis parte de lo concreto [...] El empirismo se halla en un error si piensa que al analizar los objetos los deja inalterados, pues en realidad lo que hace es convertir lo concreto en abstracto. Por ello, ocurre también que lo vivo es aniquilado, pues sólo lo concreto es viviente [...] En la medida en que el análisis permanece en el punto de vista de la separación, cabría aplicarle aquellas palabras del poeta: «Tiene las partes en sus manos, y sólo falta, ¡por desgracia!, el lazo espiritual» [*Hat die Teile in ihrer Hand / Fehlt leider nur das geistige Band*].¹

Hegel ilustra, como vemos, su crítica del «análisis» con una cita del *Fausto*. El pasaje es sabroso y conviene, por eso, citarlo en toda su extensión. Se encuentra en las escenas iniciales de la obra: Mefistófeles está suplantando a Fausto, en su gabinete de trabajo, ante un cándido alumno que acude al maestro en busca de lecciones de filosofía. Deseoso el joven de aprender «la verdad de las cosas en la tierra y en el cielo», Mefistófeles le sugiere en primer lugar estudiar la Lógica, en los siguientes términos:

MEFISTOFELES: Mein teurer Freund, ich rat' Euch drum
Zuerst Collegium Logicum.
Da wird der Geist Euch wohl dressiert,
In spanische Stiefeln eingeschnürt,
Daß er bedächtiger so fortan
Hinschleiche die Gedankenbahn,
Und nicht etwa, die Kreuz und Quer,
Irrlichteliere hin und her.
[...]
Zwar ist's mit der Gedankenfabrik
Wie mit einem Weber-Meisterstück,
Wo ein Tritt tausend Fäden regt,
Die Schifflin herüber hinüber schießen,
Die Fäden ungesehen fließen,
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt:
Der Philosoph, der tritt herein
Und beweist Euch, es müßt'so sein:
Das Erst' wär'so, das Zweite so,

1. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*, en *Werke in zwanzig Bänden*, edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1969 ss., tomo 8, Agregado, pp. 109-110. Nótese que Hegel, como en otras ocasiones, modifica ligeramente la cita.

Und drum das Dritt' und Vierte so,
Und wenn das Erst' und Zweit' nicht wär',
Das Dritt' und Viert' wär' nimmermehr.
Das preisen die Schüler aller Orten,
Sind aber keine Weber geworden.
Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist heraus zu treiben,
Dann hat er die Teile in seiner Hand,
Fehlt leider! nur das geistige Band.

DER SCHÜLER: Kann euch nicht eben ganz verstehen.

[MEFISTÓFELES: Le aconsejo, pues, mi caro amigo,
entrar primero en el Curso de Lógica.
Allí le peinarán debidamente el espíritu,
se lo calzarán en botas de tortura,
de suerte que se deslice con más tiento
por el sendero del pensar
y no se tuerza acá y allá
y se descarríe.

[...]

En realidad, la fábrica de pensamientos
es como la obra maestra del tejedor:
A un golpe de pedal se mueven mil hilos,
suben y bajan las devanaderas
corren invisibles los cabos, y un golpecito
sólo fragua miles de combinaciones:
Así también el filósofo aparece
y nos demuestra cómo se debe proceder:
lo primero tiene que ser así, lo segundo asá,
y de ahí se deriva lo tercero y lo cuarto,
y si no existiera lo primero y lo segundo,
no tendríamos nunca lo tercero y lo cuarto.
Así lo aprecian los discípulos por doquier,
pero ninguno ha llegado a ser tejedor.
Quien aspira a conocer y describir algo vivo,
busca ante todo desentrañarle el espíritu;
tiene entonces las partes en sus manos
sólo falta, ¡por desgracia!, el lazo espiritual.

EL ALUMNO: Temo que no llego a entenderlo del todo.]²

2. Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, en *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe, edición de Erich Trunz, Munich: C.H. Beck, 1981, I. Teil, Studierzimmer, vv. 1.910-1.939. Cito la traducción española de Rafael Cansinos Assens, Madrid: Aguilar, 1973, en 3 tomos. Cfr. III, p. 1.323.

Mefistófeles centra su atención en la metáfora del tejido, la cual, como sabemos, fue entre los griegos el motivo originario al que aludía la palabra «análisis», que fuera luego empleada para designar la operación de enlazar y desenlazar conceptos entre sí. Pero la comparación es en estos versos aún más sofisticada —más moderna—, pues de lo que se nos habla es de un telar y, respectivamente, de una fábrica de pensamientos: lo que en un caso es la compleja conexión mecánica de movimientos e hilos, lo es en el otro la trama coherente de las demostraciones.

Múltiples asociaciones podrían hacerse sobre estos versos, que los labios de Mefistófeles y la pluma de Goethe han dotado de exuberante densidad. Yo quisiera detenerme tan sólo en un motivo romántico, y de notoria actualidad —como la poseen, por lo demás, algunos otros motivos románticos—, a saber: en el acentuado contraste entre la ciencia y la vida o, como lo dice el mismo Goethe, entre la *lógica* y el *espíritu*. «Quien aspira a conocer y describir algo vivo, busca ante todo desentrañarle el espíritu; tiene entonces las partes en sus manos, y sólo falta, ¡por desgracia!, el lazo espiritual» («Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben, / Sucht erst den Geist heraus zu treiben, / Dann hat er die Teile in seiner Hand, / Fehlt leider! nur das geistige Band»). La minuciosa descomposición efectuada por la fábrica de pensamientos sólo logra poner de manifiesto, y poner en ridículo, la vanidad de esa empresa. Su objeto, la vida, se le escapa de las manos, en las que retiene sólo los elementos aislados. El espíritu, como lo sugiere aquella imagen que nos ha sido transmitida desde Heine hasta Ryle, no llega a nacer de la máquina.

La palabra «análisis» no aparece en esta escena aun cuando, como hemos visto, son numerosas las imágenes que nos permiten evocarla. Es lo que hace precisamente Hegel en el pasaje que hemos citado de la *Enciclopedia*. Hegel asocia el análisis, de acuerdo con la tradición, a la operación lógica de separación y descomposición de una totalidad en sus elementos constitutivos —en sus determinaciones conceptuales— y considera, como Mefistófeles, que semejante operación cognoscitiva, tomada por sí sola, transforma, distorsionándola, la vida que supuestamente pretende captar. La referencia al empirismo, en la cita comentada, debe entenderse por eso sólo como un caso, entre otros muchos, en los que se pone en marcha el método analítico del conocer.

Pero, ¿a qué llama Hegel más exactamente «análisis»? y ¿en virtud de qué consideraciones metodológicas alternativas cree poder desautorizar o relativizar sus alcances? Pasemos, pues, a considerar con más detenimiento la relación prometida en el título de este ensayo, la relación entre *análisis* y *dialéctica*, tal como es comprendida y expuesta primeramente por Hegel.

I

En líneas generales, se puede decir que Hegel encuentra y reformula un doble juego de oposiciones en que se halla comprometida la noción de análisis: la oposición entre *análisis* y *síntesis* y la oposición entre *analítica* y *dialéctica*. Entre análisis y síntesis, entre *resolutio* y *compositio*, encuentra Hegel en los modernos —por ejemplo, en la definición cartesiana del método³ o en la idea leibniziana de una *ars combinatoria*⁴— una relación de complementariedad, un mismo movimiento ascensional y descendencial de descomposición y reconstitución de los conceptos, extraído del modo de proceder de las matemáticas y postulado como paradigma metodológico de la búsqueda de un fundamento último. Pero es sabido qué opinión le merece a Hegel esta fascinación que ejerce entre los filósofos modernos el modelo de la geometría. En el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*⁵ hallamos un juicio severo sobre las insuficiencias de dicho método, así como sobre el profundo equívoco que encierra su aplicación a la filosofía. En lo que respecta a la primera oposición entre análisis y síntesis, Hegel rechaza, pues, el marco global que da sentido a su relación, tal como lo descubre entre sus contemporáneos. Si, como veremos luego, él mismo define el método de la filosofía como simultáneamente analítico y sintético, es

3. Cfr. René Descartes, *Meditationes*, II. Resp., en Charles Adam y Paul Tannery (eds.), *Oeuvres de Descartes*, París: Vrin, 1974 ss., tomo 7, p. 22.

4. Cfr. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Dissertatio de arte combinatoria*, en: G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, edición de C.J. Gerhardt, Hildesheim - Nueva York: Georg Olms, 1978, tomo 4, pp. 27-104.

5. Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1966, tomo 1, pp. 28 ss. Cfr. igualmente la Introducción a la *Ciencia de la lógica*, traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968, pp. 49 ss.

porque otorga a ambas nociones un significado diferente o, más exactamente, porque establece entre ellas una relación de nuevo tipo, ausente en su definición habitual. De qué relación se trata, lo podremos entender si tomamos el segundo juego de oposiciones del que hablábamos hace un instante: la oposición entre *analítica* y *dialéctica*.

A este respecto, Hegel se considera a sí mismo un continuador de la obra de Kant, a quien llama explícitamente «predecesor» («Vorgänger») y «autoridad» («Autorität») en la materia.⁶ Por cierto, Kant define a la dialéctica como la «lógica de la ilusión» o «de la apariencia» («die Logik des Scheins»),⁷ la cual, en su forma originaria, «no corresponde en modo alguno a la dignidad de la filosofía».⁸ Pero lo que a Hegel le interesa es sobre todo el hecho de que, en Kant, la metafísica se ha convertido en *lógica*, en *lógica trascendental*, dentro de la cual a la dialéctica le corresponde ocuparse de «la objetividad de la apariencia y la necesidad de la contradicción que pertenece a la naturaleza de las determinaciones del pensamiento».⁹ En tal medida, Kant «ha puesto a la dialéctica en un lugar más alto»,¹⁰ pues la ha diferenciado con claridad de esa otra dialéctica conocida por la tradición, que él llama «meramente lógica», y que consistiría, en su opinión, en un ejercicio elemental de descubrimiento y eliminación de errores o artificios de la argumentación.¹¹ De esta otra

6. G.W.F. Hegel, *Nürnberger und Heidelberger Schriften* (1808-1817), en *Werke in zwanzig Bänden*, op. cit., tomo 4, p. 406.

7. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara, 1998, B 83-86, pp. 97-100.

8. Immanuel Kant, *Logik*, en *Werkausgabe*, edición de Wilhelm Weischedel, Frankfurt: Suhrkamp, 1977, tomo VI, A 11, p. 438.

9. G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, op. cit., p. 52.

10. *Ibid.*

11. Véase la *Crítica de la razón pura*, op. cit., B 353-355, pp. 299-300, donde Kant mismo advierte que la ilusión de la dialéctica trascendental, a diferencia de la dialéctica meramente lógica, es constitutiva de la razón misma y, por ende, irremediable: «En efecto, nos las tenemos con una ilusión natural e inevitable, que se apoya, a su vez, en principios subjetivos haciéndolos pasar por objetivos. La dialéctica lógica sólo tiene, en cambio, que habérselas, para resolver los sofismas, con un error en la aplicación de los principios o con una ilusión artificial que los imita. Hay, pues, una natural e inevitable dialéctica de la razón pura, no una dialéctica en la que se enreda un ignorante por falta de conocimiento o que haya inventado artificialmente algún sofista para confundir a la gente sensata. Se trata, más bien, de una dialéctica

dialéctica hablaremos más adelante. Por el momento, nos basta retener el hecho de que Kant separó estructuralmente el dominio de la certeza cognoscitiva del de la apariencia del saber; al primero lo designó con el nombre de *analítica* del *entendimiento*, y el segundo —él también constitutivo del pensar— recibió el viejo nombre de *dialéctica* de la *razón*. Hegel asumió esta distinción en virtud del carácter esencial atribuido por Kant a la dimensión antinómica de la razón y en virtud también del programa *lógico* de superación de la metafísica tradicional. No obstante, lo que en Kant hace las veces de un *límite*, en Hegel sirve para caracterizar un *programa* de la razón.

Ahora bien, para que la dialéctica deje de ser señal de una aporía y se convierta en promesa de su superación efectiva, es preciso que ella sea reformulada y redefinida con respecto al mismo doble juego de oposiciones en el que ha hecho su aparición. Esta operación consiste en modificar la relación kantiana entre análisis y síntesis de modo tal que la síntesis —la síntesis de la apercepción— se convierta en el motor del trabajo analítico mismo, haciendo posible el «automovimiento del contenido» con el que Hegel suele caracterizar al método dialéctico.

La *dialéctica* es redefinida, pues, por Hegel como *movimiento sintético inmanente* al análisis mismo. Esto, sin embargo, es tan sólo una declaración postulatoria que no da cuenta aún del sentido que poseen los términos así combinados, ni de la razón por la cual sería legítimo hablar aquí de movimiento. Vale la pena, pues, que nos detengamos a observar con más precisión en qué consiste esta tarea, ambiciosa y enigmática, que Hegel asigna al método de la filosofía.

Sea cual fuere la forma o el contexto de su aparición en las obras de Hegel, la dialéctica necesita siempre de un punto de partida, de un comienzo; de un *Anfang*. Para ser más exactos, necesita de un conflicto de puntos de partida. Porque, si por hipótesis, no hubiese más que *una* posición de indiscutible evidencia intrínseca, entonces no habría necesidad de mediación alguna —la dialéctica sería superflua. Técnicamente hablando,

que inhiere de forma inevitable en la razón humana y que, ni siquiera después de descubierto su espejismo, dejará sus pretensiones de engaño ni sus constantes incitaciones a los extravíos momentáneos, los cuales requieren una continua corrección» (p. 300).

desde el primer capítulo de la *Ciencia de la lógica*, el comienzo se llama *Bestimmtheit* («determinidad»). La «determinidad» consiste en un *qué* específico, digamos: en la fijación de una posición, la cual, por definición, aunque no sea sino de modo implícito, excluye de sí justamente todo lo que ella no necesita para existir como posición. No importa, en realidad, de qué posición se trate, es decir, cuál sea su contenido: cualquier opinión, cualquier palabra, cualquier trazo son susceptibles de semejante caracterización, pues en todos los casos la determinidad es afirmada por medio de la diferencia con lo otro de sí misma. En el comienzo, al fijarse la posición, la diferencia no tiene por qué estar tematizada. Convertir a la diferencia —a la diferencia con otra u otras determinidades— en un *tema* equivale, en efecto, como dice Hegel, a establecer una *relación* (*Verhältnis*) entre las posiciones y, por tanto, a adoptar un punto de vista, una posición distinta y más compleja que aquella que constituía el comienzo. Para el comienzo mismo, basta sólo —más bien: *es necesario*— que emerja una posición en su positividad o en su inmediatez.

Percatarse de la diferencia implícita en la posición inicial, advertir su inmediatez, significa reconocer que la posición no era todo, que ella es relativa o que es *sólo una posición*. De este modo, se distingue, de un lado, aquello que en principio había sido afirmado de aquello que fue excluido de la afirmación y se distingue además, de otro lado, la posición primera inmediata, exenta 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. Cuando alguien da su opinión sobre un tema cualquiera, adopta, en el sentido indicado, una *posición determinada*, la cual en principio puede ser o no objeto de controversia. Si no lo es, se puede presumir que cuenta, en términos generales, con la comprensión o el asentimiento de los interlocutores. Pero ocurre con frecuencia que algún interlocutor manifiesta su desacuerdo, adoptando él también una posición al respecto. Para la posición inicial, que puso en marcha el diálogo, la posición discrepante es motivo suficiente para caer en la cuenta: 1) de que la posición adoptada había excluido otras perspectivas posibles y defendibles, y 2) de

que por ello mismo la posición inicial se convierte ella también en una perspectiva, diferenciándose así de la cosa con la que al comienzo se había identificado de modo inmediato. La reflexión, en este caso, consiste en un distanciamiento de la propia posición inicial, pero sin renunciar, por ello, necesariamente a la pretensión de dar cuenta del tema que ahora está ya *en discusión*.

La reflexión designa, pues, la doble relación existente entre las determinidades y entre cada una de ellas consigo misma y con las otras. Ella es el inicio de la dialéctica, pero por sí sola no es aún dialéctica. Porque no sería difícil, a decir verdad —ocurre de hecho en no pocos casos—, imaginar un conflicto de posiciones que se prolongase indefinidamente, una suerte de reflexión al infinito, en la que se reprodujese una y otra vez la controversia inicial sin avanzar en su solución. A ello se debe, entre otras cosas, que el mismo Hegel llame a la filosofía crítica, vale decir, a la filosofía guiada por el modelo del análisis, una «filosofía de la reflexión», pues ella habría fijado y perpetuado, en su opinión, las múltiples oposiciones descubiertas por el entendimiento. La dialéctica, en cambio, exige algún tipo de solución, de superación, del conflicto de la reflexión. En el ejemplo del diálogo, el conflicto se puede considerar resuelto cuando en el intercambio de argumentos se encuentra alguno que resulta convincente o plausible para las partes en disputa. Sin necesidad de abandonar sus puntos de vista iniciales, los interlocutores pueden acceder por vía argumentativa a un terreno común de mayor amplitud que englobe sus posiciones sin desfigurarlas.

Ahora bien, como se habrá notado ya, el ejemplo del diálogo, si bien puede ser ilustrativo, es también equívoco en este contexto. Hay, en el diálogo, dos rasgos constitutivos que no parecen condecirse con la dialéctica hegeliana: la diversidad de sus fuentes de inspiración, en primer lugar, y la forma consensual de su resolución, en segundo lugar. En cuanto a lo primero, es evidente que las posiciones, en un diálogo, no guardan entre sí, al menos en primera instancia, una relación lógica de implicación o de exclusión, como parecería ser indispensable en el caso de la dialéctica de Hegel. Pensemos por un instante, para que nuestro ejemplo sea más ilustrado, en los diálogos de Platón. Allí, en los momentos cruciales en los que el conflicto se hace manifiesto, ocurre con frecuencia que Sócrates cuenta una leyenda, relata un mito, propone una alegoría. No es que estos recursos estén

desvinculados del curso inmanente del diálogo —en tal caso, habrían impedido su continuación—; pero es claro que su pertinencia para el tema en disputa no se deriva de lo que acaba de ser expresado por un interlocutor, sino en todo caso de un horizonte de comprensión más vasto que puede servir, a ambos, de inspiración de múltiples maneras. En cuanto a lo segundo —a la forma de resolver el conflicto—, en el caso del diálogo, el desenlace está sujeto a la posibilidad de hallar un argumento que obtenga el asentimiento de los interlocutores sin que pueda tampoco hacerse valer la obligatoriedad de una demostración. La falta de necesidad lógica, en ambos casos, impone límites a la comparación entre el desenvolvimiento del diálogo y el mecanismo de automovimiento que Hegel espera del método dialéctico.

Para garantizar la *necesidad* del surgimiento y de la superación de la reflexión, Hegel debe imaginar, por lo tanto, un modo *inmanente* de producción de todo el proceso metodológico. A esto nos referíamos al decir que, para él, la síntesis debe convertirse en el motor del trabajo analítico mismo. En el marco relativo a los elementos de que se compone la reflexión, dicha función inmanente reposa sobre el concepto de *presuposición* (*Voraussetzung*). En efecto, Hegel advierte, no sin astucia, que toda determinación inicial tiene la peculiaridad de ser, como veíamos ya, una *posición* (*Setzung*), pero de ocultarse además a sí misma su condición de posición; ella es siempre, en tal medida, *previa* (*voraus*) en un sentido lógico. Que se trate de una presuposición es, por eso, algo que no se puede reconocer sino en un segundo momento, esto es, cuando se ha logrado revertir el carácter previo de la posición. Intentar retroceder, por así decir, con el fin de eliminar la presuposición del primer momento, es imposible, pues siempre se deberá recurrir a un *algo* en que apoyarse y ese algo encerrará él mismo una nueva presuposición. De ser esto así, parece entonces posible imaginar una relación inmanente —«un automovimiento»— entre los conceptos determinados: la inmanencia estaría dada por el proceso mismo de recuperación de lo presupuesto, no por la intervención externa del investigador ni por libre asociación de conceptos, sino por la puesta de manifiesto de lo que había sido implícita pero necesariamente ocultado para iniciar el itinerario. Por ser presupuesto, el comienzo no puede dar cuenta de sí mismo más que por medio de la supresión de la presuposición; pero suprimir la presuposición quiere decir establecer aquella doble relación con-

sigo mismo y con el otro que habíamos identificado como la «reflexión». La novedad, en este último caso, reside en el hecho de que la reflexión es efectuada *a partir de* los conceptos determinados y de modo intrínseco.

Por esa vía, piensa Hegel resolver el problema del *origen* del dinamismo de los conceptos. Queda, sin embargo, aún por resolver la dificultad —la enorme dificultad— de establecer *el* punto de partida que permita desencadenar toda la serie, hilvanar todo el tejido de los conceptos, es decir, de establecer «¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?» («Womit mub der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?»). Sobre este punto volveremos más adelante.

El segundo problema que habíamos detectado por comparación con el diálogo era la forma de solución del conflicto, conflicto que ahora podríamos considerar como autogenerado. Aun concediendo, en efecto, que la posición sea generada por el mecanismo de la presuposición, ello no es suficiente para establecer por qué o en qué momento se habría de producir una superación de dicha oposición, permitiendo así que se reinicie una vez más todo el proceso. Lo que Hegel pretende es bastante claro: quiere mostrar, *demostrar*, que la relación que conocemos como reflexión *se relaciona nuevamente consigo misma* o, para decirlo en términos menos solipsistas, que la oposición inicial puede ser captada desde un nuevo punto de vista que sería el punto de vista de *su* unidad. Por eso, caracteriza a la dialéctica como una *reflexión sobre la reflexión* (*Reflexion der Reflexion*). En virtud de esta operación metodológica, vemos aparecer una serie de conceptos que hacen las veces de unidad conceptual de las oposiciones iniciales y que nos revelan indirectamente cuán amplia era la gama de presuposiciones que había estado en juego en las posiciones dogmáticas de la disputa primera.

Dejo por el momento estos meandros por los que se está encaminando mi argumentación para recapitular lo que hemos venido analizando hasta aquí y para no perder de vista el tema central que anima a esta exposición. Frente al dilema en que se encuentra el paradigma moderno de la analítica del entendimiento —dilema que Goethe, y Hegel con él, ilustran por medio de la escena del drama citada al comienzo— y con el propósito de hacer emerger nuevamente la vida que se escurre entre los engranajes del análisis, Hegel asume la vieja, desacreditada, no-

ción de la dialéctica, asignándole la tarea de reconciliar entre sí, de modo inmanente, los múltiples puntos de vista constitutivos de la razón. Empleando los mismos recursos categoriales de Kant, pero modificando su interrelación, convierte Hegel a la dialéctica en un movimiento sintético de producción y resolución de las oposiciones del trabajo analítico. Se trata de una reflexión sobre la relación de reflexión desatada por el conflicto entre determinidades, conflicto hecho manifiesto gracias al mecanismo de la presuposición. Ahora bien, como vimos por la comparación con el diálogo, el proceso dialéctico, aun admitiéndose su autogeneración, afronta al menos dos dificultades cuya solución se expone a fundadas reservas: la determinación del punto de partida absoluto y la decisión acerca del momento y el modo de la superación del conflicto. Para tratar de iluminar estas dificultades, podría sernos de ayuda en este punto recordar la constelación originaria en la que se produjo la distinción entre análisis y dialéctica. Volvamos, pues, por un momento la mirada a Aristóteles.

II

La determinación del papel de la dialéctica en Aristóteles ha dado lugar —como no podía ser de otro modo— a numerosas disputas en la tradición filosófica y es aún hoy un tema controvertido entre los especialistas. Fue Aristóteles, como sabemos, quien acuñó la diferencia terminológica entre *analítica* y *dialéctica* —entre *analítica* y *tópica*— en el marco de una reflexión sobre el método que, tras múltiples peripecias, se prolonga hasta la estructura categorial de la *Crítica de la razón pura* o, como hemos visto, incluso hasta la *Lógica* de Hegel. *Analítica* es el título que Aristóteles mismo otorga a la investigación sobre el método apodíctico de la ciencia que parte de premisas evidentes y se rige por reglas precisas de deducción e implicación. El método dialéctico, en cambio, es presentado como un arte más general de argumentación que, dando por sentada justamente la no evidencia, es decir, el desacuerdo entre los interlocutores acerca de un tema, recurre a fórmulas plausibles que logren crear un consenso.¹²

12. Cfr. Aristóteles, *Anal. pr.* I 1, 24a 10 ss.; *Top.* I 1, 100a 25 ss.; *Rhet.* I 2, 1.358a 1 ss., en *Aristoteles opera*, edición de Inmanuel Bekker, al cuidado de Olof Gigo, Berlín: Walter de Gruyter & Co., 1960.

En ambos casos se emplean *silogismos*, los cuales, de acuerdo con la definición aristotélica, son discursos (*logoi*) que permiten llegar, «a través de lo establecido (de lo puesto)» (*dia ton keimennon*), a «algo distinto de lo establecido (de lo puesto)» (*héteron ti ton keimennon*).¹³ Lo que los diferencia es su punto de partida, la premisa (*prótasis*) del razonamiento silogístico: en el caso de la demostración científica (*apódeixis*), las premisas son principios (*archai*) que poseen evidencia y anterioridad con respecto a lo que de ellos se deriva¹⁴ —ellos mismos no son, ni pueden ser, demostrables, sino son más bien el punto de apoyo de la demostración—; en el caso del silogismo dialéctico, en cambio, lo que hace las veces de premisa es sólo «éndoxon», «probabilis» («probable») —según la equívoca versión tradicional—, «plausible» —de acuerdo con una traducción que parece más adecuada (aunque no del todo satisfactoria). «Éndoxon» es, en efecto, aquella posición, para usar los términos de la definición del silogismo, que es compartida «por todos, por la mayoría o por los sabios»¹⁵ y que constituye, en tal medida, una instancia, una dimensión o una presuposición en la que los interlocutores pueden reconocer un lugar común que les permita resolver su controversia. No es, pues, «probable» o «vero-símil» en el sentido de una evidencia de rango inferior con la que uno debiera contentarse en aquellos ámbitos en que no es posible aplicar los criterios analíticos, sino es más bien la instancia última de apelación de todos los discursos argumentativos —incluso aquellos que se refieren a los principios primeros—, instancia que se halla justamente «en la *doxa*».

La dialéctica, dice Aristóteles, es «un método a partir del cual podemos razonar (*synlogítsestai*) sobre todo problema que se nos proponga a partir de cosas plausibles (*éndoxon*)».¹⁶ En términos generales, «razonar» consiste en hacer uso del mecanismo de la *presuposición* —en extraer de lo establecido (de lo puesto) algo distinto de lo establecido (de lo puesto)—, por medio del cual remitimos el saber inmediato a un saber subyacente que le está ligado de modo intrínseco. Pero lo propio de la dialéctica es que

13. Aristóteles, *Top.* I 1, 100a 25-27.

14. «La ciencia demostrativa se basa en cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión» (Aristóteles, *Anal. post.* 2, 71b 20-22).

15. Aristóteles, *Top.* I 1, 100b 21-22.

16. *Ibid.*, 100a 18-20.

este razonamiento se lleva a cabo sobre un *problema* (*próblema*), es decir, sobre «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, o bien cada uno de estos grupos tiene discrepancias en su seno». ¹⁷ Para activar el método argumentativo de la dialéctica tiene que surgir, pues, previamente un «problema» en el sentido indicado, un desacuerdo de opiniones que haga indispensable, o deseable, la búsqueda del consenso. Esto significa, por cierto, que no todo es *de facto* objeto de dialéctica, porque hay muchas cosas sobre las que existe acuerdo, aunque sea tácito, y sobre las que no parece necesario debatir. Pero desde el momento en que se fija una posición determinada, manifiestamente discrepante con la de otros, se crea aquella situación problemática que demanda la intervención del método dialéctico.

Es este procedimiento metodológico el que Aristóteles parece hacer valer en sus investigaciones específicas. Difícilmente se podría decir, en cambio, que aplique en ellas, en sentido estricto, el modelo del silogismo apodíctico de los *Analíticos*. Al advertirnos, al inicio de la *Física*, de la *Ética* o incluso del libro G de la *Metafísica*, que el *movimiento*, el *bien* o el *ente* «se dicen de muchas maneras» (*polaxós légetai*), Aristóteles parece proponer como punto de partida la situación problemática característica de la puesta en escena de la argumentación dialéctica. Este punto de partida de la investigación, que tiene lugar en la *doxa*, es también *primero y anterior* (*próteron*), aunque en un sentido distinto al de las premisas: es «próteron pros hemás» («anterior para nosotros»); de aquí parte Aristóteles *en busca* de lo presupuesto, lo cual, por haber sido *presupuesto*, se revela como «próteron te physei», es decir, como anterior en el sentido lógico de las premisas y los principios. ¹⁸ Esta última anterioridad debe ser entendida, pues, como resultado del itinerario y el modo en que se produjo; es una anterioridad obtenida por medio de la resolución plausible de la situación problemática inicial. ¹⁹

17. *Ibíd.*, 104b 4-5.

18. Cfr. Aristóteles, *Anal. post.* I 2, 71b 34-72a4.

19. Wolfgang Wieland ha mostrado en forma muy sugerente —y, por cierto, plausible— que Aristóteles practica él mismo una filosofía de tipo dialéctico, de modo que los principios que nos propone debieran ser interpretados como «topoi». Cfr. Wolfgang Wieland, *Die aristotelische Physik*.

Se trata, sin embargo, de un movedizo *problema* hermenéutico cuya solución compromete muchos aspectos de la obra de Aristóteles y que merecería un tratamiento más exhaustivo. Prefiero por eso dejar las cosas como están, para retomar el rumbo de nuestra reflexión general. Mi intención era averiguar si en el universo filosófico aristotélico, en el que se propone la distinción terminológica entre analítica y dialéctica, podíamos hallar algún apoyo para explicar las dos dificultades que afronta la concepción hegeliana de la dialéctica: el problema de sus fuentes de inspiración y el problema de la forma de solucionar el conflicto de posiciones. Por lo que hemos visto hasta el momento, podríamos decir que Aristóteles, en su reflexión sobre el método, no pretende en modo alguno eliminar el sustrato vital —el *contenido*— de sus estudios sobre las *formas* de razonar, sino por el contrario, considera a la *doxa* como el punto de partida del debate argumentativo y hace de ella la instancia última de plausibilidad en la solución de las controversias. El lugar de origen —la fuente de inspiración— de la dialéctica —*a fortiori* de cualquier otro método— es el contexto de vida de los interlocutores, el cual no puede ser *problematizado* más que a partir de los recursos que se hallan en él mismo a disposición de sus participantes. En el interior de semejante contexto, el método científico de la *analítica* aparece como una extrapolación formal, evidente y eficaz, por cierto, pero dependiente de un saber previo y común en el que ella resulta plausible.

De otro lado, en el desarrollo del diálogo, no hay reglas fijas o específicas que deban ser aplicadas al caso en discusión, sino hay más bien una pluralidad de actitudes, posiciones y motivos, enraizados en la tradición común, que pueden ser adoptados o asumidos por los interlocutores dependiendo de sus convicciones y, por supuesto, de su ingenio. Ello explica el parentesco entre la dialéctica y la retórica. La *búsqueda* (*héuresis*, la *inventio* latina) de los recursos —de los *topoi*—, el modo de su empleo e incluso el éxito de su puesta en obra —la producción del consenso— estarán siempre ligados a un contexto, sin poder eliminar del todo la contingencia de su realización. Hemos mencionado

Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.

ya el ejemplo de los diálogos de Platón. Ellos representan, por así decir, una puesta en escena del arte de la dialéctica, que nos hace ver cuántos y cuán variados recursos pueden ser empleados en el transcurso de la discusión, cuántos y cuán inesperados rumbos puede ir tomando el diálogo, y cuán importante es, para su desenvolvimiento, la anámnesis del mundo de la vida que en último término le otorga plausibilidad.

III

Tras esta rápida revisión del modelo aristotélico de la tópica, volvamos a Hegel y tratemos de hacer más explícita la vinculación entre ambas concepciones de la dialéctica, así como sus relaciones con la analítica. Como ha podido constatarse, la dialéctica hegeliana reactualiza el programa aristotélico de la tópica en diversos sentidos, haciendo valer su capacidad generativa frente al formalismo de la tradición analítica. Al igual que Aristóteles, Hegel hace reposar el dinamismo metodológico sobre el fenómeno de la presuposición, mostrando que muchas de las oposiciones fijadas por la analítica poseen una validez sólo relativa; relativa al contexto presupuesto, en el que ellas adquieren, gracias a la reflexión sobre la reflexión, su verdadera dimensión. La dialéctica es puesta en marcha por el conflicto de determinidades. Pero la lógica de la presuposición obliga —en Hegel, no en Aristóteles— a desplazar la relación subyacente descubierta hasta dar, por así decir, con *la* estructura relacionante que explique a todas las precedentes. Todas las posiciones, todos los conceptos, deben hallar su lugar en esta ambiciosa reconstrucción lógica. Es verdad que, en cierta medida al menos, ésta es una genuina herencia tópica: en la medida en que se quiebra así el esquema tradicional de las diez categorías, que el mismo Kant asume sin cuestionar su origen, ampliándose el espectro de los «lugares» argumentativos o conceptuales en disputa. Pero si la multiplicación de los recursos categoriales o la explicitación de su génesis están asociados a la tópica, no lo está ciertamente la pretensión de establecer un nexo de *necesidad* entre *todos* ellos.

La dificultad principal de la dialéctica hegeliana, la causa de su desmesura, parece residir —una vez más— en la tentación *analítica*, es decir, en la tentación de someter a la filosofía a la

lógica de la necesidad. Esto es lo que se comprueba en la consideración de los problemas centrales que nos han servido de hilo conductor en el examen del método dialéctico: el problema del *comienzo* y el problema del *modo de resolución* del conflicto de posiciones. En cuanto al primero, hemos visto que Aristóteles emplea como punto de partida el contexto vital de la *doxa*, en el que —o también: del que— los interlocutores participan a través de sus múltiples creencias, opiniones o convicciones. A ellas nos remite Aristóteles al comienzo de sus escritos con la expresión impersonal «polachós légetai». No habiendo aquí pretensión alguna de suprimir el horizonte del que brota la empresa metódica, se podría decir que, en Aristóteles —como también en Platón—, la dialéctica no se desenvuelve en función de ella misma, sino en función de otra cosa que no es la dialéctica. Por eso, aun cuando el método dialéctico sólo pueda operar sobre la base —y sobre la noción— de la presuposición, Aristóteles no parece ver en el hecho del comienzo un *problema*, sino sólo eso: un hecho necesario para que el método se active, pero un hecho metódicamente irrecuperable.

Para la dialéctica hegeliana, en cambio, el *comienzo* es un problema crucial. Vimos ya, en la primera parte, que la reflexión sobre el carácter determinado de una posición, es decir, sobre las implicaciones de una determinidad cualquiera, le permite a Hegel hablar de una generación inmanente del proceso metódico: el «automovimiento del contenido». Pero dejamos abierta la cuestión de «cuál debe ser el comienzo de la ciencia». La cuestión está planteada *en singular*: se trata de *un* comienzo, mejor dicho, *el* comienzo, el único comienzo posible o el comienzo *necesario*. Y está planteada en términos formales: lo que se busca no es, en sentido estricto, el contenido implícito de una determinidad específica, sino la estructura formal subyacente a toda determinidad. Se busca algo paradójico: tematizar metódicamente la posibilidad misma del surgimiento —es decir: el *pre* (el *voraus*)— de cualquier presuposición. Por tal razón, el comienzo de la *Ciencia de la lógica* sólo puede consistir en «lo indeterminado» («das Unbestimmte»), a partir del cual se debe poder dar cuenta, por añadidura, del mecanismo que permita pasar de lo indeterminado a la posición de cualquier determinidad.

La paradoja metódica mencionada se expresa, desde el punto de vista sistemático, en la relación que guardan entre sí la

Fenomenología del espíritu y la *Ciencia de la lógica*. Es Hegel mismo quien nos advierte, en efecto, que si bien la ciencia no puede admitir presuposición alguna y debe empezar por «lo inmediato indeterminado» («das unbestimmte Unmittelbare»), su aparición como ciencia debe, sin embargo, simultáneamente *presuponer* (el término es también aquí «voraussetzen») el itinerario conceptual desplegado en la *Fenomenología del espíritu*.²⁰ Este itinerario, que Hegel considera una demostración («Beweis») y una «deducción» («Deduktion»)²¹ del concepto de ciencia, debe ser supuesto porque en él se recorre, bajo la lógica de un encadenamiento dialéctico necesario, «la totalidad de las formas de la conciencia no real» («die Vollständigkeit der Formen des nicht realen Bewusstseins»),²² «la historia detallada de la formación de la conciencia misma de la ciencia» («die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewusstseins selbst zur Wissenschaft»),²³ es decir, la totalidad de las *posiciones* conceptuales determinadas, en el contexto cultural, o al menos en el contexto filosófico de la época. Es aquí donde aparecen la riqueza y la diversidad de contenidos del horizonte de la *doxa*, incluyendo su memoria histórica, y es por eso que la *Fenomenología* debe procesar todas aquellas *Gestalten*, sin excepción, con fin de acceder al punto de vista lógico del saber absoluto, es decir, a fin de neutralizar metódicamente la relevancia del mundo de la vida al momento de iniciar la reconstrucción científica de las relaciones entre los conceptos.

La pretensión de necesidad implícita en la noción analítica de la demostración se hace valer asimismo en el *modo de resolver* los sucesivos conflictos de posiciones generados dialécticamente. Respecto de este segundo problema o segundo punto de discrepancia entre Hegel y Aristóteles, hemos observado, mediante la reflexión sobre la reflexión, que la versión hegeliana de la dialéctica asegura poner al descubierto el punto de vista, supuestamente subyacente, de la unidad de las determinidades en disputa. El *modus operandi* es, sin duda, una herencia aristotélica en el sentido en que se trata de *buscar* (*invenire*) los *topoi* o los recursos argumentativos que permitan acceder a una instancia

20. Cfr. la introducción a la *Ciencia de la lógica*, *op. cit.*, p. 46.

21. *Ibíd.*

22. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 55.

23. *Ibíd.*

común que, por ser común, comprende en sí misma —y relativiza— a las posiciones inicialmente discrepantes. Pero lo que en Aristóteles se define, por contraste con la *demostración* (con la *apódeixis*), como *plausible* (*éndoxon*), en Hegel pasa a adquirir la forma *necesaria* de la demostración. «En los otros tipos de conocimiento —afirma Hegel—, la demostración constituye la expresión de esta interioridad. Pero, una vez que se separó la dialéctica de la demostración, se perdió en realidad el concepto de la demostración filosófica».²⁴ Si Kant, en efecto, al igual que muchos otros filósofos modernos, separó la dialéctica de la demostración —de la Analítica—, lo que Hegel pretende es no sólo reactualizar el programa dialéctico de Aristóteles, sino asignarle además la necesidad —la analiticidad— del paradigma moderno de la ciencia.

No obstante, es posible también, y hasta más plausible, tratar de interpretar la *Lógica* de Hegel, desde una perspectiva tópica, como una secuencia racional de situaciones argumentativas, generadas en el contexto de la historia de la metafísica occidental, y en cuyo encadenamiento se recurre a muy diversos *topoi*, comprensibles para un lector informado en dicha tradición.²⁵ Ésta ha sido, como sabemos, la clave de interpretación sugerida por Rüdiger Bubner en su libro *Dialektik als Topik*. De acuerdo con esta propuesta, podría leerse la *Ciencia de la lógica* como un programa de tópica sistemática enraizada en el mundo de la vida, del que forma parte la tradición filosófica misma. Así se recuperarían la diversidad y la riqueza de contenidos en las que halla su razón de ser el método que lleva el nombre de *dialéctica*, y se devolvería además al criterio de plausibilidad la función que le corresponde por oposición al criterio de la evidencia apodíctica. Todo lo cual equivale a prestar oídos al proyecto hegeliano de actualización de la dialéctica, aunque desoyendo por cierto su pretensión al identificar el método con el «curso de la cosa misma».

Pero no es, en sentido estricto, la plausibilidad de la filosofía hegeliana propiamente dicha lo que se trata así de sugerir, sino la plausibilidad de una tradición filosófica asociada a la dialéctica, que Hegel supo hacer fructífera en su controversia con el

24. *Ibíd.*

25. Cfr. Rüdiger Bubner, *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

paradigma analítico de la modernidad. Si a lo largo de la historia de la filosofía, la dialéctica fue interpretada a la luz —y en función— de un proyecto de autonomización del método, con pretensiones de autotransparencia especulativa, en Aristóteles, en cambio, ella mantiene su vinculación al mundo de la vida y al horizonte de plausibilidad de los participantes en él, y se diferencia además del ideal del análisis deductivo, al que por otra parte incluye dentro de sí como una estilización metódica. En el seno de esta tradición, hay formas de distinguir el modelo cientificista de la racionalidad, que suele ser sobreentendido como ideal por defender o como ideal por cuestionar en muchos debates actuales, de un modelo más vasto, más «débil» se podría incluso decir, de racionalidad tópica, que no dispone de más referente de comprensibilidad que el que le otorga su raigambre vital y cultural. La discusión misma sobre la noción de racionalidad, es decir, la controversia acerca del sentido, los límites o las ilusiones de la razón, podría ser así interpretada como una discusión tópica, a través de la cual, gracias al genio y al ingenio de muchas voces contemporáneas discordantes, se prolonga el ejercicio del diálogo con la tradición que Aristóteles denominaba el arte de la dialéctica.