

ARETE. Vol. IV. Nº 1. 1992

ANALISIS Y DIALECTICA

Miguel Giusti

Mefistófeles, personaje de renombre mundial y, por cierto, espíritu muy cultivado, fue en cierta ocasión —nos cuenta Goethe— confundido con el maestro Fausto por un cándido alumno que acudió a su gabinete de estudio. Deseoso el joven de aprender “la verdad de las cosas en la tierra y en el cielo”, Mefistófeles le sugirió en primer lugar estudiar la Lógica, en los siguientes términos:

“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 Schifflein 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,
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.”

“Os aconsejo, pues, mi caro amigo, que entréis primero en el Collegium Logicum. Allí os peinarán debidamente el espíritu, os lo calzarán en borceguíes a la española, de suerte que se deslice con más tiento por el camino del pensar y no se tuerza acá y allá y se descarríe... En realidad, comparo yo la fábrica de los pensamientos con un telar, en el que a un golpe de pedal muévense mil hilos, suben y bajan las devanaderas y corren invisibles los cabos, y un golpecito solo, fragua miles de combinaciones; pues eso mismo deberá hacer el filósofo que allí penetra y os adoctrina: lo primero tiene que ser así, lo segundo asá, y de ahí se deriva lo tercero y luego lo cuarto; y si no existiera lo primero y lo segundo, pues no tendríamos nunca lo tercero y lo cuarto. Así doquiera cántanlo los discípulos, pero ninguno de ellos llega a ser tejedor. 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”.¹

El pobre alumno, aturdido por las palabras de tan ilustre maestro, no entendió muy bien lo que había oído. Pero ustedes, que son también espíritus muy cultivados, habrán comprendido sin duda que estos pocos versos de Goethe condensan plásticamente, e irónicamente, buena parte de los sentidos y matices a que nos remite la noción de *análisis*, y sobre los cuales estamos debatiendo en estos días. Mefistófeles centra su atención en la metáfora del tejido que, como sabemos, fue entre los griegos el motivo originario al que aludía la palabra *análisis*, empleada posteriormente 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 secuencia ordenada de las demostraciones.

Múltiples asociaciones podrían hacerse aún, incluyendo una mencionada unos versos más adelante (que no he leído aquí), acerca del trabajo analítico de la química, que podría interesar particularmente a los psicoanalistas. Pre-

1. *Faust*, I. Teil, Studierzimmer, v. 1910-1939. Cito la traducción española de Rafael Cansinos Assens, Madrid: Aguilar, 1973 (4a. ed., 1a. reimpresión), en 3 volúmenes. Cf. III, p. 1323.

fiero dejarlas de lado, no sólo porque muchas de ellas han sido ya o serán comentadas en diferentes ponencias, sino también porque, en la pluma de Goethe y en boca de Mefistófeles, aquellos versos hablan por sí solos.

Me detendré, sin embargo, en un motivo típicamente 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 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. De nombrarla en este contexto se encargó Hegel, que es precisamente quien nos remite al pasaje con el que hemos empezado al hablarnos del análisis. Leemos, en efecto, en el §38 de la *Enciclopedia*: “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 mismo 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: ...‘Hat die Teile in ihrer Hand/Fehlt leider nur das geistige Band’ (‘Tiene las partes en sus manos, y sólo falta, ¡por desgracia!, el lazo espiritual’)”².

Hegel asocia pues el análisis, de acuerdo con la tradición, a la operación lógica de separación y descomposición de una totalidad en sus elementos

2. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817), *Werke in zwanzig Bänden*, editada por E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt/M.: Suhrkamp, tomo 8, 1970, pp. 109-110. Nótese que Hegel, como en otras ocasiones, modifica ligeramente la cita.

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 que he leído, 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 mi exposición, la relación entre *análisis* y *dialéctica*, tal como es comprendida y expuesta primeramente por Hegel. Antes quisiera sólo recordar, a modo de último puente entre el gabinete de estudio de Fausto y el de Hegel —un puente cabalmente romántico—, que el lugar sistemático asignado por Hegel al tratamiento del análisis es la última *Sección* de su *Ciencia de la lógica* —*La Idea*—, la cual, como sabemos, se divide en un primer capítulo titulado *La Vida*, un segundo capítulo titulado *La Idea del conocer* —es aquí, naturalmente, donde se discute el método analítico— y un tercer capítulo titulado *La Idea absoluta*.

Para tratar el tema que me propongo en el marco de esta conferencia, confío en que no sea necesario —sé por lo menos que no es posible— desplegar todo el aparato crítico y bibliográfico que haría falta a fin de respaldar, uno tras otro, los pasos de mi argumentación. Pido clemencia por eso a los eruditos, que advertirán en más de un caso que incurro en generalizaciones un tanto ligeras o que no expongo los temas en forma exhaustiva. Como lo que más me interesa, en conformidad con la noción de dialéctica que defenderé, es el desarrollo coherente y persuasivo de una tesis global, dejaré para mejor ocasión la exhibición de las pruebas específicas de cada uno de los pasos que daré.

I

En líneas generales, puede decirse 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

3. Cf. R. Descartes, *Meditationes*, II. Resp., A/T 7, p. 22.

o en la idea leibniziana de una *ars combinatoria*⁴— una relación de complementariedad, un mismo movimiento ascensional y descensional 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 todos sabemos 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 esta 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 porque le 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 materia⁶. Por cierto, Kant define a la dialéctica como la “lógica de la ilusión” o “de la apariencia” (“die Logik des Scheins”)⁷, que, en su forma originaria, “no corresponde en modo alguno a la dignidad de la filosofía”⁸. Pero Hegel se interesa más bien por el hecho de que, en Kant, la metafísica se ha convertido en *lógica*, en *lógica trascendental*, dentro

4. Cf. G.W. Leibniz, *Dissertatio de arte combinatoria*, *Die philosophischen Schriften*, editados por C.J. Gerhardt, Hildesheim-New York: Georg Olms Verlag, 1978, tomo 4, pp. 27-104.

5. Cf. *Phänomenologie des Geistes*, ed. alemana cit., t. 3, p. 42 ss. (Trad. española de W. Roces, México: FCE, 1966, p. 28 ss.) Cf. igualmente la Introducción a la *Ciencia de la lógica*, ed. alemana cit., t. 5, p. 48 ss. (Trad. española de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires: Solar/Hachette S.A., 1968, p. 49 ss.)

6. *Nürnberger und Heidelberger Schriften* (1808-1817), ed. alem. cit., t. 4, p.406.

7. *Kritik der reinen Vernunft* B 83-86.

8. *Logik*, Ak.-Ausgabe, t. 9, p. 165.

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 claramente de esa otra dialéctica conocida por la tradición, que Kant llama “meramente lógica”, y que consistiría, en su opinión, en un ejercicio elemental de descubrimiento y eliminación de los errores o artificios al argumentar¹¹. De esta otra 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 de saber; el 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 olvidemos cuán importante es, para el desarrollo de la *Ciencia de la lógica*, el esqueleto categorial de la *Crítica de la razón pura*, cuya influencia se extiende hasta la elección de la noción de “idea” para designar el momento culminante de su realización.

En el marco de este segundo juego de oposiciones, la noción de análisis, en la *Analítica*, comprende al doble movimiento anterior de análisis y síntesis. Bastaría que recordásemos, a modo de ilustración, el rol central que desempeña, en la *Analítica* kantiana, la síntesis originaria de la apercepción.

9. *Wissenschaft der Logik*, ed. alem. cit., t. 5, p. 52 (trad. esp. cit., p. 52).

10. *Ibidem*.

11. Véase la *Kritik der reinen Vernunft* B 353-355, 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: “Estamos pues frente a una *ilusión natural* e inevitable que se basa en principios subjetivos y los presenta subrepticamente como objetivos, mientras que la dialéctica lógica, para disolver los sofismas, sólo tiene que hacer frente a un error en la observancia de los principios o a una ilusión capciosa a imitación de éstos. Por lo tanto, hay una natural e inevitable dialéctica de la razón pura, no una dialéctica en la cual acaso se enrede un inexperto por falta de conocimientos, o que un sofista haya inventado artificialmente para confundir a las personas razonables, sino una dialéctica imperturbable inherente a la razón humana y que, aun después de haber descubierto su espejismo, no cesará de engañarla ni de impulsarla constantemente a momentáneos extravíos que necesitan ser suprimidos en todo momento.”

Escribe Kant, en efecto, al abrir la “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento”, es decir en el lugar preciso: “... de todas las representaciones, el *enlace* (la “Verbindung” o la “Synthesis”) es la única que no puede ser dada por los objetos, sino solamente por el sujeto mismo, por ser éste un acto (Aktus) de su espontaneidad. Es fácil notar aquí que este acto (Handlung) debe ser originariamente uno (ursprünglich einig) y valer indistintamente para todo enlace, y que la descomposición (Auflösung), el *análisis*, que parece serle contrario, sin embargo siempre lo presupone (voraussetzt); porque donde el entendimiento nada ha ligado previamente, nada puede tampoco descomponer...”¹². A este movimiento metodológico en su conjunto —que, como ya vimos, es considerado insuficiente por Hegel—, se opone esta vez una nueva dimensión estructural —una nueva dimensión con un viejo nombre: la *Dialéctica*, que en Kant sirve para caracterizar un *límite*, y en Hegel para designar un *programa* de la razón.

Ahora bien, para que la dialéctica deje de ser la sanción 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 reformulación es llevada a cabo modificando 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 aquel “automovimiento del contenido” con el que Hegel suele caracterizar al método dialéctico. También en esta empresa tiene Hegel predecesores conocidos, emparentados entre sí por un motivo, una vez más, de origen romántico. Es sabido que los idealistas alemanes —Reinhold en primer lugar— creyeron poder culminar el programa sistemático de Kant atribuyéndole a la *conciencia* o al *yo* teóricos la capacidad de *autodeterminación* que Kant había reservado para la razón pura práctica. Así se explica que Fichte ponga al *yo* —más exactamente: a la *acción* del *yo* (la *Tat* o la *Handlung des Ich*)— como principio primero de su sistema, o que Schelling y Hegel, cada uno a su manera, imaginen un movimiento auto-generador del espíritu. No olvidemos, por lo demás, que sólo pocos instantes antes de la irrupción de Mefistófeles en el gabinete de estudio, hemos podido escuchar los ya famosos versos de Fausto ante la Biblia abierta, que terminan con la sentencia: “Im Anfang war die Tat!” (“En el principio era la acción.”)¹³. En las últimas páginas de la *Ciencia de la lógica* nos confirma Hegel

12. Ib., § 15, B 130.

13. *Faust*, I. Teil, Studierzimmer, V. 1224-1237.

de un modo más técnico la tesis que venimos comentando: “Aunque Kant tuvo la profunda intuición de los principios *sintéticos* a priori, y reconoció como raíz de ellos la unidad de la autoconciencia, es decir, la identidad del concepto consigo mismo, sin embargo, toma *de la lógica formal, como dados* , la conexión *determinada* , los conceptos de relación y los principios sintéticos mismos. La deducción de éstos tendría que haber sido la exposición del tránsito de aquella simple unidad de la autoconciencia a estas determinaciones y diferencias suyas; pero Kant se ha ahorrado el proporcionarnos la descripción de este progresar verdaderamente sintético, del concepto que se produce a sí mismo”¹⁴.

La dialéctica es redefinida pues por Hegel como movimiento sintético inmanente al análisis mismo. Esto, sin embargo, es tan sólo una declaración postuladora que no da cuenta aún ni del sentido que poseen los términos así combinados, ni de la razón por la cual sería legítimo hablar aquí de *movimiento* . Conviene por eso 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*). Más exactamente: necesita de un conflicto de puntos de partida. Porque, si por hipótesis, no hubiese mas que *una* posición posible de indiscutible evidencia intrínseca, entonces no habría necesidad de mediación alguna —la dialéctica sería superflua. Técnicamente, 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 una 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

14. *Wissenschaft der Logik* , ed. alem. cit., t. 6, p.505 (trad. esp. cit., p.695)

punto de vista, una posición, distinta ya y más compleja de aquella que constituía el comienzo. Para el comienzo mismo basta sólo —más bien: es necesario— que emerge 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 justamente *sólo una posición*. De este modo se distingue, de un lado, aquello que inicialmente 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 ser objeto de controversia. Si no lo es, puede presumirse que cuenta, en términos generales, con la comprensión o el asentimiento de los interlocutores. Pero ocurre precisamente con frecuencia que algún interlocutor manifiesta su desacuerdo, adoptando él también una posición al respecto. Para la posición inicial, que puso literalmente 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 puede considerarse 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 necesaria de implicación o de exclusión, como parecería ser indispensable en el caso de la dialéctica en 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 en 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 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 justamente 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 simultáneamente a sí misma su condi-

ción 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, es decir, cuando se ha logrado revertir el carácter previo de la posición. Intentar retroceder, por así decir, a fin de eliminar la presuposición del primer momento, es imposible, pues siempre deberá recurrirse 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 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 precisamente establecer aquella doble relación consigo 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 esta vía piensa Hegel resolver el problema del *origen* del dinamismo de los conceptos. Queda, por supuesto, 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 muß 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 la 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 habría de producirse una superación de dicha oposición, reiniciándose así nuevamente 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)*. Es preciso reconocer, por cierto, que en no pocos casos lo que se propone (lo que propone Hegel) como unidad

conceptual de los términos en conflicto, nos resulta persuasivo o, cuando menos, nos revela cuán amplia era la gama de presuposiciones que había estado en juego en las posiciones dogmáticas de la disputa inicial. Pero no dejan de tenerse serias reservas frente a la supuesta necesidad del paso que se dio, ni frente a la supuesta inmanencia de los recursos allí empleados. ¿Por qué precisamente el “fundamento” (“Grund”), y no otra cosa, debe constituir la unidad de la “identidad” y la “diferencia”? ¿Por qué la oposición entre “subjetividad” y “objetividad”, cuya red de presuposiciones es puesta de manifiesto de modo tan elocuente, debe considerarse resuelta y superada (“aufgehoben”) justamente en la “Idea”? ¿Y por qué *esta* denominación categorial? Si, como señalábamos al comienzo, ello parece más comprensible a la luz de la estructura conceptual de la *Crítica de la razón pura*, podría pensarse entonces también que muchas otras fuentes de inspiración o referencias subyacen al ejercicio metodológico y que éste no es tan herméticamente inmanente como se presume.

Dejo por el momento abierta esta pregunta, y dejo también estos meandros por los que se está encaminando mi argumentación, para recapitular lo que hemos venido diciendo 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 en 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 noción 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 sustancialmente 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, enfrenta 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 rememorar 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 rol 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. También en este caso me veo obligado pues a pedir clemencia a los eruditos, porque no podré satisfacer la legítima demanda de pruebas suficientes. Destacaré sólo aquello que es relevante para el curso de mi argumentación.

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, pese a sus 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 que 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 de los interlocutores acerca de un tema, recurre a fórmulas plausibles que logren crear un consenso¹⁵. En ambos casos se emplean *silogismos*, los cuales, de acuerdo a la definición aristotélica, son discursos (λόγοι) que permiten llegar, “a través de lo establecido” (“διὰ τῶν κεμμένων”), a “algo distinto de lo establecido” (“ἕτερον τι τῶν κεμμένων”)¹⁶. Lo que los diferencia es su punto de partida, la premisa (πρότασις) del razonamiento silogístico: en el caso de la demostración científica (ἀπόδειξις), las premisas son *principios* (ἀρχαί) que poseen evidencia y anterioridad con respecto a lo que de ellos se deriva¹⁷ —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 “ἔνδοξον”, “probabilis” (“probable”) según la equívoca versión tradicional, “plausible”, de acuerdo a una traducción que parece más adecuada (aunque no del todo satisfactoria). “Endoxon” es, en efecto, aquella *posición*

15. Cf. *Anal.pr.* I 1, 24a10ss.; *Top.* I 1, 100a25ss.; *Rhet.* I 2, 1358a1ss.

16. *Top.* I 1, 100a25-27.

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

(para usar los términos de la definición del silogismo) que es compartida “por todos, por la mayoría o por los sabios”¹⁸ 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 para todos los discursos argumentativos, incluidos 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 (συλλογίζεσθαι) sobre todo problema que se nos proponga a partir de cosas plausibles (ἐνδόξων)”¹⁹. En términos generales, “razonar” consiste en hacer uso del mecanismo de la *presuposición* —en extraer *de lo establecido algo distinto de lo establecido*—, 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 este razonamiento se lleva a cabo sobre un *problema* (πρόβλημα), 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”²⁰. 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 un 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. Esto es válido no sólo con respecto a nuestras discrepancias cotidianas, sino también con respecto a cualesquiera tesis filosóficas, en particular aquellas “conjeturas paradójicas (ὑπόληψις παράδοξος) de quienes son muy conocidos

18. *Top.* I 1, 100b21-22.

19. *Top.* I 1, 100a18-20.

20. *Top.* I 11, 104b4-5.

en el terreno de la filosofía”²¹, como Antístenes el cínico, por ejemplo, que pone en cuestión el sentido o la necesidad de la contradicción²². Así pues, si no *de facto*, al menos *de jure* todo podría llegar a ser objeto de la dialéctica.

En el caso de los silogismos apodícticos de la Analítica, la cadena deductiva parecería estar a salvo del carácter problemático que acabamos de describir, ya que la evidencia de cada uno de sus pasos se desprendería en último término de la (auto)evidencia de los principios que les sirven de premisa. Pero, ¿de dónde proviene la evidencia de los principios?. Sin pretender dar una respuesta satisfactoria a este complejo problema exegetico, sobre el cual Aristóteles mismo en el capítulo 19 de los *Analíticos segundos* no llega a despejar las interrogantes, es claro por lo menos que la información sobre la evidencia de los principios no la podemos buscar en los principios mismos, a riesgo de incurrir en circularidad. La autoridad que ellos poseen y que explica su eficacia deductiva en los diferentes ámbitos científicos de su aplicación, no puede ser hecha valer con respecto a sí mismos. Ninguna ciencia, ningún discurso analítico puede autofundarse. “Por esta razón —nos dice Aristóteles— es necesario discurrir en torno a los principios a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos (τῶν περὶ ἕκαστα ἔνδοξων). Y esto es justamente lo propio y más exclusivo de la dialéctica: que ella, al ser adecuada para examinar cualquier cosa, abre camino (ὄδον ἔχει) a los principios de todos los métodos”.²³

Es precisamente este procedimiento metodológico el que Aristóteles parece hacer valer en sus investigaciones específicas, mientras que difícilmente se podría decir 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 Γ de la *Metafísica*, que el *movimiento*, el *bien* o el *ente* “se dicen de muchas maneras” (“πολλαχῶς λέγεται”), Aristóteles parece proponer más bien 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 su lugar indiscutiblemente en la *doxa*, es también *primero* y *anterior* (πρότερον), aunque en un sentido distinto al de las premisas: es “πρότερον πρὸς ἡμᾶς” (“anterior para nosotros”); de

21. *Top.* I 11, 104b19-20.

22. *Top.* I 11, 104b20-21.

23. *Top.* I 2, 101b1-4.

aquí parte Aristóteles *en busca* de lo presupuesto, lo cual, justamente por haber sido *presupuesto*, se revela como “πρότερον τῆ φύσει” o “ἁπλῶς”, es decir como anterior en el sentido lógico de las premisas y los principios²⁴. Pero esta última anterioridad no puede ser entendida sino 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 inicial²⁵.

Se trata, sin embargo, de un movedizo *problema* hermeneúutico, cuya solución compromete muchos aspectos de la obra de Aristóteles y que prefiero dejar aquí para retomar el rumbo de nuestra reflexión. Nuestra 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 substrato 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 todo 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 el 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, el problema del origen y el del desenvolvimiento de la dialéctica están estrechamente vinculados entre sí. Sobre este punto debemos hacer aún algunos comentarios, antes de extraer conclusiones más generales.

24. Cf. *Anal. post.* I 2, 71b34-72a4.

25. 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”. Cf. W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.

Una vez desatado el conflicto de posiciones —el problema— con respecto a un asunto cualquiera, la tarea de la dialéctica como arte de argumentar reside, para Aristóteles, en la *búsqueda* (εὕρεσις) de motivos o temas que hayan sido presupuestos por los interlocutores y que les sean además comunes en el sentido en que posean para ellos un cierto grado de plausibilidad. A la búsqueda y al empleo de estos “lugares comunes” (κοινῆ), cuya validez no se restringe al ámbito de una ciencia *específica*²⁶, se dedican justamente los *Tópicos* desde el segundo capítulo en adelante, luego de habernos presentado la descripción de la dialéctica en el capítulo primero. Aristóteles centra su atención en cuatro problemas principales —lo propio (ἴδιον), la definición (ὄρος), el género (γένος) y el accidente (συμβεβηκός)—, buscando numerosos *topoi* con respecto a cada uno de ellos, pero advirtiéndonos que “lo que no hay que buscar es un método único y universal para todos ellos” (“μίαν ἐπὶ πάντων κάθολου μέθοδον”)²⁷, no sólo porque “no es fácil de encontrar”, sino sobre todo porque “si se encontrara, sería completamente oscuro e inutilizable para los fines asignados a este estudio”²⁸. En otras palabras: 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 de los recursos —de los τόποι—, 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 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.

La noción de “búsqueda” (εὕρεσις) de los “lugares comunes” de plausibilidad (de los τόποι) fue vertida al latín mediante el término “inventio”,

26. *Rhet.* I 2, 1358a10-32.

27. *Top.* I 6, 102b35-36.

28. *Top.* I 6, 102b36-38.

como concepto-clave de la *Tópica*, contrapuesta a la *Analítica*, cuyo eje conceptual pasaba a ser el “iudicium” (el enunciado apodíctico). No es fácil seguir la sinuosa evolución de las lecturas del *Organon* de Aristóteles a lo largo de la Edad Media, ni evaluar adecuadamente sus alcances teóricos. Lo que sí parece claro es que para la mayoría de los filósofos modernos, la dialéctica se había convertido en un juego argumentativo superficial e inconsistente, que hacía de ella, en las palabras ya citadas de Kant, un método “totalmente inadecuado a la dignidad de la filosofía”. No cabe duda, sin embargo, que la causa principal de su desautorización era la creciente adhesión al paradigma matemático (analítico-matemático) de una ciencia universal, para el cual el arte de la argumentación no ofrecía garantía alguna de certeza. Pero, dado el clima antimetafísico de la reflexión filosófica contemporánea, es decir: dado que para nosotros toda una tradición no parece ya plausible, no sería difícil tampoco seguir retrospectivamente la pista de las interpretaciones de la obra de Aristóteles que destacan la preeminencia de la *Tópica* con respecto a la *Analítica* y que constituyen por tanto, al menos desde nuestra lectura actual, una suerte de movimiento de resistencia ante el influjo predominante del paradigma geométrico. Desearía citar aquí sólo un par de ejemplos, no tanto por la importancia o la repercusión que estas interpretaciones tuvieron ante sus contemporáneos, cuanto por la lucidez con la que detectan el problema central de la lógica aristotélica. Uno de ellos es el metafísico portugués Pierre de Fonseca, autor contemporáneo a Suárez y muy leído en su época, quien, advirtiendo la dificultad de establecer un nexo entre la *Tópica* y la *Analítica*, propone aplicar el método de la *inventio* también en la búsqueda de los argumentos científicos demostrativos, convirtiendo así indirectamente al silogismo apodíctico en un asunto propio de la *Tópica*²⁹. El mismo Leibniz, para quien la *Tópica* es un instrumento carente de valor e inservible para el proyecto de una *scientia universalis*, considera que al menos uno de los *topoi*, el *topos* de la *definitio*, obliga a establecer un vínculo necesario entre la analítica y la dialéctica: “Demonstrationum autem unus locus est: definitio”³⁰.

Pero el ejemplo más significativo y seguramente más conocido, es el de Giambattista Vico. La filosofía de Vico es una voz discordante y clara, aunque no suficientemente escuchada, en el coro de elogios al proyecto matemá-

29. Cf. Pierre de Fonseca, *Institutiones dialecticae* VII, 9, Köln 1610, p. 368, o Ingolstadt 1611 p. 379ss.

30. G.W. Leibniz, o.c. t. 4, pp. 69-70.

tico de la metafísica moderna. Toda su obra está animada por una actitud polémica ante el giro metodológico que se pretende hacer valer en su época. Y no encuentra Vico mejor forma de tematizar esta discrepancia que recurriendo justamente a la relación entre la *Tópica* y la *Analítica*. Leemos, así, en un pasaje del *De nostri temporis studiorum ratione*: “Hoy en día sólo se elogia la crítica, y la tónica no sólo no es presupuesta sino es dejada por completo de lado. Lo cual es un error, pues así como la búsqueda de argumentos (*inventio argumentorum*) es por naturaleza anterior al juicio sobre su verdad (*de eorum veritate diiudicatio*), así la doctrina de la tónica debe ser anterior a la de la crítica”³¹. El *ars inveniendi*, el arte de buscar, descubrir, inventar, que explica el dinamismo de la dialéctica, es antepuesto por Vico al modelo analítico por ser fuente inagotable de inspiración, “fantasía de juventud” (“*adolescentia phantasiae*”), como él mismo dice. Es de ésta que surgen las ideas que permiten luego poner en marcha el método analítico mismo, “razón de la vejez” (“*senectus ratione*”). Por eso puede Vico, citando también él *al* poeta —al poeta latino, por supuesto: a Virgilio—, comparar al análisis con la sibila, cuya agitación y cuyas contorsiones son inútiles mientras el dios no ponga en sus labios el oráculo que todos esperan de ella. “El análisis pues, así como (la sibila),

... Phoebi nondum patiens immanis in antro
 bacchatur vates, magnum si pectore possit
 excussisse deum;

(... aún no sometida del todo a Febo
 revuélvese como una bacante en su caverna procurando
 sacudir de su pecho al poderoso dios;)

así conduce también él (el análisis) sus razonamientos a la espera de que se le ofrezcan acaso las soluciones que busca”³².

III

Luego de esta rápida revisión del modelo aristotélico de la tónica, volvamos a Hegel y tratemos de hacer más explícita la vinculación entre ambas concepciones de la dialéctica —así como sus relaciones con la analítica.

31. G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione* III, *Opere filosofiche*, Firenze: Sansoni, 1971, p. 797.

32. *Ib.*, p. 805. La cita de Virgilio está tomada de la *Eneida* VI, v. 77-79.

Como es fácilmente constatable, la dialéctica hegeliana reactualiza el programa aristotélico de la tónica 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 determinaciones. Pero la lógica de la presuposición obliga —en Hegel, no en Aristóteles— a desplazar sucesivamente la relación subyacente descubierta, hasta dar, por así decir, con *la* estructura relacional 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 tónica: 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 tónica, 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 dos 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 justamente Aristóteles al comienzo de sus escritos con la expresión impersonal “πολλαχῶς λέγεται”. No habiendo aquí pretensión alguna de suprimir el horizonte del que brota la empresa metódica, podría decirse que en Aristóteles —como seguramente 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 puede operar sobre la base (y sobre la noción) de la *presuposición*, Aristóteles no parece ver en el hecho del comienzo un *problema*, sino precisamente sólo eso: un *hecho*. 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 determinación cualquiera, le permite a Hegel hablar de una generación inmanente del proceso metódico —del “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 en una determinación específica, sino la estructura formal subyacente a toda determinación. Se busca algo paradójico: se busca 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 de lo cual se debe dar cuenta, por añadidura, del mecanismo que permita pasar de lo indeterminado a la posición de cualquier determinación.

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 comenzar 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*³³. Este itinerario, que Hegel llama una “demostración” (“Beweis”) y una “deducción” (“Deduktion”)³⁴ 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”)³⁵, “la historia detallada de la *formación* de la conciencia misma a la ciencia” (“die ausführliche Geschichte der *Bildung* des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft”)³⁶, es decir la totalidad de las *posiciones* conceptuales

33. Cf. la *Einleitung* a la *Wissenschaft der Logik*, ed. alem. cit., t. 5, p. 43 (trad. esp. cit., p. 46).

34. *Ibidem*.

35. *Phänomenologie des Geistes*, ed. alem. cit., t.3, p. 73 (trad. esp. cit., p. 55).

36. *Ibid.*, ed. alem. cit., p. 70 (trad. esp. cit., p. 54).

determinadas, en el contexto cultural, o al menos en el contexto filosófico de la época. Es aquí donde aparece la riqueza y la diversidad de los contenidos pertenecientes al horizonte de la *doxa*, incluyendo su memoria histórica, y es por eso que la *Fenomenología* debe procesar todas aquellas *Gestalten*, sin excepción, a 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 ya que, mediante la reflexión sobre la reflexión, 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* (εὐρίσκειν, *invenire*) los *topoi* o recursos argumentativos que permitan acceder a una instancia común que, justamente 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 *demonstración* (con la ἀπόδειξις), como *plausible* (ἐνδοξον), 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”³⁷. 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 actualizar 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.

37. Ibid., ed. alem. cit., p. 61 (trad. esp. cit., p. 43).

Esta es la tesis del filósofo alemán Rüdiger Bubner³⁸, a quien debo por lo demás algunas de las intuiciones centrales desarrolladas en mi exposición. De acuerdo a 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 un 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 reactualización de la dialéctica, aunque desoyendo por cierto su pretensión a identificar el método con el “curso de la cosa misma”.

Pero no es, naturalmente, 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 parcialmente fructífera en su controversia con el paradigma analítico de la modernidad. Si a lo largo de la historia de la filosofía, la dialéctica fue siendo ella misma 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 claramente 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, y 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.

Pontificia Universidad Católica del Perú

38. Cf. Rüdiger Bubner, *Dialektik als Topik*. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990.