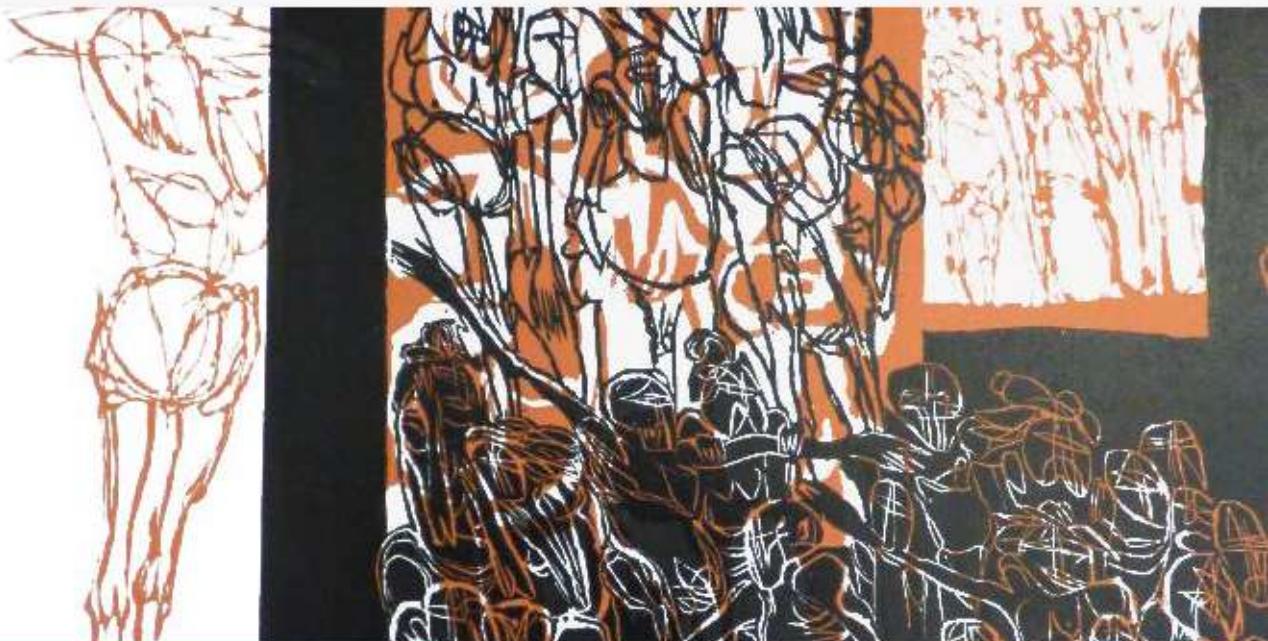


La dialéctica y sus sentidos

Vol. 1
Temas de
Filosofía



Diana María López
Compiladora

Eduardo Assalone
Héctor Ferreiro
Mariano Gaudio
Miguel Herszenbaum
Christian Klotz

Diana María López
Graciela Marcos
Pablo Pulgar Moya
Alexia Schmitt
Horacio Martín Sisto

ediciones UNL



**La dialéctica
y sus sentidos**

Vol. 1
Temas de
Filosofía

La dialéctica y sus sentidos

Diana María López
Compiladora

Eduardo Assalone
Héctor Ferreiro
Mariano Gaudio
Miguel Herszenbaum
Christian Klotz
Diana María López
Graciela Marcos
Pablo Pulgar Moya
Alexia Schmitt
Horacio Martín Sisto

ediciones UNL

CIENCIA Y TECNOLOGÍA

**UNIVERSIDAD
NACIONAL DEL LITORAL**



Consejo Asesor
Colección Ciencia y Tecnología
Laura Cornaglia
Daniel Comba
Luis Quevedo
Amorina Sánchez
Ivana Tosti
Alejandro Reyna

Dirección editorial
Ivana Tosti
Coordinación editorial
María Alejandra Sedrán
Coordinación comercial
José Díaz

Corrección
María Alejandra Sedrán
Diagramación interior y tapa
Alina Hill

© Ediciones UNL, 2025.

—
Sugerencias y comentarios
editorial@unLedu.ar
www.unL.edu.ar/editorial

La dialéctica y sus sentidos /
Diana María López... [et al];
Compilación de López, Diana María.
-1a ed.- Santa Fe: Ediciones UNL, 2025.
Libro digital, PDF/A –
(ciencia y tecnología)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-749-502-7

1. Educación Superior. 2. Dialéctica.
3. Ensayo Filosófico. I. López, Diana María
II. López, Diana María, comp.
CDD 101

© Diana María López, Eduardo Assalone,
Héctor Ferreiro, Mariano Gaudio,
Miguel Herszenbaum, Christian Klotz,
Graciela Marcos, Pablo Pulgar Moya,
Alexia Schmitt, Horacio Martín Sisto, 2025.



Índice

Prefacio / 9

1. La dialéctica según Platón. Método, ciencia y ejercitación

Graciela Marcos / 13

2. Método apofático y doble negación en Meister Eckhart y Nicolás de Cusa. ¿Uno de los antecedentes de la dialéctica moderna?

Alexia Schmitt / 37

3. Dialéctica y Dialéctica trascendental en la filosofía

de Immanuel Kant

Miguel Herszenbaum / 59

4. La dialéctica en Fichte desde la perspectiva americana de Kusch

Mariano Gaudio / 79

5. «Nenhuma antítese é possível sem uma síntese»:

a transformação da dialéctica kantiana no *Fundamento de toda*

a Doutrina da Ciência de Fichte

Christian Klotz / 97

6. La inmanente estructura de la dialéctica en Hegel

Diana María López / 113

7. Lo dialéctico es el pulso de la vida.

Dialéctica y teleología retrospectiva en Hegel

Eduardo Assalone / 131

8.Qué no es la dialéctica: Una respuesta a Karl Popper

Héctor Ferreiro / 151

9. Capital y dialéctica de lo complejo en el Marx tardío

Pablo Pulgar Moya / 165

10. *Dialéctica de la Ilustración* o Ilustración de la dialéctica

Horacio Martín Sisto / 187

Sobre la compiladora, las autoras y los autores / 207

Prefacio

Lo que hace de una categoría filosófica algo perdurable es el carácter. Éste supone la unidad de sus múltiples sentidos que, articulados en un cuerpo semántico, deviene en signo de lo que le es propio, de lo suyo en general. En la palabra «dialéctica» hay siempre algo no dicho y algo por decir, mezcla de movimiento y reposo, de orden y caos, que invita a pensar por lo que afirma y por lo que niega, por lo que integra y por lo que excluye, por lo que, en definitiva, provoca y genera.

Dialéctica es una de esas categorías que damos por sabida pero que, a la hora de convertirla en tema, se torna de una exactitud indecible. De una temporalidad vagante que insiste en devenir invariablemente nueva, logra emplazarse en territorios conceptuales diversos para dar cumplimiento a la condición de posibilidad que la caracteriza: traspasar la carga de sentido de una letra expresada en otro lugar y en otro tiempo.

Se ha recorrido un largo camino desde posiciones inaugurales. Según Aristóteles, Zenón sería el inventor de la *dialéctica*. Su procedimiento consiste en situarse en la tesis del adversario considerándola como hipótesis para demostrar que es contradictoria. La transformación de la tesis en hipótesis consiste en hacer que una proposición presentada como necesaria constituya el punto de partida de un razonamiento probable. Prepara hipotéticamente para acceder a un estado de experiencia sin hipótesis. Rito de encantamiento que opera la singular nadificación de sus propias certezas. Espacio bi-polar en el que el filósofo sitúa su ejercicio

de verdad en la ineliminable tensión entre un examen posible y un conocimiento imposible.

La *dialéctica* presenta así, *prima facie*, un discurso controvertido. Tiene la virtud de situarnos en una ambigüedad insopportable. Tensión continua entre la necesidad de un punto estable y seguro en que el pensamiento encuentre su «lugar». Contrariamente a lo esperado, con la *dialéctica* las aporías llegan a mostrar indirectamente la posibilidad de otro espacio de pensamiento; entonces la coherencia se redefine y el rigor encuentra otro significado. Movimiento creador de figuras marcado por todo lo que se opone a la totalización. Vasto territorio de razonamientos sostenidos, de interrogantes introducidos, de cuestiones reformuladas que aplazan al infinito el acabamiento en una interpretación que podría considerarse de clausura. Se trata ya, en cierta forma, de un saber —no tanto como posesión sino como diferenciación y expansión— que relativiza los conocimientos considerados definitivos y elige lanzarse a la dilucidación de lo problemático. Opera con base en la división, acentuándola. Navega entre el poder de la duda y la resistencia de la palabra frente al decir laberíntico y controvertido de las filosofías. Se la considere ciencia, método, ley de transformación o concepción del mundo, siempre aparece asociada a la forma dual de su desbordar concéntrico, aludiendo a una mutabilidad e inestabilidad que la torna ilocalizable de manera absoluta en una definición exclusiva y excluyente. Cualquier diseño topológico que intente cristalizarla de manera definitiva en una doctrina determinada conduce a enfatizar el carácter de la heterogeneidad de sentidos a que da lugar.

En tanto pensamiento por antítesis, la *dialéctica* nos pone ante el hecho de que el límite del conocimiento se encuentra indefectiblemente asociado a las posibilidades mismas de un pensar que puede poner al pensamiento al borde de su límite. Con la *dialéctica* las aporías llegan a mostrar indirectamente las posibilidades de estos espacios de pensamiento en los cuales la coherencia se redefine al ritmo marcado por la propia fuerza de la indagación. Lejos de atenerse a la imposición textual, discursiva, el pensamiento parece obrar en un plano diferente de fracturas decisivas, se distancia y aleja por antonomasia de un rigor normalizador y meramente reproductor. Transforma lo pensado y potencia los elementos en conflicto hasta situarlo en un procedimiento que resiste a la mera posibilidad de ser la única posibilidad de pensar filosóficamente.

Capaz de engendrar por su solo movimiento la posición adversa, la *dialéctica* aparece cuando un claro dominio de la cosa revela giros insos-

pechados, es decir, cuando concluye lo mostrable y se inicia la discusión acerca de lo todavía no pensado, ni aún intuido. Original visión interna de la trama de los pensamientos y de los argumentos no susceptible de ser reducida a conclusiones apresuradas. Lo que la dialéctica puede, solo lo puede la dialéctica: abrir las vías a un esbozo de alteridad, alejarse sin dejar de actuar, ver al mismo tiempo lo mismo desde lados diferentes, controvertidos, infinitos. Por eso, es una mirada que observa el brillo de la contradicción sin perder el vínculo de lo contradictorio con la unidad.

En este marco, *La dialéctica y sus sentidos* constituye una situación filosófica precisa, un espacio expresivo y crítico de interrogantes y respuestas que consuma una inquietud de siglos: dinámica propia de un hacer realidad el «deseo de saber» en el que en el orden de la palabra está configurado por las posibilidades que la coherencia del todo de los motivos delimita para el pensamiento.

La dialéctica y sus sentidos es una discusión, una puesta en escena de distintas perspectivas sobre una misma categoría filosófica, un conjunto de verdades en movimiento que dan cuenta de la complejidad de lo que representa la dialéctica para la investigación y su necesidad de respuestas. Pensamiento en acción. Intercambio de ideas. Elipse alrededor de un punto que no está necesariamente en el centro. Nexo entre interioridad y exterioridad al construir un espacio inédito y único, medio perseverante que comunica tiempos y territorios. Salida activa.

Si el trabajo teórico lleva consigo un *índice temporal*, el de su momento de creación y el de su momento de lectura; el primero es el de la génesis, el segundo, el de la interpretación, difusión y discusión, la escritura es una de nuestras posibilidades vitales más primarias, siendo la palabra la única forma de conservación de la experiencia humana que se mantiene a salvo del paso del tiempo. Los textos son una reserva de tiempo. Una preservación de espacios conquistados. Rescatados del olvido de generaciones para hacer de miradas diversas la realidad de un vínculo y del diálogo una superficie de contacto. El volumen que presentamos asume en el título la necesidad de dar cuenta del carácter de la *dialéctica* en la diversidad de sentidos de que es objeto y recrea en su contenido, el peso del poder evocador de los filósofos: Platón, Eckhard, Nicolás de Cusa, Kant, Fichte, Hegel, Marx, Adorno y Kusch. Diversidad que crea un sitio, un lugar en el que es posible el diálogo desde las diferencias. En esta dinámica de encuentro y puesta en común, lo posible de la convivencia se torna real a la luz de la vecindad de los planteos en el juego del pensa-

miento como controversia con aquello de lo que se distingue: único lugar en que lo considerado verdadero, acepta aún la interrogación. Hemos intentado con esta publicación, en síntesis, sostener la polifonía de voces desde el punto de vista de los autores, así como desde la perspectiva de los lectores, hacernos eco, estar atentos y escribir para que se lea y discuta por quienes todavía se obstinan por ir detrás de la plenitud posible de un sentido por venir.

Cabe señalar la especial significación de este volumen. Se trata del primero de una Serie sobre «Temas de Filosofía» que pone en marcha Ediciones UNL, bajo la dirección de Manuel Tizziani, a quien agradezco su estímulo y acompañamiento. Mi agradecimiento también para la Directora de Ediciones UNL, Ivana Tosti y la Coordinadora del Programa de Desarrollo Editorial de la Secretaría de Investigación de la FHUC–UNL, Carina Toibero, por hacer posible que esta iniciativa cristalice en una obra publicada de amplio interés académico. Finalmente, quiero dar las gracias a todos y cada uno de los autores de esta compilación, docentes e investigadores de universidades argentinas y del exterior, quienes acompañaron con inteligencia y pasión esta iniciativa desde el momento que en fueron convocados: Graciela Marcos, Alexia Schmitt, Miguel Herszenbaun, Mariano Gaudio, Christian Klotz, Martín Sisto, Héctor Ferreiro, Eduardo Assalone y Pablo Pulgar Moya.

Diana María López

La dialéctica según Platón. Método, ciencia y ejercitación

Graciela Marcos
Universidad de Buenos Aires

La dialéctica constituye para Platón el método ideal, inescindible de la filosofía, pero también la ciencia más alta, una visión de conjunto de la naturaleza de lo real alcanzada por pocos, amantes del saber, por el camino de la ejercitación. Método, ciencia y ejercicio de la capacidad dialéctica son aspectos de referencia ineludible si se busca echar luz sobre la naturaleza de la dialéctica platónica, lo que requiere clarificar cómo se articulan unos con otros. Tal es el propósito del examen que ofrezco en estas páginas, basado en recomendaciones metodológicas destinadas al filósofo¹ en diferentes diálogos, como también en algunas referencias a la ciencia dialéctica y al tipo de ejercitación que contribuiría a alcanzarla. Mi reconstrucción aspira a hacer justicia a la unidad y continuidad de la concepción platónica de la dialéctica, sin soslayar la variedad de sus formulaciones ni las tensiones que se detectan a menudo entre ellas.

La dificultad que plantea el abordaje de la dialéctica en tanto $\mu\acute{\epsilon}\theta\delta\acute{o}\varsigma$ es que son muchos y variados los procedimientos a los que echa mano el filósofo en su búsqueda de saber. Mientras que la refutación ($\varepsilon\lambda\epsilon\gamma\chi\varsigma$) es el núcleo de la dialéctica practicada por Sócrates en los diálogos tempranos, en *Fedón* y *República* prevalece cierto uso del método por hipótesis, así como en *Sofista* y *Político* la dialéctica aparece estrechamente asociada al método de reunión y división. Refutación, hipótesis y división son así tres procedimientos que en manos del filósofo merecen calificarse de

1. Me referiré indistintamente al filósofo o al dialéctico, teniendo en cuenta que Platón los identifica.

«dialécticos», y si asumimos que la dialéctica constituye para Platón el método ideal inseparable de la filosofía, habría que reconocer que en sus diálogos conviven diferentes ideales de método asociados a períodos sucesivos de su pensamiento, como sostiene Robinson en su influyente *Plato's Earlier Dialectic* (1953). Esta perspectiva evolutiva de la dialéctica platónica ha sido fuertemente cuestionada en las últimas décadas, básicamente porque cada uno de los procedimientos mencionados aparece en diálogos cronológicamente alejados entre sí (cf. Baltzly, 1996; Gonzalez, 1998; Marcos, 2020c:24–29; Larsen *et al.*, 2022:6–9; Mesch, 2022:170–177, etc.). Más aún, a menudo Platón los combina en un mismo diálogo e incluso, como veremos, en un mismo argumento. Esto no significa que el planteo de Robinson haya perdido vigencia, de hecho, ningún estudio dedicado a la dialéctica platónica omite referirse a la refutación, la hipótesis o la división como herramientas de investigación que posibilitan al filósofo la aprehensión de la verdad. Este estudio no será la excepción, si bien al examinar estos procedimientos, dirigiré especial atención al modo en que Platón los combina en sus diálogos.

En cuanto a la dialéctica como ciencia ($\epsilon\pi\sigma\tau\eta\mu\eta$), en *República* como en *Sofista* se le asigna lo que realmente es ($\tau\circ\pi\alpha\tau\epsilon\lambda\omega\circ\delta\eta$), cuya estructura es objeto de una visión de conjunto por parte del dialéctico, caracterizado como sinóptico ($\sigma\pi\pi\pi\tau\kappa\kappa\circ$, R.537c7). Con todo, en la medida en que la ontología de *Sofista* envuelve cuanto menos un cambio de perspectiva con respecto a la ontología de *República*, hay diferencias entre las formulaciones que brindan ambos diálogos acerca de la ciencia que tiene por objeto el ser real, captable por la inteligencia. Esas formulaciones, hay que decirlo, son más escuetas que lo que desearíamos, ya que Platón no se explaya tanto sobre la ciencia en cuestión como sobre las competencias de quien se aplica a su búsqueda.

Con relación a la ejercitación ($\gamma\pi\mu\nu\alpha\sigma\eta\alpha$) que permite al dialéctico adquirir ciertas habilidades excepcionales, inhallables en la mayoría, para Platón hay más de un modo de llevarla a cabo. En *República* VII, la ejercitación en matemática es propedéutica de la dialéctica, mientras que en la segunda parte de *Parménides* el entrenamiento consiste en cierto uso del método hipotético inspirado en el procedimiento de Zenón (cf. Marcos, 2020b:325–326). En *Sofista* y *Político*, en cambio, es la búsqueda de definiciones a través de reuniones y divisiones, en el marco del recurso a un paradigma, lo que contribuye a «volvernos más dialécticos» (*Plt.* 285d7). En todos los casos, el entrenamiento dialéctico no se agota en sí

mismo, sino que contribuye a adquirir habilidades que para Platón acreditán tanto el progreso del conocimiento como el perfeccionamiento del alma, inseparables uno del otro. Tales habilidades, sugeriré, son manifestaciones de la potencia dialéctica ($\text{ή τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις}$), que se manifiesta en múltiples competencias, pero sin agotarse en ellas. Esta perspectiva explica que haya grados o niveles de perfección en el camino ($\piορεία$, R.532b4, cf. e3, 533c9, 534c3, etc.) de la dialéctica, un proceso que como tal reconoce etapas y en cuyo recorrido se obtienen progresos.

Si bien son escasas las referencias explícitas a la dialéctica en la obra de Platón, todos sus escritos, en virtud de la forma dialógica que los singulariza, exhiben la práctica efectiva de la dialéctica por parte de aquellos personajes que encarnan al filósofo o integran el círculo de sus seguidores (Sócrates en la mayoría de ellos, Simmias y Cebes en *Fedón*, el extranjero de Elea en *Sofista* y *Político*, etc.). Esta dialéctica «en acción» es a menudo más rica que las descripciones más técnicas que brindan los diálogos (Adam, 1963:139, n. ad loc. 532e–533a; Mesch, 2022:188; González, 1998). A lo largo de mi examen recurriré, pues, no solo a referencias explícitas a la dialéctica, sino también a argumentos que envuelven la aplicación de las principales recomendaciones metodológicas destinadas al filósofo. También convendrá tener presente los contrastes que a menudo traza Platón entre el modo en que Sócrates, su ideal de filósofo, conduce la discusión y aquellos propios de erísticos o sofistas (cf. *Grg*.471e–472c, *Prt*.337a–b, *Phd*.101d–102a, etc.). Así p.e. en *Men*.75c–e, Sócrates pide a su interlocutor Menón, joven tesalio admirador de Gorgias, ser examinado y eventualmente refutado, procediendo más dialécticamente ($\deltaιαλεκτικώτερον$) y no como los erísticos, amantes de las controversias dedicados a refutar por mero afán de victoria verbal. La dialéctica, pues, además de ser un método, una ciencia y una ejercitación de cierta potencia del alma, supone un modo de argumentar y de conducir una discusión por parte del verdadero filósofo. Constituye una habilidad en la que es posible volverse más o menos competente, que se adquiere progresivamente y admite grados de perfección (Chiesa, 1995:122; Larsen, 2022:144; Politis, 2022:203). En ese sentido, aunque lo habitual sea asociar la figura del dialéctico a la del filósofo consumado, para Platón, como veremos, lo es sobre todo quien se aplica a la búsqueda de saber.

La dialéctica como método. Refutación, hipótesis y división

Veamos en qué consisten estos tres procedimientos de los que se sirve el filósofo en su búsqueda de la verdad. No son los únicos, pero sí los más importantes; tampoco son de su exclusividad ya que también otros los emplean, pero con fines ajenos a la filosofía. La refutación, por ejemplo, atribuida específicamente a Sócrates, es también un recurso del erístico, por diferentes que sean sus respectivos fines. Otro tanto puede decirse del uso de hipótesis, blanco de las críticas a los matemáticos en los libros centrales de *República*. Al igual que los amantes del saber, ellos se sirven de hipótesis, pero las toman como principios y no como instrumentos de ascenso a un saber sólido digno del título de ἐπιστήμη. La aspiración a la verdad es, pues, uno de los rasgos más propios del método dialéctico en sus diferentes expresiones, que permite distinguir al filósofo de quienes solo aparentan serlo. El empeño de Platón en trazar una frontera nítida entre el quehacer del filósofo y el de quienes asumen ante la mayoría la apariencia de sabios, además de poner en evidencia que no es ajeno a la confusión de su maestro con erísticos o sofistas, muestra que ningún método por sí solo, con independencia del fin que guía su uso, le parece suficiente para despejar ese tipo de confusiones. El dialéctico, insistimos en esto, domina procedimientos que no le son exclusivos, que también usan otros, solo que hace de ellos un mejor empleo (Marcos, 2020a:68–69; Larsen et al., 2022:14–15).

"Ἐλεγχος

La refutación, asociada usualmente al ἐλεγχος socrático,² es el núcleo de la dialéctica ejercitada en la mayoría de los diálogos tempranos. En ellos Sócrates formula a menudo su típica pregunta ‘¿qué es X?’, donde X designa habitualmente un valor, a un interlocutor que presumiblemente

2. "Ἐλεγχος no significa estrictamente *refutación*, sino *prueba*, *examen*, *comprobación* (Ionescu, 2022:117) no solo de las opiniones de otros sino también de las propias. Es un potente instrumento para exponer las inconsistencias entre las creencias del interlocutor, del que no debe esperarse, según Vlastos (1982:711–712), que establezca la verdad o falsedad de cierta tesis. Esto último resulta discutible, sin embargo, a la luz de un pasaje como *Sph.* 251c-252e, que examino más adelante. La tesis de la combinación mutua de las formas queda establecida allí como verdadera una vez refutadas todas las hipótesis que la contradicen.

conoce sobre el tema. Su respuesta se somete a examen mediante una serie de nuevas preguntas dirigidas a evaluar si la respuesta original es o no viable. Invariablemente sale a la luz que esa respuesta es insatisfactoria, no por ser falsa sino por no ser la clase de respuesta apropiada a la pregunta socrática (Robinson, 1953:50), de ahí que el ἔλεγχος tome la forma de una refutación y haya contribuido a la impopularidad de Sócrates. El cometido de tales discusiones, sin embargo, no es meramente negativo o destructivo. Aun si el interlocutor queda perplejo y la pregunta socrática permanece sin respuesta, el procedimiento posee un efecto liberador o purificador en el que Platón hace especial hincapié. Combate la falsa presunción de saber, el mayor mal del alma, produciendo una transformación desde la ignorancia consistente en tener por verdadero algo falso al reconocimiento de que no se sabe, estado preferible al anterior en la medida en que predispone a buscar.³ Esta diferencia entre la ignorancia real, la que alimenta la vana ilusión de saber, y la ignorancia socrática, que se manifiesta como negación de la seguridad de estar en lo cierto y estar abierto a la revisión de todas las opiniones —propias y ajena— influye decisivamente en Platón y es otro sello distintivo de su concepción de la dialéctica. Tanto el método hipotético como el de reunión y división, tradicionalmente asociados a la dialéctica positiva y constructiva de Platón en contraposición a la dialéctica negativa y refutatoria atribuida a su maestro, se emplean en contextos en los que siguen vigentes los principales preceptos «socráticos». En ese sentido ambos procedimientos, examinados a continuación, pueden verse como las contrapartes positivas de los instrumentos críticos usados por Sócrates en los primeros diálogos (Wilmet, 1990: 97–98; Mesch, 2022:171).

Υπόθεσις

En *Menón*, *Fedón* y *República*, el procedimiento dialéctico es asociado a cierto uso de hipótesis o supuestos de los que el filósofo no puede prescindir en su búsqueda de la verdad. Más allá de sus particularidades, en todos los casos el recurso a hipótesis reposa sobre el reconocimiento de

3. Sobre el estado de perplejidad (*άπορια*) provocado por Sócrates cf. *Ap.* 23d, *La.* 194c, *Ly.* 216c, etc. Acerca del carácter objetivo de la aporía y su valor filosófico cf. *Men.*80a–d; Khan, 1996:95–100; Marcos, 2015:14–17.

no saber y lleva a establecer consecuencias de nuestras creencias básicas, explorar sus implicancias y revisar la consistencia de nuestro pensamiento. Estas operaciones afines a la actividad atribuida tradicionalmente a Sócrates, siempre dispuesto a someter a examen las opiniones, configuran una actitud crítica que, lejos de restringirse a la práctica refutatoria presentada en los primeros escritos platónicos, persiste en la dialéctica desplegada en los posteriores. Me animo a decir, sin temor a exagerar, que no hay diálogo de Platón en el que los interlocutores interesados en alcanzar la verdad no estén abiertos al examen de las opiniones y a la revisión de sus puntos de vista. Más que refutador de opiniones de otros, el dialéctico es ante todo su propio objector. Me referiré a estos rasgos como marcas o indicios socráticos, que serán rastreados en estas páginas.

Hipótesis en *Menón*

En el caso de *Menón*, el recurso a hipótesis permite superar la negatividad del *ἔλεγχος* y avanzar en la cuestión de si la virtud es o no enseñable aun sin haberla definido. En *Men.* 86d–e, tras varios intentos infructuosos de dar con su definición, Sócrates accede a indagar si la virtud es enseñable echando mano a una hipótesis acerca de su naturaleza, advirtiendo que ello equivale a «investigar cómo es algo que todavía no sabemos qué es» (86e). El recurso toma sentido, pues, a partir del reconocimiento de no saber, como una segunda opción que se abre tras haber agotado la búsqueda en una primera dirección.

Mas la actitud crítica asociada tradicionalmente a Sócrates aflora no solo en la instancia inicial de proponer una hipótesis, sino también en la doble prueba a la que se la somete. Asumida la hipótesis de que la virtud es conocimiento, condición que la virtud debería en principio satisfacer para ser enseñable, se ofrecen dos argumentos de distinto signo, uno favorable (*Men.* 87c–89a) y otro contrario a la hipótesis (89d–96c). El primero abona la hipótesis de que la virtud es conocimiento tomando en consideración su utilidad, pero en 89d–e, Sócrates reflexiona que si la virtud fuera enseñable debería cumplirse otra condición: la existencia de maestros de virtud. Dado que no parece haberlos, se concluye que la virtud no es enseñable y se ensaya alguna otra explicación de su utilidad. El resultado de la discusión pende de ambos argumentos (cf. Robinson, 1953:116–117; Devereux, 1978:123; González, 1998:179–180; Marcos, 2020c:23–29). La virtud, al ser útil pero no enseñable, no será conocimiento sino opinión verdadera, un modo precario de saber que constituye

indiscutiblemente un bien, pero a diferencia de la ἐπιστήμη, no es enseñable. Esta doble prueba pone de manifiesto que, aunque haya razones en favor de la hipótesis, el Sócrates platónico se esfuerza por ponerle obstáculos, haciendo que salgan a la luz elementos que le restan apoyo e invitan, si no a rechazarla de plano, al menos a restringir su alcance.

Hipótesis en *Fedón*

En *Phd.* 99e–101e, encontramos otro uso del método por hipótesis, recurso presentado como una «segunda navegación en busca de la causa». Así como el piloto, cuando los vientos no son propicios, debe echar mano a otros medios para proseguir la navegación, también Sócrates, tras su decepción de las explicaciones de los físicos, decide imprimir a su búsqueda de las causas una nueva dirección. Como en *Menón*, se propone una hipótesis cuando una primera vía ha fracasado y el afán de saber no ha sido colmado. La segunda opción consiste aquí en refugiarse en los λόγοι⁴ y asumir como hipótesis el que se presente como más sólido, que es el menos abierto a la refutación. Se lo alcanza —aclara Simmias en *Phd.* 85c–d— después de intentar refutar de todos los modos posibles (παντὶ τρόπῳ ἐλέγχειν) aquello que creemos verdadero, sin desistir hasta haberlo examinado exhaustivamente en todos sus aspectos (πανταχῇ), alcanzando así el mejor y más difícil de refutar de los λόγοι humanos. En lugar de acumular razones y argumentos a favor de su posición, Platón invita al filósofo, otra vez, a ponerle obstáculos para comprobar si es resistente a todas las objeciones, asumiendo que la mejor explicación es la que sale airosa de las críticas y sobrevive al escrutinio. Tratar de refutar de todos los modos posibles lo que damos por verdadero continúa siendo en *Fedón* el camino que garantiza la mejor explicación.⁵

4. Sobre la dificultad de ofrecer una traducción unívoca de λόγος en *Fedón* y sus posibles traducciones cf. Marcos, 2022:4–5, n. 2 y 3.

5. Asumido el λόγος más sólido, el paso siguiente es considerar verdaderas las cosas que parecen concordar con él y como no verdaderas las que no (*Phd.* 100a). Sobre posibles interpretaciones de la metáfora del acuerdo cf. Gallop, 1975:179–181; Casertano, 2015:362–363; Marcos, 2022:6–7.

Hipótesis en *República*

También en este diálogo, que brinda una de las más célebres presentaciones del método dialéctico, adquiere relevancia el recurso a hipótesis, de las que el dialéctico hace un uso especial que lo sitúa por encima del matemático. Este último parte también de hipótesis, pero procede como si las conociera ($\omega\varsigma\ \varepsilon i\delta\otimes\tau\epsilon\varsigma$, *R.* 510c6), como si fueran evidentes a todos, sin creerse en la obligación de dar razón de ellas a sí mismo o a los otros. El filósofo, en cambio, asume las hipótesis no como principios sino como lo que son: supuestos que como tales requieren justificación. A diferencia de quienes las dejan inamovibles por no poder dar cuenta de ellas, el método dialéctico es el único, según Platón, que se encamina hacia el principio mismo cancelando las hipótesis ($\tau\alpha\varsigma\ \dot{\nu}\pi\theta\epsilon\sigma\epsilon\varsigma\ \dot{\alpha}n\alpha\rho\bar{u}\sigma\alpha$, 533c9). Esta operación, cuyo sentido preciso es arduamente discutido (cf. Marcos, 2021:84; 2022:8, n.10), toma sentido en el marco del proceso de revisar, someter a prueba y eventualmente descartar una hipótesis, aspirando a una estabilidad que para Platón no exime sino, al contrario, exige someter a cuidadoso escrutinio los resultados alcanzados.

De la actitud que se adopte ante las hipótesis hace depender Platón la suerte de la búsqueda y el tipo de conocimiento que se alcance. Cuando se reconoce la precariedad del propio saber y las hipótesis asumidas son escrutadas, es posible alcanzar conocimiento genuino, no ya cuando se las deja intactas asumiéndolas como principios, porque en este caso la conclusión y los pasos intermedios se anudan a lo que no se conoce (*R.* 533b–c). En *República*, la actitud propia del que aspira a un saber digno del título de $\dot{\epsilon}\pi\sigma\tau\bar{i}\mu\eta$ es la que Sócrates encarna como ningún otro. Y por si quedaran dudas de que el legado socrático se mantiene vivo, Platón retrata al dialéctico como aquel capaz de «atravesar todas las críticas ($\delta i\alpha\ \pi\alpha\ntilde{n}t\bar{\alpha}\nu\ \dot{\epsilon}\ell\epsilon\gamma\chi\omega\ \delta i\epsilon\xi\omega\bar{\alpha}\nu$)», como en una batalla, esforzándose por fundar sus pruebas ($\dot{\epsilon}\ell\epsilon\gamma\chi\epsilon\nu$) no en la apariencia sino en la esencia» (534c1–3), llegando al término de todos los obstáculos con su argumento invicto.

No se trata, de nuevo, de refutar a otros sino de someter a prueba la propia teoría y ser capaz de ir en su auxilio, asumiendo que solo tras haber despejado todas las posibles objeciones se alcanza un punto firme. La mejor explicación, continúa pensando Platón, es la más irrefutable, refractaria a las críticas de las que puede ser objeto. El procedimiento que lleva a la verdad es exhaustivo: si el dialéctico aspira a una verdad firme y a una visión de conjunto de lo real, deberá sortear todas las críticas y explorar la totalidad de las alternativas que se abren a su investigación (*Phd.* 85c–d),

Prm.136e; cf. Marcos, 2020b:329–330). Sería un error de su parte concentrar su atención en una aserción o en un concepto sin someter sus opuestos a un examen igual de exigente (Schofield, 1977:141).

Esta recomendación encuentra aplicación en varios argumentos del tardío *Sofista*. Uno de ellos es 251c–252e, donde a través de la refutación de dos hipótesis contrarias, radicales, acerca de la posibilidad y alcance de una combinación, Platón establece su teoría de la combinación mutua de las formas. La estrategia argumentativa a la que recurre, además de satisfacer el requerimiento de exhaustividad, muestra que ἔλεγχος e hipótesis se asocian estrecha y solidariamente en un mismo argumento.

Las hipótesis sometidas a discusión en *Sph.* 251c ss. mantienen que (i) nada se mezcla con ninguna otra cosa diferente y que (ii) todo se mezcla con todo irrestrictamente. La estrategia platónica consiste en mostrar que cada una envuelve algún tipo de contradicción, que sale a la luz tan pronto es expresada (Wilmet, 1990:97–99; Brown, 1998:182–184). Ambas posiciones resultan refutadas, en efecto, en el acto mismo de su enunciación, instancia en la que su falsedad se hace patente.⁶ Si es falso que nada se mezcla con nada y lo es, también, que todo se combina con todo, concluye Platón, necesariamente algunas cosas admitirán mezclarse y otras no. La combinación de las formas queda establecida como una verdad firme gracias a la refutación de dos posiciones inviables, intrínsecamente incoherentes, cuya verdad haría imposible el discurso. El *factum* del lenguaje, al tiempo que saca a la luz la contradicción entre el contenido que proclaman y las condiciones de posibilidad de su enunciación, señala cuál es el camino que ha de seguir quien desee contestar correctamente, que no es otro que el dialéctico. Se trata de una senda intermedia entre dos alternativas extremas cuya conjunción define el punto de vista del filósofo, sabedor de que la verdad pende de ambos extremos. En *Sofista*, él hará como los niños, que cuando se les pide que elijan esto o lo otro, responden «las dos cosas» (*Sph.* 249d3–4).

6. Los que proclaman que no hay combinación, al hacerlo, combinan términos en sus discursos, es decir, hacen lo que dicen que no se puede hacer. Los que preganan que todo se mezcla indiferentemente con todo lo demás, al hacerlo, dicen algo determinado, lo que sería imposible si lo que preganan fuese verdadero. Sobre ambos argumentos y su carácter auto-refutatorio cf. Baltzly, 1996:156, Castagnoli, 2010:225236, Marcos, 2022:14–20.

Διαιρεσις

La división es practicada extensamente tanto en *Sofista* como en *Político* con el propósito expreso de alcanzar definiciones. Si bien esto justifica que se la asocie a menudo a la dialéctica, ya que definir la esencia de cada cosa forma parte de las competencias del filósofo, Cornford (1935) va más allá, identificando dialéctica y división. Su interpretación se apoya, sin embargo, sobre una lectura discutible de *Sph.* 253b–e, pasaje examinado en el siguiente apartado. Aquí examino la división como herramienta de definición, tal como es practicada en los diálogos tardíos, y su relación con la refutación y la hipótesis.

Como herramienta de definición, la división echa luz sobre objetos cuya complejidad impone un tratamiento distinto al que ofrecen los primeros diálogos platónicos, en que la pregunta socrática ‘¿qué es X?’ apunta a captar lo común a una multiplicidad de cosas que recibe una misma denominación. En *Sofista*, donde se busca definir al personaje homónimo, Platón asume que los nombres de los que nos servimos en el lenguaje no son indicadores confiables de las realidades (*τὸ ἐπονούμενον*, 218c2; *τὸ πρᾶγμα αὐτὸν*, 218c4) a las que se refieren, ya que el objeto a definir se presenta bajo múltiples apariencias que encubren su verdadera naturaleza y lo ligan a lo que él *no* es. El sofista es una de las apariencias bajo las cuales se presenta el filósofo ante el ojo inexperto de la mayoría, incapaz de distinguirlos, identificaciones engañosas por encubrir diferencias que es preciso hacer explícitas. El método de reunión y división es precisamente el apropiado para revelarlas, discriminando la multiplicidad y la diversidad bajo la envoltura engañosa de la unidad del nombre (*Sph.* 217a7–b4, 255c9–ii; cf. *Plt.* 262c10–d6; Trevaskis, 1967:129; Brown, 1998:183). Asumiendo que el objeto cuya naturaleza se busca definir es lo que es en virtud de las relaciones que lo vinculan a otras realidades, genérica o específicamente diferentes, definir con claridad qué es el sofista comportará explorar una compleja red de relaciones en la que quedan atrapados tanto él como el filósofo.

En *Sph.* 218c–219a, a sabiendas de que el sofista es una especie difícil de capturar, el extranjero propone practicar el método en un objeto más fácil de conocer y pequeño, a título de modelo (*παράδειγμα*): el pescador

de caña.⁷ El procedimiento se desarrolla en 219a–221c. El paso inicial consiste en dar con el género más amplio al que suponemos que pertenece el objeto a definir, junto con muchas otras cosas de las que se lo irá separando gradualmente. Luego hay que dividir dicho género en dos especies, en una de las cuales se sitúa el objeto a definir, después esta última en otras dos, y así sucesivamente hasta que, a fuerza de distinguirlo de aquello que él *no* es, se hayan revelado todos los rasgos que lo definen. La definición resultará del enlace articulado de todas las características que el procedimiento sacó a la luz.

La implementación de este método no garantiza, sin embargo, el descubrimiento de la verdad, para el cual no alcanza con ceñirse a reglas y recomendaciones metodológicas.⁸ Reuniones y divisiones, eficaces en el caso del pescador de caña, fracasan al cabo de seis primeros intentos definitorios del sofista (*Sph.* 221c–231b), quien aparece como (i) cazador, (ii) mercader, (iii) comerciante al por menor, (iv) productor y vendedor de conocimientos, (v), atleta verbal e incluso como (vi) filósofo purificador. Asignar a esta multiplicidad una misma denominación es algo engañoso (*φάντασμα*, 232a3), a menos de descubrir dónde confluyen todas esas habilidades que el sofista aparentemente posee. En este punto, los interlocutores confiesan su perplejidad: las divisiones practicadas hasta allí permiten decir mucho, demasiado, sobre el sofista, pero nada firme en realidad. Platón expresa así su desconfianza de que las habilidades divisorias y clasificadorias envueltas en el procedimiento de reunión y división puedan por sí solas constituir conocimiento. Solo la reflexión crítica sobre la variedad de aspectos bajo los cuales se presenta el sofista permite a los interlocutores redirigir la búsqueda en la dirección apropiada, que revelará la verdadera naturaleza –productora, no apropiadora– de su técnica. Solo entonces el sofista aparecerá como lo que es: un fabricante de imágenes habladas (*εἴδωλα λεγόμενα*, 234c5–6) que distorsionan aquello que representan, mero imitador de las cosas que son (*μιμητὴς τῶν ὄντων*, 235a1–2).

7. Su técnica de adquisición se considera semejante a la del sofista. Sobre el rol del paráigma, utilizado también en *Político*, cf. Goldschmidt, 2003:15–52; Kato, 1995:162–168; Larsen, 2022:135–142.

8. En *Phdr.* 265e, Sócrates recomienda dividir siguiendo las articulaciones o junturas reales. En *Plt.* 262a–c, se trata de dividir no en partes sino según formas y por mitades (*κατ' εἴδη καὶ δίχα*, *Plt.* 262e4; *διὰ μέσων*, 262b6; *μεσοτομεῖν*, 265a4; cf. Marcos, 1995:155–159).

Este séptimo intento de definir al sofista, aunque bien encaminado, tampoco está exento de dificultades, al punto que en *Sph.*236d9 la búsqueda se interrumpe para retomarse recién al final del diálogo, donde conseguirá establecerse que su quehacer es de índole productora y no apropiadora, como erróneamente lo presentaban las divisiones iniciales. La definición que cierra el diálogo (264c–268d) no se habrá alcanzado, sin embargo, gracias al método de reunión y división, no exclusivamente al menos, sino tras una extensa y compleja discusión que excede largamente el problema original de definir al sofista y ocupa la parte central del diálogo, la más extensa. En ella, con el propósito de demostrar que es posible decir falsedades —cosas que no son— y que a esto se aplica el sofista, Platón establece tesis clave de su ontología, como la que afirma que hay no ser a título de diferencia, o que las formas son capaces de mezcla mutua.

El deslizamiento desde el terreno lógico, el que transitan los intentos iniciales de definir al sofista, al ontológico, cuando se interrumpe la séptima división para concentrar la búsqueda en la demostración de la realidad del no ser, se produce en *Sph.*236d–237a. Allí se advierte que acusar al sofista de imitador, productor de λόγοι falsos, obliga a suponer que hay no ser (ὐποθέσθαι τὸ μὴ ὄν εἶναι, 237a3–4), pues de otro modo no habría falsedad. La hipótesis del ser del no ser es problemática, infringe el *dictum* parmenídeo, pero Platón la asume como verdadera en aras de demostrar que hay falsedad y que el sofista es capaz de producirla en sus discursos. El uso de hipótesis en *Sofista* no solo permite a Platón, pues, establecer tesis caras a su filosofía —recordemos el argumento de *Sph.*251c–252e a favor de que hay mezcla o combinación— sino también, al igual que en *Menón* o *Fedón*, encauzar la búsqueda cuando una primera vía ha fracasado y se impone tomar un nuevo rumbo.

En cuanto al vínculo entre división y ἔλεγχος, en *Sph.*230b–231b, en el contexto de la sexta definición del sofista, Platón brinda una de las descripciones más precisas de la actividad refutatoria asociada típicamente a la figura de su maestro, una «sofística de noble linaje» (231b8) que se sirve de la refutación, «la más grande y la más poderosa de las purificaciones» (230d8–9). Más importante aún, a mi juicio, es que el contexto en que se llevan a cabo los sucesivos intentos de definición a través del método de división remite inequívocamente a la práctica refutatoria socrática. Los interlocutores se muestran dispuestos a investigar en común (218b7) acerca del sofista, a buscar y demostrar, mediante una definición,

qué es (218b8–c1; cf. 231c2), reconociendo en todo momento la magnitud de los problemas que enfrentan (218c7, d2) y la perplejidad ($\alpha\piορω$, 231b9; $\alpha\piορων$, 231c3) que los invade. En ese sentido, aun aceptando que en *Sofista* el método de división sustituye al interrogatorio socrático encaminado a la definición, típico de los primeros diálogos, y en cierto modo lo perfecciona, su empleo no ahorra esfuerzos ni dificultades a quien se involucra filosóficamente en la búsqueda de saber. En manos del dialéctico, la $\deltaιαιρεσις$ se pone al servicio de la verdad y su práctica se ajusta a los preceptos socráticos (cf. Ionescu, 2022:122–124; Mesch, 2022:176), a los que Platón siempre permanece fiel. Reconoce esto en *Phlb.* 16b–c, donde hace decir a Sócrates que el método de división, si bien no hay otro camino mejor, más de una vez lo ha dejado solo y en perplejidad. No es un camino difícil de indicar, añade, pero sí muy difícil de emplear, apuntando quizás a la dificultad de aplicar exitosamente reglas y prescripciones acerca de cómo dividir.

La dialéctica como ciencia y como ejercitación

La ciencia dialéctica, la única digna del título de $\epsilon\piιστημη$, envuelve el conocimiento de lo perfectamente real, de naturaleza intelible, de ahí que las caracterizaciones que de ella brinda Platón estén en estrecha relación con su ontología. En *República*, donde el ámbito de las formas exhibe una estructura piramidal gobernada por la idea del Bien, la dialéctica es un ascenso ($\alpha\nu\alpha\betaασις$, *R.*519d1; $\epsilon\pi\alpha\nu\deltaοс$, 521e7) que culmina en la aprehensión del principio de todo, no hipotético. En *Sofista*, donde el ser intelible constituye un entramado de géneros capaces de mezcla mutua, la dialéctica envuelve el conocimiento de las combinaciones que se dan entre ellos. Ambas formulaciones, más allá de sus diferencias, exhiben la afinidad de la ciencia dialéctica con la estructura ontológica que constituye su objeto y traslucen su vocación sinóptica y universalista, que la hace superior a toda otra forma de saber. En ambos contextos, además, más que explayarse sobre la ciencia en cuestión, Platón hace hincapié en las competencias propias de quien se involucra en su búsqueda. A continuación, examino conjuntamente la dialéctica como ciencia y como ejercitación de una capacidad del alma, $\deltaυ\gammaαμιс$ que impulsa toda búsqueda de saber y de cuyo ejercicio nacen las competencias propias del filósofo. En ellas, reitero, hace hincapié Platón cuando habla de dialéctica.

En rigor, no encontramos en los diálogos alusiones a la ciencia dialéctica como un cuerpo de verdades accesible solo al filósofo consumado. La dialéctica constituye una perfección, algo en lo que se puede ser más o menos hábil gracias a una búsqueda esforzada y a una constante ejercitación (*γνωστική*, cf. *R.526b7*, *Prm.135c8*, d4, d7, 136a2, etc.) que persigue la competencia plena en el terreno de la filosofía. De ahí que los diálogos hagan referencia a la facultad o potencia dialéctica que impulsa la búsqueda de la verdad, al método que contribuye a su aprehensión, pero sobre todo a distintas capacidades en las que se acredita el saber alcanzado. Unido a que la práctica continua de la dialéctica en los diálogos muestra al filósofo en acción, diríase que el interés de Platón, más que ofrecer una descripción de lo que nos espera al término de ese viaje en que consiste la dialéctica, es mostrar los distintos caminos que llevan a destino y los progresos que depara transitarlos.

En *República* viii, la ciencia dialéctica es el coronamiento de una formación intelectual cuya fase preliminar (*προπαιδείας*, 536ds) comprende el estudio de las matemáticas, eficaz para favorecer el tránsito desde el devenir hacia la verdad y la esencia. Este proceso es concebido como una purificación (*έκκαθαίρεται*, 527d8) de la potencia del alma llamada a captar la verdad, que hace posible la liberación del lastre de lo sensible y el giro o conversión (*περιαγωγή*, 521c6) del alma hacia lo inteligible (cf. Politis, 2022:193–194). El vocabulario empleado por Platón a lo largo de la extensa discusión sobre el estudio de las matemáticas como ejercitación y propedéutica de la dialéctica (*R.522c–531d*) evoca no solo el relato de la liberación del prisionero en la caverna, sino también el método refutatorio y purificador asociado típicamente a su maestro (Politis, 2022:197, 206–208), otra muestra de que la dialéctica platónica es una con la dialéctica socrática.

En *R.531d–533e*, tras afirmar que los estudios matemáticos no son más que el preludio de la melodía que solo la dialéctica es capaz de ejecutar, Platón retoma el vocabulario de la «línea dividida» y la «caverna», rico en imágenes, y se refiere a la potencia dialéctica como la única que puede revelar la verdad en sí, el Bien, a quien se ha formado en los estudios previos. Cuando Glauco pregunta cuál es su particularidad, en cuántas especies se divide y cuáles son sus caminos, esos que conducen al lugar donde podremos descansar una vez terminado «nuestro viaje» (532e3) —la marcha en que consiste la dialéctica—, Sócrates evade responder. Aduce que su interlocutor no será capaz de seguirlo, pues contemplaría

no ya la imagen de lo que se está diciendo sino la verdad misma, para la que presumiblemente no está preparado. Hay algo de esa índole ($\tauοιούτον$ τι, 533a5), sin embargo —continúa diciendo— que es necesario ver y la potencia dialéctica es la única que puede mostrarlo a quien se ha formado en las disciplinas propedéuticas: que no existe ningún otro método que intente, con respecto a cada cosa en sí, aprehender de manera sistemática qué es cada una de ellas (533b1–2). Por último, tras rehusar el título de $\epsilonπιστήμη$ al saber del matemático para concedérselo exclusivamente a la dialéctica, en 534b–d Sócrates retrata al dialéctico especificando sus principales habilidades. Incluye entre ellas alcanzar la definición de la esencia de cada cosa, poder dar razón a sí mismo y a los demás, atravesar todas las críticas, como en una batalla, y ser capaz de preguntar y responder con la máxima competencia posible.

Este célebre pasaje de *República* hace referencia a la potencia dialéctica que alienta la búsqueda de la verdad última, luego, al único método por cuyo medio es dado alcanzarla, y finalmente a distintas competencias en las que se acredita el saber adquirido. Son las que revelan —en términos de *Pol.* 285d— que nos hemos vuelto «más dialécticos en todo tipo de cuestiones».

Ahora bien, ¿por qué Sócrates elude extenderse sobre la potencia dialéctica y se explaya, en cambio, sobre las distintas habilidades adquiridas por el filósofo gracias a la aplicación del «único» método que conduce a la verdad? La respuesta, sugiero, la proporciona su concepción de la $\deltaύναμις$ como un género de ser del que sabemos únicamente por sus efectos, noción clave en *República*⁹ como también en la discusión de *Sph.* 246c–247d con quienes confieren ser únicamente a lo que ofrece resistencia al tacto. Tras reconocer que el alma está entre las cosas que son y que en ella pueden darse la justicia, la inteligencia y demás perfecciones, algo que estos pensadores a quienes llamaríamos materialistas ya no se atreverían a considerar corpóreo, Platón los fuerza a reformular su concepción del ser en términos de $\deltaύναμις$, una capacidad de afectar o ser afectado que anida en todo lo que es. Su argumento, además de sostener la naturaleza incorpórea de toda $\deltaύναμις$, muestra que es la noción apro-

9. En una $\deltaύναμις$, afirma Sócrates, «no distingo color alguno, ni forma, ni nada de esta índole... en una potencia solo miro a aquello a lo que se refiere y a lo que produce» (*R.* 477c–d).

piada para explicar aquellas perfecciones que llegan al alma por efecto de su accionar, entre ellas las alcanzadas por quien se involucra en la búsqueda de saber. En tanto δύναμις, la dialéctica se acredita en situaciones concretas, pero es siempre todavía algo más, más alto y valioso que lo que de ella se pueda apreciar en tales situaciones.¹⁰ Esto condice con la concepción del saber que Platón hereda de Sócrates, magistralmente expuesta en *Banquete*. Ni objeto físico ni bien de cambio pasible de atesoramiento y cesión a otro, el saber a cuya búsqueda se aplica el filósofo es un bien asequible solo a través de una búsqueda esforzada (cf. Marcos, 2016:451–452). En ese sentido, la concepción de la dialéctica en tanto δύναμις expresa mejor que bajo cualquier otro aspecto —como ciencia, o incluso como método— el sentido platónico de filosofía como búsqueda de saber, saber asequible solo en la medida en que es posible a nuestra humana naturaleza.

Si acudimos a *Sph.252d–254b*, la célebre «digresión» sobre la ciencia dialéctica, el panorama es similar al de *República*. En lugar de describirla, Platón especifica competencias de quien posee el don dialéctico (τὸ διαλεκτικόν): mostrar correctamente (ὁρθῶς δεῖξειν, 253b12) cuáles géneros concuerdan entre sí y cuáles no, dividir por géneros (κατὰ γένη διαιρεῖσθαι, 253d1) sin confundir una forma con otra, o saber discernir género por género (διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι, 253e2) cuáles son esas combinaciones. Veamos cómo plantea la cuestión.

En *Sph.253b9–c3*, una vez establecida la combinación o mezcla mutua de las formas o géneros (τῶν εἰδῶν...τῶν μεγίστων, *Sph.254c3–4*; μεγίστα...τῶν γενῶν, d4),¹¹ el extranjero traza una analogía con la gramática y la música, afirmando que al igual que estas τέχναι en sus respectivos campos, es necesario que haya una ciencia que muestre las conexiones que se dan efectivamente entre los géneros, descubriendo el entramado inteligible. Se trata de la ciencia propia de quien procede abriéndose paso a través de los λόγοι (διὰ τῶν λόγον πορεύεσθαι, *Sph. 253b11*), términos que evocan

10. Según Wieland, 1991:23, el verdadero conocimiento tiene para Platón la forma de un saber práctico que se acredita en el trato con las cosas y no se deja objetivar ni comunicar en la forma de proposiciones. Mesch, 2022:188, rechaza tal preferencia por la competencia práctica, por considerarla extraña a la unidad platónica de teoría y práctica.

11. En este contexto, γένος y εἶδος no son equivalentes, pero sí correlativos inseparables: un γένος se constituye cuando una multiplicidad es unificada en virtud de un εἶδος o característica común.

la imagen de la dialéctica como una marcha esforzada y también el modo dialéctico de conducir una discusión. Dado que la mezcla entre los géneros está sujeta a relaciones de concordancia o discordancia entre ellos, quien posea esta ciencia suprema (*μεγίστης*, 253c5) será capaz de conocer no solo qué géneros se mezclan entre sí y cuáles no, sino también cuáles son los factores cohesionadores, aquellos que posibilitan la mezcla o unión entre ellos, y cuáles los responsables de las divisiones.¹² El dialéctico, al igual que en *República*, es sinóptico: posee una visión de conjunto de las realidades más altas y es capaz de dar razón del entramado inteligible.

Compete a esta ciencia¹³ —sigue el extranjero— «dividir por géneros y no tomar a una misma forma por otra diferente ni a una diferente por la misma» (253d1–2).¹⁴ Es habilidad del dialéctico, pues, dividir correctamente, vale decir con arreglo a las conexiones y separaciones que rigen efectivamente entre los géneros. Esto significa que además de discernir tales combinaciones y poder dar razón de ellas, le compete velar por su plasmación en el lenguaje. Su saber lo es tanto de las conexiones que efectivamente se dan entre los géneros mayores como de aquellos «operadores» lógico–ontológicos fundamentales que conectan y separan entre sí tanto a los géneros como a los nombres que les corresponden en el plano del lenguaje (cf. Fronterotta, 2007:412, n. 219).¹⁵

12. Sobre el rol de lo diferente como factor de división hay consenso entre los autores, no así acerca del género responsable de las combinaciones. Moravcsik (1962:42) considera que tal es la función primaria del ser, la mismidad e incluso la diferencia. Crombie (1963:402–407) considera que el ser, por estar presente en todas las combinaciones, no puede contribuir a ninguna, sugiriendo que el factor cohesionador es la forma o género de lo mismo. Bluck (1975:119) concluye lo contrario: se trata del ser, cuya comunicación es lógicamente previa a toda otra comunicación entre formas. Para un estado de la cuestión cf. Zaks (2023: 190–194), quien examina en detalle las diferentes interpretaciones de que ha sido objeto este pasaje.

13. Sobre el significado del genitivo *τῆς διαλεκτικῆς* en *Sph.* 253d23 cf. De Rijk, 1984:134–135. Me aparto de Cornford, cuya traducción («is the proper task of Dialectic») sugiere que la división mencionada a continuación es toda la tarea del dialéctico.

14. Este pasaje impide considerar *γένος* y *εἶδος* como sinónimos, aunque Platón pareciera deslizarse de uno al otro como si fueran equivalentes (cf. *εἰδῶν* en 254c2 y *γενῶν* en d4). Según De Rijk, 1984:143–144, los géneros son formas especiales en la medida en que subsumen a otras.

15. Cf. *Phdr.* 266b–c, donde Sócrates se declara enamorado de las divisiones y reuniones que lo hacen capaz de pensar y hablar y da el nombre de dialéctico a quien tiene la capacidad natural de ver en unidad y multiplicidad.

Quien es capaz de hacer esto (τοῦτο δυνατός δρᾶν, 253d5) –continúa el extranjero– distingue suficientemente (i) una idea única extendida a través de muchas separadas entre sí y (ii) muchas mutuamente diferentes abarcadas desde fuera por una sola, como también (iii) una sola constituida en una unidad a partir de varios conjuntos y (iv) muchas absolutamente separadas. Excedería los límites fijados a este trabajo analizar en detalle las distintas interpretaciones de que ha sido objeto este complejo pasaje.¹⁶ Cornford (1935:264, 266–268) ve en él una descripción de la división de un género en especies tal como es practicada al comienzo del diálogo. Según su interpretación, (i) y (ii) se refieren al proceso preliminar de reunión, mientras que (iii) y (iv) describirían los resultados de la división subsiguiente. Contra esta identificación de dialéctica y división argumentan convincentemente, entre otros, Trevaskis (1967:118–123) y Bluck (1975:125–126), para quienes la dialéctica está por encima de la división, Gómez-Lobo (1977:41–42) y Notomi (1999:234–237), que encuentran aquí una ilustración de la combinación de los géneros, no de la división, o Cordero (1988:434, n. 223 ad loc. 253e), quien ve en este pasaje cuatro ejemplos, entre otros posibles, de situaciones en las cuales el dialéctico debe saber desempeñarse.

Lo significativo, a mi juicio, es que al referirse a la dialéctica como ciencia suprema, la más alta forma de saber, en lugar de describir un cuerpo de verdades capturadas por el filósofo gracias a la aplicación del método dialéctico, Platón, como en *República*, especifica diversas competencias en las que ese saber se acredita. La habilidad de definir qué es cada cosa se incluye seguramente entre ellas, pero la capacidad de dividir según géneros aludida en *Sph.* 253d1 no hace referencia al método de división practicado al comienzo del diálogo con miras a la definición, sino a la competencia del dialéctico, gracias a su conocimiento de la estructura combinatoria y relacional de lo real, para pensar y hablar correctamente. Su discernimiento de las combinaciones entre los géneros

16. Para un estado de la cuestión cf. Fronterotta, 2007:415–417, n.221 y Sabrier, 2022:247, n.31, para quien la descripción de *Sph.* 253b–e refleja la indagación acerca del ser llevada a cabo a partir de 242b, que culmina en el descubrimiento de los géneros. Para Zaks (2023:200–201), en cambio, tal descripción es de carácter anticipatorio. El pasaje, sostiene, se refiere simultáneamente al método de división y a la dialéctica tal como es practicada en la sección siguiente del diálogo, donde se establece cuáles son las combinaciones entre los géneros.

mayores le permite velar por su plasmación en el lenguaje, combinando los nombres de modo que esas combinaciones se ajusten a las que se dan en el seno de lo real. Esta competencia hace de él un productor de λόγοι verdaderos, la contracara del sofista. En cuanto a la práctica de reuniones y divisiones, se presenta como una suerte de gimnasia intelectual que entrena al alma para discernir conexiones captables solo por la inteligencia, sin asistencia de los sentidos, contribuyendo a dos habilidades centrales para la dialéctica: discernir lo que tienen en común cosas diferentes y lo que distingue a cosas semejantes (cf. Trevaskis, 1967:129; Chiesa, 1995:121–122; Larsen, 2022:135). En ese sentido, tanto en *Sofista* como en *Político* la διαίρεσις es propedéutica a la manera en que lo es la matemática en *República*: una práctica o preparación para la dialéctica, con la que colabora sin, sin embargo, identificarse con ella.

Ahora bien, ¿puede el dialéctico alcanzar la completa posesión de la ciencia más alta? La respuesta que se desprende de los textos platónicos, según mi lectura, es negativa. La dialéctica es doblemente μεγίστη: por la dignidad de sus objetos, los géneros, y porque en tanto método permite alcanzar el saber fundamental, el de sus combinaciones mutuas, que habilita para pensar y hablar con la mayor competencia posible. Con todo, el hecho de que Platón atribuya el don dialéctico únicamente a quien se consagra a la filosofía concebida como búsqueda de saber, unido a que el más alto objeto de conocimiento está «más allá del ser» (*R*, 509b8), como vasto «océano inagotable» (*Smp*. 210d3–4) que ningún recipiente o contenedor podría atesorar, sugieren que la ciencia dialéctica es objeto de aspiración más que de posesión efectiva por parte del filósofo. En apoyo de este punto me remitiré a *Plt*. 285d–286b. En este pasaje —trataré de mostrar— está en juego la concepción de la dialéctica como δύναμις, que echa luz sobre la relación entre división y dialéctica y también, en cierto modo, sobre el carácter siempre inacabado de la ciencia dialéctica.

La διαίρεσις contribuye al progreso en dialéctica por ser una herramienta para la búsqueda de definiciones. Lo sugiere el extranjero en *Plt*.285d, cuando en el contexto de la búsqueda de una definición del político a través de reuniones y divisiones, afirma que tal investigación no se ha emprendido por el político mismo, sino para volvernos «más dialécticos en todo tipo de cuestiones». Además de corroborar que ser dialéctico reconoce grados y que la dialéctica es una capacidad cuyo ejercicio permite avanzar en el camino de la filosofía, el pasaje hace de la búsqueda de definiciones una ejercitación cuyo alcance excede al objeto

investigado. En efecto, la investigación sobre el político no persigue únicamente clarificar la naturaleza de su arte, sino que sirve a un propósito de más largo aliento. Sin negar que la política está entre las cosas importantes ($\tauῶν μειζόνων$, *Plt.* 277d2; $\muέγιστον$, 278e8) dignas de la atención del filósofo, Platón señala algo más importante y valioso aún con vistas a lo cual ($\epsilon\piεκ\alpha\alphaύτοῦ$, 285d6) se efectúa esa investigación, como fin que la impulsa y que pone en marcha esa y toda otra búsqueda de saber. A la luz de su concepción de la $\deltaύναμις$ como algo incorpóreo, de lo que sabemos únicamente por sus efectos, inferimos que se refiere a la capacidad dialéctica cuando a continuación, para aclarar lo dicho en 285d, menciona ciertas realidades más altas y valiosas ($\muέγίστοις$ καὶ $\tauιμιωτάτοις$, 285e4–286a1), incorpóreas, que son también las más bellas e importantes ($\tauὰ \alpha\sigmaώματα$, $\kάλλιστα$ ὄντα καὶ $\muέγιστα$, 286a6) y que a diferencia de aquellas para cuya explicación es posible mostrar algo perceptible, carecen de una imagen sensible nítida y son accesibles solo a la razón, sin la asistencia de los sentidos.¹⁷ Sobre ellas —termina diciendo el extranjero— es necesario ejercitarse.

Según mi lectura, la $\deltaύναμις$ dialéctica es precisamente una de estas realidades más altas y valiosas, incorpóreas, que carecen de una representación sensible nítida y sobre las que es imprescindible ejercitarse si se pretende avanzar en el camino de la filosofía. Desprovista de cuerpo y de cualquier afición propia de un objeto físico, es la potencia que impulsa la búsqueda de saber y de la que sabemos únicamente por sus efectos, es decir gracias a las habilidades que nacen de su ejercicio y en las que se acreedita el saber alcanzado por el filósofo. Ninguna de esas habilidades la agota: la $\deltaύναμις$ dialéctica es irreductible a cualquiera de sus manifestaciones, de ahí la imposibilidad de remitir a ellas si se pretende especificar sus particularidades, en cuántas especies se divide o cuáles son sus caminos —recordemos el planteo de Glauco en *R.*532d–e. Posiblemente se trata de la facultad racional presente en el alma, que si ha sido educada y ejercitada lo suficiente, confía Platón, la alienta a la búsqueda de saber y a emprender el camino hacia la verdad. A ella debemos el ejercicio de la filosofía. Las reservas de Sócrates para responder a Glauco son comprensibles: si sabemos de la $\deltaύναμις$ dialéctica únicamente gracias a sus

17. Sobre distintas lecturas de la distinción trazada en este pasaje cf. Bates, 2004, y el detallado comentario de Rowe, 1995:210–212, *n.ad loc.*285d8–286b1.

efectos, se trata, simplemente, de seguir investigando. Como afirma el extranjero en *Sph.* 253e4–5, al final de la digresión sobre la ciencia dialéctica: «el don dialéctico no se lo reconocerás a ningún otro, imagino, sino a quien filosofa pura y rectamente». La ciencia dialéctica es un ideal que da sentido a la búsqueda en que consiste la filosofía. En palabras de Adam (1963:139, n. *ad loc.* 532e–533a), cuyo comentario a *República* no pierde vigencia, el método dialéctico recomendado por Platón es «un ideal irrealizado, así como el objeto último de la dialéctica, la Idea del Bien, seguirá retrocediendo a medida que nos acerquemos a ella».

Referencias bibliográficas

- Adam, James (1963).** *The Republic of Plato. Edited with Critical Notes, Commentary, and Appendices.* Vol. II. Cambridge University Press (1ed. 1902).
- Burnet, John (1900–1905).** *Platonis Opera*, Oxford University Press, 5 vols.
- Casertano, Giovanni (2015).** *Platone, Fedone, o dell'anima. Dramma etico in tre atti* (Traduzione, commento e note). Loffredo.
- Cordero, Néstor Luis (1988).** Platón, Sofista. Traducción, introducción y notas. En Platón, *Diálogos*, vol. V. Gredos.
- Cornford, Francis M. (1935).** *Plato's Theory of Knowledge, The Theaetetus and the Sophist of Plato*. Kegan Paul.
- Duke, E., Hicken, W., Nicoll, W., Robinson, D. (1995)** *Platonis Opera. Tomus I. Tetralogias I-II Continens*, Oxford University Press.
- Fronterotta, Francesco (2007).** Platone, Sofista. Introduzione, traduzione e note. Bur.
- Rowe, Christopher J. (1995).** *Plato Statesman with translation and commentary*. Aris / Phillips Ltd.
- Slings, Simon R. (2003).** *Platonis Rempublicam recognovit breve adnotatione critica instruxit*. Oxford University Press.
- Zaks, Nicolas (2023).** Apparences et dialectique. Un commentaire du Sophiste de Platon. Brill.

Bibliografía

- Baltzly, Dirk (1996).** To an Unhypothetical First Principle. *History of Philosophy Quarterly*, 13(2), 146–165.
- Bates, David F. (2004).** A Note on Plato's *Politicus* 285d9–286b1. *The Classical Quarterly* 54(1), 109–116.
- Bluck, Richard (1975).** *Plato's Sophist. A Commentary*. Manchester University Press.
- Brown, Lesley (1998).** En Gentzler, J. (Ed.), *Method in Ancient Philosophy* (181–200). Clarendon Press.

- Castagnoli, Luca (2010).** *Ancient Self–Refutation. The Logic and History of the Self–Refutation Argument from Democritus to Augustine.* Cambridge University Press.
- Chiesa, Curzio (1995).** De quelques formes primitives de classification. En Rowe, Christopher J. (Ed.), *Reading the Statesman, ob. cit.* (115–122).
- Crombie, Ian (1963).** An Examination of Plato's Doctrines, II. Routledge and Kegan Paul.
- De Rijk, Lambertus (1986).** *Plato's Sophist: A Philosophical Commentary.* North–Holland Publishing Company.
- Devereux, Daniel (1978).** Nature and Teaching in Plato's *Meno*. *Phronesis*, 23(2), 118–126.
- Goldschmidt, Victor (2003).** *Le paradigme dans la dialectique platonicienne.* Librairie philosophique J. Vrin.
- Gómez-Lobo, Alfonso (1977).** Plato's Description of dialectic in the *Sophist* 253d1–e2. *Phronesis* 22(1), 29–47.
- Gonzalez, Francisco (1998).** *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry.* Northwestern University Press.
- Ionescu, Cristina (2022).** Elenchus and the Method of Division in the *Sophist*. En Larsen et al., *New Perspectives on Platonic Dialectic, ob. cit.* (116–133).
- Kato, Shinro (1995).** The role of *Paradeigma* in the *Statesman*. En Rowe, Christopher J. (Ed.), *Reading the Statesman, ob. cit.* (162–172).
- Kahn, Charles (1996).** *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form.* Cambridge University Press.
- Larsen, Jens, Haraldsen, Vivil and Vlasits, Justin (Eds.)**. *New Perspectives on Platonic Dialectic. A Philosophy on Inquiry, New Perspectives on Platonic Dialectic. A Philosophy on Inquiry.* Taylor & Francis.
- Larsen, Jens (2022).** Using Examples in Philosophical Inquiry. *Plato's Statesman* 277d1–278e2 and 285c4–286b2. En Larsen et al., *New Perspectives on Platonic Dialectic. A Philosophy on Inquiry (134–151).* Taylor & Francis.
- Larsen, Jens et. al. (2022).** Introduction. *New Perspectives on Platonic Dialectic. En New Perspectives on Platonic Dialectic. A Philosophy on Inquiry, New Perspectives on Platonic Dialectic. A Philosophy on Inquiry (1–24).* Taylor & Francis.
- Marcos, Graciela (1995).** Autour de la distinction entre *eidôs* et *méros* dans le *Politique* de Platon. En Rowe, Christopher J. (Ed.), *Reading the Statesman, ob. cit.* (155–161).
- Marcos, Graciela (2015).** Filosofía y erística según Platón y Aristóteles. Acerca de la distinción entre estar genuinamente problematizado y hablar por el gusto de hablar. Argos. *Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos*, 38(1), 9–31.
- Marcos, Graciela (2016).** Sócrates, aprendiz y maestro de Eros. En Tulli, Mauro y Erler, Michael (Eds.), *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum (449–454).* Academia Verlag.
- Marcos, Graciela (2020a).** La crítica de Platón a los matemáticos que toman las hipótesis por principios (*Rep.* VI–VII). Una interpretación a la luz de la metáfora del sueño. *Plato Journal. The Journal of the International Plato Society*, 20, 67–80.

- Marcos, Graciela (2020b).** Gymnasia y élenkhos en Platón, *Parménides*. Sobre la inhabilidad de Sócrates para salir en defensa de la verdad. En Suñol, Viviana y Berrón, Manuel (Comps.), *Educación, arte y política en la filosofía antigua. Actas del IVº Simposio Nacional de la Asociación Argentina de Filosofía Antigua-AAFA* (323–333). <https://www.aafa.org.ar/4simp.php#>
- Marcos, Graciela (2020c).** On Plato's Methodological Strategy (*Theaetetus* 151d–186e): From Hypothesis to Self–Refutation. En Bossi, Beatriz and Robinson, Thomas (Eds.), *Plato's Theaetetus Revisited* (23–33). De Gruyter.
- Marcos, Graciela (2021).** Autorrefutación y cancelación de hipótesis en Platón. En Fernández, Claudia y Zecchin, Graciela (Eds.), *Cartografías del yo en el mundo antiguo. Estrategias de su textualización* (78–96). Edulp.
- Marcos, Graciela (2022).** Dialectic and Refutation in Plato. On the Role of Refutation in the Search for Truth. *Archai: The Origins of Western Thought*, 32. <https://www.scielo.br/j/archai/i/2022.v32/e-03214>
- Mesch, Walter (2022).** Between Variety and Unity. How to Deal with Plato's Dialectic. En Larsen, Jens et al., *New Perspectives on Platonic Dialectic*, ob. cit. (169–191).
- Moravcsik, Julius (1962).** Being and meaning in the *Sophist*. *Acta Philosophica Fennica*, 14, 23–78.
- Notomi, Noburu (1999).** *The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the Philosopher*. Cambridge University Press.
- Politis, Vasilis (2022).** Dialectic and the Ability to Orientate Ourselves. En Larsen et al., *New Perspectives on Platonic Dialectic*, ob. cit. (193–212).
- Robinson, Richard (1953).** *Plato's Earlier Dialectic*. 2da. ed. Clarendon Press.
- Rowe, Christopher J. (Ed.),** *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum. Selected Papers*. Academia Verlag.
- Sabrier, Pauline (2022).** Plato's Method of Enquiry in the *Sophist*. En Larsen et al., *New Perspectives on Platonic Dialectic*, ob. cit. (233–248).
- Schofield, Malcolm (1977).** The Antinomies of Plato's *Parmenides*. *The Classical Quarterly* 27(1), 139–158.
- Trevaskis, J. R. (1967).** Division and its Relation to Dialectic and Ontology. *Phronesis* 12(2), 118–129.
- Vlastos, Gregory (1982).** The Socratic Elenchus. *The Journal of Philosophy* 79(11), 711–714.
- Wieland, Wolfgang (1991).** La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad. *Méthexis* 4, 19–37.
- Wilmet, Renaud (1990).** Platonic Forms and the Possibility of Language. *Revue de Philosophie Ancienne* 8(1), 97–118.

Método apofático y doble negación en Meister Eckhart y Nicolás de Cusa

¿Uno de los antecedentes de la dialéctica moderna?

Alexia Schmitt

Universidad del Salvador

Como Hadot ha advertido, el término «apofatismo» «tiene la ventaja de referirse exclusivamente y en general a un recorrido espiritual que busca acercarse a la trascendencia por medio de proposiciones negativas» (Hadot, 2006:191). El apofatismo constituye en realidad un verdadero método de conocimiento: «Las negaciones resultan ser de hecho afirmaciones, puesto que no son sino negaciones de negaciones, o supresión de una sustracción» (Hadot, 2006:193). Por el contrario, «Cualquier forma particular, cualquier determinación, supone una negación, porque la plenitud del ser resulta infinita» (Hadot, 2006:194).

Por tanto, la doble negación constituye uno de los recursos del método apofático, pues permite afirmar la totalidad del principio sin delimitarlo. En ella «la negación cobra un sentido particular: lo absoluto es entendido como «negación de la negación», es decir, ausencia total de privación» (D'Amico, 2013:127). Siguiendo a Lossky, Beierwaltes, D'Amico y Bara Bancel,¹ en el presente artículo mostraremos que Eckhart y Nicolás de Cusa utilizan la doble negación para afirmar la plena identidad del principio, prefiriendo el método apofático, —sin pretender con ello abarcar en toda su riqueza sus concepciones teológicas—. Finaliza-

1. El uso de la doble de negación en la obra de Eckhart es advertido por ejemplo en: Lossky, 1960:67–68,134–135,304; Beierwaltes, 1987:56–57; D'Amico, 2013:127–128; Bara Bancel, 2015:103–110,138–145. Asimismo, Beierwaltes y D'Amico señalan que Nicolás de Cusa, siguiendo a la tradición neoplatónica (incluyendo al Maestro turingio), también utiliza la *negatio negationis* (cf. Beierwaltes, 2005:150–151,153–155; D'Amico, 2013:134–136).

remos planteando la cuestión si la utilización de la doble negación por parte del dominico y el cardenal podría considerarse un antecedente para la dialéctica moderna.

Método apofático y doble negación en Meister Eckhart

La propuesta eckhartiana presenta la peculiaridad de integrar diversas perspectivas que podrían parecer contrapuestas:

Dios es el ser, seguramente, pero ¿no es más bien lo Uno? O, ¿el intelecto? Comprender que es cada una de estas perfecciones, absolutamente, puramente, en apariencia en exclusión de otras, es justamente en lo que consiste la ignorancia trascendente que eleva a Dios sobre todas las afirmaciones. (Gilson en Lossky, 1960:10)

Sin embargo, el recurso a la doble negación será una constante en al menos las cuatro perspectivas que hemos elegido para abordar la concepción eckhartiana de «principio», a saber: *puritas essendi*, su hermenéutica a la fórmula «*Ego sum qui sum*» (Éxodo 3,14), su henología, y la incomprehensibilidad e innombrabilidad divinas para el entendimiento humano. Examinemos cada una de éstas a fin de constatar la utilización del mencionado recurso y, por ende, su preferencia por el método apofático.

Cuando en las *Primeras cuestiones parisienses* Eckhart presenta a Dios como *puritas essendi*, dicha fórmula excluye del principio el ser de la creatura, el ser causado.² El ser de la creatura, por haber sido recibido, —lo cual implica a su vez multiplicidad—, puede ser considerado imperfecto o disminuido. La negación respecto de Dios del ser de la creatura resulta, pues, una doble negación, equivalente a una afirmación:

La noción de *esse purum* presentada en el *Liber* como también en la *Elementatio theologica* que Eckhart conocía, destaca un elemento peculiar: la negación de la multitud en la unidad del *esse purum*. Acaso en esto resida una de las claves para advertir la originalidad del planteo eckhartiano: a pe-

2. Cf. Quaest. paris. I, *Liber de Causis* IV, 37, y D'Amico (2014b:4).

sar de su sentido afirmativo concebir la pureza del ser implica una negación, la negación de lo que tal ser no es, la negación de la multiplicidad. (D'Amico, 2014b:5)

Asumamos ahora una perspectiva que parecería opuesta. En su hermenéutica a la fórmula «*Ego sum qui sum*» (Éxodo 3,14), el Maestro, invirtiéndola, sostiene que el Ser es Dios. El *Esse* que aquí constituye el sujeto de la predicación respecto de Dios no es el ser de la creatura: mientras en la creatura la *quiditas* o esencia se distingue de su *anitas* o ser, —*anitas* que es recibida de otro; en Dios, su *quiditas* es su *anitas*; en otras palabras, la esencia divina consiste en ser.³ De ahí que solo Dios sea «ser plenísimo y purísimo» (*In Ex.* n. 21),⁴ que no carece de nada, o en leguaje aviceniano, «ser necesario» (*In Ex.* n. 21).⁵ Constatamos entonces que el mensaje sintetizado en la fórmula «*Esse est Deus*» no se opone al expresado en las *Primeras cuestiones parisientes*, sino que lo conduce hasta sus últimas consecuencias: el principio es por sí mismo, ser necesario, esto es, su *quiditas* consiste en ser, excluyendo toda carencia.

Podríamos no obstante preguntarnos dónde está presente el método apofático en esta hermenéutica a la fórmula del *Éxodo*. El propio Eckhart nos responde: «la repetición, que se dice dos veces: “soy quien soy”, indica la pureza de la afirmación —excluido todo negativo de Dios mismo» (*In Ex.* n. 16).⁶ La repetición del verbo «ser» señala la pureza de su afirmación, pureza que excluye toda privación de ser. Tal repetición del verbo «ser», equivalente a una exclusión de todo negativo —esto es una doble negación—, solo puede ser propia del mismo Ser o Dios:

La «repetición» del primer «Yo soy» en el segundo, debe ser comprendida (...) como refuerzo reflexivo del primero, como auto-explicitación de la identidad, o incluso, como pura afirmación que se afirma a sí misma, ser puro. Ella excluye cualquier negativo, todo aquello que es extranjero, otro, opuesto, múltiple, y entonces todo no-ser o nada. En consecuencia, es *negatio negationis* o

3. Cf. *In Ex.* n. 18.

4. *In Ex.* n. 21: *plenissimum et purissimum esse*.

5. *In Ex.* n. 21: *necessere esse*

6. *In Ex.* n. 16: *repetitio, quod bis ait: sum qui sum, puritatem affirmationis excluso omni negativo ab ipso deo.*

privatio privationis. Esta supresión de la negación no es, sin embargo, como por ejemplo en Proclo, un rebasamiento de la dialéctica negativa, y con ello del pensamiento y de la enunciación en general en virtud de la impensabilidad de lo Uno, sino que es un rasgo fundamental del ser mismo: aquél que dice de sí mismo «Yo soy el que soy» es *negatio negationis*. «Dios no es una parte del todo, sino alguna cosa exterior o más bien anterior y superior al todo. Y es por esto que no le conviene ninguna privación ni negación, sino que le es propia, y propia a él solamente, la negación de la negación, que es el corazón y la punta de la más pura afirmación, según el Verbo: «Yo soy el que soy». (Beierwaltes, 1987:56–57)

El Maestro turingio une así la doble afirmación del Éxodo con la negación de toda privación: mientras la *negatio negationis* expresaría la pureza del Ser divino, excluyendo de Él toda carencia; la fórmula «*Sum qui sum*» resaltaría sobre todo Su plenitud (cf. Lossky, 1960:68). No obstante, en ambos casos se trata de un retorno completo que realiza el Ser sobre sí, mediante el cual afirma su identidad absoluta: «la negación de la negación es la afirmación más pura y más completa: “Yo soy el que soy”. Vuelve sobre sí mismo en un retorno completo, se apoya en sí mismo, es por sí mismo, es el mismo ser» (*In Ex. n. II*).⁷ Beierwaltes pone de manifiesto el significado y las condiciones que posibilitan esta reflexión del Ser sobre sí mismo:

el redoblamiento del «yo soy» significa esencialmente que el ser divino, que no es limitado por nada (*infinitum*), se refleja a sí-mismo: *in se ipsum et super se ipsum reflexiva conversio*. La auto-afirmación como auto-reflexión implica que, de una cierta manera, lo que piensa y lo que es pensado son «diferenciados», y sin embargo, sobre la base de la eternidad del acto, en el cual no hay ni anterior ni posterior, están siempre ya abolidos uno en el otro. La unidad, es decir la ausencia de oposición del ser puro, permanece en sí y es ella misma, a pesar del movimiento que existe en ella por el pensamien-

7. *In Ex. n. 11: Negatio vero negationis purissima et plenissima est afirmatio: 'ego sum qui sum'. Super se ipsum reddit reditione completa, sibi ipsi innititur, se ipso est, ipsum esse est.* Cf. *Liber de causis XIV (XV) 124: Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa*, y Lossky, 1960:67–68.

to: *mansio sive fixio*. La reflexividad, la posibilidad de la autoreflexión, está fundada a los ojos de Eckhart, —que sigue aquí en conjunto el pensamiento neoplatónico—, sobre la inmaterialidad (en ello consiste su «libertad»), la substancialidad y la simplicidad del intelecto. Pensando, el ser puro sale de sí mismo y retorna sobre sí: refleja su propio pensar como su ser propio, y su ser propio, como su propio pensar. (Beierwaltes, 1987:57–58)

Ahora bien, esta ontoteología será conducida hasta su máxima pureza mediante la henología:

El término «uno» no añade nada al ser, ni siquiera según el concepto, solo según la mera negación. Esto no ocurre con «lo verdadero» o con «lo bueno». Por lo cual se relaciona del modo más inmediato con el ser; más aún, significa la pureza, la médula o la cima del ser mismo, que ni el término «ser» significa. Pues el término «uno» significa el ser mismo, con la añadidura del ser en sí mismo, con la exclusión de toda negación. (*In Sap.* n.148)⁸

Por consiguiente, —a diferencia del resto de los universales, los cuales añadirían alguna determinación positiva al ser—, el uno excluye del ser toda negación, significando «la pureza, la médula o la cima del ser mismo». Constatamos una vez más la preferencia por el método apofático, y en particular, el recurso a la doble negación, para afirmar al principio de manera plena y total; así lo han advertido Bara Bancel y D'Amico: «el *unum*, en vez de añadir una determinación positiva al *esse*, únicamente añade la determinación negativa, la negación de cualquier negación, lo que equivale a afirmar el ser en su pureza» (Bara Bancel, 2015:109); «Esta puridad del ser (*puritas essendi*) que es, a la vez, unidad, es entendida así como purísima afirmación» (D'Amico, 2013:128).

8. *In Sap.* n. 148: *Iterum etiam li unum nihil addit super esse, nec secundum rationem quidem, sed secundum solam negationem; non sic verum et bonum. Propter quod immediatissime se tenet ad esse, quin immo significat puritatem et medullam sive apicem ipsius esse, quam nec li esse significat. Significat enim li unum ipsum esse insuper in se ipso cum negatione et exclusione omnis nihil, quod, inquam, nihil omnis negatio sapit.*

El aspecto negativo de lo «uno» es en realidad una afirmación plena, que nos conduce a la pureza del ser, libre de toda privación, distinción, diferencia y oposición:

Así, atribuido al Ser, el aspecto negativo de lo uno (*unum negative dictum*) distingue la pureza del *Esse* de todo ser particularizado, mezcla de no-ser. En efecto, la unidad de un ser particular implica su oposición a todo lo que él no es, es decir —una negación de todo otro ser. Siendo una limitación del ser al *ens hoc et hoc*, la negación, raíz de la multiplicidad del ser creado, no puede convenir a Dios. El *Unum negative dictum*, atribuido al Ser absoluto, recibe entonces la forma de una negación geminada, aquella de la *negatio negationis* que es, como lo dice Eckhart, la afirmación pura del Ser: *medulla, puritas et geminatio est affirmati esse.* (Lossky, 1960:67)

La negación geminada de la *negatio negationis* es afirmación pura del ser, que permite descubrir la indistinción, simplicidad e infinitud del principio. Veamos a continuación cómo los tres rasgos recién enunciados suponen la utilización de la doble negación.

La indistinción es la negación de toda distinción; es decir, se trata de una doble negación que equivale a la afirmación de la absoluta identidad del principio. Pero además la indistinción del principio nos permite comprender cómo él puede ser inmanente y trascendente a cada ente:

Es necesario pues que las criaturas, en la medida en que ellas son, sean indistintas de Dios en razón de la misma distinción que las caracteriza. El *ipsum esse* que ellas reciben siempre sin jamás poseerlo es el Ser infinito, no determinado por su Esencia, no comprendido en los límites de los géneros, especies o seres particulares; es el Ser—Uno que excluye toda división, absolutamente indistinto, “distinguiéndose por su indistinción”. Contrariamente a la totalidad del ser creado, cargado con limitaciones esenciales o “modos” diferentes de recibir el ser, el *Ipsum Esse* es “sin modos”. Sin embargo, este Infinito positivo no es solamente una “pureza” de ser sino también su “plenitud” y, como tal, comprehende todos los modos de ser, suprimiendo la parte de negatividad que hace oponer la unidad y la indistinción acabada de “este ser” determinado a todo “lo que él no es”. No hay entonces respecto a “todo otro ser” medida común entre Dios—*Esse omnium*, el “mismo-ser” de Eckhart, y la totalidad del ser creado constituido de esencias, porque “lo distinto no recibe, en un sentido propio, lo Indistinto”. (Lossky, 1960:340)

Pasemos ahora a la simplicidad del principio. Simple es aquello que es en sí mismo uno, sin nada otro.⁹ Una vez más el recurso a la doble negación es necesario: se niega de Dios toda alteridad, afirmando su unidad total. Más aún, la simplicidad se encuentra directamente vinculada a la infinitud:

La simplicidad de Dios es infinitud y su infinidad es simple. Por ello Dios está en todas partes, y en todas partes totalmente. En todas partes por su infinidad, y del todo por su simplicidad. Solo Dios penetra todos los entes en su misma esencia. Pero ningún otro ente penetra en otro. Dios está en lo más interno de cada cosa, solo en lo más íntimo, y solo Él es uno. (Sermo 29 n. 296)¹⁰

Podemos fácilmente reconocer en el término «infinito» la presencia de la doble negación: lo que no es finito, —la finitud implica una privación—. Pero, además, la cita recién transcripta nos permite comprender el sentido más profundo de la «indistinción» del principio: no solo la carencia de toda diferencia, sino también precisamente puesto que el principio es indistinción total, constituye el núcleo más íntimo de cada creatura, permaneciendo a la vez trascendente en su indistinción. En suma, Dios es lo que no es otro ni distinto. Por tanto, nada se opone al principio, sino por el contrario: él se encuentra presente en cada singular como su núcleo más íntimo.¹¹ En la próxima sección veremos que Nicolás retoma de Eckhart esta noción de *«indistincta distinctio»*.

La indistinción, simplicidad e infinitud del principio nos permitirán abordar la cuarta y última perspectiva que trataremos: la incomprendibilidad e innombrabilidad divinas para el entendimiento humano.

9. Cf. Pr. 80 «Was ist einvaltic? Daz is sprichet bischof Albreht: daz din ist einvaltic, daz an im selber ein ist âne ander, daz ist got».

10. Sermo 29 n. 296: *Deus simplicitate est infinitus et infinitate sua est simplex. Ideo et ubique est et ubique totus est. Ubique infinitate, sed totus ubique simplicitate. Deus solus illabitur omnibus entibus, ipsorum essentiis. Nihil autem aliorum illabitur alteri. Deus est in intimis cuiuslibet et solum in intimis, et ipse solus unus est.*

11. Acerca de la acusación de «panteísmo» contra Meister Eckhart y la evaluación que más tarde realiza Nicolás de Cusa en el marco de su propia defensa ante una acusación recibida de un profesor de Heidelberg, véase D'Amico 2011:1–7.

Eckhart subraya que Dios resulta «incomprendible»¹² para el entendimiento humano, pues Dios es supraesencial: por sobre toda esencia, total indistinción, simplicidad e infinitud, —en cambio, el entendimiento humano se vale de esencias para comprender y definir las cosas.¹³

Lo totalmente infinito, simple e indistinto resulta para el entendimiento humano incomprendible, indefinible e innombrable, —esto es, más allá de todo nombre que el entendimiento humano pueda atribuirle:

Dios es innombrable, pues nadie puede hablar de Él ni comprenderlo. Por ello dice un Maestro pagano [*Liber de causis*]: Lo que comprehendemos o decimos de la Causa Primera es más sobre nosotros mismos que la Causa Primera, pues ésta está por encima de toda lengua y de toda comprensión. (...) Dios está por encima de todo: “es un ser sobreeminente y una Nada supraesencial”. (*Pr. 80*)¹⁴

Nuevamente, en la advertencia de su «incomprendibilidad», «innombrabilidad», y «supraesencialidad» reencontramos el recurso a la doble negación, que destaca la trascendencia del principio en relación a la capacidad de conocer intelectual y su lenguaje.

En suma, en cada una de estas cuatro perspectivas del principio que hemos referido observamos que el recurso a la doble negación, —esto es, la negación de toda carencia o privación—, posee como significación última la afirmación en sentido pleno de la identidad del principio, identidad que abarca una riqueza de significaciones que incluyen la autosuficiencia, reflexividad como pensamiento de sí, unidad, simplicidad, infinitud, incomprendibilidad, innombrabilidad, supraesencialidad, y que, —como se ponía de manifiesto especialmente mediante la noción de «*indistincta distinctio*»—, la identidad del principio no se opone sino

12. Véase por ejemplo *Sermo 37 n. 375: nota(tur) primo, quia negatione scitur deus; est enim incomprehensibilis; In Ioh. n.84: ...constat quod deus est simpliciter «incomprehensibilis cogitatu», ut dicitur Ier. 31 [,19].*

13. Cf. cf. Dionisio Areopagita, *Acerca de los nombres divinos I, 1.*

14. *Pr. 80*: Got ist namloz, wan von ime kan niemant nit gesprechen noch verstan. Har vmb spricht ein heidens meister: Swas wir verstant oder sprechent von der ersten sachen, das sin wir me selber, dan es die erste sache si, wan si ist vber allis sprechen vndverstan [...] Er ist ein vber swebende wesen vnd ein vberwesende nitheit.

que es origen y fundamento de toda diferencia, constituyendo su núcleo más íntimo, —aunque permanezca trascendente a esta.

Método apofático y doble negación en Nicolás de Cusa

En la presente sección partiremos de la noción de *coincidentia oppositorum*, pues ella procura advertir la anterioridad del principio respecto a toda diferencia. Veremos que el significado de la mencionada noción será aclarado en obras posteriores, en primer lugar, mediante el recurso a la negación y luego, a la doble negación, como en el nombre enigmático *non aliud*, el cual retoma la noción eckhartiana *indistincta distinctio*, como ya hemos anticipado.

La idea directriz de *Acerca de la docta ignorancia* (1440) es el concepto de «lo máximo», concepto que Nicolás caracteriza como «lo que nada mayor que ello puede ser» (*De docta ignorantia* I, n. 5),¹⁵ añadiendo una advertencia mediante la cual introduce la noción de *coincidentia oppositorum*: «puesto que nada se le opone, con él [lo máximo] coincide simultáneamente lo mínimo» (*De docta ignorantia* I, n. 5).¹⁶ Machetta comenta en estos términos el significado de «lo máximo»:

Aunque la expresión parezca referirse solo a la exclusión de límites, su verdadero significado es el de la plenitud. Tal riqueza es designada por Nicolás como «abundancia, la cual no puede no ser —agrega— sino unidad» por cuanto nada hay que se le contraponga y por ello mismo está «des-vinculada», —ab-soluta—, de toda dependencia, determinación y división. En consecuencia, no puede oponérsele ninguna diferenciación y por ello es la «maximidad absoluta». Abundancia, unidad, maximidad son, por tanto, las notas propias y exclusivas de «lo máximo o absoluto». (Machetta, 1999:63)

Antes de continuar profundizando en esta noción, veamos cómo conoce la razón, según el cardenal. La razón se vale de la proporción comparativa para conocer: compara dos realidades distintas pero coincidentes bajo

15. *De docta ignorantia* I, n. 5: *quo nihil maius esse potest*.

16. *De docta ignorantia* I, n. 5: *quoniam nihil sibi opponitur, secum simul coincidit minimum*.

algún aspecto.¹⁷ En efecto, «lo finito o determinado y, por tanto, limitado, es idéntico a sí mismo; pero justamente en esta identidad suya consiste su diferencia frente a otro idéntico» (Beierwaltes, 2005:146). En cada ente individual se entrecruzan identidad y diferencia de modo singular. De ahí que lo finito sea proporcionable y comparable entre sí, —esto es, cognoscible por medio de la proporción comparativa—, encontrándose siempre en el horizonte de la posibilidad:

En el ámbito de lo finito el penetrarse recíproco de unidad y alteridad, o de identidad y diferencia, implica como consecuencia que en él nada es lo que puede ser. El ser está permanentemente codeterminado por el no-ser, porque en todo ente siempre hay algo inconcluso, y por eso su realidad no está terminada, sino abierta permanentemente —en la sucesión temporal— a una realidad nueva, es decir, la realidad está en el horizonte de la posibilidad y del tiempo. (Beierwaltes, 2005:149)

La proporción nunca alcanza la precisión, —aunque sí un saber aproximativo—, pues conoce estableciendo comparaciones o proporciones mediante la semejanza. Para establecer tales proporciones, la razón se sirve de afirmaciones y negaciones regidas por el principio de no-contradicción.

Regresemos ahora al concepto de «lo máximo» coincidente con «lo mínimo»: ambos son todo lo que pueden ser, —ni lo máximo puede ser mayor; ni lo mínimo, menor—. Es decir, ya no nos encontramos en el horizonte de la posibilidad, que es el ámbito de lo finito y las oposiciones; sino en el ámbito de lo infinito, anterior a toda oposición, en el horizonte de la pura actualidad e identidad:

las oposiciones convienen tan solo a aquello que admite excedente y exceso (...). De ninguna manera le convienen al absolutamente máximo, porque está por sobre toda oposición. Porque (...) lo absolutamente máximo es absolutamente en acto todo lo que puede ser, sin oposición alguna. (*De docta ignorantia* I n. 12)¹⁸

17. Cf. *De docta ignorantia* I, n. 2–3.

18. *De docta ignorantia* I n. 12: *Oppositiones igitur hiis tantum, quae excedens admittunt et excessum (...) maximo absolute nequaquam, quoniam supra omnem oppositionem est.*

Comprendemos entonces por qué lo máximo resulta incomprehensible para el modo de conocer racional: hay una diferencia insalvable entre el ámbito de lo infinito y el de lo finito, resultando vano todo intento racional por establecer alguna proporción entre cualquier realidad finita y «lo máximo». Más aún, si lo máximo resulta incomprehensible para el modo de conocer racional, también escapa a cualquier nombre que la razón procure atribuirle. Constatamos así que la incomprendibilidad e inefabilidad del principio para la razón humana, —punto de partida desde el cual Nicolás nos conduce al y por el camino de la *docta ignorantia*—, son comunes al Maestro turingio y a la tradición neoplatónica de la cual ambos pensadores abrevan.¹⁹ En palabra de Senger:

Para Nicolás, la conciencia de la insuficiencia del conocimiento racional e intelectual con respecto a la cognoscibilidad de Dios es el punto inicial del intento de tratar de comprender por la mística, lo que el intelecto y la razón no pueden conocer. (...) esta conciencia significa, que ella provoca la actitud de la *docta ignorantia*, y que de ella surge el pensamiento coincidental de los opuestos, ya el comienzo del ascenso del conocimiento místico de Dios. (Senger, 1971:181)²⁰

Por tanto, la noción de «*coincidentia oppositorum*» constituye el inicio de un modo de conocer «místico» de Dios; «místico» en tanto procura superar el modo de conocer racional e intelectual prefiriendo el método apofático, o como el Cusano lo denomina, la «*docta ignorantia*».

Pero la fórmula «coincidencia de opuestos» no solo destaca la trascendencia e incomprendibilidad del principio, sino también su inmanencia respecto de todo:

un pensamiento que desde sí mismo está referido primariamente a lo finito, y que en sí mismo solo es capaz de captar lo in-finito en el modo de la provisionalidad como su propio fundamento apriórico, todo esto remite a un

Quia (...) maximum absolute est omnia absolute actu, quae esse possunt, taliter absque quamque oppositione.

19. Acerca de las fuentes neoplatónicas de Eckhart, véase D'Amico, 2014b:10 y D'Amico, 2013:125–127. Sobre las fuentes neoplatónicas del cardenal, cf. D'Amico, 2014a:3–16 y D'Amico, 2013:128–129,131–132.

20. Cf. *Apologia doctae ign.* n. 7 y Machetta (1999:62).

aspecto de lo uno neoplatónico: que es «transentitativamente», antes de la diferencia y de la opositoriedad, pero en ninguna parte como sí mismo tal como ello es en sí, nada de todo o lo distinto de todo. Pero el otro aspecto complementario del concepto de lo Uno es éste: que es simultáneamente en todo y en todas partes, y que nada puede ser sin él, porque es fundamento y origen fundante y conservador de todo. (Beierwaltes, 2005:152)

¿Cómo podrá el hombre aproximarse al conocimiento del principio teniendo en cuenta tales características? Nicolás descarta ante todo el modo racional de conocer por la proporción comparativa: «lo infinito en cuanto infinito, puesto que escapa a toda proporción, es desconocido» (*De docta ignorantia* I n. 3).²¹ Pretender limitar la naturaleza infinita del principio, anterior a toda diferencia, mediante afirmaciones y negaciones regidas por el principio de no–contradicción, resulta absurdo. Más aún, las afirmaciones y negaciones utilizan nombres para diferenciar una realidad respecto de otra: «los nombres son impuestos para la distinción de las cosas por un movimiento de la razón» (*De docta ignorantia* I n. 76).²² Por tanto, cada nombre siempre tendrá su opuesto: «puesto que la razón no puede ir más allá de los contradictorios, de aquí que no hay nombre al que no se oponga otro, de acuerdo con el movimiento de la razón» (*De docta ignorantia* I n. 76).²³ Pero lo infinito es anterior a toda oposición y diferencia. En consecuencia, todo nombre resulta inadecuado para referir a la naturaleza divina, simple e infinita.

De ahí la crítica que el Cusano realiza a la teología afirmativa: cuando predico de Dios una perfección tal como «Dios es la verdad», a ese nombre que atribuyo a Dios corresponde un opuesto. Es decir, ningún nombre puede reflejar la anterioridad del principio respecto a toda diferencia. No obstante, entre los nombres de la teología afirmativa, el nombre de «unidad» parecería ser el más adecuado si es entendido en un sentido que supere al racional: para la razón, «unidad» se opone a multitud, alteridad y pluralidad; «unidad» en sentido supraracional incluye todo sin distin-

21. *De docta ignorantia* I n. 3: *infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est.*

22. *De docta ignorantia* I n. 76: *Nomina quidem per motum rationis (...) ad rerum discretionem imponuntur.*

23. *De docta ignorantia* I n. 76: *Quoniam autem ratio contradictoria transilire nequit, hinc non est nomen, cui aliud non opponatur secundum motum rationis.*

ción: en Dios todo es Dios. Y si bien «unidad» en este sentido supraracional resultaría el nombre más adecuado, la inteligencia reconoce que el verdadero nombre permanece inalcanzable:

¿Quién, pues, podría entender a la unidad infinita, la cual infinitamente antecede a toda oposición, en la que todo es sin composición, complicado en la simplicidad de la unidad, en la que no hay lo otro o lo diverso, donde el hombre no se diferencia del león, y el cielo no se diferencia de la tierra y, sin embargo, con absoluta verdad allí son los mismo, no conforme a su finitud, sino complicadamente la mismísima unidad máxima? (*De docta ignorantia* I n. 77)²⁴

Segunda crítica a la teología afirmativa: cuando atribuimos a Dios un nombre, lo que en realidad hacemos es trasladar una perfección que encontramos en la creatura a la causa. Por tanto, las predicaciones de la teología afirmativa son válidas, pues se fundamentan en el principio de causalidad, pero su alcance es limitado: solo nos permiten conocer a Dios en tanto causa y bajo un determinado aspecto, y no en su misma naturaleza. En palabras del Cusano:

los nombres afirmativos que atribuimos a Dios le convienen de un modo disminuido infinitamente, pues tales nombres le son atribuidos conforme a algo que se encuentra en las criaturas. Por lo tanto, dado que a Dios no pueda convenirle nada, a no ser de un modo muy disminuido, que sea de tal manera particular, discreto, que tenga su opuesto, de aquí, como dice Dionisio, las afirmaciones son inconsistentes. (*De docta ignorantia* I n. 78)²⁵

24. *De docta ignorantia* I n. 77: *Quis enim intelligere possit unitatem infinitam per infinitum omnem oppositionem antecedentem, ubi omnia absque compositione sunt in simplicitate unitatis complicata, ubi non est aliud vel diversum, ubi homo non differt a leone et caelum non differt a terra, et tamen verissime ibi sunt ipsum, non secundum finitatem suam, sed complicitate ipsam unitas máxima?*

25. *De docta ignorantia* I n. 78: *nomina affirmativa, quae Deo attribuimus, per infinitum diminute sibi convenire; nam talia secundum aliquid, quod in creaturis reperitur, sibi attribuuntur. Cum igitur Deo nihil tale particulare, discretum, habens oppositum sibi nisi diminutissime convenire possit, hinc affirmationes sunt incompactae, ut ait Dionysius.*

Cada nombre de la teología afirmativa alcanza solo un aspecto parcial de Dios en tanto causa, sin alcanzar su naturaleza infinita, anterior a toda diferencia. Más aún, los diversos nombres afirmativos constituyen explicaciones imprecisas del único nombre inefable de Dios, que nunca podrían abarcar al principio infinito de manera completa; y viceversa, el nombre inefable de Dios complica y es condición de posibilidad de la diversidad de nombres que atribuyen a Dios distintas perfecciones:

todos estos nombres son los que explican la complicación del único nombre inefable. Y así como el nombre propio es infinito, así de la misma manera complica tales infinitos nombres de las perfecciones particulares. Por lo cual también los nombres que explican podrían ser muchos, pero jamás tantos y tan grandes sin que no puedan haber más, cada uno de los cuales se relaciona al propio e inefable como lo finito a lo infinito. (*De docta ignorantia* I n. 84)²⁶

Tercera y última crítica a la teología afirmativa: encierra el peligro de la idolatría si Dios es confundido con su semejanza presente en el mundo, su creación (cf. *De docta ignorantia* I n. 84–85). Podemos entonces concluir la insuficiencia de la teología afirmativa, que solo alcanza un conocimiento indirecto y parcial de Dios, desde el punto de vista de la creatura. Para poder aproximarse a la naturaleza divina en cuanto tal, la teología afirmativa necesita complementarse con la negativa: «la teología de la negación es tan necesaria respecto de la teología de la afirmación que sin ella Dios no recibiría culto como Dios infinito, sino más bien como creatura» (*De docta ignorantia* I n. 86).²⁷ En efecto, la teología afirmativa nos permite conocer algún aspecto de Dios en tanto creador. Pero, para poder aproximarnos en la medida de nuestras posibilidades, a la infinitud de Dios, «defecto y privación, núcleos constitutivos del modo

26. *De docta ignorantia* I n. 84: *omnia nomina unius ineffabilis nominis complicationem sunt explicantia; et secundum quod nomen proprium est infinitum, ita infinita nomina talia particularium perfectionum complicat. Quare et explicantia possent esse multa et numquam tot et tanta, quin possent esse plura; quorum quodlibet se habet ad proprium et ineffabile, ut finitum ad infinitum;* Cf. Senger, 1971:170–178.

27. *De docta ignorantia* I n. 86: *theologia negationis adeo necessaria est quoad aliam affirmationis, ut sine illa Deus non coleretur ut Deus infinitus, sed potius ut creatura.* Cf. *De docta ignorantia* I n. 84.

de ser finito, deben ser negados de Él» (Senger, 1971:179). En palabras del Cusano: «[ascendemos] por remoción, removiendo de la eminencia de la causa el defecto que encontramos en lo causado» (Sermo xx, n. 5).²⁸

De ahí que el joven Nicolás concluya que, en relación a las cuestiones teológicas, las afirmaciones son insuficientes, y las negaciones, más verdaderas. No obstante, si el discurso negativo es entendido como opuesto al afirmativo, tampoco es adecuado para referir a la naturaleza infinita divina, anterior a toda diferencia. De ahí que proponga la noción de «*coincidentia oppositorum*», la cual utiliza la afirmación y la negación de manera tal que se anulan una a la otra, a fin de conducirnos hasta una naturaleza que se encuentra «más allá de la oposición entre afirmación y negación» (D'Amico, 2013:129–130), por encima de los opuestos y sin diferencia: «la diferencia absoluta misma» (Beierwaltes, 2005:151).

Sin embargo, la noción de «coincidencia de opuestos» podría sugerir que en Dios los opuestos coinciden. En obras posteriores Nicolás procura evitar tal malentendido advirtiendo que los opuestos en Dios deben ser concebidos como suprimiéndose mutuamente; —piénsese, por ejemplo, en el conjeturar divinal—, esto es, «la negación de los opuestos, tomada disyuntiva y también copulativamente»,²⁹ la cual es improporcionalmente más simple que el conjeturar intelectual de la coincidencia de los opuestos—; o el «sitio» que Nicolás asigna a Dios en *De visione Dei*: más allá del muro de la coincidencia de los opuestos.³⁰ Por consiguiente, Nicolás prefiere el método apofático pues le permite advertir la anterioridad del principio respecto a toda oposición y diferencia, por sobre toda afirmación y negación.

En las últimas obras cusanas puede verse una radicalización de este camino apofático, dado que para referir al principio recurre ya no a la negación, sino a la doble negación.³¹ Esta doble negación es utilizada,

28. Sermo XX, n. 5: *per remotionem, ut defectum, quem reperimus in causato, ab eminentia causae removeamus.*

29. *De coniecturis* n. 24: *Improprietatibus simplicior est negativo oppositorum disiunctive ac copulative quam eorum copulatio.*

30. Cf. *De visione Dei* n. 42: *Ita, quia tu es deus omnipotens, es intra murum in paradiso. Murus autem est coincidentia.*

31. Cf. D'Amico, 2013:130.

por ejemplo, en el nombre enigmático³² *non-aliud*: «la alteridad, como una de las formas de la negación, aparece, a su tiempo, negada: Dios es lo «no–otro», o bien lo «otro de los otros» (*aliud aliorum*)» (D'Amico, 2013:134–135). Por «alteridad» se comprende también diversidad, diferencia, multiplicidad, composición, oposición, determinación. Por tanto, lo *non-aliud*, en tanto excluye la alteridad en este sentido amplio recién explicitado, significa que el principio no es otra cosa que ello mismo, anterior al ámbito de la diferencia: *absoluta infinitas* y simplicidad.³³

Junto a Proclo y Pseudo Dionisio Areopagita, Eckhart resulta otra de las fuentes determinantes para la conformación por parte del Cusano del nombre «*non-aliud*». ³⁴ En efecto, siguiendo al Maestro turingio, el nombre «*non-aliud*» no solo muestra que el principio se distingue de todo otro por su indistinción, simplicidad, y anterioridad a toda alteridad, sino a la vez, que el principio es fundamento de cada otro, otorgando a cada singular su identidad y distinción respecto a todo otro. El hecho que cada ente sea idéntico a sí mismo muestra que el principio otorga a cada singular su identidad: «el cielo no es otra cosa que el cielo, ni la luz es otra cosa que la luz». No obstante, simultáneamente con su identidad, lo no–otro otorga a cada ente singular su alteridad o diferencia respecto de otro: cada singular se diferencia de los demás precisamente por su identidad consigo mismo (cf. Beierwaltes, 2005:154). Podemos entonces concluir con D'Amico:

La negación de la negación se muestra relacional: al definirse a sí misma, da el límite ontológico a toda otredad, pues cada uno de los entes particulares es no–otro que sí mismo. De este modo, lo no–otro es principio de identidad y principio de distinción de todos los entes. (D'Amico, 2013:135–136)

Constatamos así que este doble aspecto del principio simbolizado mediante el nombre enigmático «*non-aliud*» retoma la concepción eckhartiana de «*indistincta-distinctio*»:

32. El término «aenigma» tiene un significado particular en el vocabulario filosófico de Nicolás: la *mens humana* como imagen de Dios es capaz de construir «enigmas», es decir, construcciones humanas mediante las cuales puede volver visible algún aspecto del principio invisible, aunque siempre de manera negativa (Cf. Magnavacca, 2005: *aenigma*, 55).

33. Cf. *De visione Dei* n. 51; *De possest* n. 73; Beierwaltes, 2005:153–154.

34. Cf. Beierwaltes, 2005:153 (nota 41).

La paradoja de que el principio es todo y al mismo tiempo nada de todo y lo no–otro no es lo otro, porque es el «antes de» absoluto (...), pero al mismo tiempo es lo no–otro de lo otro como su esencia, se precisa aún en el pensamiento, que el Maestro Eckhart pensó intensamente hasta el fondo y que el Cusano recogió, de que el principio creador es «*indistincta distinctio*», diferencia o diferenciación indiferenciada. (Beierwaltes, 2005: 155)

Finalicemos esta sección añadiendo una última precisión:

En una nota al margen el Cusano se identifica con el sentido del pensamiento eckhartiano en el Sermo iv.1, y en el comentario a la Sabiduría: «*Deus autem indistinctum quoddam est quod sua indistinctione distinguitur*», «Dios es un indistinto que se distingue por su indistinción». Con la fórmula «*sua indistinctione distinguitur*», ambos hacen clara la unidad paradójica de la referencia constitutiva de Dios a lo ente junto con su diferencia absoluta respecto de todo ente. Con el obrar inmanente la diferencia del ser absoluto y del ser–uno con esto ente no se suprime, de modo que la realización «simultánea» de ambos aspectos es adecuada al concepto de principio. (Beierwaltes, 2005:156)

Método apofático y doble negación en Meister Eckhart y Nicolás de Cusa: ¿uno de los antecedentes de la dialéctica moderna?

En suma, hemos mostrado que Eckhart y el Cusano prefieren el método apofático y, en especial, el recurso a la doble negación, a fin de afirmar plenamente la identidad del principio; identidad que no se opone a la diferencia, sino que constituye su núcleo más íntimo permaneciendo, no obstante, trascendente.

Ahora bien, esta preferencia por la doble negación, que implica haber descubierto la infinitud y anterioridad del principio respecto a toda diferencia y oposición, ¿podría interpretarse como un antecedente que prepara el camino para la dialéctica de Hegel? Procuremos encontrar alguna guía a esta cuestión en dos trabajos de Beierwaltes.

En su artículo «*Deus est esse, esse est Deus*», el especialista reflexiona sobre la relación entre Dios y ser, dedicando la cuarta sección al dominico.

Allí señala la semejanza entre el análisis eckhartiano de la fórmula del *Éxodo*, fundado sobre la afirmación de que en ella sujeto y predicado son idénticos, con la «proposición especulativa» de Hegel:

En lugar de la proposición diferenciada en sujeto y predicado —que caracteriza la actitud lógico-formal del saber y, como tal, cae en el dominio de la «opinión»—, Hegel planteó la proposición especulativa o incluso la proposición filosófica en el sentido propio del término. (...) el conjunto de la proposición se constituye como un movimiento del sujeto en dirección al predicado y a la inversa, de este último en dirección al sujeto. Un movimiento tal es reflexión: la auto-reflexión de la relación del sujeto y del predicado. El paso del sujeto al predicado transforma al predicado en auto-enunciación del sujeto, y así el predicado no es «más un *predicado del sujeto*, sino que es la *substancia*, es la *esencia* y el *concepto* de aquello de lo que se trata». La diferencia del sujeto y del predicado no es por ello mismo anulada, sino que se suprime la inmóvil fijación de ambos, de tal suerte que su unidad se produce «como una armonía». (Beierwaltes, 1987:54)

En «Identidad y diferencia», Beierwaltes destaca la legitimidad de plantear las cuestiones de si y en qué medida es posible interpretar al pensamiento del Cusano como un antecedente para la dialéctica de Hegel, pues ambas estructuras de pensamiento parecen a primera vista poseer importantes afinidades, y recuerda los trabajos de otros especialistas que las han advertido.³⁵ Con todo, destaca cuatro diferencias entre ambos pensamientos.

Ante todo, los dos parten de presupuestos distintos, buscan diferentes objetivos de pensamiento, y, si bien comparten el horizonte de la inseparabilidad de teología y filosofía, mientras en Hegel el pensamiento teológico llega a su culminación en la reflexión filosófica, la comprensión filosófica del Cusano está en función de su pensamiento teológico (cf. Beierwaltes, 2005:166). En segundo lugar, aunque la coincidencia de los opuestos sea central en ambas doctrinas, ella no posee la misma significación:

35. Cf. E. Metzke (1961). *Nikolaus von Cues und Hegel*, En K. Gründer (Ed.). *Coincidentia oppositorum. Gesamte Studien zur Philosophiegeschichte* (pp. 241–263). Luther-Verlag. J. Stallmach (1964). *Das Absolute und die Dialektik bei Cusanus im Vergleich zu Hegel*. En *Scholastik* 39 (pp. 495–509). M. de Gandillac (1975). *Nikolaus von Kues zwischen Platon und Hegel*, MFCG 11 (pp. 21–38).

el Cusano piensa la superación de los opuestos en Dios en cuanto al ser trans-objetual divino de la tríada en una unidad que siempre es ya lo que es, Hegel concibe la unidad de lo opuesto como un «resultado»: es el movimiento de la reflexión inmanente al ser, que hace transitar lo uno en lo otro a aquello que en cuanto tal aparece totalmente separado, y que concibe lo opuesto en su unidad, generando con ello la identidad como el autopenetramiento o la automediación del espíritu en la «idea». (Beierwaltes, 2005:166)

La tercera diferencia se refiere a la negación. Según el cardenal, la negatividad presenta dos aspectos: para lo finito ella es alteridad delimitante y determinante, pero, en tanto negatividad o diferencia absoluta, es anterior a toda opositoriedad. Por su parte, Hegel entiende la negatividad como el elemento que mueve en la explicación de la idea, un «resorte» de este proceso, que no permite que se fije en él una determinada fase del ser (cf. Beierwaltes, 2005:167). Más aún:

Aun cuando Hegel nombre al «no-ser de lo finito el ser de lo absoluto», difícilmente puede identificarse con el concepto cusano de la negatividad absoluta del ser—uno absoluto. A saber, el *non-aliud* no hay que pensarla como una negatividad tal que, solo en el negar lo negativo o la contradicción, se desarrolle como «concepto absoluto» desde su en—sí hacia su en—sí—y—para—sí. Es decir, el *non-aliud* siempre es ya —diciéndolo en términos de Hegel pero con vistas al asunto del Cusano— no «en» el principio, sino «como» principio, «ser colmado», «concepto que se comprende», «totalidad intensiva por antonomasia». (Beierwaltes, 2005:167)

En cuarto y último lugar, Beierwaltes distingue el concepto filosófico hegeliano de «*Triplizität*» del concepto teológico cusano de «Trinidad»: aunque ambos sean absolutos, —es decir, reflexión completada en sí misma—, se diferencian en el alcance que cada uno otorga a la reflexión finita. Mientras para Hegel la reflexión absoluta es totalmente transparente al pensamiento finito como un momento de ella, la autoidentidad trinitariamente reflexiva solo es alcanzable, según el Cusano, de manera conjetal (cf. Beierwaltes, 2005:167—168).

A pesar de las cuatro diferencias fundamentales recién señaladas, Beierwaltes concluye:

Las «anticipaciones» del Cusano a la dialéctica de Hegel (...) pueden entenderse como la cumbre de las posibilidades de una teología filosófica cuyos pensamientos centrales se basan en la metafísica neoplatónica. En el reenlazamiento con esta tradición especulativa y en su reformulación respectivamente diversa, el pensamiento de Hegel está hermanado con el del Cusano. Pese a los planteamientos y los objetivos heterogéneos, central para ambos es la pregunta por la identidad de ser y pensar: el ser absoluto (divino) es pensamiento puro y absoluto, que ha superado todo lo finito en sí, ya sea como final —que, por principio, existe ya de siempre— del círculo inteligible del mundo que está reenlazado en aquél, ya sea como *telos* de la historia de la razón que viene a sí misma. A partir de una referencia incommensurable de lo uno-absoluto (*non-aliud (...)*) a lo múltiple puesto por *creatio* y en sí opuesto, tal como lo pensó Cusano, la dialéctica, que en último término puede reconducirse al *Parménides* de Platón, ha pasado a ser mediante Hegel acto de la superación de lo múltiple y opuesto en una unidad absoluta que reflexiona sobre sí misma en lo otro que ella. (Beierwaltes, 2005:168–169)

Sin pretender brindar una respuesta concluyente a una cuestión tan compleja, nos atrevemos a ofrecer algunos comentarios. Como ha advertido Beierwaltes, las filosofías de Eckhart, Nicolás de Cusa y Hegel se encuentran vinculadas con y en la tradición neoplatónica. Más aún, los especialistas han constatado que el cardenal conoce y es influenciado por la obra del Maestro turingio: «el Cusano conoció y apreció el pensamiento de Eckhart tanto que su biblioteca posee el único ejemplar que conserva sus *Sermones latinos* con notas marginales del propio Nicolás (Cód. Cus. 21)» (D'Amico, 2014a:14).³⁶ Según la tesis de Stanfield, aunque Hegel no lo cite explícitamente, el pensador alemán conocería bien la obra del Cusano, pues no solo estaba familiarizado con la obra de Giordano Bruno, sino además, para sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, habría utilizado las historias de la filosofía de Wilhelm Gottlieb Tennemann y Johann Gottlieb Buhle.³⁷ Esta última cuestión, —a saber: si Hegel habría conocido la obra cusana—, permanece aún abierta entre los especialistas.

36. Entre los trabajos que han estudiado la influencia de la obra de Eckhart sobre la cusana pueden mencionarse Wackerzapp, 1962; Koch, 1964; Haubst, 1980; Duclow, 1991.

37. Cf. Stanfield, 2017:11, donde refiere a Gottlieb Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, 11 vols., Leipzig, 1798–1819, y a dos obras de Johann Gottlieb Buhle: *Geschichte der*

Ahora bien, la negación entendida como metodología permitiría señalar dos semejanzas fundamentales entre los tres pensadores: la significación última de la doble negación como afirmación en sentido pleno, y su movimiento geminado, realizando un retorno completo sobre sí misma para culminar en dicha afirmación plena o absoluta. Por último, centrales para el pensamiento de Hegel, Eckhart y Nicolás de Cusa resultan dos cuestiones: 1. la identidad entre ser y pensar, y 2. la reflexión sobre la relación entre identidad y diferencia, concibiendo la identidad no como opuesta, sino como fundamento constitutivo de la diferencia. Tal concepción de «identidad» es retomada de la tradición neoplatónica y es expresada recurriendo a la teología apofática mediante la doble negación.

Bibliografía

Fuentes

Eckhardus (1936 ss.). *Die lateinischen Werken*, Stuttgart–Berlin: W. Kohlhammer.

Nicolai de Cusa (1932 ss.). Hoffmann, E., Bormann, K., Klibansky, R., & der Wissenschaften, H. A. *Nicolai de Cusa opera omnia*. Leipzig–Hamburg: Meiner.

Bibliografía secundaria

Bara Bancel, Silvia (2015). *Teología mística alemana. Estudio comparativo del «Libro de la Verdad» de Enrique Suso con el Maestro Eckhart*. Aschendorff Verlag.

Beierwaltes, Werner (1987). *Deus est esse, esse est Deus. Il problema ontoteologico come struttura di pensiero aristotelico-neoplatonica*. En Elena Marmiroli (Trad.) *Platonismo e idealismo* (pp. 11–93). Società editrice il Mulino.

Beierwaltes, Werner (2005). Identidad y diferencia como principio del pensamiento cusano. En Alberto Ciria (Trad.) *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad* (pp. 145–180). EUNSA.

D'Amico, Claudia (2011). Nicolás de Cusa frente a la condena de Meister Eckhart: el cardenal y la herejía. En *Actas Y Comunicaciones Del Instituto De Historia Antigua y Medieval*, 7. Disponible en: <https://doi.org/10.34096/aciham.v7.2652>

neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften, 6 vols., Göttingen, 1800–1804, y *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*, 8 vols., Göttingen, 1796–1804.

- D'Amico, Claudia (2013).** Apofatismo y doble negación en el neoplatonismo tardomedieval: Meister Eckhart y Nicolás de Cusa. En Marcus Reis Pinheiro (Dir.), Celso Martins Azar Filho (Dir.), *Neoplatonismo, mística e linguagem* (pp. 117–140). Editora da UFF.
- D'Amico, Claudia (2014a).** Nicolás de Cusa en diálogo con sus fuentes: la re-definición del platonismo. *Mirabilia* (19), 79–103. En *Memoria Académica*. Disponible en: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.14201/pr.14201.pdf
- D'Amico, Claudia (2014b).** La «metafísica del Éxodo»: una reflexión historiográfica a partir del «caso eckhartiano». En Silvana Filippi – Marcela Coria (Org.), *La identidad propia del Pensamiento Patrístico y Medieval: ¿Unidad y Pluralidad?* (pp. 383–392). Paideia.
- Duclow, Donald (1991).** Nicholas of Cusa in the Margins of Meister Eckhart: Codex Cusanus 21. En G. Christianson y T. Izbicki (Ed.). *Nicholas of Cusa in search of God and wisdom* (pp. 57–69). Brill Academic Pub.
- Hadot, Pierre (2006).** Apofatismo y teología negativa. En *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (pp. 191–200). Ediciones Siruela.
- Haubst Rudolf (1980).** Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts. En Kern, U. (Ed.), *Freiheit und Gelassenheit* (pp. 75–96). Kaiser.
- Koch, Josef (1964).** Nikolaus von Kues und Meister Eckhart. En *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 4 (pp. 164– 173).
- Lossky, Vladimir (1960).** *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Vrin.
- Machetta, Jorge Mario (1999).** Acerca de la coincidencia de los opuestos: primera parte. En *Patristica et Mediaevalia* 20, pp. 60–66.
- Magnavacca, Silvia (2005).** Léxico técnico de filosofía medieval. Miño y Dávila.
- Senger, Hans Gerard (1971).** *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430–1440)* (pp. 169–186). Aschendorff Verlag.
- Stanfield, Philip (2017).** Hegel and Nicholas of Cusa. En *Hegel the Consummate Neoplatonist*. Disponible en: https://www.academia.edu/37309237/Hegel_the_consummate_Neoplatonist_A_.pdf
- Wackerzapp, Herbert (1962).** *Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450)*. Aschendorff.

Dialéctica y Dialéctica trascendental en la filosofía de Immanuel Kant

Miguel Herszenbaum

Universidad de Buenos Aires – CONICET – UNIPE

Introducción

«La dialéctica trascendental» es posiblemente una de las secciones centrales de la *Crítica de la razón pura*. Esto lo evidencia la destacable extensión de la sección y las complejas precisiones que Kant intenta allí. Esta sección hace posiblemente al corazón del proyecto crítico, siempre que entendamos a la *Crítica de la razón pura* como una obra destinada a evaluar las aptitudes metafísicas de la razón pura. Pues en esta extensa sección de la primera *Crítica* Kant se ocupa, precisamente, de los temas centrales de la *metaphysica specialis* (y sus correspondientes errores). En el presente capítulo, nos proponemos ofrecer una mirada general que presente algunos de los hitos fundamentales de la dialéctica trascendental desde un punto de vista sistemático. Aquí expondremos la relación entre dialéctica y dialéctica trascendental, el origen y naturaleza de la ilusión trascendental y de las ideas trascendentales, la función de la máxima y el principio de la razón pura. Con este capítulo esperamos brindar un hilo conductor de lectura para el lector interesado en la *Crítica de la razón pura*.

«una crítica del entendimiento y de la razón con respecto a su uso hipérifísico»

A la hora de explicar la naturaleza de la dialéctica trascendental, Kant establece en la *Crítica de la razón pura* un paralelismo con la lógica general. Según el filósofo de Königsberg, la lógica general se ocupa únicamente

de principios a priori y consiste en un canon del uso formal del entendimiento y la razón, haciendo así caso omiso de su contenido y de toda referencia a objeto (A53–4/B77–8). La lógica general se ocupa de la forma del pensar en general (A55/B79).

En tanto la lógica general se ocupa únicamente de las formas, carece de toda referencia objetiva y de todo elemento material del conocimiento. Esto significa que la lógica como canon del uso del entendimiento y la razón establece las condiciones *sine qua non* del conocimiento, las condiciones formales necesarias (pero no suficientes) con las que un conocimiento debe concordar para ser verdadero.

Kant divide la lógica en analítica y dialéctica. La caracterización precedente de la lógica general en tanto canon se corresponde con lo que Kant llama *analítica*. La dialéctica consistirá en un uso indebido de dicho canon. Este uso indebido consiste en tomar al *canon* como *organon* de conocimiento sobre objetos (A60–1–2/B85–6; *Lógica*, § 11). En esto consiste la dialéctica o lógica de la apariencia ilusoria, en recurrir a las meras reglas formales del pensar como principios de conocimiento de objeto.

Ahora bien, debemos recordar que la *Critica de la razón pura* no es un tratado de lógica general. En esta obra, Kant se propone hacer una evaluación de las aptitudes metafísicas de la razón y, para ello, toma en ciertas secciones a la lógica general como hilo conductor. Debemos, entonces, hacer ahora un pasaje de la lógica *general* a la lógica *trascendental*, caracterizada por Kant como la «ciencia del entendimiento puro y del conocimiento puro de la razón, por el cual pensamos los objetos enteramente *a priori*» (A57/B81).

A diferencia de la lógica general, la lógica trascendental es la ciencia que se ocupa de las reglas del pensamiento *a priori* de objetos. Así, mientras la lógica general omite toda referencia a objeto, esta referencia, en tanto *a priori*, es el aspecto central de la lógica *trascendental*. En otras palabras, podríamos decir que se trata de la ciencia que se ocupa ya no del uso *lógico*, sino del uso *real* del entendimiento y la razón puros, esto es, de las representaciones *a priori* que brinden conocimiento objetivo. Resulta evidente que la «lógica trascendental» como sección de la *Critica de la razón pura* tendrá a su cargo dar cuenta de este uso real, es decir, esbozar sus condiciones, alcances o límites.

Siguiendo la división de la lógica general, Kant divide a la lógica trascendental en una analítica trascendental y una dialéctica trascendental.

Así como la analítica de la lógica general brindaba las condiciones formales de la verdad, la analítica trascendental (es decir, la analítica de la lógica trascendental) se ocupa de los elementos del entendimiento sin los cuales no puede haber pensamiento de objeto alguno (A62/B87). Todo conocimiento objetivo debe acatar los principios y sujetarse a las condiciones de la analítica trascendental, so pena de perder toda referencia objetiva y toda verdad. Ya no se trata aquí entonces del pensamiento en general y sus condiciones formales (verdad formal), sino de las condiciones del pensamiento *a priori* de objetos.

La dialéctica trascendental, al igual que la dialéctica de la lógica general, se encuentra dirigida al terreno de la ilusión. Así como en el terreno de la lógica general Kant presentaba a la dialéctica como un uso indebido (esto es, como *organon*) del *canon* (la analítica), en el terreno de la dialéctica trascendental también nos encontramos con un exceso equiparable. La analítica trascendental es, según Kant, el *canon* para la evaluación del uso empírico del entendimiento (A63/B88). Como sabemos, el entendimiento puro brinda representaciones *a priori* con validez objetiva, esto es, representaciones por medio de las cuales podemos pensar *a priori* objetos, bajo la condición de que estas representaciones estén referidas al múltiple brindado por la sensibilidad. Kant describe un uso de este *canon* del entendimiento puro como un *organon* de uso universal e ilimitado (A63/B88). Esto conduciría a la pretensión de conocimiento sintético a priori acerca de objetos en general (ya no acotado al terreno delimitado por las formas de la sensibilidad). Kant llama a esto uso dialéctico del entendimiento puro y apariencia ilusoria dialéctica. La dialéctica trascendental será la crítica de esta apariencia ilusoria dialéctica, esto es, una crítica «del entendimiento y de la razón con respecto a su uso hiperfísico, para poner al descubierto la falsa apariencia ilusoria» (A63/B88).

Lo cierto es que, estrictamente hablando, la dialéctica trascendental no se limita a considerar cómo el *entendimiento* puro y sus principios son usados como *organon*. Es cierto que en la dialéctica trascendental se advierte un uso indebido de las categorías, una subrepcción por medio de la cual las categorías son utilizadas fuera de su ámbito de aplicación legítima. Pero el tema de la dialéctica trascendental es, primordialmente, el presunto uso *real* de la *razón* en el que se ven involucrados sus propios principios, sus correspondientes representaciones (las ideas trascendentales) y la ilusión trascendental a la cual todo esto lleva.

Así, mientras la analítica de la lógica general se divide según las facultades cognoscitivas superiores (entendimiento, facultad de juzgar y razón) tratándose en cada sección sus respectivas operaciones (conceptos, juicios y silogismos), la lógica trascendental se divide en analítica y dialéctica, ocupándose la primera del entendimiento y el juicio y de la razón la segunda (véase A130–1/B169–70). La dialéctica trascendental, entonces, se ocupa del presunto uso real de la razón, de sus principios y representaciones en tanto presuntamente referidos a objetos y del origen y solución de la ilusión trascendental que tal presunto uso genera.¹

«una ilusión natural e inevitable, que se basa en principios subjetivos, y los hace pasar por objetivos»

El objetivo de la dialéctica trascendental es, entonces, evaluar el uso real de la razón pura, esto es, sus presuntas representaciones objetivas (A299/B355).² Mas, este tratamiento del conocimiento puro a priori de la razón no conduce a Kant a la confirmación de los saberes de la escolástica alemana, sino a la ilusión trascendental. La ilusión trascendental consiste en un engaño en el que incurre la razón de manera necesaria, inevitable, originado en su propia naturaleza y en el que habría caído la metafísica especial. No se trata de un error en el que se cae por falta de atención y

1. La caracterización de la dialéctica trascendental como *organon* de la analítica trascendental (*canon*) supone ciertos problemas. En tanto la dialéctica no se ocupa primordialmente del *entendimiento puro*, sino de la *razón pura* —de la cual, según Pissis, 2012:13, no habría *canon*—, no cabría pensar que ella consiste, estrictamente, en un uso indebido del entendimiento. En mi opinión, puede haber un *canon* y un uso legítimo de la razón pura, aun dentro de los marcos del uso teórico, en tanto la razón brinda máximas subjetivas para la ordenación del conocimiento brindado por el entendimiento. Así, si estas reglas de organización del conocimiento son usadas como principio de conocimiento de objetos (*organon*) caemos en la ilusión trascendental. En este uso indebido de sus máximas, la razón también incurre en un uso indebido de los conceptos del entendimiento puro, motivo por el cual se puede hablar de una utilización como *organon* de aquello que en verdad es un *canon* (incluso respecto del entendimiento puro).

2. Sobre la naturaleza del uso real de la razón, véase Caimi (2022). También véase, Caimi (2019) «La deducción metafísica de las ideas a partir de las formas del silogismo», pp. 454–5 donde el autor sostiene que el uso real de la razón se refiere no a su presunto conocimiento de cosas en sí, sino al origen intrínseco a la razón de conceptos y principios.

que una vez advertido desaparece. La ilusión trascendental puede dejar de engañar, pero no se desvanece (A298/B354). En tanto originada en la naturaleza misma de la razón, es un estado intrínseco suyo en tanto ella adopte el realismo trascendental.

La ilusión trascendental se origina en tanto la razón incurre en el error de confundir máximas lógicas subjetivas con principios objetivos u ontológicos (A297/B353). En otras palabras, la razón cuenta con máximas que establecen relaciones entre sus conocimientos, pero ella tiende a tomarlas como principios de determinación y constitución de objetos. Este pasaje de una necesidad del pensar a una determinación intrínseca del objeto es el origen de la ilusión trascendental y nos servirá para caracterizar el posicionamiento filosófico que adopta la razón al incurrir en este error, el realismo trascendental. Ahora bien, cabe aclarar que este pasaje de la organización de nuestros conocimientos a la constitución o determinación de un presunto objeto no consiste únicamente en utilizar las categorías fuera de su ámbito de legítima aplicación. Se trata, en cambio, de una cuestión diferente: la razón se revela poseedora de unos principios que postulan la existencia de algo incondicionado que excede por completo los límites de la experiencia posible. Veamos esto.

Comencemos por la máxima lógica de la razón pura. Esta máxima lógica establece que la razón ha de buscar la condición para todo conocimiento condicionado dado (A307–8/B364). Es fácil de ver que el término condicionado remite necesariamente a su condición, y, por tanto, la razón ha de buscar la respectiva condición para el conocimiento condicionado dado. Esto conduciría a la razón a conformar una serie de condiciones con los conocimientos y es, por tanto, una regla para la ordenación de dichos conocimientos (A305–6/B362–3). En congruencia con esto, Kant dice que la razón no actúa sobre el múltiple de la intuición, sino sobre los conocimientos del entendimiento. Esta sería una de las maneras en las que actúa, ordenando dichos conocimientos a través de una regla que expresa una determinada relación entre nuestros conceptos.

Ahora bien, es claro que esta máxima no permite asumir que dicha condición está dada, solo ordena buscarla, y mucho menos permite concluir que está dado lo incondicionado. Sin embargo, Kant explica que la razón incurre en un misterioso pasaje de esta máxima lógica al principio sintético de la razón que postula que para todo conocimiento condicionado dado es dada su condición y la entera serie de sus condiciones, es decir, lo incondicionado (A307–8/B364–5). Lamentablemente, aquí no

puedo reponer la reconstrucción completa de cómo se da este pasaje y la totalidad de sus aspectos e implicancias. Bastará con que resuma algunos de sus aspectos y sus consecuencias.

A pesar de la aparente discrepancia en sus contenidos, la máxima lógica y el principio no consisten en verdad en dos principios diferentes. Se trata, en verdad, de una suerte de «conversión» o cambio de interpretación de un único y mismo principio. La máxima lógica se sostiene en las relaciones que hay entre los términos condición y condicionado dado. Si suponemos que los elementos que están en esta relación de condicionamiento son elementos atemporales (por ejemplos, elementos lógicos, conceptuales o nouménicos), la condición estará dada juntamente con lo condicionado (por carecerse de sucesión temporal), y junto a ésta estará dada también la entera serie de las condiciones y, por tanto, lo incondicionado. Esto se deduce analíticamente de las propias nociones implicadas en la máxima en cuestión. Con lo cual, la máxima y el principio no difieren si se trata de elementos atemporales. El principio de la razón pura, acotado al terreno de elementos atemporales, no podría ser nunca un principio sintético ni dialéctico. El principio de la razón pura se vuelve sintético y dialéctico cuando pretende aplicarse a objetos espaciotemporales, es decir, cuando es interpretado como un principio de conocimiento, determinación o constitución de objetos de la experiencia: en ese caso, la sucesión temporal que hay entre las condiciones impide suponer que porque un elemento condicionado sea dado será dada también su condición (y mucho menos la entera serie de condiciones). Al introducir el tiempo, es decir, al intentar aplicar el principio de la razón a la esfera de lo temporal, se vuelve un principio dialéctico, ilusorio y sintético. Así se advierte que el pasaje de la máxima al principio se explica por una simple confusión respecto de sus implicancias en relación con los distintos ámbitos de su aplicación (no se trata en verdad de dos principios).³

3. Para un estudio detallado de la máxima lógica de la razón, el principio de la razón pura y su relación, véase Herszenbaun, «Kant and the Production of the Antinomy of Pure Reason», pp. 508–516; Herszenbaun, *La antinomia de la razón pura en Kant y Hegel*, pp. 58 y ss.; Herszenbaun, «Un estudio sobre la premisa mayor del silogismo cosmológico kantiano», pp. 49–62. De manera similar, véase Rohlf (2010:207) y Renaut (1998:356, 359, 362 y ss.). Nuestra interpretación se contrapone a la lectura de Allison, Grier, Ameriks y Pissis, quienes sostienen que el principio de la razón pura es el fundamento de la máxima lógica en tanto el primero, al postular la existencia de lo incondicionado, permite emprender su búsqueda (disputa por la máxima). (Cf. Allison, 2004:330–332), Grier (2001:124, 126), Ameriks

El realismo trascendental es una perspectiva filosófica que adopta la razón y que consiste, precisamente, en la confusión entre el ámbito nouménico (el ámbito de la cosa en sí, de lo conceptual o puramente concebible) y el ámbito espaciotemporal. El resultado de este posicionamiento es concebir objetos espaciotemporales como si fueran cosas en sí. Es decir, el realismo trascendental combina ambas características: piensa lo en sí como si fuera espaciotemporal (o, en otras palabras, piensa tiempo y espacio como si fuera en sí). Como vemos, esta indebida interpretación del principio de la razón supone, precisamente, adoptar un punto de vista realista trascendental: aplicar un principio que, en tanto restringido a lo nouménico, es analítico y heurístico (i.e., destinado a la organización de nuestros conocimientos) al terreno de lo temporal, combinando así noúmeno y espacio-temporalidad, volviéndose así este principio sintético y dialéctico.

La confusión en que incurre la razón al operar con este principio conduce a la razón a adoptar a lo incondicionado como objeto de conocimiento y, en consecuencia, la lleva a idear un terreno de conocimiento que excede por completo el campo de la experiencia y a postular otros principios puramente conceptuales destinados a su conocimiento. Entre estos principios encontraremos las ideas trascendentales. Como vemos, la ilusión trascendental no consiste únicamente en un uso indebido de las categorías, sino en un error que presenta un presunto nuevo objeto de conocimiento y conduce a la razón y al entendimiento por completo fuera de los límites de la Crítica, a aquello que en la sección anterior hemos visto que Kant llama uso hiperfísico de las facultades, en virtud de un principio trascendente propio de la razón.

«hay otras tantas especies de silogismos, cada una de las cuales avanza, por prosilogismos, hacia lo incondicionado»

Veamos a qué principios y representaciones conduce el principio de la razón pura. Así como en la analítica trascendental utilizó el uso lógico del entendimiento para descubrir los conceptos puros del entendimiento

(2006:287) y Pissis (2012:42). De manera similar y con un tratamiento detallado de esta cuestión, Willaschek (2018). Véase nuestro tratamiento crítico de la interpretación de Willaschek en Herszenbaun (2021:519–525).

puro, i.e., las categorías, Kant utilizará en la dialéctica trascendental el uso lógico de la razón a fin de encontrar representaciones puras que pudiera corresponder al uso real de la razón (A299/B356, A306/B363). En otras palabras, a fin de indagar el presunto uso real de la razón pura, Kant toma como hilo conductor a la razón en su uso lógico, que se caracteriza por los silogismos.

Ahora bien, la facultad de los silogismos puede ser también pensada como la facultad de los principios (A299/B356).⁴ De hecho, en un silogismo se conoce por principios (si se entiende este *conocer por principios* el subsumir un juicio bajo otro juicio universal). Kant afirma que habría *otro* conocer por principios, que consistiría en tener conocimiento a partir de meros conceptos. Caracterizar a la razón como facultad de conocimiento por principios permite abarcar tanto el uso lógico como el uso real de la razón. Pues, la razón se ve conducida por el principio de la razón pura a ulteriores principios que pretenderán ser primeras premisas de silogismos y brindar conocimiento por medios puramente conceptuales (A308–9/B365–6). Veamos esto detenidamente.

El principio de la razón pura impone un concepto propio de la razón, lo incondicionado (A322/B379, A326/B382–3).⁵ Pero también conduce a la razón a la búsqueda de lo incondicionado por todos los medios por los cuales ella pueda conformar series de condiciones (véase, por ejemplo, A409–10/B436–7). De esta manera, la razón es llevada a diversas representaciones de lo incondicionado. Si estas representaciones pudieran ocupar el lugar de premisas en ciertos silogismos y por medio de ellas fuera dado conocimiento puramente conceptual, se podría llamar a estas representaciones *principios* y podríamos decir que el principio de la razón pura condujo a ulteriores principios.

Podemos adelantar que las ideas trascendentales son estas representaciones de lo incondicionado, vinculadas a silogismos y que ocupan el lugar de estos principios. Veamos cómo se deducen estas ideas.

No hay univocidad entre los intérpretes sobre cómo procede Kant en la deducción metafísica de estas ideas. Así como Kant buscó deducir las

4. Véase Caimi (2019:460–1).

5. También la unidad sintética incondicionada (A334/B391), totalidad absoluta de las condiciones (A326/B383), la totalidad absoluta en la síntesis de las condiciones (A326/B382, A336/B393), entre otras expresiones.

categorías a partir de las clases de juicio, Kant comienza buscando las ideas a partir de los tipos de silogismos (la operación lógica propia de la razón). La razón cuenta con tres tipos de silogismo, clasificados según el tipo de juicio de su premisa mayor: silogismo categórico, hipotético y disyuntivo. Las premisas condicionan la conclusión, por lo que ésta es un conocimiento condicionado. Los silogismos pueden ser continuados hacia abajo, tomándose la conclusión como una premisa de un ulterior silogismo (conformando así *episilogismos*) o pueden ser continuados hacia arriba, tomando a la premisa mayor del silogismo dado como una conclusión de un silogismo precedente (conformando así *prosilogismos*). La máxima o principio de la razón no se preocupa por la serie descendente de las condiciones o elementos condicionados: que haya un elemento condicionado dado no implica que deba haber ulteriores elementos condicionados; es decir, que haya, por ejemplo, una conclusión, no exige que esta conclusión sea necesariamente una premisa en un silogismo subsiguiente. La máxima no permite inferir la necesidad de la serie descendente de condiciones. Pero sí indica la necesidad de la serie ascendente de condiciones para un condicionado dado. El elemento *condicionado dado* requiere de una condición que debe ser buscada; y si ésta es a su vez condicionada, se requiere una ulterior condición y así sucesivamente, haciendo necesario que haya una serie íntegra de condiciones, i.e., lo incondicionado. Siguiendo este principio y considerando que en los silogismos hay relaciones de condicionamiento entre las premisas y las conclusiones, la razón se ve impulsada a conformar la serie de prosilogismos. Siguiendo esta serie de prosilogismos (haciendo caso omiso de todo contenido o materia), la razón llega a tres premisas últimas (o primeras) que contendrían lo incondicionado correspondiente para cada caso de tipo de silogismo. Estas tres premisas primeras son representaciones racionales de lo incondicionado y son principios en tanto permitirían conocimiento por vía puramente conceptual.

Kant llama a la premisa absolutamente primera de la serie de prosilogismos categóricos «un incondicionado de la síntesis categórica en un sujeto» y «el sujeto que ya no es, él mismo, predicado»; a la premisa absolutamente primera de la serie de prosilogismos hipotéticos «[un incondicionado] de la síntesis hipotética de los miembros de una serie» y «la presuposición que no presupone nada más»; a la premisa absolutamente primera de la serie de prosilogismos disyuntivos «[un incondicionado] de la síntesis disyuntiva de las partes en un sistema» y «un agregado

de los miembros de la división, además de los cuales no se requiere nada, para consumar la división de un concepto» (A322–3/B379–80).

Como ya he indicado, en la bibliografía especializada no hay pleno acuerdo sobre cómo procede Kant en esta deducción. Caimi sostiene que la deducción se realiza por medio de este ascenso prosilogístico. El filósofo argentino identifica las ideas trascendentales *alma*, *mundo*, *Dios* con las correspondientes premisas alcanzadas por vía prosilogística.⁶ En mi opinión, el ascenso prosilogístico no concluye con las ideas propiamente dichas, sino con representaciones *lógicas* sin pretensión objetiva.⁷ Volveré sobre este punto más abajo. Por su parte, Guyer y Schmucker suscriben esta deducción prosilogística a la que además agregan una segunda vía deductiva alternativa. Esta segunda deducción metafísica de las ideas trascendentales procedería analizando los términos con los cuales toda representación se vincula: la relación con el sujeto, la relación con lo múltiple del objeto en el fenómeno (es decir, el objeto fenoménico) y la relación con todas las cosas en general (el objeto inteligible) (A334/B391). Así, esta segunda deducción conduciría por medio de dichos términos de relación a las ideas: el sujeto de la representación sería el *alma*, su objeto fenoménico sería el *mundo* y su objeto inteligible sería *Dios*. Según estos autores, Kant habría presentado dos deducciones que corresponderían a distintos períodos de la evolución de su pensamiento; pero se inclinan por la segunda como la deducción correcta (Cf. Schmucker, 1990:63–69, 95–97; Guyer, 2000:80ss.).

En mi opinión, atribuir a Kant dos deducciones metafísicas de las ideas trascendentales supone atribuirle una incongruencia grave. En primer

6. Caimi ha trabajado la deducción metafísica de las ideas en numerosas presentaciones en los ciclos de conferencias del Grupo de Estudios Kantianos (UBA) y en otras prestigiosas reuniones científicas. Una de las publicaciones que ha dedicado a este tema es «La deducción metafísica de las ideas a partir de las formas del silogismo» (2019).

7. Si se leen atentamente los pasajes A322–3/B379–80 se podrá apreciar que para describir los resultados del ascenso prosilogístico Kant utiliza términos *netamente lógicos* o *gramaticales* (no hay referencia alguna a algo *objetivo* o *real*): Se habla de la «síntesis categórica en un sujeto» y «el sujeto que ya no es, él mismo, predicado», «síntesis hipotética de los miembros de una serie» y «la presuposición que no presupone nada más», «síntesis disyuntiva de las partes en un sistema» y «un agregado de los miembros de la división, además de los cuales no se requiere nada, para consumar la división de un concepto». Como se ve, se habla de *sujeto* y *predicado*, de *presuposiciones* y *síntesis hipotética* (correspondiente al juicio hipotético), de la *disyunción* de las partes de un *sistema* y la *división* de un *concepto*, etcétera.

lugar, no imagino por qué Kant ofrecería dos deducciones: si una funciona, ¿qué papel ocuparía la otra deducción? En segundo lugar, ¿cómo garantizaría Kant la correspondencia de los resultados de las dos deducciones? ¿Acaso, por ejemplo, la premisa primera de la serie de prosilogismos disyuntivos corresponde con certeza a aquello que Kant llama «todas las cosas en general» entendido como término con el cual se puede relacionar toda representación? Además, subrayando esta dificultad, cabe decir que según la deducción prosilogística, las ideas se corresponderían con la forma de un *juicio* (o al menos con una condición contenida en un cierto tipo de juicio), mientras que los términos a los que una representación puede vincularse no son, en principio, juicios. Con lo cual, cabe sospechar que los resultados de estas dos presuntas deducciones no concuerdan, lo que supondría que Kant no puede, razonablemente, ofrecer dos deducciones incongruentes de las mismas representaciones racionales (o debe entenderse que Kant deduce seis ideas, no tres). En tercer lugar, en tanto las ideas se presentan en prosilogismos e intervienen en razonamientos sofísticos y Kant ha presentado a la razón como la facultad de los principios, hay muchos indicios para pensar que las ideas son *principios*.⁸ Con respecto a esto, no se entiende en qué sentido los términos de la representación (es decir, aquellos términos con los cuales las representaciones pueden relacionarse) serían *principios* y cómo intervendrían en un silogismo ni cómo se vincularían con el principio de la razón pura.⁹ Por último, no se explica cómo estos términos serían representaciones de algo *incondicionado*: según Guyer serían un componente básico de toda representación y eso los haría, en cierto sentido, incondicionados, pero esto es sumamente discutible. Porque, en todo caso, la noción de *representación* sería más básica que, por ejemplo, la noción del *sujeto* de la representación. De este modo, vemos que estos términos no son incondicionados, sino que, al contrario, están condicionados por otras nocio-

8. De hecho, en el caso del silogismo cosmológico vamos a ver que las ideas cosmológicas guían las síntesis empíricas del entendimiento puro a fin de intentar conformar ciertos presuntos objetos de conocimiento y hacen esto interviniendo en el mencionado silogismo cosmológico. Con lo cual, las ideas cosmológicas funcionarían como premisas y principios, e intentarían brindar un conocimiento por principios.

9. El principio de la razón pura conduce a las ideas por vía prosilogística en tanto guía el ascenso de estos prosilogismos; en el caso de los términos de relación no queda claro qué papel cumpliría este principio.

nes. Además, en el contexto de la dialéctica trascendental, la noción de *incondicionado* se encuentra, para Kant, claramente vinculada a *series de condiciones* (es decir, a la completitud de dichas series) y no se ve cómo estos términos, por sí solos, estarían vinculados a serie alguna.

Por todas estas razones, no parece razonable atribuir a Kant dos deducciones, y si tenemos que elegir una, por todos los motivos ya expresados, parece más razonable optar por la deducción prosilogística.

Sin embargo, en mi opinión la deducción metafísica de las ideas no se detiene en la vía prosilogística. Ya he indicado que ésta solo brinda resultados que son netamente lógicos, sin ninguna significación metafísica u ontológica. La vía prosilogística es tan solo el primer paso de la deducción metafísica de las ideas. Sin embargo, aunque algunos intérpretes también entiendan que ambas estrategias se deben combinar —como es el caso de Rohlf, Engelhard, Wundt y Klingner—, tampoco hay acuerdo en cómo se procedería en esta deducción en dos pasos.

Wundt acierta al indicar que los resultados de la vía prosilogística deben vincularse a los términos con los que la representación se relaciona, pero no explica cómo los objetos de la metafísica se corresponden con las ideas resultantes (Wundt, 1924:222–223).

Según Rohlf, la razón deduce las ideas trascendentales a partir de los términos de relación de la representación. En su opinión, la representación del sujeto pensante de las representaciones, de su objeto fenoménico y de su objeto inteligible son las representaciones incondicionadas que se corresponden con las ideas trascendentales. En esto, Rohlf sigue a Guyer. Esto daría, según Rohlf, el contenido de las ideas trascendentales. Ahora bien, a esto se agregaría la vía prosilogística que solo estaría destinada a explicar el carácter dialéctico de estas ideas. El carácter ilusorio de estas ideas emerge —entiende Rohlf— cuando se las relaciona con silogismos. Según Rohlf, habitualmente los silogismos nos permiten razonar correctamente; en este caso, nos valemos de silogismos, pero para sacar conclusiones sobre objetos trascendentales. Esto, en su opinión, produciría la ilusión trascendental (Cf. Rohlf, 2010:205, 206).

Ahora bien, al dar primacía a la deducción por medio de los términos de relación, Rohlf incurre en los mismos errores que hemos indicado en el caso de Guyer y Schmucker: no parece razonable sostener que estos términos sean representaciones de lo incondicionado ni parecen ser principios ni estar relacionados con series de condiciones (que es la manera en la que Kant concibe lo incondicionado).

Pero Rohlf además incurre en otro error: el carácter ilusorio y dialéctico de las ideas trascendentales no se explica por los prosilogismos. Kant considera los prosilogismos porque son una vía para la búsqueda de condiciones, de conformar series de condiciones siguiendo el principio de la razón pura. Los prosilogismos por medio de los cuales se asciende hasta presuntas primeras premisas no tienen ninguna relación con el carácter ilusorio de las ideas. Este carácter ilusorio se da cuando —una vez alcanzadas— estas ideas o primeras premisas se toman como principios de conocimiento de objetos y no como meros principios formales de organización del conocimiento del entendimiento. Esto se da en silogismos donde estas ideas intervengan como premisas y conduzcan a conclusiones que versan sobre entidades que no se dan dentro del marco de la experiencia posible. Esto, como se ve, no tiene nada que ver con los prosilogismos: en los prosilogismos las ideas no conducen a ninguna conclusión específica sobre ninguna entidad.¹⁰ En todo caso, los silogismos dialécticos o sofísticos —en donde advertimos el carácter ilusorio de las ideas de la razón y cómo éstas, ocupando en ellos el lugar de premisas, conducen a conclusiones sobre entidades trascendentales— se verán en el segundo libro de la dialéctica trascendental: es decir, tales silogismos sofísticos no son los *prosilogismos* ya estudiados. Como vemos, Rohlf comete el error de confundir tres temas que deben diferenciarse: los prosilogismos, la hipóstasis de las ideas (confundir estas representaciones meramente subjetivas con principios objetivos) y razonamientos sofísticos que usan a estas ideas como premisas y pretenden obtener conocimiento objetivo a partir de ellas.

Engelhard también considera que se deben combinar ambos pasos deductivos. Según Engelhard, cada uno de los silogismos supone una síntesis propia de la razón que se encuentra expresada en su conclusión. Gracias a esta actividad de síntesis encontramos las representaciones de lo incondicionado de la razón. Estas representaciones de la razón se vuelven ideas trascendentales al vincularlas con su respectivo término de rela-

10. El ascenso prosilogístico es meramente formal. Así como en la deducción metafísica de las categorías nos valíamos de las meras formas lógicas del juicio (sin atender a ningún contenido específico de dichos juicios), en la deducción de las ideas nos interesamos únicamente por las funciones lógicas de la razón. Con lo cual, el ascenso prosilogístico es meramente formal, es la forma de la concatenación (absoluta) de los silogismos, de las operaciones lógicas o síntesis de la razón.

ción de las representaciones, dándoles así un sentido objetivo, ontológico, volviendo a estas representaciones meramente lógicas presuntas representaciones de objetos (Cf. Engelhard, 2005:31, 33–35, 43).

En mi opinión, esta interpretación es errada en tanto omite toda referencia a los prosilogismos. En lugar de deducir las ideas a partir de la vía prosilogística, Engelhard propone deducirlas directamente a partir de los silogismos: cada silogismo expresaría una síntesis propiamente racional. Cada idea se correspondería con una actividad sintética racional, en paralelismo con lo que ocurre en la deducción metafísica de las categorías, donde cada tipo de juicio expresa una actividad sintética del entendimiento y se corresponde con un concepto puro. Pero lo cierto es que el texto kantiano es claro en lo que respecta a la importancia de los prosilogismos. Si Engelhard tuviera razón en este punto, ¿por qué Kant se habría detenido en explicar cómo proceden los prosilogismos, qué los guía, etc.? En este sentido, es claro que la representación de lo incondicionado se da a través de un ascenso por vía prosilogística y no directamente a partir de la síntesis racional expresada en el silogismo. Además, Engelhard cree que la expresión de la síntesis racional se da en la *conclusión*, cuando Kant indica claramente que la búsqueda de lo incondicionado y de la unidad de la razón debe buscarse en las *premisas absolutamente primeras*, no en las conclusiones. Finalmente, cabe señalar que tampoco es claro cuál sería la actividad de síntesis propiamente racional que estaría expresada en el silogismo, aunque este problema deberá ser pasado por alto aquí.

En mi opinión, la deducción de las ideas supone dos pasos. El primer paso es la vía prosilogística ascendente suficientemente trabajada por Caimi. Esta vía concluye brindando representaciones lógicas de lo incondicionado. El segundo paso es la vinculación de cada una de estas representaciones lógicas con uno de los términos con los cuales puede vincularse una representación. Así, la vía prosilogística brinda representaciones conceptuales de lo incondicionado y el segundo paso argumental establece que cada una de estas representaciones de lo incondicionado ha de ser tomada respectivamente como la representación del sujeto de las representaciones (como la unidad absoluta incondicionada del sujeto pensante, el alma), como la representación de lo múltiple del objeto en el fenómeno (como la absoluta unidad de la serie de las condiciones del fenómeno o el conjunto de todos los fenómenos, el mundo) y finalmente como la representación de todas las cosas en general (la absoluta unidad de la

condición de todos los objetos del pensar en general o la cosa que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo lo que puede ser pensado, el ser de todos los seres, Dios) (A334/B391). En esto consiste la *hipóstasis* de las representaciones lógicas de lo incondicionado, hipóstasis en la que la razón las convierte en presuntas representaciones objetivas, ontológicas, en función de la confusión ya explicada entre la máxima lógica (subjetiva) y el principio sintético de la razón (presuntamente objetivo). El pasaje falaz de la máxima al principio implica postular el requerimiento subjetivo de completitud de la síntesis del entendimiento como una determinación intrínseca de los objetos espaciotemporales. Así, la razón se ve inclinada a interpretar cada una de las condiciones lógicas incondicionadas como un determinado tipo de entidad (un sujeto pensante, un objeto fenoménico, un ser de todos los seres).¹¹

Ahora bien, la variedad de interpretaciones de la deducción metafísica de las ideas conduce a preguntarnos si no nos encontramos en verdad con un problema teórico más profundo que la mera complejidad textual. En mi opinión, esta diversidad interpretativa podría indicar un disenso implícito sobre la naturaleza de las ideas trascendentales, de la razón y de sus funciones o actividades fundamentales. Creo que el texto kantiano presenta una tensión entre dos lecturas posibles: una primera lectura según la cual la razón contaría con una actividad o función de síntesis propia, independiente de las actividades de síntesis del entendimiento, y las ideas trascendentales serían representaciones propiamente racionales que se corresponderían, de alguna manera, con dichas actividades o funciones de síntesis, expresarían una unidad racional producida por una actividad propiamente racional (no reducible a las actividades del entendimiento) (A302/B359, A310–11/B367, A323/B380, A326–7/B382–3, entre otros pasajes).¹² Una segunda lectura indicaría que *no hay conceptos de la*

11. De manera similar, Klingner (2022:516 y ss.).

12. El caso más extremo de esta línea interpretativa se vería en la lectura de Engelhard. En tanto entiende que el silogismo expresa una síntesis propiamente racional, se hace comprensible por qué Engelhard encuentra que las ideas pueden ser deducidas directamente de los silogismos, sin acudir al ascenso prosilogístico. Esto supone un paralelismo extremo entre la deducción de las ideas y la de las categorías. En esta última, la actividad sintética expresada en cada juicio se corresponde con una función expresada en su correspondiente categoría. Así, tal como la actividad sintética del juicio se corresponde con un concepto puro del entendimiento, cada actividad sintética del silogismo se correspondería con una representa-

razón, sino que la razón, en todo caso, actúa sobre las actividades, operaciones o funciones de síntesis del entendimiento *extendiéndolas* (A409–10/B436–7).¹³ En este caso, la razón no tiene representaciones propias, sino que dirige, orienta y ordena las representaciones del entendimiento. Esta extensión se haría actuando sobre las funciones de síntesis del entendimiento y conformando, por ejemplo, series de condiciones. Esto se ve claramente en el caso de las ideas cosmológicas, pero también en el proceder de los prosilogismos que, después de todo, están conformados por juicios (operaciones de enlace del entendimiento) y que son extendidos

ción de la razón pura, que expresa una síntesis y unidad propiamente racionales. Ahora bien, lo interesante es que estas tesis ([1] hay un paralelismo «uno a uno» entre la deducción de las ideas y la de las categorías y, por tanto, [2] hay operaciones o síntesis propiamente racionales que se corresponderían con las ideas) se encuentran explícita o implícitamente en la mayoría de autores (por supuesto, con fundamento textual). En mi opinión, estas tesis son cuestionables, pero este no es el lugar para desarrollar estas inquietudes.

13. Esta caracterización de la idea como extensión de la síntesis del entendimiento es, en mi opinión, congruente con la definición de idea en A320/B377: «el concepto puro, en la medida en que tiene su origen solamente en el entendimiento [...] se llama *notio*. Un concepto formado por nociones, que sobrepasa la posibilidad de la experiencia, es la *idea* o concepto de la razón». Así, la idea o el concepto de la razón no es otra cosa que un concepto conformado por varios conceptos puros. Esto concuerda con la caracterización de las ideas como categorías extendidas: dichas extensiones son realizada al conformarse series ascendentes de condiciones combinándose reiteradas veces las síntesis del entendimiento. Véase esto en Herszenbaun, 2021: 525–530 y Herszenbaun, 2018:128–154.

Por su parte, en A644/B672, Kant sostiene que «la razón no se refiere nunca directamente a un objeto, sino solamente al entendimiento, y por medio de éste, al uso empírico de ella misma; por consiguiente, ella no crea conceptos (de objetos), sino que solamente los ordena y les da aquella unidad que pueden tener en su máxima extensión posible, es decir, con respecto a la totalidad de las series; [totalidad] que el entendimiento no considera nunca, sino [que] solo [considera] aquella conexión *por medio de la cual*, por todas partes, se producen, según conceptos, series de condiciones. Por consiguiente, la razón tiene por objeto propiamente solo al entendimiento y a la disposición conveniente de éste; y así como éste reúne lo múltiple en el objeto por medio de conceptos, así reúne aquélla, por su parte, lo múltiple de los conceptos por medio de ideas, estableciendo una cierta unidad colectiva como meta de las acciones del entendimiento; [acciones] que, por lo demás, solo se ocupan de la unidad distributiva. En consecuencia, afirmo: las ideas trascendentales nunca son de uso constitutivo, como [serían] si por ellas fueran dados conceptos de ciertos objetos; y en el caso de que se las entienda así, son meros conceptos sofísticos (dialécticos)». Esto puede ser leído en dos sentidos: o bien la razón carece de conceptos propios (en concordancia con A409 y ss.) o bien la razón carece de conceptos de objetos (pero no carece, necesariamente, de otros conceptos).

conformando una serie de condiciones por medio del principio de la razón. Esto supondría, precisamente, una extensión de las funciones del entendimiento. Por supuesto, como hemos visto, el texto de Kant autoriza ambas lecturas y lamentablemente no podemos zanjar la cuestión aquí.

Así, el principio de la razón conduce a esta facultad a tres representaciones de lo incondicionado que son tomadas como objetos trascendentales de la razón. En este impulso que excede todo límite trazado por la *Critica*, la razón incurre en raciocinios sofísticos o dialécticos que incluyen a estas ideas como premisas y por medio de los cuales se especifican estos presuntos objetos trascendentales y se saca conclusiones sobre su naturaleza y constitución (A339–40/B397–8).

Sin embargo, no resulta tan sencillo explicar la relación entre las ideas trascendentales y los raciocinios dialécticos que se encontrarían en el segundo libro de la «Dialéctica trascendental». Comencemos por el caso más claro, el silogismo cosmológico. El silogismo cosmológico es el origen de la antinomia. En él, encontramos como premisa mayor al principio de la razón pura. Por medio de este principio se piensa una serie completa de condiciones, según cada una de las categorías capaces de pensar relaciones de condicionamiento y de conformar series. Estas son las ideas cosmológicas, representaciones puramente conceptuales de lo incondicionado y que no son por sí mismas sofísticas, dialécticas ni contradic平orias. El silogismo cosmológico incurre en un *sophisma figurae dictionis* y confunde la relación de condicionamiento conceptual pensada en cada idea cosmológica con una relación de condicionamiento espaciotemporal, motivo por el cual pretende tener dado un objeto incondicionado espaciotemporal correspondiente a cada una de las ideas cosmológicas. La representación de este objeto es sofística y antinómica y conduce a afirmaciones contrapuestas sobre su constitución encerrando a la razón en un estado de contradicción insostenible (A497–501/B525–529).

En este caso puede verse con claridad cómo el principio de la razón y las ideas (en este caso, las ideas cosmológicas) participan de un silogismo y conducen a representaciones ilusorias de un presunto objeto trascendente de conocimiento. Lo cierto es que las ideas en tanto meras representaciones *conceptuales* no son en sí mismas dialécticas, sofísticas, antinómicas ni ilusorias. Son meras representaciones conceptuales de lo nouménico y posibilitan, en última instancia, la metafísica práctico–dogmática que requiere pensar lo nouménico. Con lo cual, debe diferenciarse el trabajo de producción conceptual de las ideas de aquella *hipóstasis* por la que se

convierte a la idea en una presunta representación objetiva de una entidad espaciotemporal.¹⁴ En mi opinión, en este sentido es clave distinguir la síntesis puramente categorial o conceptual de lo que Kant llama *síntesis empírica* (A499–500/B527–8): la síntesis categorial puede ser extendida y producir la representación de lo incondicionado, sin implicar una contradicción; pero la síntesis empírica (i.e., síntesis categorial volcada sobre el tiempo) supone duración y no puede conformar tal representación. Las contradicciones expresadas en la antinomia de la razón pura se sostienen sobre la posición realista trascendental que confunde la representación puramente conceptual del mundo con una entidad espaciotemporal y, a la vez, en sí. Esta confusión consiste en el intento incongruente de conformar, por medio de la síntesis empírica explicada, aquello representado en la idea cosmológica. Las posiciones contrapuestas en la antitética de la razón pura expresan las respectivas objeciones que los adversarios pueden arrojarse entre sí en virtud de dichos intentos fallidos.

Debe reconocerse que el caso del silogismo cosmológico es especialmente satisfactorio. Con bastante claridad se ve cómo un silogismo introduce ideas (o principios de la razón) como premisas y cómo esto conduce a la ilusión trascendental. Lamentablemente, el caso de los paralogismos y del ideal de la razón pura no son tan claros.

En el caso de los paralogismos de la razón pura, es claro que cada uno consiste en un sofisma. La premisa mayor expresa una cualidad lógica del yo trascendental. La premisa menor entiende esta cualidad en términos categoriales, es decir, como una categoría aplicable a un objeto. De esto, se concluye que el yo tiene tal cualidad objetiva (por ejemplo, sustancialidad, simplicidad, etc.). Se ve claramente que los sofismas que conforman

14. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant resume la cuestión muy bien: «La razón pura, ya sea considerada en su uso especulativo o en su uso práctico, tiene siempre su dialéctica, pues demanda la totalidad absoluta de las condiciones para un condicionado dado y ésta solo puede encontrarse absoluta y únicamente en las cosas en sí. Pero como todos los conceptos de las cosas deben referirse a intuiciones, las cuales en el hombre no pueden ser sino sensibles, y por ende no nos hacen conocer a los objetos como son en sí sino únicamente como fenómenos, en cuya serie de lo condicionado y de las condiciones jamás se puede encontrar lo incondicionado, resulta que de la aplicación de esta idea de la razón de la totalidad de las condiciones (por lo tanto, de lo incondicionado) a los fenómenos, como si éstos fueran cosas en sí (porque siempre se los toma por tales a falta de una crítica que lo advierta), surge así una apariencia inevitable» (KpV AA 05 107).

estos paralogismos introducen premisas con elementos puramente conceptuales, pero no se ve con claridad cuál sería la participación de la idea trascendental *alma* (o del principio de la razón) o si ésta es introducida como premisa en algún silogismo. Tal vez, una forma de resolver este problema sea pensar que, si bien los paralogismos no introducen la idea de alma como una de sus premisas, esta idea funciona como un presunto objeto postulado (el sujeto absoluto del pensamiento) que impulsa a incurrir en los respectivos paralogismos. Dada la idea de un sujeto absoluto, es equiparada con el yo trascendental y esto da lugar a los intentos de especificar este presunto objeto a través de los paralogismos mencionados.

Conclusión

En el presente capítulo, hemos trazado un camino posible a través de la dialéctica trascendental de la *Critica de la razón pura*. Comenzamos estudiando cuál sería la temática de la dialéctica trascendental en comparación con la lógica general para pasar al origen de la ilusión trascendental. Allí descubrimos el principio de la razón pura y también advertimos cómo este principio conduce a través de una de las funciones primordiales de la razón, el silogismo, a ulteriores principios. Aquí indagamos el origen de las ideas trascendentales y su naturaleza. Analizamos cómo estas ideas trascendentales se vinculan con los raciocinios dialécticos o sofísticos que son objeto del segundo libro de la «dialéctica trascendental». Allí consideramos algunos de los problemas que aparecen a la hora de pasar de las ideas trascendentales a estos sofismas. Esperamos que esta somera presentación de la dialéctica trascendental haya servido al lector para ordenar algunas de las ideas de este importante texto filosófico.

Referencias bibliográficas

- Allison, Henry (2004).** *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven and London, Yale University Press.
- Ameriks, Karl (2006).** The Critique of Metaphysics: The Structure and Fate of Kant's Dialectic. En Guyer, Paul: *Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*.
- Caimi, Mario (2019).** La deducción metafísica de las ideas a partir de las formas del silogismo, *Revista de Estudios Kantianos*, Vol. 4, Núm. 2, pp. 452–475.
- Caimi, Mario (2022).** On the Concept of Real Use of Reason, *Open Philosophy*, 5, pp. 403–423.

- Engelhard, Kristina (2005).** *Das Einfache und die Materie*, Kantstudien Ergänzungshefte 148, Walter de Gruyter, Berlin, New York.
- Grier, Michelle (2001).** *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge University Press.
- Guyer, Paul (2000).** The Unity of Reason: Pure Reason as Practical Reason in Kant's Early Conception of the Transcendental Dialectic. In *Kant on Freedom, Law and Happiness*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Herszenbaun, Miguel Alejandro (2021).** Kant and the Production of the Antinomy of Pure Reason, *Kant-Studien*, vol. 112, no. 4, pp. 498–550.
- Herszenbaun, Miguel (2014).** Un estudio sobre la premisa mayor del silogismo cosmológico kantiano, *Revista de filosofía DIÁNOIA* [S.I.], v. 59, n. 72, mayo, 49–62.
- Herszenbaun, Miguel (2018).** *La antinomia de la razón pura en Kant y Hegel*, Madrid, CTK E-Books, Ediciones Alamanda.
- Kant, Immanuel (1998).** *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Meiner. Traducción: *Crítica de la razón pura*, edición bilingüe trad. Mario Caimi, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Kant, Immanuel (1900ff).** *Logik en Gesammelte Schriften*, Bd. IX, Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin. Traducción: *Lógica. Un manual de lecciones (Edición original de G. B. Jäsche)*. Acompañada de una selección de *Reflexiones del legado de Kant*, trad. María Jesús Vazquez Lobeiras, Akal, Madrid, 2000.
- Kant, Immanuel (2013).** *Crítica de la razón práctica*, Colihue, Buenos Aires.
- Klingner, Stefan (2022).** Where Do All These Ideas Come From? Kant on the Formation of Concepts Under the Guidance of Pure Reason, *Open Philosophy*, 5, pp. 510–531.
- Pissis, Jannis (2012)** *Kants transzendentale Dialektik. Zu ihrer systematischen Bedeutung*. De Gruyter, Berlin / Boston.
- Renaut, Alain (1998).** Transzendentale Dialektik, Einleitung und Buch I. En Mohr, Georg, Willaschek, Marcus (comps.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 353–370.
- Rohlf, Michael (2010).** The ideas of pure reason. In: Guyer, Paul: *The Cambridge Companion to Kant's Critique of pure Reason*. Cambridge University Press, pp.190–209.
- Schmucker, Josef (1990).** *Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Bouvier.
- Willaschek, Marcus (2018).** *Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wundt, Max (1924).** *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Verlag von Ferdinand Enke, Stuttgart.

La dialéctica en Fichte desde la perspectiva americana de Kusch

Mariano Gaudio
Universidad de Buenos Aires

La dialéctica en Fichte

La consideración de la dialéctica en Fichte tiene como punto de partida obligado una suerte de ambigüedad o problematización inicial necesaria: aunque este filósofo no utilice frecuentemente el término, no obstante, su manera de proceder o filosofar se caracteriza por ser dialéctica. Luego, ¿qué significa? ¿En qué medida se puede referenciar a Fichte en el periplo histórico-filosófico de la dialéctica, y en qué consistiría su especificidad? Y ¿por qué sería interesante y fructífero trazar un cruce con la filosofía latinoamericana, y más precisamente con Kusch?

Ante todo, además de la amplia gama de acepciones y cargas semánticas que la dialéctica trae consigo a lo largo de la historia de la filosofía occidental, en el caso de Fichte se erigen dos grandes mojones que, por su centralidad, podrían operar como obstáculos que ensombrecen o tienan a la subsunción: por un lado, la acepción kantiana de la dialéctica supone un despliegue irresoluble de las contradicciones en ilusiones con las que tropieza la razón al ir más allá del límite de la experiencia y, por otro lado, la acepción hegeliana contiene una secuencia de desarrollo o movimiento, de afirmación y de negación, donde la contradicción tensiona a la vez que habilita el pasaje a una instancia superior. Si se pretende captar genuinamente el pensamiento propio de Fichte, entonces no conviene anteponer o proyectar ninguna de estas dos visiones. Ciertamente podemos encontrar en Fichte aspectos parecidos a estas perspectivas (aquí sumamente simplificadas) de Kant y de Hegel sobre la dialéctica, y de ahí la tentación de subsumirlo o de trasladar esquemas; pero así no cap-

taremos genuinamente el sentido de la dialéctica en Fichte, sino que para ello debemos partir de su propio filosofar, y a lo sumo llegar a las similitudes como resultado. Es decir, para evitar los reduccionismos o subsunciones, conviene soslayar los sesgos, definiciones o caracterizaciones previas sobre la dialéctica y observar cómo ella surge espontáneamente en la obra de Fichte.

Ahora bien, en cuanto se hace abstracción de los significados de la dialéctica y se la concibe en su más amplia acepción, sucede que fácilmente se la puede pensar de muchas maneras, todas ellas compatibles con diferentes concepciones generales que modulan la historia de la filosofía occidental. Por ejemplo, desde la construcción a partir del diálogo, la unidad de los contrarios, la secuencia tesis–antítesis, la articulación entre libertad y limitación, el procedimiento metodológico que propone la contradicción como tarea o como motor de la exposición, hasta la disolución de las finitudes en conflicto, los dilemas escépticos donde las dos partes tienen razón, la reciprocidad de los elementos implicados, o la quintuplicidad como contraposición y resolución de pares de contrarios. Todas estas variaciones de la dialéctica pueden hallarse en distintos momentos de la obra de Fichte. En función del espacio de este trabajo, nos detendremos en tres variaciones: la que denota el núcleo especulativo de la Doctrina de la Ciencia de Jena, la que se sigue como correlato en la perspectiva jurídico–política y la que está implícita en la noción de sistema.

En el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (1794:5), la obra más importante y conocida de Fichte en su etapa de Jena, la trama fundacional de los principios incluye al Yo que se pone a sí mismo, al No–Yo que se contrapone como la negación absoluta y a la reciprocidad (Yo y No–Yo, y No–Yo y Yo) que los articula en una doble dirección. Desde luego, este proceder axiomático podría interpretarse como la secuencia tesis–antítesis–síntesis, y la interpretación no sería del todo inaceptable si se caracterizan adecuadamente los términos. Según Fichte, en la reciprocidad, la contraposición entre los iguales solo puede ser parcial, en una nota o aspecto, lo mismo que la identificación de los contrapuestos (1965:273; 1975:27), y mientras que la síntesis consiste en destacar o enlazar lo idéntico entre los opuestos, la antítesis consiste en señalar lo opuesto entre los iguales. Ambas presuponen la autoposición absoluta o tesis (1965:276; 1975:29), que a su vez no se podría desenvolver sin la limitación en general. De ahí que la limitación o limitabilidad sea lo que permite la articulación entre los opuestos Yo y No–Yo, y de ahí que W. Janke (1990)

la denomine «dialéctica limitativa», pero donde la articulación se da de modo tal que no hay libertad sin limitación, así como no hay limitación sin libertad, y ambas, libertad y limitación, forman parte de un mismo proceso. Por tanto, no se trata de una dialéctica ascendente donde la última etapa contiene y supera a las anteriores, sino de un entramado o proceso de, por así decir, concreción e imbricación de proposiciones o principios, por cuanto la reciprocidad concatena antitética o sintéticamente (distinguiendo o igualando) lo que presupone como excediendo la concatenación (lo télico). Tal proceder no implica una remisión trascendente, sino que es inmanente, pues expresa las distintas capas en que se profundiza la reflexión. En esta amalgama se solapan dos planos, el de la unidad vertical y el de la contraposición a la par.

Considerados como tales, como principios, proposiciones o axiomas, Yo y No-Yo son inconciliables (y se sustraen de la articulación como la identidad pura y la negación absoluta respectivamente); solo en la medida en que son puestos como divisibles, resultan compatibles en un tercer principio que expresa que Yo y No-Yo son equiparables en algún sentido. Este tercer principio, que no es la superación o subsunción de los anteriores sino su imbricación o avance en el proceso de determinación, ocupa un lugar clave en la filosofía de Fichte y denota la reciprocidad de los elementos que a la vez se distinguen y entrelazan, que evocan en un plano de inmanencia los dos anteriores principios en articulación: la libertad o identidad absoluta del Yo, y la limitación en general como No-Yo. La reciprocidad, entonces, involucra al Yo y No-Yo divisibles dentro del Yo. De este modo, la relación y la distinción (1965:272; 1975:26–27) entre los elementos de una totalidad son inescindibles y ofician como dos caras de un mismo proceso. Tal proceso tiene una doble dirección de limitación o de determinación: del Yo al No-Yo (práctica), del No-Yo al Yo (teoría), ambos divisibles y ambos puestos en el Yo (1965:285–286; 1975:38–39). A partir de aquí Fichte desarrolla la quintuplicidad en el marco de la determinación recíproca. Pero lo que reluce en esta instancia fontanal de la Doctrina de la Ciencia es que la misma reciprocidad que se establece entre los elementos puestos al mismo nivel en un plano horizontal de limitación se corresponde con una reciprocidad vertical metafísica, donde el Yo oficia de unidad inmanente última. Así como no es posible pensar el Yo y No-Yo determinados, limitados recíprocamente o finitos, sino a través de los opuestos, tampoco es posible pensar esa reciprocidad sino en referencia a los principios fundamentales, Yo y No-Yo (absolutos,

por así decir), y entre éstos, no es posible pensar la reciprocidad y la negación sino en referencia a una instancia última de unificación, el Yo. Por consiguiente, el doble movimiento del Yo al No-Yo y del No-Yo al Yo (siempre divisibles) se condice con un movimiento vertical hacia (si regresamos) o desde (si proseguimos el orden de la exposición) los principios. En la medida en que son inconciliables y puros, Yo y No-Yo denotan la instancia de verticalidad, mientras que en la medida en que son conciliables y parciales, entran en la instancia de horizontalidad, y ambas instancias también guardan una trabazón recíproca, es decir, no pueden darse una sin la otra (no puede haber una reciprocidad horizontal sin una reciprocidad vertical, pues se trataría de un mero transitar de elementos finitos sin unificación; y no puede haber una instancia vertical sin una horizontal, pues en tal caso no habría diferenciación alguna), al mismo tiempo que una de ellas, la vertical, señala el desnivel propio de la unificación última.

En el *Fundamento del derecho natural* (1796:7) Fichte procede de otra manera, no ya partiendo de los principios y planteando las contradicciones que requieren mediación, sino partiendo de los problemas, por así decir, del llano, de la horizontalidad misma de la reciprocidad, y planteando eventuales escenarios de conciliación. Así, mientras en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* la infinitud aparece como un presupuesto necesario para explicar la finitud, en el *Fundamento del derecho natural* la finitud aparece como punto de partida necesario y a problematizar en función de la unidad. En este caso, el ser racional finito se da a sí mismo actividad, constituye y transforma el mundo, pero todo esto es posible en virtud de la exhortación del otro (1966:342–343; 1994:128–129), con el cual entra (o está siempre) en reciprocidad y reconocimiento mutuo. El ser racional finito, libre y limitado, solo se puede configurar como tal en el seno de una comunidad jurídica, caracterizada por un querer común (1966:387; 1994:174).

Ahora bien, si hasta aquí la dialéctica en Fichte podría ser considerada como identidad y oposición, o antítesis y síntesis, etc., en el desarrollo del *Fundamento del derecho natural* emerge otro sentido, a saber, que la contradicción brota de la mera horizontalidad de la finitud que se revela completamente insuficiente para la conformación de la comunidad, porque todo el entrelazamiento se halla condicionado por el eventual acuerdo racional y la sujeción consecuente a ese trato recíproco, lo que puede suceder o no. Puede suceder que se quiebre el vínculo o coherencia con

la ley, o también puede suceder que, incluso respetando la sumisión a la ley, se generen desacuerdos en torno de un determinado litigio donde las dos partes paradójicamente tienen razón. De una manera o de otra, la dialéctica como contradicción intrínseca a la finitud se activa y se multiplica soslayando los vínculos horizontales. Cuando dos partes entran en conflicto y aspiran a algún tipo de resolución, y cuando semejante hora dar el vínculo afecta irremisiblemente a toda la comunidad, se suscita no solo un conflicto jurídico imposible de solucionar, sino también un escenario que únicamente concluye con la aniquilación del otro (1966:416–417; 1994:205–206). El panorama de la finitud meramente horizontal se torna caótico e inconciliable, si los elementos no se retrotraen a una instancia fundante y primera, el ser común que presupone un querer compartido y que se cristaliza en la institución Estado.

Así, mientras en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* Fichte va de lo fundante a lo fundado, en el *Fundamento del derecho natural* procede de manera inversa, va de la problemática inherente a lo fundado para regresar a la instancia fundante y estable. Y mientras en el primer proceder la dialéctica aparece como un proceso de concreción y de imbricación de los principios para explicar la reciprocidad, en el segundo aparece como un despliegue incesante de contradicciones en el plano de la reciprocidad horizontal, para complejizar y reconfigurar los elementos, hasta explicitar aquello que los posibilita. En ambos procederes, se produce un entrelazamiento que modifica las características de los elementos implicados, sin transformarlos totalmente. Pues, en un caso, el Yo y el No-Yo imbricados en el tercer principio son y no son el Yo y el No-Yo de los dos primeros principios, y de la misma manera el ser racional finito imbricado en un ser común es y no es el ser racional finito del punto de partida. La organicidad transforma a los elementos implicados sin que por ello pierdan su especificidad. En este sentido, la dialéctica se erige en un devenir que resignifica, que reconfigura, que perspectiviza, y que a la vez revela un entrelazamiento que devuelve una mirada diferente sobre lo enfocado.

Mientras que en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* el enlace organicista se halla muy tenue trazado en algunas expresiones aisladas, como por ejemplo: «si no hay Tú, no hay Yo; si no hay Yo, no hay Tú» (1965:337; 1975:77), o «*si no hay infinitud, no hay limitación; si no hay limitación, no hay infinitud*» (1965:358; 1975:91), quizás porque Fichte busca ahondar al máximo en las contraposiciones para explorar

todas las aristas internas, o quizás porque esté demasiado apegado al presentarse de la limitación o de la finitud en general en virtud del punto de partida absoluto; en el *Fundamento del derecho natural*, en cambio, el organicismo se torna preponderante, no solo porque así lo exige la temática jurídica que reúne naturaleza y cultura, sino también porque los seres finitos requieren de una reconfiguración sustantiva, donde lo comunitario prevalezca y manifieste a las claras que lo particular no podría subsistir vitalmente sin la actividad del conjunto social que lo precede y que lo contiene, en el doble sentido de que lo delimita y lo posibilita (1970:14–20; 1994:267–272). Y esta organicidad, que aparece ya en el ámbito del cuerpo propio y con motivo de la influencia recíproca (1966:378 ss.; 1994:164 ss.), denota que los seres racionales pueden ser cabalmente comprendidos, pero también formados y modelados, únicamente en la medida en que entablan relaciones de exhortación, reciprocidad y reconocimiento, esto es, vínculos que forman y conforman a la parte como elemento de una totalidad de pertenencia, lo cual se da ya desde el nacimiento y en sintonía con el desenvolvimiento de la cultura. Tal organicidad se teje en el reverso de la conflictividad propia del entramado que intenta conciliar la potenciación de los seres libres con las necesarias limitaciones recíprocas.

Pero la consideración organicista de Fichte no involucra solamente una motivación social o jurídico–política, ni se trata de una mera compensación a la conflictividad desatada en la horizontalidad, sino que atañe fundamentalmente al sistema, a una convicción sobre el modo de filosofar. La Doctrina de la Ciencia, en cuanto filosofía primera, dice Fichte en *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* (1794), se propone como un conjunto de proposiciones conectadas con un principio y conformando un todo único, un todo donde cada parte puede ser lo que es solo en su lugar correspondiente en el todo y mediante las relaciones que mantiene con las demás partes (1965:114–115; 1963:14–15). La organicidad caracteriza al saber, y entonces las partes del saber no se pueden aislar, separar o intercambiar, sino de manera artificial, vulnerando sus conexiones orgánicas, lo que significa que la instancia fundante (filosofía) y la disciplina particular fundada (por ejemplo, la naturaleza) están estrechamente relacionadas. Aquí, en *Sobre el concepto*, las partes o disciplinas que integran el sistema son la estética, la naturaleza, la religión, el derecho, la ética, y la filosofía o sentido hacia la verdad (1965:151; 1963:52–53). Por cierto, Fichte ofrece algunas variaciones importantes en las distintas expo-

siciones de la quintuplicidad sistemática a lo largo de su obra; por ejemplo, en la aplicación a la filosofía de la historia en *Los caracteres de la edad contemporánea* (1804:5) o en la visión disciplinar de *La exhortación a la vida bienaventurada* (1806). Además, complejiza el asunto al considerar que cada disciplina enfoca la totalidad desde su propia perspectiva y bajo su impronta característica, y por eso en la *Doctrina de la Ciencia* de 1804 legitima una quintuplicidad de quintuplicidades (Acosta, 2022) que entrelaza las múltiples perspectivas. De todos modos, y más allá de las variaciones en cada caso, los órganos disciplinarios que atañen al cuerpo filosófico son aproximadamente los mismos: naturaleza, derecho, ética, religión y filosofía.

También en la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* (1796 ss.) la filosofía aparece como un sistema vivo (1978:207–208; 1986:200) y como organismo (1978:226; 1986:219), donde la vida y el espíritu se contraponen a la letra y lo fragmentario. En esta obra la principal preocupación de Fichte consiste en presentar la teoría y la práctica en unidad, en contraste con la división trazada en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* y acercándose estrechamente al proceder del *Fundamento del derecho natural*. De ahí que realice la división sistemática de las disciplinas de la filosofía en torno de la teoría y la práctica, completando lo que en el *Fundamento* de 1794 estaba solo esbozado. Aquí, en la *Nova methodo*, Fichte parte de la razón, que es una y la misma, y distingue la teoría, donde prima el conocer y el mundo surge como lo encontrado, y la práctica, donde prima el actuar y lo producido. La teoría se ocupa de la naturaleza, sea como mecanismo, sea como organismo. La práctica se ocupa del actuar en general, que en la ética adquiere una connotación específica, la del deber hacer el mundo. Pero la ética se ocupa de la razón en sentido genérico, no de cómo ella se encarna en cada individuo, y tal aspecto concierne al derecho, que abarca la teoría y la práctica, al igual que la religión, que postula realizar la razón en el mundo sensible. El panorama sistemático (naturaleza, ética, derecho, religión) se completa con una suerte de disciplina propedéutica, la estética, que conduciría del punto de vista común al punto de vista trascendental (1978:262–266; 1987:258–263). Desde luego, si la razón es una y, sin embargo, se la puede distinguir en dos grandes enfoques, teoría y práctica, que a la vez se superponen, entonces el perspectivismo habilita la modalización de las disciplinas, por cuanto cada una de ellas se conecta y se especifica respecto

de las demás, o dicho de otra manera, por cuanto cada una refleja la totalidad desde su impronta.

Por lo tanto, la consideración sistemática de la filosofía de Fichte ofrece un significado relevante para las nociones de dialéctica analizadas hasta aquí, porque pone de relieve que la organicidad, que articula y entrama vitalmente a los elementos, no se erige en solución ocasional frente a la conflictividad jurídica, sino que caracteriza a lo más propio del filosofar fichteano, a su propuesta y a sus intentos por exponer un sistema completo. De esta manera, los anteriores señalamientos en el ámbito especulativo del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* y en el ámbito jurídico-político del *Fundamento del derecho natural*, pese a que la compatibilización entre ambas obras resulta compleja, se pueden concebir en unidad. En la primera, la contradicción opera internamente, en el devenir de los límites o determinaciones que se siguen del marco de las proposiciones o principios fundamentales; en la segunda, en cambio, la contradicción opera como si fuera extrínseca, horadando las construcciones vinculantes provisorias en el marco de la finitud horizontal. En la primera, la contradicción parece controlada, mientras que en la segunda oficia como lo que genera caos. Finalmente, en la tercera la perspectiva sistemática permite captar en conciliación el sentido profundo que atraviesa la dialéctica fichteana: la organicidad. Y en los tres casos, la dialéctica aparece como potenciando la tensión, el conflicto, la limitación, etc., y al mismo tiempo, la relación, el entramado o vínculo.

La dialéctica en Kusch

La dialéctica ocupa un lugar fundamental en la elaboración filosófica de Rodolfo Kusch, en especial en su obra más importante y conocida, *América profunda* (1962), donde se propone explicitar lo propiamente americano, cuyo núcleo lo encuentra en la cultura andina originaria. Lo propiamente americano mantiene una continuidad vital, tanto en lo espacial como en lo temporal, en nuestro presente, y tensiona la cultura oficial anclada en la superficialidad del ser alguien («la actividad burguesa de la Europa del siglo XVI») a través del impulso o instinto de la otra raíz, el estar aquí o mero estar (la «modalidad profunda de la cultura precolumbina»), que conforma el mestizaje en que se enraíza nuestro modo de pensar, actuar, conocer, etc. Así, la dialéctica americana (1999:20) se ocupa

de conciliar las dos lógicas contrapuestas, la del ser alguien y el estar aquí (o lo occidental y lo originario de América), y la clave del asunto reside en cómo concebir esa conjunción, lo que para Kusch significa dar con la fagocitación, esto es, «la absorción de las cosas pulcas de Occidente por las cosas de América» (1999:29), precisamente porque lo que aparece como si fuera puro tiene que devenir contaminado con su opuesto.

En el desarrollo de las categorías de ser y estar Kusch traza una visión muy crítica de la modernidad y, simétricamente, una revalorización de las culturas originarias, las mismas que transitaron la modernidad, no bajo los signos de razón, progreso, ciencia o moral, sino antes bien padeciendo y expresando sus aspectos más negativos (conquista, sumisión, hambre, esclavitud, aculturación, etc.). Mientras la lógica del ser se caracteriza por escindir al sujeto de la naturaleza, considerándolo como un individuo-átomo que vuelve sobre ella para convertirla en objeto (de medición, de intercambio, de explotación), para modificarla y agredirla, o para ejercer sobre ella toda su ira, creando exteriormente un mundo artificial (cuyo ejemplo paradigmático es la ciudad), la lógica del estar se caracteriza por el estatismo, el mantenimiento del individuo en la organicidad tanto del magma cósmico, como en la de la comunidad de pertenencia. Para la cultura originaria, el individuo jamás se podría concebir ni fuera de la comunidad, ni fuera de la naturaleza, y dirige todo su esfuerzo en lograr el amparo, el sustento, elconjuro, frente a una situación existencial que lo atraviesa, un trasfondo angustioso (el miedo original a la ira de dios) que refleja en Viracocha la lucha nunca resuelta del todo entre el orden y el caos. Mientras el ser erige frente a la naturaleza un sujeto activo, tenso y dinámico, emergido y ficcional-atómico, el estar, por el contrario, presenta un sujeto pasivo, sumergido dentro de la naturaleza y distendido frente a la permanencia de la lucha entre los opuestos que estructuran toda la realidad (1999:89–92).

Semejante polaridad entre un lado y el otro, y entre arriba y abajo, constituye la concepción misma del mandala con el centro germinativo, el centro vital de donde todo proviene y hacia el cual todo se dirige (como es el caso del Tawantinsuyu, el lugar de las cuatro regiones); es el centro de la flor que se abre y se cierra, de donde brota el fruto. La estructura del mandala cósmico se revela como clave hermenéutica no solo del arte originario o de su visión acerca de la naturaleza y el rol del sujeto, sino también como ordenación del espacio, del tiempo, y de toda la concepción ontológico-religiosa que se expresa en la figura de Viracocha. Esta

deidad que Kusch estudia detalladamente en el primer libro de *América profunda* y que toma (o deduce interpretativamente) del manuscrito del indio Santa Cruz Pachacuti, reúne en un plano de inmanencia el orden y el caos (que, en verdad, transita, sin terminar nunca de resolver), se caracteriza por la dualidad (como sucede en muchas culturas originarias de nuestro continente) y, en la medida en que enlaza la doble oposición horizontal–vertical, se manifiesta en una quintuplicidad de signos: Viracocha es maestro, riqueza, Tunupa o mediación / mundo, dualidad y círculo (1999:36–45). Los signos guardan familiaridad entre sí (maestro y mundo, abundancia y dualidad), y el quinto conlleva el recogimiento estático de la cosmogonía andina originaria. El mundo en el que está sumergido el originario es un organismo viviente (1999:46).

La reivindicación kuscheana de la cosmovisión originaria centrada en la categoría de estar se condice con la consiguiente crítica a la modernidad occidental marcada por el ser, el sujeto dinámico que convierte la naturaleza en un inmenso vacío para hacer circular sus mercancías. Pero si lo propiamente americano apuntala estas dos instancias (la primera, invisible e inconsciente; la segunda, oficial y pretendiente) como enraizadas en nuestra concepción mestiza, entonces la pregunta se desplaza a cómo se ha de efectuar la síntesis de la dialéctica americana, la fagocitación o absorción. Mientras el ser juega a imitar la civilización, aunque en el fondo no crea en ella y recaiga una y otra vez en la simulación, y mientras el estar distiende su posición frente al magma cósmico, se produce de manera concomitante un proceso de fagocitación, dice Kusch, donde lo creado resulta «ablandado y sin tensión, un poco como si nos venciera la naturaleza» (1999:134). La fagocitación es el reverso o contracara necesaria de lo que se denomina aculturación o transculturación, categorías habituales con las que se describe la adopción, predominio o imposición de una cultura sobre otra. De modo exterior, en la dialéctica entre el ser y el estar parece haber prevalecido el ser, sustituyendo al estar. Sin embargo, se trata de una apariencia aspiracional cuya contracara invisible o invisibilizada constituye la transformación total del ser por parte del estar. Este reverso surge de inmediato «cuando tomamos conciencia de que algo nos impide ser totalmente occidentales, aunque nos lo propongamos» (1999:135), es decir, cuando al ser se le cae la máscara de la simulación y revela su intrínseca fascinación por el estar, o cuando se perfora lo meramente exterior (por ejemplo, la arquitectura o vestimenta) hacia una dimensión profunda. Por debajo de la superficie, de manera subya-

cente, está el estar, como enquistado y como alentando los traumas que debemos superar para asumir lo propiamente americano y ganar la salud.

En contraste, la inconsistencia del ser radica en que no estabiliza, no enraíza, sino que simplemente se mueve y enaltece una perspectiva indefinida de progreso, y todo esto lo hace fingiendo una pulcritud en la que no cree firmemente. Así, las minorías dirigentes blanquizadas han perdido capacidad creadora, imitan al ser pero sin alcanzarlo, y por ello se han agotado y emergieron las masas tomando el poder y colocando, por ejemplo, a Perón. El estar irrumpe y sacude la situación, engendra lo incómodo, la dimensión política del hedor que se cristaliza en caudillos y héroes populares. Las élites carecen de fe en el mismo progreso que dicen suscribir, así como los obreros trabajan menos y se dejan estar. Justo en este punto Kusch explicita con absoluta claridad el significado de la dialéctica y de la fagocitación. El problema de la dialéctica implica la oposición entre dos realidades, donde una «hará de tesis y la otra de antítesis, de tal modo que la resultante síntesis surgirá de una incorporación de la antítesis de tal modo que se produzca una *superación* dentro del proceso general» (1999:144). Aunque en principio parezca una visión superficial de la dialéctica, Kusch confronta directamente con Hegel: «Para Hegel, la síntesis es una *Aufhebung*, o sea, literalmente una elevación o, como dice él mismo, «una elevación sobre todo lo finito». Esto supone buscar un mejoramiento en el sentido europeo» (1999:144). Por consiguiente, llevada a los términos de América, la superación consistiría en que el ser imponga sus parámetros sobre el estar, tal como se sigue de la línea del progreso. Kusch encuentra en la obra de Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950), la aplicación de este esquema, donde la tesis se da con la conquista y la colonia, la antítesis con la independencia y la síntesis con el acercamiento contemporáneo al indigenismo (1999:145). Aparte de la artificialidad de semejante planteo que omite el lugar de lo originario, Kusch parece sugerir que en la dialéctica uno de los polos, el que sintetiza, pese a que da cuenta de su opuesto, prevalece sobre él. En este caso, como sería también el de Hegel, lo moderno, el mejoramiento que se arroga el ser, terminaría soslayando lo originario. Y por eso propone invertir la perspectiva: «Un punto de vista americano solo puede suponer una evolución desde el ángulo del mero *estar* [...], porque el mero *estar* tiene una mayor consistencia vital que el *ser* en América» (1999:145).

En otras palabras, la clave de América reside en el suelo, y el ser no arraiga, sobrevuela; el ser no vitaliza la oposición entre orden y caos, sino

que expulsa el caos y eterniza el presunto orden o la ley moral; el ser, «para tener consistencia, crea cosas [...]», haciéndose masculino en su actitud de agredir todo aquello que no responda a su fin» (1999:149); se tensa permanentemente y deja de lado la vida. Por el contrario, el estar echa raíces vitales, mantiene la cercanía del caos, se desprende de lo material abriendo paso a una genuina intimidad, y convive con la naturaleza, se torna femineidad y distensión, apostando a la vida: «desde el punto de vista indígena, es natural que se dé la fagocitación, dado que ser alguien es transitorio. Por eso el *ser* alguien y el *estar* aquí mantienen una relación como de hijo a madre» (1999:148). Y en algún momento el engendro, que creyó poder superar todos los límites con la fantasía del progreso técnico-moral e individual, vuelve vencido a su origen ontológico-existencial, retoma el cordón umbilical que lo conecta con la naturaleza. Así, en *Geocultura del hombre americano* (1976) Kusch refiere este retorno propio de la fagocitación como un «salto hacia atrás» (2007:16) o como «americanización de la cultura» (2007:103 ss.), mientras que en *América profunda* se trata de un volverse anónimo «o, mejor, el pueblo de América» (1999:155), esto es, un dejar de lado el ciclo del mercader y volver al ciclo del pan, o también un hacerse uno con la especie, y más precisamente un hacer orgánico en comunidad.

Y en este punto la fagocitación deviene sabiduría, «una filosofía de la vida nacida en el quehacer diario del pueblo, como la que vive el indio» (1999:161), una recuperación de la antigua savia vital, que consiste en captar la realidad, ya no de manera mecánica, exterior y muerta, sino de manera vital, interior y orgánica. Según Kusch, la gestación orgánica se desenvuelve en la realidad u ontología, en la política, en la ética, etc., e incluso en la historia de la filosofía. Tras referir algunos presocráticos, afirma: «La dialéctica misma es organicista. En Hegel se advierte un animal-mundo que va creciendo progresivamente, hasta reconquistar la idea absoluta» (1999:162). Pues la dialéctica es *relacional*, como la filosofía andina (Estermann, 2006), y entonces frente a la escisión que tanto encontramos en América, dice Kusch, siempre hay que buscar el opuesto perdido; por ejemplo, si partimos del individuo como abstracción propia del ser alguien, hay que buscar el «organismo monstruoso» de pertenencia, el magma cósmico vital, «en el cual se convierte en una simple partícula» (1999:163). De este modo, retornando al estar, comprenderemos que lo que verdaderamente existe es, en concreto, la comunidad, la responsable y sostén del amparo, el organismo viviente que, en vez de dele-

gar su función en instituciones abstractas, asume la responsabilidad, el vínculo y la contención de los elementos. La sabiduría de América radica en captar que «todo es orgánico y debe crecer» (1999:164), tal como lo indican el camino interior y el simple estar para el fruto, y la partícula solo puede y debe crecer en el organismo viviente.

La visión kuscheana de la dialéctica desemboca en un intenso organicismo. Aunque el rechazo o reconfiguración de Hegel pueda parecer en principio superficial, cabe notar que Kusch no apela a las elucubraciones más empíricas o históricas para criticar a Hegel, sino que apunta a su más profunda metafísica, y pone al descubierto el carácter superador de la dialéctica, para proponer el camino inverso, el de un regreso a lo originario, a la comunidad orgánica, como asunción de la propia realidad americana e integridad vital, y como reverso propio de la fagocitación, es decir, como lo que acontece en lo marginal, en lo popular, en el terreno de los imponderables, bajo la fachada de la aculturación y que sin embargo muestra una verdadera absorción.

El «caso» Fichte – Kusch

¿Cómo se compatibilizan en general las visiones de Kusch y de Fichte, aparentemente tan disímiles, y cómo se compatibilizan en particular respecto de la dialéctica? ¿Y por qué sería fructífero trazar ese cruce? O de otra manera, ¿en qué nos resulta significativo comprender a Fichte con Kusch y a Kusch con Fichte, y por qué justamente con la dialéctica? En un escrito temprano, «El ‘caso’ Novalis» (1945), Kusch no solo manifiesta algunas posiciones que marcaron notoriamente su periplo, sino también un signo que pulula una y otra vez en la atmósfera de su propuesta: el romanticismo. Con Novalis, Kusch, por un lado, distorsiona a conveniencia el sentido del idealismo y del romanticismo para distanciarse de tales corrientes y, por otro, encuentra aspectos sustanciosos a reivindicar. Quizás lo primero parezca soslayar lo segundo, pero tal como acontece en el discurrir kuscheano, lejos de entregarse a las apariencias, hay que ponderarlas precisamente con la contaminación de su opuesto. En la primera imagen, Novalis aparece como un filósofo–científico–artista que busca la revitalización de lo trascendente con el misticismo que resuena ideales descabellados, el quiijotismo o metafisismo que evade el caos de la realidad y se refugia en una concepción tal que, tergiversando la

vida, el espíritu y la realidad en favor del hombre, en vez de salvarlo (es decir, de integrarlo), lo terminan desgarrando al infinito «en paradójica búsquedad de lo ya poseído» (2020:59). El problema radica en erigir como refugio una preexistente idealidad de referencia, y así el idealismo romántico se debate en el eterno dilema entre el yo y la naturaleza, y en vez de armonizar los polos, ahonda la separación y reconcentra «en el yo fichteano su manía quijotesca y huidiza» (2020:60), esto es, coloca en su recogimiento interior la preponderancia de la razón. Ahora bien, el distanciamiento desesperado y exagerado explicaría el no-ver lo más cercano, lo ya poseído, solapado por un periplo existencial.

Hasta aquí, Fichte y Novalis surgen en Kusch como formando parte de un mismo movimiento; luego, parece que sus caminos se escinden, cuando Kusch alega que el yo fichteano resulta insatisfactorio para Novalis, dado que excluiría al mundo. Por eso, prosigue, el poeta se nutre del spinozismo y del misticismo para desembocar en un idealismo objetivo que, paradójicamente, no deja de lado al yo fichteano. Es decir, según Kusch Novalis intenta infructuosamente superar el idealismo, volviéndose un idealista desesperado, y entonces este alejarse significa mantenerse apagado. La revalorización humana del cosmos, incluso con la fuerte impronta del individualismo, es un aspecto de Novalis que seduce a Kusch y que lo lleva a preferir al romanticismo entre todas las escuelas filosóficas. Aquí se observa la otra cara del asunto, donde la crítica se revierte en fascinación. Pues más allá de las varias críticas, el «caso» Novalis desemboca en un idealismo truncado que interioriza el cosmos en el desborde del ánimo y en la obra de arte orgánica, que lograría desprender a la naturaleza de la moralización de Fichte. De nuevo, en este punto parece romperse la unicidad entre Novalis y Fichte. En efecto, Kusch valora positivamente en Novalis el aspecto truncado del idealismo, esto es, el avance de lo racional a lo irracional y el estatismo de los opuestos concentrados en el sí-mismo (el centro del mandala cósmico, en términos de *América profunda*), pero a la vez reivindica el movimiento ideal-romántico frente al decadentismo pseudo-idealista de su tiempo: «Lejos del hombre mutilado por la eternidad, que nos quieren imponer, un hombre real, animal y dios se alumbría a nuevas luces» (2020:65).

Tal hombre nuevo —un tópico de la filosofía latinoamericana— corresponde, no al héroe vencido (como en el romanticismo europeo), sino al héroe por vencer; no a la concepción idealista occidental que busca malogradamente la unidad espíritu-naturaleza, sino a la concepción más

cruda y enlodazada que reivindique todo lo inferior e instintivo, las raíces primitivas que recojan la plenitud integral del hombre. Con esta veta de cuño scheleriano, pero a nuestro entender antes bien profundamente americana (con, e incluso más allá de Kusch), el ideal–romanticismo novaliano podría, en vez de abrazar con espíritu fáustico la idealidad del pasado para divinizar al hombre, reconfigurarse en el paisaje, en la naturaleza voraz y desbordante de América, volviendo a envolverse en ella. Dice Kusch: «El idealismo, al ser trasplantado, se deshace en su propia nebulosidad ante la menor atmósfera que contenga nuevas savias y nuevos gérmenes», una atmósfera cargada de promiscuidad y capaz de producir una nueva «real idealidad» para dar con el todo–hombre de Scheler, pero en este caso, en el caso de Kusch, «hecho de limo, follajes podridos, selvas prostituidas y llanuras absurdas»; y concluye: «Pese a todo, no deja de ser el romanticismo una experiencia afortunada. Aquella quijotada, que fue el comienzo de una decadencia cada vez más marcada, nos habla no obstante de la posibilidad de anhelos siempre renovados» (2020:66).

Dicho de otra manera, el idealismo en América pierde su enredo especulativo y abstracto, extremadamente yoico o racional–trascendental, y al mismo tiempo que se vivifica por completo con el lodo, con el paisaje, con lo hediondo, se insufla ese bienintencionado quijotismo a contramarcha de la decadencia occidental con la vitalidad de lo real–natural–espiritual americano en conjunción con el anhelo siempre renovado y renovante. Y en este punto, en la medida en que se despejan en Fichte las connotaciones de índole yoico–racional (o en la medida en que se capta el Yo en toda su abstracción, completamente escindido de la particularidad y de la individualidad, y por ende más afín al uno anónimo, al estar propio del pueblo) y el énfasis de la moralización (que, en verdad, constituye un llamado a la transformación de lo dado, y que también en Kusch, en la medida en que hay que recobrar la salud, el salto atrás significa reconectarse vitalmente con lo originario, con las raíces), entonces ese idealismo, con toda su organicidad dialéctica, y con toda la realidad que envuelve en la fórmula de idealismo crítico, que es «un idealismo–real o un realismo–ideal» (1965:412; 1975:136), se acerca notoriamente a la propuesta de Kusch. Por un lado, éste parece enfatizar en Novalis el devenir mágico, desesperado, místico, panteísta y desbordantemente infinito en su interior, de aquello que, sin embargo, conserva el idealismo y el Yo fichteano. Por otro lado, esa efervescencia ideal–romántica con toda su potencia germinal, pese a que denota el declive de Occidente, y pese a que en su

replegarse implica una recuperación de lo agrario como envés del progreso técnico civilizatorio, no alcanza a abrazar el lodo, lo hediento o mero estar, sino para llevarlo fuera de sí, lamentando, pero confiando en el progreso racional moderno. Quizás la admiración de Kusch hacia la desesperación novaliana se relacione simultáneamente con la recuperación de la fe y la asunción de la ira divina, junto con el problema de mantenerse apegado a una razón, presuntamente fichteana, que todo lo subsume y endereza hacia una mejoría civilizatoria. Pero, como observamos, la racionalidad en Fichte, lejos de proponer etapas superadoras o contradicciones sistemáticas, reúne orgánicamente la unidad y la diferenciación, jamás llega a identificar totalmente lo infinito y lo finito, ni el Yo y el No-Yo, ni los elementos u órganos del cuerpo o sistema, sino que se trata de una razón que articula, que transforma y reconfigura desde la relationalidad y que, en definitiva, implica un regresar hacia instancias comunes.

La inmanencia, la organicidad, el cruce vertical–horizontal, la quintuplicidad, la tensión entre los opuestos, el magma–organismo–comunidad, la actividad–pasividad como polos inherentes a las dos posiciones, la imposibilidad de cerrar absolutamente la dialéctica con una superación última, el hacerse que siempre resulta infructuoso o limitado, etc., son todos aspectos de profunda convergencia entre el idealismo fichteano (y el romanticismo novaliano) y el posicionamiento filosófico americanista de Kusch. La dialéctica y su rasgo eminentemente organicista constituye una suerte de, por así decir, botón de muestra, un concepto o dinámica microcósmica que refleja con fidelidad el acontecer macrocósmico. Pese a sus respectivas apuestas quijotescas, también Fichte y Novalis fueron profundos críticos de la modernidad, cuyo síntoma más significativo se cristaliza en la concepción organicista de la dialéctica. Las divergencias comienzan en la cuestión del regreso, o mejor, del regreso a qué, y conducen al punto más álgido de distanciamiento, a saber, la naturaleza. La distensión, el ablandarse o volver vencido, la reivindicación de dioses y demonios concentrados en la ira divina, el sumergirse en el manoseo del lodazal, permiten ejemplificar la fagocitación kuscheana, así como también su reivindicación del idealismo y del romanticismo. Esa contradicción siempre viva, siempre vivificante, que restituye la potencia del anhelo frente a la mutilación contemporánea, que recupera la múltiple dimensión humana, bestial y divina, se da como núcleo fontanal de las dialéticas fichteana y kuscheana.

Referencias bibliográficas

- Acosta, Emiliano (2022).** Sobre la quintuplicidad en la segunda exposición de la doctrina de la ciencia en 1804. En López, Diana María y Gaudio, Mariano (compiladores). *Moral, política y derecho en Fichte. En recuerdo de Héctor Arrese Igor* (pp. 141–166). Buenos Aires: RAGIF Ediciones.
- Estermann, Josef (2006).** *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (edición original 1998).
- Fichte, Johann Gottlieb (1963).** *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* (trad. B. Navarro). México: UNAM.
- Fichte, Johann (1965).** *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*. En *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Hrsg. Reinhard Lauth y otros). Serie I, tomo 2, 107–163. Stuttgart / Bad Cannstatt: Fromman / Holzboog (edición original 1794).
- Fichte, Johann (1965).** *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*. En *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Hrsg. Reinhard Lauth y otros). Serie I, tomo 2, 249–451. Stuttgart / Bad Cannstatt: Fromman / Holzboog (edición original 1794–5).
- Fichte, Johann (1966).** *Grundlage des Naturrechts nach Princípien der Wissenschaftslehre*. En *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Hrsg. Reinhard Lauth y otros). Serie I, tomo 3, 313–460. Stuttgart / Bad Cannstatt: Fromman / Holzboog (edición original 1796).
- Fichte, Johann (1970).** *Grundlage des Naturrechts nach Princípien der Wissenschaftslehre*. En *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Hrsg. Reinhard Lauth y otros). Serie I, tomo 4, 5–165. Stuttgart / Bad Cannstatt: Fromman / Holzboog (edición original 1797).
- Fichte, Johann (1975).** *Doctrina de la Ciencia* (trad. Juan Cruz Cruz). Buenos Aires: Aguilar.
- Fichte, Johann (1978).** *Wissenschaftslehre nova methodo – Halle*. En *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Hrsg. Reinhard Lauth y otros). Serie IV, tomo 2, 17–266. Stuttgart / Bad Cannstatt: Fromman / Holzboog (edición original 1796 ss.).
- Fichte, Johann (1987).** *Doctrina de la Ciencia nova methodo* (trad. Manuel Ramos y José L. Villacañas). Valencia: Natán.
- Fichte, Johann (1994).** *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (trad. José L. Villacañas, Faustino Oncina Coves y Manuel Ramos). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Gaudio, Mariano (2021).** Una antropología del suelo: de Kusch a Fichte. En Bertorello, Adrián y Billi, Noelia (eds.). *Políticas, tradiciones y metodologías de la antropología filosófica* (pp. 129–138). Buenos Aires: RAGIF Ediciones.
- Gaudio, Mariano (2023).** *Fichte y el Estado. La concepción racional en el Fundamento del derecho natural*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones.
- Janke, Wolfgang (1990).** Limitative Dialektik. Überlegungen im Anschluss an die

- Methodenreflexion in Fichtes Grundlage 1794/95. *Fichte Studien*, N° 1, 9–24.
- Kusch, Rodolfo (1999).** *América profunda*. Buenos Aires: Biblos (edición original 1962).
- Kusch, Rodolfo (2007).** *Geocultura del hombre americano*. En *Obras completas*. Tomo III. Rosario: Fundación Ross (edición original 1976).
- Kusch, Rodolfo (2020).** El ‘caso’ Novalis. En Tasat, José Alejandro, y Pérez, Juan Pablo (coordinadores). *Arte, Estética, Literatura y Teatro en Rodolfo Kusch* (pp. 59–66). Buenos Aires: Mónadanomada (edición original 1945).
- Villoro, Luis (1998).** *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El colegio nacional / El colegio de México / Fondo de Cultura Económica (edición original 1950).

«Nenhuma antítese é possível sem uma síntese»: a transformação da dialética kantiana no *Fundamento* *de toda a Doutrina da Ciência* de Fichte

Christian Klotz

Universidade Federal de Goiás / Brasil

A obra mais influente de Fichte, o *Fundamento de toda a Doutrina da Ciência* de 1794/95,¹ sob vários aspectos abriu novos horizontes para a filosofia. Ao explicar a estrutura da consciência representacional a partir dos atos fundamentais do eu, a teoria fichtiana foi além da filosofia elementar de Reinhold, cujo conceito fundamental era o da representação. A concepção de uma atividade pré-reflexiva e autoconstitutiva do Eu que subjaz a toda representação de objetos aprofundou a reflexão filosófica sobre subjetividade e autoconsciência. E, ao caracterizar a estrutura da consciência pela concepção do ‘oscilar’ da imaginação e por conceitos como os de ‘esforço’, de ‘impulso’ e de ‘ansiar’, o pensamento de Fichte inspirou decisivamente o romantismo.

Também sob o aspecto do seu método, a obra fichtiana de 1794/95 deve ser considerada inovadora. Fichte denomina o método adotado no *Fundamento* de «método sintético» (*synthetisches Verfahren*) (63/123²). No entanto, mesmo que esse termo não se encontre no *Fundamento*, vários intérpretes defenderam a tese de que o método fichtiano nessa obra pode ser caracterizado como «dialético».³ No que segue, busca-se motivar tal tese ao investigar a relação entre o método fichtiano no *Fundamento* e a

1. Doravante referido como *Fundamento*.

2. O *Fundamento* será citado pela paginação da tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho (Fichte (1984)), seguida do número da página da respectiva passagem no texto original (Fichte (1971)).

3. Ver, por exemplo, Stiehler (1962), Hartkopf (1967), Hammacher (1988), Lauth (1989), Seeböhm (1994) e Bykova (2022).

dialética transcendental exposta por Kant na *Crítica da Razão Pura*, mais precisamente: a apresentação e resolução das «antinomias da razão pura» contida na dialética transcendental de Kant. Pretende-se identificar uma concepção (implícita) de dialética em Fichte a partir do sentido de «dialética» cunhado por Kant mostrando que o método adotado por Fichte no *Fundamento* pode ser entendido como transformação da dialética transcendental de Kant. Dois aspectos dessa transformação estarão em foco: primeiro, Fichte combinou a doutrina kantiana acerca das antinomias com a teoria kantiana da ‘síntese’, inserindo-a no contexto da teoria das estruturas fundamentais da experiência; e segundo, Fichte relacionou a oposição entre concepções finitistas e infinitistas do universo que subjaz às antinomias kantianas com a oposição entre a finitude e a infinitude do Eu, fundando a dialética kantiana na teoria da subjetividade.

A fusão da analítica e da dialética transcendental de Kant no método sintético de Fichte

Para a concepção kantiana da dialética transcendental é essencial o contraste dessa parte da investigação crítica com a parte que lhe antecede, a analítica transcendental. Enquanto na analítica transcendental são investigados os conceitos puros do entendimento, como regras dos atos de síntese que possibilitam a experiência, a dialética transcendental trata das ideias da razão que parecem referir-se a objetos incondicionados que transcendem a experiência. Mostrar que as ideias da razão, ao contrário do que parece, não se referem a objetos cognoscíveis é a intenção central da dialética transcendental de Kant. A partir disto, entende-se a definição da dialética transcendental como «crítica da aparência dialética» ou «lógica da aparência», em contraste com a analítica como «lógica da verdade». No entanto, a intenção de Kant com relação à metafísica baseada no uso das ideias não é apenas destrutiva, visando também demonstrar a sua estrutura sistemática, pela qual a sua origem racional se manifesta. Pois trata-se aqui de uma aparência «transcendental», oriunda da própria razão e pela qual a razão permanece enganada só enquanto ela ainda não está esclarecida acerca de si mesma (ver *CRP*, A 298/B 354–55).

Na exposição das antinomias cosmológicas, essa intenção sistematizante de Kant cristalizou-se de forma particularmente influente. Nela, Kant busca demonstrar que, sob o pressuposto de que o cosmo é dado

como objeto, proposições opostas sobre o cosmo podem ser formuladas que se baseiam em princípios da razão. Sob aspectos diferentes, essas proposições dizem respeito à questão de se o cosmo é finito ou infinito, isto é, cada antinomia envolve a oposição entre uma posição ‘finitista’ e uma posição ‘infinitista’ acerca do cosmo. Kant enfatiza que os argumentos apresentados não são raciocínios falaciosos, mas «extraídos da natureza das coisas» (*CRP*, A 430/B 458). Com isso, surge a tarefa de encontrar uma «resolução» da oposição entre tese e antítese que, segundo Kant, só é possível pela destruição da pressuposição de que a tese e a antítese têm em comum, a saber, a concepção do cosmo como objeto dado. Pois se substituímos a suposição de que o cosmo é uma totalidade que existe «em si», independentemente do progresso da nossa síntese, pela tese (própria do «idealismo transcendental») de que o mundo espaço-temporal é apenas aparência, então mostra-se que ou nem a tese, nem a antítese são verdadeiras (porque ambas perdem seu objeto) ou que tanto a tese quanto a antítese podem ser verdadeiras (na medida em que podem ser referidas às coisas como aparências ou como coisas «em si»). Por isso, Kant considera a resolução das antinomias uma «experimentação da razão pura», na qual o idealismo transcendental é corroborado pelo fato de que é o único meio possível para a resolução das antinomias (*CRP*, B xix–xxi).

Se olhamos a exposição dos princípios da Doutrina da Ciência no *Fundamento* de 1794/95, podemos facilmente perceber que aqui surge uma situação antinômica que é parecida à que é apresentada na dialética transcendental de Kant. Os três princípios apresentados aqui por Fichte referem-se aos atos fundamentais do eu a partir dos quais a estrutura representacional da consciência pode ser explicada. O primeiro princípio diz respeito à autoposição do eu, isto é, à atividade autoconstitutiva e pré-representacional do eu sem a qual não haveria nenhum sujeito do representar. No entanto, a atividade do eu não se reduz à sua autoposição. O segundo ato fundamental do eu é a produção da noção do seu outro, ou seja, da ‘alteridade’. É importante observar que, com esse segundo ato, a operação lógica da negação entra em jogo: o outro é essencialmente aquilo que eu *não sou*. Por isso, o que está posto nesse ato é denominado por Fichte de «não-eu» e o próprio ato de «opor» (51/102). No entanto, com o segundo ato surge um problema. Obviamente, ele pressupõe o primeiro: só na medida em que o eu está posto, o não-eu pode ser posto. Mas o segundo ato parece ao mesmo tempo ser incompatível com o primeiro. Pois, observa Fichte, «o eu não está posto no eu, na medida em

que nele está posto o não-eu» (52/106). Por isso, o segundo princípio, segundo o qual o eu põe o não-eu, parece contradizer o primeiro, de acordo com o qual o eu essencialmente põe a si mesmo. Como o eu pode pôr a si mesmo e ao mesmo tempo, seu outro? Isto tem que ser possível, pois tanto a autoposição, quanto o pôr do não-eu são atos originários do eu sem os quais a consciência não seria possível. Mas parece que a duplidade dos atos originários do eu gera uma contradição. Com isso, surgiu uma situação análoga às antinomias kantianas como contradições oriundas da própria razão.

Se Fichte, nesse contexto, fala de um «experimento» pelo qual a oposição entre os primeiros dois princípios deve ser superada, tal formulação lembra o fato de que Kant caracterizou a solução das antinomias cosmológicas como «experimentação da razão». No entanto, aqui a ideia do experimento possui um sentido diferente, de modo tal que uma diferença metodológica com a dialética kantiana se evidencia. Pois a concepção kantiana das antinomias como experimento da razão envolve a tese de que o idealismo transcendental é o único ponto de vista pelo qual as antinomias podem ser resolvidas. Desse modo, o idealismo transcendental, que já tinha sido formulado e justificado na Estética Transcendental, recebe uma corroboração adicional e quase-experimental. Em contraste, a ideia do experimento em Fichte diz respeito a um procedimento pelo qual um *novo* princípio é estabelecido, isto é, através do experimento, descobre-se um ato do eu desconhecido até então. «Precisamos», diz Fichte, «fazer um experimento, e perguntar-nos: como é possível pensar juntos A e não-A, ser e não-ser, realidade e negação, sem que eles se anulem e se suprimam?» (53/108).

Responder a essa pergunta exige conceber um terceiro ato fundamental do eu. Esse ato deve ser tal que por ele «o eu e o não-eu opostos devem ser unificados, igualados, sem que se suprimam mutuamente» (53/107). Segundo Fichte, a natureza desse ato não pode ser deduzida a partir dos primeiros dois princípios. No entanto, há uma solução que se impõe a nós quando nos expomos à situação experimental na qual devemos espontaneamente dar uma resposta à pergunta feita. Desse modo, pelo experimento descobre-se «uma lei *particular* do nosso espírito que através desse experimento deveria ser chamada à consciência» (54/108). Segundo essa lei, o eu e o não-eu só podem coexistir na consciência na medida em que eles se limitam mutuamente. Portanto, o terceiro ato fundamental do eu divide a totalidade da realidade em duas esferas parciais, de modo tal que

a realidade contida numa dessas esferas não pode ser atribuída à outra, e *vice-versa*. Com isso, o eu e o não-eu tornam-se partes limitadas da realidade que estão determinadas pela sua relação excludente com seu outro, ou, como Fichte diz: «Só agora, mediante o conceito estabelecido, pode-se dizer de ambos: eles são *algo*» (54/109). No entanto, cabe observar que, no decorrer da sua exposição, Fichte passa dessa concepção da determinação mútua do eu e do não-eu pela sua relação excludente com o outro para uma concepção dinâmica da «determinação recíproca» do eu e do não-eu, que é uma relação mútua de supressão parcial de atividade. De acordo com essa concepção, o não-eu é uma «grandeza negativa», isto é, uma força contrária que diminui a atividade originariamenteposta no eu (pp. 54/110 e 67/131 ss.).

Com isso, mostrou-se que o terceiro princípio da Doutrina da Ciência, segundo o qual o eu e o não-eu devem ser pensados como esferas parciais da realidade que se limitam mutuamente, é estabelecido como solução de uma contradição gerada por atos fundamentais do eu, pelo ‘pôr’ de si mesmo e do seu outro. Desse modo, o terceiro princípio é estabelecido de modo muito parecido à solução das antinomias da razão pura em Kant. Por isso, não surpreende que Fichte caracterize os atos que correspondem aos primeiros dois princípios como «tese» e «antítese», usando os mesmos termos pelos quais Kant denomina as proposições opostas da cosmologia racional (56 s./113 e 58/115). No entanto, ao denominar o terceiro ato fundamental do eu, apresentado pelo terceiro princípio, de «síntese», Fichte vai muito além de meramente retomar a concepção kantiana das antinomias no contexto da fundamentação da filosofia. Pois, com esse passo, a ideia da dialética como superação de uma situação antinômica fica amalgamada com a teoria da síntese, que é central na analítica transcendental de Kant. «Nenhuma síntese», diz Fichte agora, «é possível sem uma antítese» (57/113). Tal ligação da síntese com a oposição entre tese e antítese está alheia à lógica transcendental de Kant. Segundo Kant, o ato da síntese refere-se ao diverso dado numa intuição. Ao ligar tal diverso de acordo com as regras categoriais do entendimento, a imaginação fornece a unidade da representação que possibilita referi-la a um objeto. Desse modo, a síntese não pressupõe nenhum ato mais fundamental, mas apenas a intuição dada na sensibilidade, intuição esta que contém um diverso a ser sintetizado. Em contraste, Fichte defende a tese de que a síntese pressupõe os atos da tese e da antítese. É só pelo pôr e o opor que conteúdos que podem (e precisam) ser sintetizados ficam

disponíveis à consciência. Com isso, a ideia kantiana da dialética transcendental como solução de antinomias é deslocada do contexto de uma análise crítica da metafísica transcendente para o contexto da teoria da síntese como ato que possibilita a experiência, cujo lugar na lógica transcendental de Kant é a analítica transcendental.⁴

«A síntese fundamental (a do eu e do não-eu)», segundo Fichte, subjaz a toda representação de objetos, de modo que ela envolve toda a estrutura categorial da consciência. «Daquela síntese fundamental», Fichte conclui, «tem de deixar-se desenvolver tudo o que deve pertencer ao domínio da doutrina-da-ciência» (63/123). Tal desenvolvimento da Doutrina da Ciência é possível pelo fato de que a análise da síntese fundamental descobrirá contradições que estão implícitas nela e cuja solução exige introduzir novos conceitos explanatórios. Desse modo, a transformada dialética kantiana torna-se o método pelo qual a Doutrina da Ciência é construída. No entanto, no *Fundamento*, Fichte não fala de dialética; em vez disso, o método da Doutrina da Ciência é caracterizado como «método sintético» porque consiste em descobrir as sínteses de teses e antíteses que subjazem à consciência representacional (63/123). Para tal, é necessário detectar uma antítese que está implícita na síntese fundamental e que ainda não está resolvida. Esse primeiro passo Fichte chama de «análise»: «A reflexão tem de estabelecer essa ação antitética e essa reflexão é, nessa medida, em primeiro lugar analítica» (63/124). Só em um segundo momento, a reflexão torna-se ‘sintética’, identificando o ato pelo qual o eu unifica os opositos. Fichte enfatiza que a análise não é uma construção artificial de contradições pela reflexão. Em vez disso, a análise refere-se a «uma ação antitética, originariamente necessária, do eu» (63/124). Consequentemente, já deve existir um ato pelo qual a antítese está unificada – a reflexão encontra a síntese «como seu achado» (63/124). Portanto, Fichte entende a sua dialética, isto é, o «método sintético», não como procedimento construtivo, mas como método da descoberta dos atos originários de antítese e síntese que subjazem à consciência representacional.

Um exemplo desse procedimento é a análise da proposição «O eu põe a si mesmo como limitado pelo não-eu», que está contida na síntese

4. Para uma exposição esclarecedora da dialética de Fichte como transformação da concepção kantiana de síntese, ver Bykova (2022), especialmente pp. 196–200.

fundamental do eu e do não-eu. (64/127). Segundo Fichte, essa proposição, por sua vez, contém as proposições «*O não-eu determina* (ativa-mente) *o eu* (que nessa medida é passivo)», mas, pelo fato de que tal determinação do eu pelo não-eu éposta pelo próprio eu, ela contém também a proposição «*O eu determina a si mesmo* (por atividade abso-luta)» (65/127). Na medida em que «o eu não pode ser ativo se deve ser passivo e vice-versa», há uma contradição entre essas duas proposições. Segundo Fichte, a síntese das duas proposições exige que o eu, ao pôr realidade (entendida como atividade) limitada em si mesmo e, desse modo, determinar a si mesmo, ao mesmo tempo ponha no não-eu a realidade (isto é, a atividade) que não atribui a si mesmo, o que significa que o eu concebe a si mesmo como sendo determinado pelo não-eu. Desse modo, o eu é autodeterminante (na medida em atribui a si mesmo uma atividade limitada) e ao mesmo tempo passivo (na medida em que a causalidade responsável pela limitação da sua atividade é atribuída ao não-eu) (69–71/134–136). Mostra-se aqui que a síntese fichtiana compati-biliza duas proposições contraditórias, ao atribuir apenas uma validade limitada a cada uma, isto é, cada proposição é entendida como dizendo respeito a um aspecto (ou ato) parcial de um ato complexo: «Portanto», diz Fichte, «o eu determina-se em parte e é determinado em parte – em outras palavras: a proposição deve ser tomada em duas significações, que, entretanto, têm de poder subsistir uma ao lado da outra» (66/129). Que o eu determine a si mesmo significa que ele atribui a si mesmo uma atividade limitada; e que o eu seja determinado pelo não-eu significa que ele atribui a realidade que não atribui a si mesmo ao não-eu, concebendo a atividade atribuída ao não-eu como suprimindo parte da realidade nele. Trata-se aqui de dois atos distintos, mas inseparáveis que essencialmente fazem parte de um ato complexo do eu, sendo, por assim dizer, os dois lados da mesma moeda.

Com isso, as categorias ‘dinâmicas’ e, particularmente, a categoria de causalidade entram em cena: o eu põe a si mesmo como sendo determi-nado pelo não-eu (isto é, como ‘passivo’), concebendo o não-eu como «causa» da limitação da sua atividade. Segundo Fichte, fica claro, com isso, qual a função originária da categoria da causalidade, a saber, possi-bilitar a síntese fundamental do eu e do não-eu. Desse modo, o proce-dimento sintético–dialético de Fichte fornece um novo método para executar o projeto kantiano de uma «dedução» das categorias.

A dialética entre a finitude e a infinitude do eu no Fundamento de 1794/95

A concepção fichtiana de síntese envolve a ideia de que a tese e a antítese devem ser «igualadas» sob algum aspecto para poderem ser unificadas. Na síntese fundamental do eu e do não-eu, ambos são igualados ao serem entendidos como «algo», isto é, como partes limitadas da realidade que se excluem mutuamente. No entanto, isto significa que, na síntese com o não-eu, o eu é «reduzido a um conceito inferior» (60/119), na medida em que originariamente o eu é o sujeito último de todo ‘pôr’, aquilo pelo qual tudo que está na consciência é posto. Na síntese com o não-eu, o próprio eu torna-se uma realidade limitada que existe dentro da estrutura sintética que é gerada por ele mesmo como sujeito absoluto. Nas palavras de Fichte: «Eu e não-eu, na medida em que são igualados e opostos pelo conceito da limitabilidade mútua, são ambos algo (acidentes) no eu, como substância divisível; posto pelo eu como sujeito absoluto, ilimitável, ao qual nada é igual e nada é oposto» (60/119).

Isto significa que a síntese do eu e do não-eu gera uma nova oposição, oposição essa que diz respeito ao próprio eu. Como sujeito de todo pôr, o eu é absoluto e infinito, transcendendo todas as oposições. No entanto, ao mesmo tempo o eu está posto como parte limitada da realidade, oposta ao não-eu. Já no terceiro parágrafo do *Fundamento*, que estabelece a síntese fundamental do eu e do não-eu, Fichte observa que essa síntese envolve uma oposição entre aspectos do próprio eu: «Por conseguinte, o eu, na medida em que lhe é oposto um não-eu, está ele mesmo oposto ao eu absoluto» (54/110). No entanto, o eu é um só. Portanto, tem que ser possível entender como o eu pode possuir esses aspectos opostos de modo tal que sua identidade seja mantida. Com isso, surge a necessidade de uma nova síntese na qual a finitude e a infinitude do eu são unificadas.

No quarto e no quinto parágrafo do *Fundamento*, esse problema torna-se central. Fichte deixa claro aqui que a síntese que é necessária para resolver a oposição entre a finitude e a infinitude do eu deve ser de natureza diferente da síntese do eu e do não-eu que foi apresentada no terceiro parágrafo. Nessa síntese, o eu e o não-eu foram «igualados» ao serem entendidos como esferas parciais da realidade, cada uma sendo limitada pela outra. Desse modo, ambos são iguais por serem «algo». Tal solução não é possível no caso da oposição entre a finitude e a infinitude do eu. Pois, Fichte explica, entre o finito e o infinito não existe «nenhum ponto

de unificação», eles não são iguais «em nenhum índice» (112–113/214). Nesse sentido, Fichte diz que o finito e o infinito são «pura e simplesmente opostos» (112/214).

A tarefa de unificar tais opostos exige uma nova concepção da síntese. Fichte refere-se a essa nova concepção ao falar da «alternância do eu em si mesmo e consigo mesmo, em que ele se põe finito e infinito ao mesmo tempo» (113/215). Fichte exprime a natureza dessa alternância pela metáfora do «oscilar» da imaginação. Diferentemente do entendimento, a imaginação é capaz de produzir um conteúdo que esteja, por assim dizer, «entre» finitude e infinitude, ou seja, entre determinação e indeterminação. Fichte caracteriza esse conteúdo pelo conceito de «determinabilidade», referindo-se à estrutura do tempo e do espaço que (diferentemente de Kant) ele não entende como formas da sensibilidade, mas como produtos da imaginação. Assim, o tempo é um fluxo contínuo no qual o eu sempre está passando de um estado determinado para outro. Não existem momentos distintos no tempo nos quais o eu estaria, de modo estático, meramente caracterizado por um determinado estado. O eu temporal é «determinável», isto é, determinado e, ao mesmo tempo, sempre já saindo da sua determinação e passando para outra, sendo, nesse sentido, situado entre determinação e indeterminação. Do mesmo modo, no espaço sempre é possível avançar, isto é, nenhuma representação de um determinado espaço para o eu é uma determinação última que não pode ser ultrapassada. Portanto, em função da estrutura do tempo e do espaço, o eu nunca coincide com uma determinação; diante de qualquer determinação, o eu é aquilo que vai (ou pode ir) além da determinação, e nisto realiza-se sua natureza dupla de ser determinado e indeterminado (finito e infinito) de modo tal que sua identidade seja preservada. Com a concepção do oscilar da imaginação, Fichte desenvolveu uma concepção original de um tipo de síntese que deve ser considerado um elemento característico do seu método ‘dialético’ no *Fundamento de 1794/95*.

Ao voltar-se para a alternância entre a finitude e a infinitude do eu, Fichte aproxima sua dialética da discussão kantiana das antinomias cosmológicas, nas quais a oposição entre concepções ‘finitistas’ e ‘infinitistas’ do cosmo está em foco. Assim, não surpreende que, na ‘Dedução da Representação’, Fichte refira-se explicitamente às antinomias kantianas. A alternância do eu entre sua finitude e sua infinitude, Fichte observa aqui, envolve ao mesmo tempo a alternância entre a finitude e a infinitude do não-eu como «universo». Na medida em que o eu torna-se consciente

de si como parte finita da realidade, o eu localiza-se no cosmo, esse sendo considerado infinito; no entanto, quando o eu se torna consciente do cosmo como objeto posto pela sua atividade, ele entende o cosmo como finito e a si mesmo como sujeito infinito do ‘pôr’: «se um deles é finito, o outro é infinito, e vice-versa; um dos dois, porém, é sempre infinito – (Aqui se encontra o fundamento das *antinomias* estabelecidas por Kant)». Fichte acrescenta a observação de que nisto o eu «fica em ação recíproca meramente consigo mesmo» (131/245–246). Com isso, fica claro que Fichte entende a sua exposição da síntese do eu e do não-eu, que é ao mesmo tempo a síntese da finitude e da infinitude do eu, como aprofundamento da doutrina kantiana das antinomias cosmológicas, isto é, da dialética kantiana.⁵

A concepção do oscilar da imaginação é o principal resultado da parte teórica do *Fundamento*. No entanto, segundo Fichte a síntese teórica da finitude e da infinitude do eu pela imaginação ainda não é suficiente para entender a unidade interna do eu. Uma das teses centrais do *Fundamento* é que a consciência representacional não é possível sem a relação prática do eu consigo mesmo e com o mundo. É nesse sentido que Fichte caracteriza o idealismo defendido por ele como «idealismo prático» (82/156). O aspecto prático da consciência, segundo Fichte, baseia-se no princípio de que o eu põe a si mesmo como determinando o não-eu. Ele já está contido na síntese fundamental do eu e do não-eu, segundo a qual o eu e o não-eu determinam um ao outro mutuamente. (133/246). No entanto, a oposição a partir da qual Fichte desenvolve a fundamental síntese prática é apresentada a partir da oposição entre a finitude e a infinitude do eu que, segundo Fichte, está implícita no princípio da parte prática da Doutrina da Ciência. Desse modo, a síntese fundamental da parte prática do *Fundamento* diz respeito à unidade interna do eu. Assim, Fichte constata com relação ao princípio da determinação prática do não-eu pelo eu: «A saber, há nessa proposição uma antítese capital, que abrange todo o conflito entre o eu como inteligência, e, nessa medida, como um ser

5. O novo entendimento das antinomias kantianas em Fichte foi focalizado em algumas das primeiras reações ao *Fundamento*. Assim, Hölderlin escreveu numa carta a Hegel de 26 de janeiro de 1795: «A respeito das antinomias, Fichte tem uma ideia notável sobre a qual escreverei a você em outro momento.» Para uma apresentação esclarecedora da leitura da reconstrução fichtiana das antinomias kantianas em Hölderlin, Novalis e Hegel, ver Waibel (2010).

limitado, e o mesmo eu como um ser pura e simplesmente posto e, por conseguinte, ilimitado, o que nos obriga a admitir como meio de unificação uma faculdade prática do eu» (133/247).

Na parte prática do *Fundamento*, Fichte caracteriza a oposição entre o eu finito e o eu infinito ao falar da «dependência» e da «independência» do eu. Com isso, um aspecto do problema da unidade interna do eu é focalizado que ainda não foi tematizado na parte teórica. A finitude do eu não significa apenas que o eu possui uma relação excludente com o não-eu, gerando representações através das quais ele representa o não-eu como realidade diferente de si mesmo. Um teorema central da parte teórica do *Fundamento* diz que o eu só pode entrar na relação representacional com o não-eu na medida em que uma condição se realiza que não pode ser explicada a partir das suas atividades, a saber, um ‘travo’ (*Anstoß*) sobre a atividade do eu. Portanto, como um sujeito finito o eu depende de algo outro. No entanto, sua essência é ser autoconstitutivo e, nessa medida, não depender de nada outro para efetuar-se. Com isso, surge a tarefa de resolver a oposição entre a dependência do eu como ‘inteligência’ finita e sua independência essencial, ou seja, torna-se necessário encontrar um conceito que possibilite a síntese da dependência com a independência do eu. Segundo Fichte, o conceito que possibilita essa fundamental síntese prática é o conceito de ‘esforço’ (*Streiben*). De acordo com esse conceito, embora o eu *de facto* sempre seja dependente de algo outro, ele sempre busca superar essa dependência, a fim de tornar-se completamente autodeterminante na sua relação com objetos. Desse modo, o eu é sempre finito e dependente. No entanto, sob o aspecto do seu esforço ele é potencialmente infinito e autodeterminado: «E assim, pois, a essência do eu está agora determinada, na medida em que pode ser determinada, e suas contradições solucionadas, na medida em que podem ser solucionadas. O eu é infinito, mas meramente segundo seu esforço; esforça-se para ser infinito. Mas no próprio conceito de esforço já está contida a finitude, pois o que não é *contrariado* (*widerstrebt*) não é um esforço» (145/270).⁶

6. Ao buscar a autodeterminação absoluta, o eu subordina-se à exigência de tornar-se autodeterminante. Por isso, Fichte identifica o esforço com um imperativo autoimposto que – segundo Kant – ele denomina de «imperativo categórico». Desse modo, para Fichte, a estru-

É através da concepção das sínteses que dizem respeito à finitude e à infinitude do eu que Fichte apresenta os conceitos fundamentais das partes teórica e prática da Doutrina da Ciência: o oscilar da imaginação e o esforço do eu. Esses conceitos caracterizam o eu como um ser que está entre a finitude e a infinitude, entre a dependência e a autodeterminação absoluta, o que dá origem à sua dinâmica peculiar.⁷ Desse modo, ao deslocar a ideia kantiana da antinomia da razão pura como oposição entre concepções finitistas e infinitistas do contexto cosmológico para o contexto da teoria do eu, Fichte desenvolveu uma nova teoria da subjetividade, teoria esta que pode ser caracterizada como ‘dialética’, na medida em que ela é resultado de uma transformação da dialética kantiana.

Dialética e demonstração genética: a reorientação metodológica no decorrer do Fundamento

Até o quinto parágrafo do *Fundamento*, o principal método adotado por Fichte consiste em estabelecer conceitos como sínteses que unificam opositos.⁸ No entanto, nesse parágrafo, que apresenta os fundamentais aspectos práticos do eu, uma nova orientação metodológica parece desenhar-se. Após a dedução da exigência de causalidade absoluta como síntese da dependência e da independência do eu, Fichte resume o argumento do seguinte modo: «Que tem de haver originariamente no eu uma tal exigência de causalidade absoluta, foi mostrado a partir da contradição, que sem ela não poder ser solucionada, entre o eu como inteligência e o eu como ser absoluto. Portanto, a prova foi feita apagogicamente; foi mostrado que, se não se admitir a exigência de uma causalidade absoluta, tem-se de renunciar à identidade do eu» (146/270–71). Fichte caracteriza aqui seu modo de proceder – até agora denominado de «método sintético»

tura da razão prática de Kant pode ser explicada a partir da ideia da síntese da dependência e da independência do eu (ver 140/260 e 142/263).

7. A concepção fichtiana da dinâmica da consciência no *Fundamento* é focalizada em Klotz (2016).

8. Um outro método, utilizado por Fichte já na «Dedução da Representação» no quarto parágrafo do *Fundamento*, é o da reconstrução da hierarquia das reflexões do eu, segundo o princípio de que «nada cabe ao eu, a não ser na medida em que o eu o confere a si» (122/229).

– como ‘apagógico’, isto é, como um método de demonstração que envolve provas indiretas. E, de fato, um argumento que introduz um conceito para resolver uma contradição pode ser resumido do seguinte modo: Se A (por exemplo, o conceito de esforço) não fosse adotado, então haveria uma contradição entre B e C (por exemplo, entre a dependência e a independência do eu). Então, não aceitar o conceito A seria enredar-se numa contradição. Por isso, A deve ser adotado.

Após ter destacado o caráter apagógico do método seguido até então, Fichte faz uma observação surpreendente: «Essa exigência tem de poder também ser demonstrada direta e geneticamente; é preciso não só que se torne digna de crédito por invocação de princípios superiores, que sem ela seriam contraditos, mas que se deixe propriamente *deduzir* a partir desses princípios, de modo que se compreenda *como* uma tal exigência surge no espírito humano» (146/271). Com isso, Fichte formula uma nova ideia metodológica, a saber, a ideia do entendimento ‘genético’ do surgimento de um conceito pelo qual opostos são unificados. A mera introdução de um conceito como meio para evitar uma contradição ainda não fornece tal entendimento. Para isto, uma nova reflexão sobre o ‘espírito humano’ é necessária, isto é: uma nova reflexão sobre a egoidade que subjaz à consciência. É preciso entender como o eu pode ser a origem da exigência de causalidade absoluta. Essa tarefa envolve uma tarefa parcial que até agora não foi solucionada, nem formulada no *Fundamento*: a exigência de causalidade absoluta existe só na medida em que o eu é uma inteligência finita cuja realidade é limitada pela realidade do não-eu. Consequentemente, a exigência de causalidade absoluta pode ser demonstrada ‘geneticamente’ a partir do eu só na medida em que a relação do eu com o não-eu pode ser explicada a partir da essência do próprio eu. No entanto, na apresentação dos primeiros dois princípios da doutrina da ciência não encontramos nenhum argumento que estabeleça uma relação intrínseca entre a essência do eu e a posição do não-eu. Portanto, a ideia da ‘demonstração genética’ exige uma nova investigação acerca do eu, uma investigação que explique em que medida a essência do próprio eu dá origem à posição do não-eu.

De acordo com a formulação fichtiana do argumento genético, a chave para tal investigação é a observação de que o eu não é apenas caracterizado pela sua autoposição. Além de pôr a si mesmo, o eu deve «pôr-se *como* (*als*) posto por si mesmo» (147/274). Isto significa que o eu essencialmente

exerce uma reflexão na qual ele entende a autoposição como sua atividade essencial. É esse conhecimento reflexivo do que é a sua essência que distingue o eu de qualquer coisa. No entanto, para poder entender a si mesmo como autoposição, o eu tem que dispor da noção de um outro pôr possível que não seja autoposição. Na medida em que o eu apenas põe a si mesmo, ele «está fechado a toda impressão externa. Mas também, se deve ser um eu, tem de pôr-se como posto por si mesmo; e por esse novo pôr, que se refere a um pôr originário, ele se abre, por assim dizer, à atuação do exterior; exclusivamente por essa repetição do pôr, ele põe a possibilidade de que também possa estar nele algo que não seja posto por ele próprio» (148/276).⁹ Na medida em que a reflexão visa tornar-se consciente de si como autoposição infinita, tanto a autofinitização, quanto a exigência de uma causalidade absoluta têm sua origem na reflexão do eu. Fichte resume o argumento do seguinte modo: «O esforço originário do eu, por uma causalidade em geral, foi geneticamente derivado da lei do eu segundo a qual ele deve refletir sobre si mesmo e exigir ser encontrado, nessa reflexão, como toda realidade; tão certo quanto deve ser um eu. Essa reflexão necessária do eu sobre si mesmo é o fundamento de todo sair de si mesmo, e a exigência de que ele preencha a infinitude é o fundamento do esforço por causalidade em geral; e ambas estão fundadas exclusivamente no ser absoluto do eu» (148/276).

O argumento genético apresentado por Fichte no quinto parágrafo do *Fundamento* não pode ser discutido de modo detalhado aqui. Mas diante do que foi exposto, é possível tirar uma conclusão importante: no quinto parágrafo do *Fundamento* de 1794/95, Fichte adota um novo procedimento argumentativo, a fim de entender como a estrutura prática do eu surge a partir da essência do próprio eu. Diferentemente do procedimento que até esse momento prevalece no *Fundamento* e que pode ser caracterizado como ‘dialético’, o novo procedimento não é «apagógico», mas busca entender, através de uma demonstração direta, como um conceito sintético surge a partir da essência do próprio eu. Desse modo, no *Fun-*

9. Outras formulações de Fichte no quinto parágrafo do *Fundamento* dizem respeito à mesma questão: «Tem de poder ser indicado um fundamento do sair de si mesmo do eu, somente pelo qual se torna possível um objeto. Esse sair ... tem de estar fundado mera e exclusivamente no eu» (146/271). O eu «tem de manter-se como que aberto para outro pôr» (146/272). No entanto, cabe observar que o ‘outro pôr’ só pode ocorrer na medida em que há o ‘travô’ (*Anstoß*) para o qual o eu está aberto em função da sua disposição para refletir.

damento, Fichte não apenas desenvolveu um novo pensamento dialético ao transformar a dialética transcendental de Kant, mas também buscou ir além da dialética.¹⁰

Bibliografia

- Bykova, Marina F. (2022).** «Fichte's Original Presentation of the Foundational Principles of the Wissenschaftslehre. The Question of Method». In: Giovanni Pietro Basile e Ansgar Lyssy (org.), *System and Freedom in Kant and Fichte*. New York/London: Routledge, pp. 178–205.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971).** «Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre», in: *Fichtes Werke*, vol. 1, Berlim: De Gruyter, pp. 83–328.
- Fichte, Johann Gottlieb (1984).** «A Doutrina da Ciência de 1794», tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, in: *Fichte (Os Pensadores)*, São Paulo: Abril Cultural, pp. 35–176.
- Hammacher, Klaus (1988).** «Zur transzentallogischen Begründung der Dialektik bei Fichte». In: *Kant-Studien* 79, pp. 467–75.
- Hartkopf, Werner (1967).** Die Dialektik Fichtes als Vorstufe zu Hegels Dialektik, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 21, pp. 173–207.
- Kant, Immanuel (2001).** *Crítica da Razão Pura*, Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (= CRP).
- Klotz, Christian (2016).** «Fichte's Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794–95 Wissenschaftslehre», in: David James e Günter Zöller (org.), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 65–92.
- Lauth, Reinhard (1989).** «Der Ursprung der Dialektik in Fichtes Philosophie», in: Id., *Transzendentale Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Hamburg: Meiner, pp. 209–226.
- Seeböhm, Thomas M. (1994).** «Fichte's Discovery of the Dialectical Method», in: Breazeale, Daniel e Rockmore, Tom (org.), *Fichte. Historical Contexts/Contemporary Controversies*, Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, pp. 17–42.
- Stiehler, Gottfried (1962).** «J.G. Fichtes synthetische Methode als Keimform der Dialektik», in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1. Halbjahr, 10. Jahrgang, pp. 639–652.
- Waibel, Violetta (2010).** «With respect to the Antinomies, Fichte has a Remarkable Idea. Three Answers to Kant and Fichte – Hardenberg, Hölderlin, Hegel». In: Breazeale, Daniel e Rockmore, Tom (org.), *Fichte, German Idealism and Early Romanticism*, Amsterdam/New York: Rodopi, S. 301–326.

10. O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil (CNPq). Agradeço a Elliot Scaramal pela revisão do texto.

La inmanente estructura de la dialéctica en Hegel

Diana María López

Universidad Nacional del Litoral

Introducción

La tesis histórico-filosófica de este artículo se puede resumir de la siguiente manera. La dialéctica que se conoció a través de Hegel y desde entonces se ha asociado con su nombre surge sobre la base de una visión monista del mundo o una filosofía de la unidad, que retoma enfoques de la Ilustración alemana tardía y se ve obligada a encarar cuestiones epistemológicas planteadas por Kant y Fichte a fin de tratarlas de forma intensiva. Esta «filosofía de la unificación», en un sentido integral y sistemático, es el producto de los esfuerzos de Hölderlin entre los años 1795 y 1799, quien en sus textos [*Urtheil und Seyn* y el prólogo a la llamada «penúltima versión de *Hiperión*»], ponía de manifiesto su respuesta a la primera versión de la *Wissenschaftslehre* de Fichte: lo absolutamente primero no puede ser el yo en su autoposición porque la autoposición implica relación a sí mismo y, por lo tanto, ya desdoblamiento, no pudiendo considerárselo como «incondicionado» pues tiene por condición el desdoblamiento y la referencia a sí mismo en ese desdoblamiento. Si la filosofía trata de un «absolutamente primero», éste debería ser anterior a toda reflexión. En realidad, lo que aquí se cuestiona no es solo la noción de absoluto como «yo», sino también la de absoluto como «identidad», incluso si por identidad no se entiende la de algo, sino la de aquello que no consiste en otra cosa que en la identidad de la identidad misma, escisión como auto-referencia, la cual no es posible sin división inicial... ¿Cómo superar la oposición sin una unidad fundamental y cómo conservar un fundamento que garantice la unidad sin sacrificar la oposición? Fichte lo había encon-

trado en la absolutez de la conciencia que solo es comprensible a partir de la oposición y no a partir del enlace de lo múltiple, como decía Kant. Para Hölderlin, la autoconciencia solo puede ser pensada como correlato de la conciencia de objeto, pero no como la buscada unidad *por encima* de toda oposición.

Por su parte Schelling, e indirectamente a través de su enfrentamiento personal con Fichte, esgrime su propia respuesta desde la «filosofía de la unificación» entre los años 1799 y 1802: el «yo» absoluto no es el último momento de incondicionalidad a inferir en el fondo de la conciencia del yo finito por medio de una reflexión trascendental inmanente. Discrepancia que encierra una importancia singular para la historia de nuestro problema dado que aquí surge una nueva antítesis y, al propio tiempo, una nueva correlación entre lo «ideal» y lo «real». Se trata ahora de desarrollar filosóficamente lo que allí no era más que un simple esbozo. Tarea que se ve reflejada en el *Sistema del idealismo trascendental* (1800), donde el concepto de *saber* y el concepto de *vida*, se verán desarrollados conjuntamente en un mutuo entrelazamiento: el saber es la vida que ha logrado claridad; la vida, el saber todavía no esclarecido que no ha cobrado aún conciencia de sí mismo. Es ocioso preguntarse cómo «llega» el pensamiento a la realidad, toda vez que no existe más realidad que la que él tiene y es en sí mismo. Con lo cual hemos llegado directamente al umbral de la «filosofía de la identidad», según la cual no es posible establecer y desarrollar un «paralelismo» entre la concepción de la filosofía trascendental y la de la filosofía de la naturaleza sin que el pensamiento se sienta impulsado a señalar, por así decirlo, el punto infinitamente lejano donde se unen estas dos líneas paralelas. Esta aspiración se realiza con la «intuición intelectual», que se convierte en el centro metodológico del saber filosófico en general. La identidad originaria representa ciertamente una certeza suprema, pero no como objeto de un conocimiento descriptivo. Esto implica abandonar la unilateralidad y relatividad de un «punto de vista» concreto, arbitrariamente adoptado, para ir al encuentro de la realidad absoluta, la cual no sería ni subjetiva ni objetiva, ni real ni ideal, sino, sencillamente, la *indiferencia* ante los antagonismos. Pero, para ello, debe haber similitudes fundamentales entre el conocimiento como identidad pura y la identidad pura o productividad de la *naturaleza*. Ambas surgen de la capacidad productiva de la división que pone en movimiento la «calma absoluta» y el conocimiento libre de la coacción impuesta por la visión de las *cosas*. Ambas, aunque se excluyan mutuamente, se perte-

necen y constituyen la vida como un todo. La coincidencia comporta así, un diferenciarse, un proceso natural de auto-organización y auto-individuación en el contexto de una conexión teleológica plena de sentido, en la que cada elemento no se limita simplemente a *ser*, sino que es necesariamente en función del otro y de la totalidad. La filosofía de Schelling se esfuerza así por mantenerse en medio de esta dinámica del proceso de la vida tratando, al mismo tiempo y en medio de ella, de penetrar en la intuición de una imagen primigenia, cuya síntesis, «no expresa otra cosa que el esfuerzo infinito de la naturaleza por volver a esa identidad absoluta de la que es arrancada por la división inicial» (Schelling, 1856 [AD IV], 6s.). En este sentido, es, en efecto, un intento vano empeñarse en representar lo real como un proceso dialéctico si previamente no se determina la unidad de sujeto y objeto en una identidad pura que se despliega en sus dos fases de «producto» y «productividad». Según Konglich, «A los ojos de Schelling, el hecho de que la *naturaleza* y no el yo asuma las características formales de lo absoluto, constituye una confirmación más de su procedimiento, el cual siempre tuvo por objetivo anclar la unidad sujeto–objeto en el absoluto mismo como algo vivo y no como un principio óntico situado por encima de toda existencia y conciencia finitas» (Kondylis, 1979: 596).

En este contexto, lo que distancia a Hegel de la perspectiva filosófica del grupo de amigos de Tubinga, no es ciertamente que sea necesario ir más allá del yo como principio. Lo que está en juego es si, aún *después* de ese ir más allá, hay que mantener elementos fichteanos. Fichte había mostrado que pensar la conciencia como posible exige tres distinciones: el yo, en cuanto está limitado y referido a objetos; estos objetos, en cuanto determinados para la conciencia y por ellos limitados y ambos en mutua determinación; pero además un tercero, a saber, lo incondicionado que mantiene en relación ambas limitaciones. Para Hegel también, el verdadero absoluto —el «todo en todo»—, es el acontecer mismo de la identificación comprendida sobre la base de las categorías de «unión» y «síntesis» —términos fundamentales de la tradición platónica y del pensamiento kantiano— y no un fundamento del cual éste deba deducirse. Sin embargo, para él, solo el movimiento total del espíritu puede suprimir la distancia entre el *ser* y el *deber ser*, concebidos hasta aquí como «principio» y «fin», ambos absolutos y separados por una distancia tan insalvable como incommensurable. Por el contrario, ve más plausible aceptar que todo movimiento desde la «inmediatez inicial» hasta la «inme-

diatez final», representa un autodesarrollo dentro de la inmediatez *singular* del proceso en su propia autodeterminación. Solo la autotransformación de *lo mismo*, es decir, necesidad total (determinación–negación) como siendo a su vez libertad absoluta en el sentido de autodeterminación y espontaneidad (ser), explica que el movimiento intelectual del pensar se despliegue a partir de un basamento originario postulado no como sustancia inmediata sino como principio del devenir que penetra la esfera del concepto mismo. Sostener esto, supone para Hegel, orientar la investigación de los próximos años a la resolución de tres problemas que considera pendientes: la relación entre finitud e infinitud debe ser pensada de tal modo que sus términos relacionados no provengan de un tercero sino de las condiciones internas de su mismo estar relacionados; la superación de la oposición de los términos unificados debe poder entenderse a partir de la esencia misma de la unificación —en su reflexión— y no a partir de un principio pensado como anterior o exterior a ella; y, finalmente, que el control del rigor racional de cada una de las funciones lógico–epistémicas que el saber despliega implique verificar procedimentalmente lo que se sostiene, colocando lo que se afirma bajo los principios de un sistema que no se fundamente en nada distinto de sí mismo, unidad de *método* (*Methode*) y *cosa* (*Sache*).

Para lo cual y desde una perspectiva evolutiva, Hegel logrará diferenciar formas específicas de mediación para las diversas áreas de su lógica especulativa a partir de 1808, aunque en ese momento todavía no las designe claramente como diferentes formas y tipos de dialéctica. Sin embargo, esto reveló prefiguraciones y anticipaciones de las diversas formas que diferenció sistemáticamente en su concepción madura del sistema al momento de la redacción de la *Wissenschaft der Logik* (1812–1831).¹ Aquí, lo que Hegel entiende por «dialéctica», pone de manifiesto la estructura íntima de la *Ciencia de la lógica* como ciencia de la «idea pura» en su autodeterminación, autoverificación y autocercioramiento, a la vez que problematiza su «cierre» como conclusión y tránsito hacia la *Filosofía real*,

1. Si no antecede otra sigla, la *Wissenschaft der Logik* (1812–1831) se cita por la *Kritisch–Historische Ausgabe* preparada por el Hegel–Archiv de Bochum, patrocinada por la Academia Renana de Ciencias de Duseldorf, y editada por Felix Meiner en Hamburgo de 1968, bajo el título *Gesammtliche Werke* (=GW). Tomos 11 (1978) o 12 (1981), según corresponda. En cuanto a las páginas, el primer número corresponde a esta edición y el segundo a la paginación de la traducción española.

entendiendo que esta última representa un elemento nuevo y una esfera diversa del propio dinamismo de «lo lógico».

En razón de lo expuesto hasta aquí, consideramos que es necesario desarrollar, primero, que lo que se entienda en este contexto por «dialéctica» debe estar indefectiblemente asociado a la constitución del sistema bajo la peculiar forma de la conexión interior y la recíproca referencia; y, segundo, que la distinción y peculiaridad de sus momentos estructurales debe mostrar si y en qué medida su cierre sigue o no siendo «lógico» en el sentido de lo generado por la *lógica* misma. En este contexto, nos proponemos en nuestro artículo sostener las siguientes afirmaciones: 1. lo que se entiende por dialéctica en Hegel está asociado a las categorías de *negatividad*, *reflexividad* y *contradicción* como condiciones necesarias del operar inmanente del proceso de manifestación de la verdad: absolutación o liberación de sí por obra del propio ejercicio; y 2. el sistema concluye en una unidad *sin contradicción*, por lo tanto, en un *sistema de la identidad*, que según su concepto solo puede determinarse con precisión en la mediación sintética de una lograda totalización en sentido «positivo»: unidad consigo por la negación, inseparabilidad de los opuestos y restauración de la primera inmediatez.

Inadecuación del pensamiento y tendencia a la adecuación

Según Hegel, la importancia de la dialéctica no está en el resultado sino en la plenitud de lo que concibe. En su esencia encuentra explicación lo que se afirma, pues ella materializa y realiza lo absoluto como la universalidad de la razón. La dialéctica para Hegel suele asociarse, *grosso modo*, con la posibilidad del detalle de las formas que se repiten, el esquematismo de las tesis y las antítesis que se «superan» en las síntesis, los nexos generalizables, los tránsitos recorridos y los límites difusos de una dudosa coherencia totalizante. Si es así, la verdad de la palabra es absorbida en el juego de una reglamentación interpretativa que le es exterior a la cosa misma, la cual solo puede captarse hundiéndonos en el contenido de su propia realización. En este principio, en sí mismo simple, radica la singularidad del movimiento propio de la dialéctica. Desde él, según Hegel, es fácil entender que no se trata de un movimiento del objeto y del pen-

sar independientemente considerado,² sino que tal movimiento pertenece al pensamiento que sigue la dirección del objeto, en la más estrecha relación con sus contornos inteligibles. La misma movilidad es esencialmente un exponente de la inadecuación del pensamiento y también de la tendencia a la adecuación que constantemente vuelve a resultar de ella. El pensamiento hace la continua experiencia de que la cosa es diferente de lo que la concebía y por eso tiene que variar. La labor de la dialéctica, piensa Hegel, supone esta modificación que se traduce como «el movimiento del *concepto*», en el que lo definido queda de algún modo sujeto a su constante transformación. ¿Su misión? Abrir el lenguaje hacia sus posibilidades infinitas frente a la finitización abstractiva de los significados operada por el entendimiento reflexionante.

El entendimiento solo ha podido constituirse como polo que entiende, o sea, procesa la objetividad como información pensable, mas no especula, configura ni crea. La fractura de sus posibilidades, la confrontación desestabilizante —porque radical— de sus certezas, se encuentra en la *razón*, nombre del puro pensar, el cual, desarrollado hasta la máxima libertad de su esencia, es la «idea absoluta» (cf. Hegel, 1981 [=GW 12]: 236; 384). Aquí el pensamiento se enfrenta con los límites que lo circunscriben porque el movimiento dialéctico abre el camino para que un conocimiento imposible se someta a un examen posible. Dice Hegel en la *Enciclopedia*:

La dialéctica (...) es este rebasar *inmanente* en el cual se expone la unilateralidad y limitación de las determinaciones del entendimiento tal como es, a saber, como su propia negación. Todo lo finito es este superarse a sí mismo. Por ello, lo dialéctico constituye el alma móvil del proceder científico hacia adelante y es el único principio que confiere conexión inmanente y necesidad al contenido de la ciencia, del mismo modo que en él reside en general

2. En Kant, si bien la relatividad de la objetividad está referida a la conciencia sensible, la posibilidad en cuanto posibilidad del objeto, es posibilidad lógica en cuanto subjetividad trascendental: el entendimiento se ha fijado a sí mismo los límites de su uso, pero desde dentro, describiendo el ámbito de su validez. El punto sistemático es que el fundamento de la posibilidad misma del entendimiento, que a su vez es la posibilidad misma del objeto y de la experiencia, en su conjunto, no trasciende la *autorrecurrencia subjetiva*: las categorías, los conceptos, son acciones del sujeto lógico que producen la necesaria unidad de la autoconciencia en la diversidad de sus representaciones. Al respecto, puede verse Hans Wagner, 1959:15, 19.

la verdadera y no extrínseca elevación sobre lo finito (Hegel, 1970 (8) [=Enz § 81Z]: 173; 184).

Para Hegel, la filosofía no es simplemente comprender, sino más bien el movimiento de autocomprensión del pensamiento de lo absoluto como saberse a sí mismo (*Die Substanz ist als Subjekt zu denken*). En este contexto, lo que las categorías representan ya no son, en terminología del *Differenzschrift* (1801) «funciones» de una *subjetividad* dirigida hacia lo objetivo. Más bien se trata del operar de la reflexión *absoluta* en la que la relación de sujeto y objeto se muestra como la unidad de ambos. O, según la filosofía de la conciencia de la *Phänomenologie des Geistes* (1807) funciones de un proceso de experiencia y conocimiento que entiende lo aparentemente objetivo como el lado de una relación que abarca tanto la subjetividad como la objetividad. Por lo tanto, la categoría ya no es la forma simple, puramente subjetiva, sino la *absoluta*, que es *forma y reflexión sobre la forma* al mismo tiempo. De tal manera que, el estadio superior del proceso determina el sentido en el que la categoría del momento reflexionado, se cuestiona en su verdad. Como resultado, la categoría que refleja lo categorial es en sí misma siempre la categoría precedente,³ de tal modo que, la exposición de la *Lógica* misma despliega este movimiento reflexionante en el sentido doble de «representación (reconstructiva) y crítica». Pero si la *estructura fundamental* de pensamiento en un sentido eminentes es la *reflexividad*, ésta requiere de la *contradicción*, y con ella de la *negación*, componentes necesarios de este proceso.

La cuestión acerca de cómo ha de interpretarse la *contradicción* como constitutiva de la dialéctica, nos lleva a distinguir a Hegel de Kant. En lo que Kant (cf. *KrV* B 189 ss.) entiende como un componente necesario pero *improductivo* del conocimiento, Hegel ve un momento *objetivo* y *metódico*. Esta noción de contradicción la constituye en una condición esencial de la dialéctica en el sentido de que «lo antinómico no solo se encuentra en los cuatro objetos específicos tomados de la cosmología (Kant), sino que se encuentra más bien en *todos* los objetos de todos los géneros, en *todas* las representaciones, conceptos e ideas» (Hegel, 1970 (8) [=Enz § 48 Z]: 127,128;149). Método no es, por tanto, una forma de

3. Esta es una característica básica importante de las etapas de la dialéctica de Hegel, cf. entre otras las consideraciones de Urs Richli, 1982:19 y Thomas Kesserling, 1984: IV, § 5, I.

avanzar fijada de antemano por el filósofo (*Enz* § 81), sino el camino que hace la *cosa* en virtud de su negatividad. A través de la dialéctica, algo positivo emerge de la contradicción —lo especulativo—, que lo contiene como tal y al mismo tiempo está como contenido: momento «superado» (*aufgehobene*) y en sí trascendido (cf. entre otros: Hegel, 1981 [=GW 12]: 125; 257). El sentido exacto de «contradicción» se determina así inicialmente de tal manera que puede entenderse lógica y ontológicamente en cuanto incluye y proyecta el infinito potencial de contradicciones del sistema absoluto. No como algo a ser excluido sino como el fundamento (*Grund*) que hace posible la serie completa de sustituciones, traspasos y flexiones de la totalidad de un desarrollo abierto a una unidad superior, relativamente autónoma.

La forma de hacer esto solo puede comprenderse adecuadamente mediante su recepción en la *Lógica* y su implementación lógico-especulativa. A nivel de la *Doctrina del ser* (*Seinslogik*), la contradicción no se pone (*gesetzt*) *como tal*. El significado de esta categoría se hace visible específicamente en la *Doctrina de la esencia* (*Wesenslogik*) en el contexto de la «determinaciones de reflexión» (*Reflexions-Bestimmungen*), en que se *supera a sí misma* y se vuelve temática, para finalmente ser comprendida *como tal*, al nivel de la *Doctrina del concepto* (*Begriffslogik*). Al consumarse la contradicción en la ruptura de la individualidad, la lógica de la contradicción dialéctica circula y restringe la deducibilidad excluyente o analítica del entendimiento y los contrarios se funden en el universal concreto o «buen infinito». Termina la incompatibilidad formal; surge el concepto compatibilizado, producto del libre operar de la razón.

La potencia de todo el proceso, la fuerza que anima este movimiento es la oposición contradictoria como una relación de «flexión» objetiva de los conceptos «sobre sí mismos» (*an ihnen selber*). En este sentido, Hegel entiende el principio lógico-formal de contradicción como forma *negativa* del principio de identidad ($A=A$), de tal modo que, la *diferencia* ($-A$) lejos de permanecer exterior a la relación, emerge desde el interior del movimiento mismo de reflexión. No hay opuestos en sí mismos indiferentes. Más bien, cada uno reduplica en sí lo otro de sí y reproduce la relación misma, transitando uno en el otro en una recíproca circulación dialéctica pasando de una figura a la otra en virtud de la implicación mutua que los caracteriza, hasta asumirse plenamente como momentos de la unidad esencial que los comprende y simultáneamente mantiene la distinción entre ambos. La oposición contradictoria es así contradicción

reflexionada y como tal, *autocontradicción* porque en ella se manifiesta la determinación *propia* de los lados de la oposición, según la cual «es esta referencia la que constituye la determinación o el ser en sí de ellos, los opuestos; es aquí donde ellos son en y para sí» (Hegel, 1978 [=GW 11]: 275; 478). Por esto Hegel atribuye la autogénesis del concepto y sus determinaciones, a la contradicción como «alma dialéctica» (*dialektische [r] Seele*) y «fuente íntima de toda actividad» (*innerste[m] Quell aller Tätigkeit*) (Hegel, 1981 [=GW 12]: 246; 396). El retorno al fundamento (de la identidad) solo está motivado por la contradicción, porque constituye el «punto de inflexión en el movimiento del concepto» (*ibid.*) el cual conduce su desarrollo a ese momento en el que los contrarios *perecen* como tales. Dice Hegel, al tratar acerca de la «disolución de la contradicción»:

La contracción no contiene meramente lo *negativo*, sino también lo *positivo* (...) subsistentes que no solo en sí son subsistentes, sino que lo son por su referencia negativa a su otro (...) el superar este ser puesto no es, por tanto, como lo negativo de otro, sino que es el coincidir consigo mismo, es la unidad positiva consigo: ser idéntica consigo por la negación, no de otro, sino de ella misma (...) ha regresado a su fundamento. (*zu Grunde gehen*) (Hegel, 1978 [=GW 11]: 281; 484)

Al contener en sí misma lo que excluye (*in derselben Rücksicht enthält was sie ausschliesst*), la contradicción como «negación de la negación», no es *privación* sino *potencia activa* (cf. *ibid.*: 283; 487), con lo cual, cobra sentido el elemento dialéctico o *racional–negativo* de *lo lógico*, y su diferencia con el *abstracto* o propio del *entendimiento* y el *especulativo* o *racional–positivo* (cf. Hegel, 1970 (8) [=Enz § 79]: 168; 182, 183). Este logro de la negación reflexionante o absoluta debe pensarse como originaria en la medida en que lo que era puramente positivo es llevado a su verdadero fundamento para formar una unidad que lo media con su negación; de modo que, no se trata de lo puramente positivo en el sentido del «compendio de todas las realidades» (*Inbegriff aller Realitäten*) ni del (unilateral) negativo de un principio de identidad que deba pensarse como absoluto por una intuición intelectual, sino de una autorreferencialidad en la que la unidad y la positividad de la «identidad consigo», yace en la contradictoria negatividad de sus determinaciones. Ella es la unidad de la esencia: ser idéntica consigo por la negación, no de otro, sino de ella misma.

Esta dialéctica encuentra en la *contradicción* la forma paradigmática de la *reflexión* y el sentido originario e inmanente de la *negación*: una negación que contiene lo positivo solo es concebible como *aquello que en sí mismo niega*, es decir, *es su propia negación*. Si en una negación lo positivo es lo que niega, la negación de la negación es una negación que niega que niega. Al hacerlo, se *confirma* como negación y tiene, en la medida en que se confirma, un resultado positivo. Estamos así frente a una estructura *antinómica*, es decir, produce su propio opuesto poniéndose a sí misma (cf. Wandschneider, 1995: 33). Si algo contiene *in sich* determinaciones opuestas, hay una autorreferencia negativa dado que la negación solo puede negarse a sí misma cuando está puesta, pero solo está puesta cuando se niega a sí misma. Esto supone que, lo que tiene de antinómico la contradicción de la negación de la negación es tal, por una «autocondición negativa» (*ibid.*: 30). Es decir, debe —formulado paradójicamente— *presuponer primero lo que la produce*.⁴ En el caso de la negación de la negación, el poner y el negar deben ser igualmente *originarios*. He aquí el carácter «productivo» de la antinomia, como dice Kesselring: «una antinomia que puede describirse como *estricta*, muestra siempre dos lados *mutuamente* negados y al mismo tiempo implicados» (Kesselring (1984), 98). *Autorrelación* y *negación* son mutuamente dependientes y están recíprocamente implicadas. Con lo cual, se pone de manifiesto un aspecto esencial de la autocontradicción dialéctica que radica en la «autocondición» (*Selbstbedingung*) de la negación reflexionante: la flexión anula la irreversibilidad y libera la reversibilidad originando la posibilidad de lo nuevo, negatividad incluyente primordial debido a su papel constructivo creador.

La congruencia del concepto puro y la realidad

El sistema de la *Lógica* tiene que acreditarse a sí mismo como lógica del *sistema*. Si la nueva lógica no iguala a la antigua en la claridad y capacidad de comprobación por medios deductivos, la supera por la plenitud de su contenido, cuyo *punctum saliens* es el «movimiento del concepto». En otras palabras, la virtud singular de la dialéctica de Hegel es que justifica

4. No es de extrañar que sea la fuente de todo automovimiento para Hegel.

afirmaciones categoriales sobre el ser en general mostrando que son momentos de autoexplicación del pensamiento.⁵ El ser del pensamiento, que en sí mismo es indiferente a la explicación, debe ser representado dialécticamente como un momento en la explicación completa del ser. La necesidad, como el movimiento del concepto —del cual es inseparable—, reside en la relación entre ambos. Si la disposición no ha de ser arbitraria, la dialéctica debe establecer estas relaciones para mostrar que, ordenadas como están, las categorías explican el pensamiento. La negación determinada es la forma dialéctica de hacerlo: si el ser es lo que es solo por ser lógicamente idéntico a lo que no es, y la negatividad es lo que es mediante la determinación de su negación, entonces cada uno debe ser explicado como lo que es en términos que dialécticamente lo unen con el otro. Dado que el concepto es la unidad lógica de lo negativo consigo mismo y, por tanto, explícitamente dialéctico, toda alteridad entre ser y pensamiento se agota así gradualmente en movimientos de primera y segunda negación hasta que el ser ya no es más que pensamiento, momento en el cual la explicación del ser es igualmente el ser de la explicación, el pensamiento mismo.

La forma más alta de dialéctica que puede reconocerse en la *Ciencia de la lógica* de Hegel, es la que corresponde al Lógica Subjetiva, propia del concepto (*Lehre vom Begriff*). Ésta produce los tipos de dialéctica que corresponden a la esfera previa y presupuesta de la Lógica Objetiva, en sus dos momentos: *Doctrina del ser* (*Lehre vom Sein*) y *Doctrina de la esencia* (*Lehre vom Wesen*)⁶. La dialéctica de la *transición* propia del ser y la de la *reflexión*, propia de la esencia, preceden y subyacen como preformadas potencialmente latentes a las formas más altas y fundamentales del concepto, el cual representa la categoría culminante, el «basamento» que ha devenido tal porque «se ha transformado en inmediato mediante

5. Dice Hegel: «La ciencia pura presupone la liberación de la oposición de la conciencia. La ciencia contiene *al pensamiento en la medida que él es, precisamente de la misma manera, la Cosa en sí misma*, o bien contiene a la Cosa en sí misma en la medida en que ella es. Precisamente de la misma manera, el pensamiento puro» (Hegel, 1978 [=GW 11]: 21; 199).

6. De las distintas formas de la dialéctica en la lógica de Hegel se ocupa también Karl Düssing, quien elabora en particular los tres tipos de dialéctica para la *Setzung* constituida de la subjetividad absoluta y señala como esto condiciona a las diferentes estructuras de la mediación de las categorías. Cf. Düssing, 1995:327–332. Sobre el tema ver también G.M. Wölflle, 1994:101–114.

la superación de la mediación» (Hegel, 1981 [=GW 12]: 11; 125). Este acontecimiento teórico representa un momento inédito respecto a los anteriores porque la mediación que termina en la «Idea» concibe a las precedentes de una manera diferente a como ellas, por su parte, se conciben. Mientras que en la esfera del *ser* prevalece la inmediatez sin relación, resulta de la estructura de la *esencia* un sistema de determinaciones relacionales, superadas e integradas al darse el *concepto* la forma de la «subjetividad». Claramente puede verse en este tránsito, que el desarrollo fundante para la construcción del proceso del *ser* al *concepto* a través de la *esencia*, va indisolublemente asociado a una cada vez mayor inclusión de los efectos de la negatividad como estructura relacional y ley del movimiento. La metafísica de la absoluta relacionalidad fundada en la *Wesenslogik* es central para la tesis de Hegel de la autosuficiencia del «puro pensar» que se vuelve críticamente contra toda *presuposición* (*Voraussetzung*) en su abstracción, unilateralidad e inmediatez. El despliegue reflexionante de las determinaciones del pensamiento (*Denkbestimmungen*) que desemboca en la reflexividad absoluta de la Idea es, precisamente, lo que caracteriza su exposición en su autodeterminación y autoconocimiento. El saber no se distingue ya aquí de su contenido. La *lógica* tiene que ver con aquello que está presente como «contenido» en el pensar y despliega las determinaciones del pensamiento de esa presencia. De tal modo que, la razón que se conoce a sí misma no es el puro Yo en su abstracción sino el pensamiento que en tanto «unidad negativa» contiene en sí lo contrapuesto y se constituye en la dialéctica misma de lo absoluto de la Idea.

En este contexto, la Idea es «finalidad», no como finalidad externa sino como la forma última en la cual se «logra» mantener conciliados los términos antitéticos *como momentos* puestos reflexivamente, ahora presentes en su especificidad y alteridad, sin perder su independencia y encontrando su verdad en la implicación totalizante del sistema. En otros términos, en la «Idea absoluta», último capítulo de la *Doctrina del concepto*, la dialéctica misma se convierte en el contenido del pensamiento, habiéndose verificado el desarrollo del concepto como «productividad» y el accionar de la productividad como realizando su *telos* (*Grund* y *Ziel*) en el último momento de «lo lógico». Cabe ahora preguntarnos: ¿puede este último momento lógico-especulativo del desarrollo del concepto, determinado como *positivo*, lograr la acabada totalización de la *Lógica* y

alcanzar el tercer sentido de la *Aufhebung* como *elevatio?* Esto es crucial para *nuestro* problema porque se trata del *cierre (Abschluss)* de la *Lógica* y por tanto del sistema, en la medida en que la conclusión como resultado de la autoexplicación exhaustiva de lo lógico—especulativo determina la resolución de la contradicción antinómica.

Veamos. La dialéctica especulativa reivindica la reflexividad como teoría de principios lógico—metafísicos porque trata de probar que en la explicación de sí misma y de sus objetos de referencia hay una reflexividad transsubjetiva categorial que *debe* ser explicada, pero solo *puede* hacerlo válidamente, al final. Al hacerlo, opera en completo contraste con la actitud objetivista de la lógica formal, para la cual las *consecuencias* de la reflexividad de los conceptos (juicios y silogismos) —la tautología o la contradicción— son inaceptables, justificando su punto de vista irreflexivo desde precisamente estas consecuencias *ex negativo*. Al respecto, dice Hegel:

todas las oposiciones aceptadas como fijas, tales como p.e. finito e infinito, singular y universal, no están en contradicción por obra acaso de un nexo exterior sino que, como muestra la consideración de su naturaleza, son más bien en y para sí transición: la síntesis y el sujeto en que ellas aparecen es producto de la propia reflexión de su concepto. Mientras que la consideración carente de concepto se queda detenida cabe la relación exterior de aquéllas, es el concepto el que las mueve como siendo su alma y saca a la luz su dialéctica. (Hegel, 1981 [=GW 12]: 244; 394)

Está claro que la pretensión de Hegel de integrar (o *aufzuheben*) la contradicción en el contexto de su deducción lógico—especulativa de las categorías, se explica por lo que representa la noción de la «absoluta negatividad» (cf. Hegel, 1978 [=GW 11]: 284; 488) como posibilidad de dejar de entender «lo positivo» en el sentido de «la vacua abstracción» y «lo simple idéntico consigo» (*ibid.*). En la medida en que esto produce la contradicción antinómica al influir en la *reflexión*, tanto la «identidad» como la «diferencia»: «se convierten en *momento* o en ser—puesto, porque ellos, en cuanto reflexión, son la referencia negativa a sí mismos» (*ibíd.*: 266; 466). Negatividad como antinomia explicita así la reflexividad como negativa y los medios lógico—especulativos como mutuamente dependientes. Por lo tanto, la negación de la autorrelación puede presentarse

como la autorrelación de la negación, la negación absoluta.⁷ Esta negatividad es, en cuanto contradicción que se supera a sí, *restauración de la inmediatez primera*, de la simple universalidad pues es inmediatamente lo otro de lo otro, lo negativo de lo negativo, *lo positivo, idéntico, universal* (Hegel 1981 [=GW 12]: 247;397). Así, tesis y antítesis son llevadas a una nueva unidad positiva: «Es este punto de flexión del método donde el decurso del conocer retorna a sí mismo» (*ibid.*) Y esto es precisamente lo que quiere decir lo especulativo: la «imagen especular» (Wandschneider, 1997:124), producida por la inseparabilidad de los momentos *antitéticos* dado que uno no puede existir sin el otro. El pensamiento esencial (y por lo tanto verdadero) consiste en superar en la mediación incluso la mediación misma. Dice Hegel:

El sentido de la elevación del espíritu consiste precisamente en atribuir al mundo un ser que solo es sin embargo apariencia, no es verdadero ser, no es verdad absoluta (...) Siendo esta elevación *tránsito y mediación*, es ella igualmente *superación* del tránsito y la mediación (...), con esta mediación se supera incluso la mediación (...) aquella elevación, tal como se da en el espíritu, corrige ella misma esta apariencia; su entero valor está más bien en la corrección de esta apariencia. (Hegel, 1970 (8) [=Enz § 50]: 132,133; 152,153)

Con esto, Hegel parece pensar en un *tercio (tertium)* que no es explícitamente tenido en cuenta en las posiciones que quieren probar que el pensar es incondicional, ni en aquellas que declaran que el pensar de la totalidad es —necesariamente— contradictorio. Hegel obviamente ha pensado aquí algo en conexión con lo que se viene desarrollando. La lógica trata de mostrar que una forma reflexiva de referir el concepto a sí mismo, también como «ser» y «esencia», conduce a su *desarrollo*. Pero eso quiere decir: a través de la reflexividad, se produce una *posición*, algo *surge* Mientras el pensar formal, propio del entendimiento, convierte para sí la identidad en ley, dejando caer el contenido contradictorio en una dualidad propia de la esfera de la representación según la cual los contra-

7. La conexión interna entre negación y *reflexividad* ya es tangible en la *Realphilosophie* de Jena en relación con la concepción de la autoconciencia, compárese con la referencia a la *Vorlesung über Geschichte der Philosophie* para el semestre de invierno 1805/06, de Bon-sipien (1977).

dictorios quedan *uno fuera del otro*, en el marco de la Lógica Subjetiva (*Begriffslogik*) pensar la contradicción es el momento esencial del concepto. Ahora, su autotematización, especulativamente hablando, formula un nuevo sentido lógico a través de la reflexividad. Así dice Hegel: «Dado que lo primero o inmediato es el concepto *en sí* —por consiguiente, también, solo *en sí* lo negativo—, el momento dialéctico consiste, en su caso, en que la *diferencia* que el contiene *en sí* venga puesta dentro de él» (Hegel, 1981 [=GW 12]: 245;395). De este modo, el concepto finalmente concibe su propia *ley de desarrollo*: la negatividad como punto de flexión del movimiento y «alma dialéctica que todo lo verdadero tiene en sí mismo» (*ibid.*).

En el marco de una teoría que no permite la distinción abstracta, propia del entendimiento, entre *forma* y *contenido*, *pensamiento* y *cosa*, esto significa que el único y autónomo «medio» (*Mittel*) que, como método, no puede aislarse de su objeto y considerarlo «exterior», es aquel momento dialéctico que consiste «en poner la *unidad* que dentro de él está contenida» (*Ibid.*); es aquel *explicans* de la reflexividad, en que la contradicción antinómica bajo la forma de la *absoluta negación*, opera como elemento de formación de estructuras de conceptos; es aquella instancia que, como marco lógico-estructural del triple paso dialéctico (*dialektischen Dreischritts*) cumple la función de síntesis entendida aquí como positiva autoafirmación que se abre *en un nuevo nivel*, el de la *ampliación* (*Erweiterung*) —dentro del autodespliegue categorial— y «restauración de la inmediatez primera, de la simple universalidad; pues es inmediatamente lo otro de lo otro, lo negativo de lo negativo, lo positivo, idéntico, universal» (*Ibid.*: 247;397). De este modo, la contradicción *como tal* queda integrada en la *Lógica* bajo la forma del sistema, el cual tiene ya un resultado de su desarrollo y como conclusión la identidad paradójica de un fin entendido como el proceso integral de la actividad subjetiva de sí consigo de la Idea, plena resolución (*Auflösung*) de la positividad autotracendente de lo absoluto.

Conclusión

Según Hegel, la dialéctica logra describir la estructura y el despliegue del pensar puro. Muestra esto cuando sostiene que una descripción de las estructuras del pensar solo puede resolverse metódicamente. Lo lógico,

no es sino el método *in actu exercitium* pensándose a sí mismo, lo que en realidad y verdaderamente *está siendo*: el ser, visto desde la perspectiva de la reflexión determinante y desarrollado hasta la máxima libertad de su esencia en el concepto absoluto como saber in-finito que se sabe a sí mismo. Solo el pensar absoluto es la verdad del ser. En el último capítulo de la *Begriffslogik*, la Idea absoluta expresa esta implicación recíproca del ser y del pensamiento. El pensamiento puro, tomado inicialmente como abstractamente inmediato, es ahora, como Idea absoluta, el pensamiento concreto que habiendo superando la mediación, explica y resuelve la indiferencia *prima facie* del ser, la reflexividad de la esencia y el dilema de la superación (*Aufhebung*) de la contradicción que presenta el desarrollo del concepto. La superación conduce a ese dominio, que eleva y reúne, de la verdad puesta de modo absoluto en el sentido de la certeza completamente desplegada del saber que se sabe a sí mismo. Dado que la dialéctica del pensar, en la medida en que lo es, es también la dialéctica de la cosa, encuentra su razón en la reflexividad de la «pureza lógica» de la Idea donde toda enajenación (*Entäusserung*) queda explicada, toda diferencia contenida y toda *pre-suposición* mediada. En esta síntesis la superación especulativa se entiende en el sentido de su integración: «Cada nueva etapa del *ir fuera de sí*, es decir de la *determinación ulterior*, es también un *ir-dentro-de-sí*; y la *extensión* más grande, precisamente en el mismo sentido, *intensidad más alta*» (Hegel, 1981 [=GW 12]: 251; 402).

Referencias bibliográficas

- Bonsipien, Wolfgang (1977).** Der Begriff der Negativität in der Jenaer Schriften Hegels, Bonn, Bouvier Verlag.
- Düssing, Karl (1995).** Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik, Bonn, Meiner, 3ra. ed.
- Hegel, G.W.F. (1968).** Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie] (1801) Hrg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Meiner. Hamburgo (Düsseldorf) En: Gesammelte Werke, Bd. 4, Hrg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften.
- Hegel, G.W.F. (1978).** Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/1813). Hrg. von Fr. Hogemann/Walter Jaeschke. Meiner. Hamburgo (Düsseldorf) En: Gesammelte Werke, Bd. 11, Hrg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. [= GW 11]. Trad.esp.: F. Duque, Volumen I: La Lógica Objetiva (1812/1813) Abada Editores, Madrid, 2011.

- Hegel, G.W.F. (1981).** *Wissenschaft der Logik*. Zweiter Band. *Die subjektive Logik* (1816). Hrg. von Fr. Hogemann/Walter Jaeschke. Meiner. Hamburgo (Duseldorf) En: *Gesammelte Werke*, Bd. 12, Hrg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. [= GW 12]. Trad. esp.: F. Duque, Volumen II: *La Lógica Subjetiva* (1816) Abada Editores, Madrid, 2015.
- Hegel, G.W.F. (1968).** *Phänomenologie des Geistes* (1807) Hrg. von Fr. Hogemann/Walter Jaeschke. Meiner. Hamburgo (Duseldorf) En: *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Hrg. von der Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften [=Phg]. Trad.esp.: W. Roces. F.C.E. 2da. Reimpresión, México, 1973.
- Hegel, G.W.F. (1970).** *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Erster Teil: *Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*. En: *Werke von 1832–1845 [Theorie Werkausgabe]*, Neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Suhrkamp. Frankfurt/M. En: *Werke in zwanzig Bänden*, Bds. 8–10. [= Enz]. Trad. esp. R. Valls Plana. Alianza, Madrid, 1997.
- Henrich, Dieter (1974).** Formen der Negation in Hegels Logik, *Hegel-Jahrbuch* Köln, pp. 245–256.
- Hölderlin, Friedrich. (1968).** Sämtliche Werke Große Stuttgarter Ausgabe (Hrsg. F. Beissner). Stuttgart: Kohlhammer, Cotta.
- Kant, Immanuel (1968).** *Kritik der reinen Vernunft* (1781). En Kants Werke. Akademie Textausgabe. Berlin, Walter de Gruyter. [= KrV]. Traducción: *Crítica de la razón pura*, edición bilingüe trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007.
- Kesserling, Thomas (1984).** *Die Produktivität der Antinomie*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Kondylis, Panajotis (1979).** *Die Entstehung der Dialektik*, Klett-Cotta. Stuttgart.
- Richli, Urs (1982).** *Form und Inhalt in Hegels Wissenschaft der Logik*, Wien-München, Oldenbourg.
- Schelling, F.W.J. (1856).** Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses [AD], Sämtliche Werke, hrsg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart–Augsburg (1813).
- Schelling, F.W.J. (1965).** System des transzendentalen Idealismus en Shelling's Werke, Münchner Jubilaumsdrück, C.H. Beck, München (1800).
- Wagner, Hans (1959).** *Philosophie und Reflexion*, München & Basel: Ernst Reinhardt Verlag.
- Wandschneider, Dieter (1995).** *Grundzüge einer Theorie der Dialektik*, Stuttgart, Königshausen Et Neumann.
- Wandschneider, Dieter (1997).** Zur Struktur dialektischer Begriffsentwicklung. In Dieter Wandschneider, *Das Problem der Dialektik*. Bonn: Bouvier.
- Wölflé, Gerhard Martin (1994).** *Die Wesenslogik in Hegels «Wissenslogik der Logik»*, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Lo dialéctico es el pulso de la vida

Dialéctica y teleología retrospectiva en Hegel

Eduardo Assalone

Universidad Nacional de Mar del Plata – CONICET

*Este movimiento en que consiste la filosofía se encuentra
ya cumplido en tanto ella, al concluir, comprende su propio concepto,
es decir, hacia atrás ve solamente su propio saber.*

Hegel, 1830¹

Pensamiento, dialéctica y vida

La concepción hegeliana del pensamiento y de la vida van de la mano. La manera como Hegel comprende el pensamiento, y con él, el concepto, la Idea, el conocimiento y el método, es en gran medida correlativa a su comprensión especulativa de la vida.² El pensamiento para él es algo vivo; las determinaciones del pensamiento concreto, del concepto, esto es, la universalidad, la particularidad y la singularidad, son movimientos propios de algo viviente, son «movimientos animados» o «vivos» (*lebendige Bewegungen*) (WdL, II:294). Esa vitalidad del concepto permite entender las conexiones entre lo universal, lo particular y lo singular como transiciones propias de un ser vivo en su autodeterminación. A su vez lo

1. La cita es de los párrafos de la *Enciclopedia* dedicados a la presentación de la filosofía como parte conclusiva del sistema (Enz., III: § 573, p. 379 [592]). En todos los casos, los números de página de las traducciones al español utilizadas en las citas textuales se indica entre corchetes luego del número de página de la edición en alemán.

2. Sigo en esto a Sell (2013), Bordignon (2014) y Ng (2020).

viviente, realizado como organismo natural o espiritual, presenta la misma estructura del concepto. Así, por ejemplo, todo animal es un individuo concreto (singularidad), que es de una especie particular (particularidad) y de un género determinado (universalidad) (Ferrini, 2011:204). Así también el Estado, que es un organismo en sentido estricto, aunque un organismo de la voluntad o espiritual (Siep, 1986:410–411), se articula en tres poderes, uno que provee la ley, la universalidad, el Legislativo, otro que aplica el cuerpo normativo a situaciones particulares concretas, el Ejecutivo, y un tercero que, en su singularidad, le da unidad y subjetividad al gobierno y al Estado en su conjunto: el Poder del Príncipe (PhR: § 273).

En la filosofía de Hegel, entonces, el pensamiento no está divorciado de la vida y la vida no es una realidad ajena al pensamiento, algo impenetrable a la razón, un misterio irracional. Al contrario, si lo viviente vive, eso se debe a que el concepto lo anima desde el interior, es su «alma», la que lo lleva a la realización de su propio ser. «[E]l concepto es aquí el alma *omnipresente*», dice Hegel en la *Ciencia de la Lógica* (WdL, II:472[482]). Al mismo tiempo, lo viviente nos permite comprender el movimiento interno del pensamiento, cómo este avanza por medio de la negación de sí mismo, por medio del desdoblamiento de sí, la contradicción, y gracias a la superación de las contradicciones en la especulación.

Ese movimiento de negación de sí y de superación de las contradicciones se encuentra en la historia de la filosofía, en la refutación permanente de un sistema por el otro, pero también, por ejemplo, en el desarrollo de cualquier organismo vegetal. De allí que Hegel recurra en distintas oportunidades al devenir de las plantas para hacer más comprensible cómo es que la permanente negación de sí no conduce necesariamente a un estancamiento del desarrollo de lo vivo, sino, muy por el contrario, a su realización cada vez más plena. Tomemos el caso del Prólogo de la *Fenomenología del espíritu*, cuando el filósofo critica la opinión que ve como antagónicos lo verdadero y lo falso. Esa opinión:

No concibe la diversidad de los sistemas filosóficos como el desarrollo progresivo de la verdad, sino que solo ve en la diversidad la contradicción. El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por esta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí [o una falsa existencia: *Dasein*] de la planta, mostrándose como la verdad de esta en vez de aquélla. Estas formas no solo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, consti-

tuyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo. (PhG:12[8])

La negación es un momento esencial de todo proceso de desarrollo y realización, sea este el proceso que lleva a una conclusión en un razonamiento o a un fruto en un árbol. La lógica de la vida y la vida de la lógica son una y la misma cosa, y la negación es el concepto que permite comprender el auto-movimiento tanto del pensar como del ser; cómo de la unidad pasamos a la dualidad y, con ella, a la diversidad, y cómo esa diversidad no socava la unidad, sino que, al contrario, la determina, la complejiza y la vuelve más concreta.

Ahora bien, ese momento de negatividad, de contradicción, de dualidad y de particularidad es el propiamente dialéctico. Es cierto que todo movimiento del pensamiento o de la realidad se produce por negación. Algo tiene que dejar de ser lo que es, tiene que *no ser* eso, para cambiar, para transitar hacia lo otro de sí. Incluso la *Aufhebung* es una forma de negación. Su traducción habitual por «superación» nos deja conformes demasiado pronto, porque si bien la traducción resalta el elemento de conservación de lo negado en una forma más elevada, y aleja el fantasma de una pérdida total tras esa forma de negación, tiende no obstante a soslayar que la elevación es producto de una cancelación, incluso de la abolición lisa y llana de lo precedente.

Se trata en definitiva de la negación de una negación, como Hegel lo aclara expresamente cuando aborda el método en la *Ciencia de la Lógica*. «El *segundo* negativo, lo negativo de lo negativo, al que llegamos consiste en aquella eliminación [*Aufheben*] de la contradicción» (WdL, II:563[573]). El «segundo negativo» o la segunda negación que caracteriza la tercera determinación o el tercer momento del método es el de la «negación de la negación». Es una nueva negación que elimina la contradicción y, solo así, la supera. El momento de la *Aufhebung*, por tanto, es el de la negación, la desmentida o la refutación del presunto carácter irreductible de una contradicción. Es el movimiento a través del cual queda en evidencia que, así como la razón no puede evitar caer en contradicciones, así también ella tiene la capacidad de ir más allá de la contradicción y producir, o restaurar, de ese modo, la unidad perdida entre los contradictorios, sin por ello abandonarse a un volver a empezar infinito, que no reconozca avance ni progreso en un proceso real o conceptual.

Viéndolo de esta manera, no es desacertado afirmar que la dialéctica es «el método de Hegel», como tantas veces se ha dicho, porque la negación, que es lo propio de la dialéctica, es el nervio que atraviesa todo proceso de transformación, sea en el pensamiento puro, sea en la naturaleza, sea en el espíritu. «La Idea [es] esencialmente proceso, negatividad absoluta y por ello [es] dialéctica», dice Hegel en las lecciones sobre la Lógica del semestre de verano de 1831 (Hegel, 1831:796). O como lo había expresado en las lecciones de Lógica y Metafísica de 1817: «Lo dialéctico es el pulso de la vida en general» (Hegel, 1817:13). La dialéctica es la pulsación de lo viviente, el movimiento binario de positividad y negatividad, de determinación y de negación de una determinación (o de «negación determinada»); es la serie de ceros y unos que explica a la vez la deducción de las categorías del pensamiento puro, la palpitación de un organismo animal o el ascenso y la caída de los pueblos en la historia universal. La dialéctica es el «principio motor del concepto, que disuelve pero también produce las particularidades de lo universal», como dice Hegel en la *Filosofía del Derecho* (PhR: § 31, Obs., p. 84 [51]). En ese sentido, «dialéctica» es el nombre para todo movimiento del concepto, no únicamente para el momento de mayor contradicción de ese movimiento.

Dicho esto, es necesario señalar que la dialéctica, al menos en palabras de Hegel, no es el nombre para el método como tal, en su conjunto, sino para ese momento específico del método, el más negativo, el de la contradicción o la particularidad (WdL, II:562–563. Enz., I: § 79, p. 168). Lo «particular» es entendido en ese contexto como lo «partido», lo «escindido», lo que al afirmarse en sí mismo se recorta de lo demás y se pone en tensión tanto con el contexto inmediato como con otros particulares surgidos del mismo movimiento de particularización. Es esta la «*contradicción absoluta*» que tiene lugar al interior de la vida. En la contradicción «el concepto se ha *desdoblado*» (*mit sich entzweit*), «el viviente es así por sí mismo este desdoblamiento [*Entzweiung*], y tiene el sentimiento de esta contradicción, que es el *dolor*» (*ibid.*:481[490–491]).³ El momento propiamente dialéctico es entonces el de la contradicción, en el que el dolor insopportable del desgarramiento del concepto demanda ir más allá

3. Véase también lo que Hegel afirma en la Lógica de la *Enciclopedia*: «Las cosas vivas tienen el privilegio del dolor por encima de las cosas que carecen de vida [*leblosen*]». (Enz., I: § 60, Obs., p. 144 [162])

de la contradicción en búsqueda de la recomposición de la unidad perdida. Es, por tanto, un momento necesario del proceso, pero solo un momento que debe a su vez ser negado y al fin superado.

La teleología retrospectiva en la Filosofía Real

¿Pero qué significa concretamente «recomponer la unidad perdida»? No pregunto por el *cuánto* de la recomposición, cuánto se pierde y cuánto se recupera, sino por la posibilidad del retorno de lo creímos definitivamente perdido. Cómo es que algo de ello puede volver; cómo es posible, por así decir, «viajar en el tiempo» y encontrarnos en el futuro con el pasado, como cuando el fruto nos entrega la misma clase de semilla que lo originó, sin que ello implique caer en el mal infinito de la repetición incessante de lo mismo, donde no hay progreso ni enriquecimiento alguno de la vida, sea esta lógica, natural o espiritual. El ejemplo, que no es metáfora, del fruto y la semilla nos indica que es *possible* que algo así suceda, que viajar en el tiempo, al menos para los seres biológicos, es algo factible. Solo que ese tipo de viaje no necesita máquina alguna, ni va hacia atrás, como habitualmente nos lo representamos, sino indefectiblemente hacia adelante. Nosotros no vamos hacia atrás, sino que lo que estaba atrás reaparece ahora delante de nosotros.

Por esta razón el progreso es un hundimiento hacia el fundamento. Esto es válido para el método filosófico de Hegel en general, incluido el de la *Lógica*. La deducción de las categorías revela progresivamente el verdadero fundamento de ellas, con lo cual el final acaba justificando la necesidad del comienzo (que todo el curso de la demostración haya comenzado por ahí y no por otra parte) y del desarrollo que lleva desde ahí hasta el final del recorrido, en cada uno de sus avances (Herszenbaum, en prensa). Por eso:

cada paso del *progreso* en el determinar ulterior (*Fortgangs im Weiterbestimmen*), al alejarse del comienzo indeterminado, es también un *acercamiento de retorno* (*eine Rückannäherung*) a este, y así lo que primeramente puede aparecer como diferente, es decir, la *fundamentación regresiva* (*das rückwärtsgehende Begründen*) del comienzo y su *ulterior determinación progresiva* (*vorwärtsgehende Weiterbestimmen*), caen una en la otra, y son la misma cosa. (WdL, II:569[580])

Dar un paso hacia adelante, alejarse de la necesaria indeterminación de todo comienzo, ganar determinación o *progresar*, es también, paradójicamente, acercarse, retornar al comienzo, *regresar*. Porque lo que se revela progresivamente no es más que el fundamento presente desde el inicio. Solo que ya no se presenta en la forma indeterminada, inmediata y abstracta del comienzo, sino de forma determinada, mediada y por ello más concreta. En ese sentido, el progreso es auténticamente un progreso, a pesar de coincidir con el movimiento regresivo hacia el comienzo o al hundimiento en el fundamento.

El desarrollo de la vida es el cumplimiento de un destino, de un fin, incluso de un imperativo ontológico, que está allí desde el principio, conduciendo el proceso hasta el final. El ser *debe* revelarse como concepto y realizarse como Idea; la bellota *debe* ser roble; el niño o la niña *deben* poder ser adultos y llegar a ser reconocidos por la sociedad en virtud de sus talentos y aportes a la comunidad; el Estado despótico *debe* convertirse en un Estado constitucional o de lo contrario está llamado a desaparecer; la comprensión intuitiva de lo absoluto por el arte *debe* dar paso a la comprensión conceptual que solo la filosofía puede ofrecer. Podríamos multiplicar los ejemplos, pero la idea central es la misma: *el comienzo determina el fin*, porque las cosas deben llegar a ser lo que esencialmente son desde siempre, pero no es menos cierto que *el fin determina el comienzo*, porque solo sabremos lo que las cosas efectivamente son si echamos una mirada a su fin, al resultado, y lo comprendemos justamente como el final de un proceso.

Parece haber aquí una diferencia entre el ser y el saber. En el orden del ser lo determinante es el comienzo, la semilla, la bellota, porque de ella no saldrá otra cosa que un roble, pero en el orden del saber lo esencial es el fin, el fruto o, siguiendo el ejemplo, el roble, porque si queremos saber qué es un roble, jamás nos conformaríamos con la bellota. Como lo expresa Hegel en el Prólogo de la *Fenomenología*:

No nos contentamos con que se nos enseñe una bellota cuando lo que queremos ver ante nosotros es un roble, con todo el vigor de su tronco, la expansión de sus ramas y la masa de su follaje. Del mismo modo, la ciencia, coronación de un mundo del espíritu, no encuentra su acabamiento en sus inicios. (PhG:19[12])

Si bien es cierto que «[l]o verdadero es el todo», donde el todo refiere a la totalidad del proceso, desde el inicio hasta su final, incluyendo cada paso que fue necesario para llegar hasta ahí, no es menos cierto que «el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo», y por ello Hegel afirma que el absoluto «es esencialmente *resultado*, que solo al *final* es lo que es en verdad» (*ibid.*:24[16]). La referencia a la ciencia, como coronación de un mundo espiritual, parece confirmar que de lo que estamos hablando es de nuestro *saber* sobre las cosas, no sobre las cosas mismas. Que el final o el resultado es determinante *para el conocimiento*, no para el ser mismo.

Así llegamos a un punto crucial de mi argumentación en este ensayo. Solo somos capaces de comprender qué es realmente un roble, incluso entender que la bellota es su semilla, que el proceso de su desarrollo es tal o cual, si ya tenemos el árbol adulto en toda su plenitud. Algo tiene que haberse realizado ya, debemos haber llegado a alguna clase de final de un proceso vital para poder comprender al menos parcialmente lo que tenemos enfrente. Porque, por más que examinemos insistenteamente la bellota, de ella no extraeremos jamás el concepto de un roble ni obtendremos jamás la sombra donde descansar en las tardes tórridas del verano. Para eso necesitamos que el proceso haya concluido. Que tengamos ante nosotros el roble «con todo el vigor de su tronco, la expansión de sus ramas y la masa de su follaje».

El punto crucial de mi argumento es que para Hegel hay una necesaria retroactividad en el conocimiento, pero no solo en el conocimiento. La lógica de la vida (así como la propia vida de la lógica) presenta un movimiento progresivo, productivo, prospectivo, dirigido al futuro, que apunta a la realización de un fin. Por eso Hegel deja claro que la vida presupone la teleología, aunque, siguiendo aquí a Klaus Brinkmann (1996), debemos entenderla como una «teleología retrospectiva», no «proyectiva». Brinkmann está pensando en el organismo animal, pero sus referencias van más allá de la Filosofía de la Naturaleza. Si Hegel se hubiera valido de una teleología proyectiva, habría intentado derivar, por ejemplo, del concepto de organismo animal, características concretas como tener circulación sanguínea. Lo que restaría es simplemente verificar que los animales reales la tengan. Cosa que Hegel no hace en ningún momento, porque ello implicaría asumir como filósofo una cierta omnisciencia y la capacidad de predecir el resultado de la historia natural o espiritual. La filosofía solo hace comprensible lo que *ya es*, expone la

racionalidad de la realidad y su conformidad con ciertos fines. Esto hace de la filosofía una disciplina reconstructiva y teleológica, pero de una teleología retrospectiva que es capaz incluso de incorporar en el sistema de la ciencia novedades que en principio podrían parecer enigmáticas o que no pueden deducirse *a priori* de la progresión de las categorías. Como no se trata de deducción, sino de reconstrucción, el problema de su deducibilidad es ajeno a este campo. Si nueva información sobre cómo es el mundo no «encaja» con las reconstrucciones previas de la ciencia filosófica, entonces una nueva reconstrucción racional debe realizarse a fin de que esa información se deduzca naturalmente de sus premisas conceptuales (Brinkmann, 1996).⁴

Esta vía retrospectiva y reconstructiva completa el movimiento inverso al de la deducción categorial típico de la Lógica. Es el movimiento propio de la filosofía que, como en la cita del epígrafe de este trabajo, siempre «mira hacia atrás» (*zurücksieht*) y lo que ve es su propio conocimiento. Es un movimiento que va del presente al pasado, y que es igualmente necesario para la vida. Es necesario en el sentido epistemológico de que el fin nos permite comprender el pasado y al proceso que conduce necesariamente a ese fin, porque, sin el roble adulto, no sabríamos que la bellota es su semilla. Y, si no supiéramos eso, sabríamos bastante poco del roble en general.

Pero el proceso es necesario, ya no solo para el conocimiento o para la filosofía, sino también para la realidad misma. Sobre este punto volveré más adelante, porque antes quisiera profundizar en la pregunta sobre la *necesidad* del proceso, en qué sentido es necesario el proceso que estoy describiendo. Aquí las aguas se dividen entre la Lógica, como ciencia que estudia las determinaciones puras del pensamiento, y la Filosofía Real, la otra gran parte del sistema hegeliano que incluye la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu. No es, a mi modo de ver, la misma necesidad la que se encuentra en una y otra parte del sistema. En la Lógica, la deducción de las categorías del pensamiento es necesaria y, aunque también avanza hacia —o regresa a— el fundamento, que es la Idea absoluta, no lo hace de manera retrospectiva, sino prospectiva. Cada categoría se desprende necesariamente de las anteriores y no hay contingencia alguna que pueda alterar ese procedimiento, ni exigir su revisión

4. Sobre este tema, véase mi trabajo: Assalone (2019).

global, porque el mismo es un progreso puramente conceptual, que se da en el terreno del pensamiento puro. La contingencia es, en ese campo, una categoría más del pensamiento. Pensar supone pensar la contingencia tanto como la necesidad. Pero esto mismo es un hecho necesario, no contingente.

En la Filosofía Real no es posible construir demostraciones de este tipo, «a espaldas» de la realidad e ignorando la radical contingencia de las producciones naturales y espirituales. Podría haber un nuevo planeta en el sistema solar, una guerra podría haberse ganado, y no perdido, un pueblo podría no haber existido jamás sobre la faz de la tierra y yo bien podría no haberme acordado en este momento de la batalla de Caseros. Son ocurrencias, acontecimientos contingentes. Negar su contingencia sería un acto de necesidad por parte de un filósofo o de una filósofa, quien se expondría así al desafío de Krug de demostrar con necesidad la existencia de su pluma, sin poder hacerlo (Enz., II: § 250, nota, p. 35).

La contingencia tiene un amplio espacio en el mundo objetivo, sobre todo en la naturaleza, donde «tiene rienda suelta» (*ihr freies Ergehen hat*) (Enz., I: § 145, Agregado, p. 285). Aunque la contingencia no sea lo más importante para la filosofía, ella forma parte, no obstante, de la realidad efectiva y debe tener, en consecuencia, algún lugar donde desenvolverse. Es en la naturaleza, pero también en el «arbitrio» (*Willkür*), donde encuentra ese lugar. Sería necio entonces que la filosofía, cuando se ocupa de esta objetividad, olvidara el hecho de que es justamente *ese* el terreno de la contingencia desatada.

Pero que la contingencia tenga amplios márgenes de acción en el terreno de la Filosofía Real no quiere decir que ella sea incompatible con la necesidad. Que la filosofía hegeliana admita la necesidad de la contingencia no implica el rechazo de la necesidad misma, al contrario. En efecto, es la necesidad lo que debe buscar la filosofía, no la contingencia. Para ello tenemos el concepto. El concepto es el que nos permite distinguir en un proceso real —sea natural o espiritual— la paja de la contingencia del trigo de la necesidad. Necesario será aquello que en la objetividad siga al concepto. Los monstruos, los «seres intermedios» (*Mitteldinge*) y toda otra creatura que en la naturaleza desafie las sistematizaciones teóricas de la *Naturphilosophie* por su caprichosa anatomía (Enz., II: § 250, Obs., pp. 35–36 [310–311]), lo mismo que un Estado autoritario, en el cual los ciudadanos no pueden realizar sus fines particulares (PhR: § 270, Agregado), serán cargados en la cuenta de lo puramente contingente,

de lo que se ha apartado del concepto, que es su patrón ontológico, normativo y epistemológico. Así se explica la «impotencia de la naturaleza», que no acierta a plasmar del todo el concepto en la realidad (Enz., II: § 250, p. 34 [309]). Quizás sea mejor decir que es *el concepto* el que no encuentra en la naturaleza el ámbito propicio para realizarse plenamente. Para ello será necesario el desarrollo del espíritu, el único capaz de captar el concepto en el elemento propio del concepto, es decir, conceptualmente. Justamente eso es lo que hace la filosofía.

La mirada retrospectiva de la filosofía pone al descubierto, en una realidad ya consumada, la estructura conceptual que sostuvo todo el tiempo a esa realidad concreta; revela el armazón de conceptos por cuyas articulaciones transitó la vida como un flujo irresistible, necesario. Pero lamentablemente no tenemos ojos para esa necesidad mientras ella ocurre. No podemos anticipar hacia dónde se dirigirá, ni qué configuraciones de la naturaleza o del espíritu adoptará, a no ser que ya las haya adoptado y, en una fase declinante de su vitalidad, la filosofía «pinte gris sobre gris» sobre ese mundo espectral, en el que nada verdaderamente nuevo cabe ya esperar. Recordemos el célebre pasaje del final del Prefacio de la *Filosofía del Derecho*, cuando Hegel dice que la filosofía llega siempre tarde y agrega inmediatamente: «En cuanto *pensamiento* del mundo, aparece en el tiempo solo después que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada» (PhR:27[20]).

El animal sagrado de la filosofía es el búho, no el gallo. Los filósofos y las filósofas no están para anticipar o predecir cómo será el futuro. No son adivinos, tampoco constructores de mundos. No pretenden enseñar cómo debe ser el mundo (*ibid.*:24); no dicen qué es lo que hay que hacer, ni mucho menos cómo hacerlo. Pretender enseñarle al mundo cómo debe ser, tanto como anticipar cómo será, significa desconocer que el objeto de la filosofía, en última instancia la razón, ya está presente en la realidad y por lo tanto no hay que buscar muy lejos, ni usar demasiado la imaginación, para encontrar algo verdadero en la filosofía.

Por su mirada retrospectiva y por la necesidad de situarse en el final de un proceso para saber realmente de qué se trata, la tarea de la filosofía se limita a la reconstrucción de mundos perimidos. Como quien extrae, del cuerpo de un animal muerto, el esqueleto que lo mantuvo firme en vida, para estudiarlo y así encontrar su lugar en el sistema de los vertebrados. O como el arqueólogo que recorre ruinas y a partir de ellas recrea en su mente complejos sistemas de culto o de trabajo. En la Filosofía

Real, la necesidad es un espíritu que recién puede atraparse cuando se ha desembarazado totalmente del cuerpo.

Esta idea de una necesidad que solo se puede captar de modo retrospectivo puede inducirnos a pensar que toda contingencia es en verdad una ilusión en el terreno de la Filosofía Real. Que lo que dábamos por contingente era en verdad necesario, solo que no lo sabíamos. Creo que esa lectura es desacertada. La necesidad retrospectiva no elimina la contingencia, al contrario, se funda en ella. Un mundo histórico, el del Imperio Romano, pongamos por caso, bien podría no haber existido jamás. Su emergencia en la historia es por tanto un hecho contingente. Sin embargo, existió. Nuestra reconstrucción filosófica de su sentido en la historia no puede moverse ya en el terreno de la pura contingencia, desconociendo que, si bien lo contingente, por contingente, pudo ser de otra manera, sin embargo, es como es. Un hilo de necesidad debe conectar las piezas desordenadas de ese devenir real. Algo del orden del concepto encontró una vía de realización en Roma, quizás el concepto de persona o en general el derecho como existencia de la voluntad libre. Si el concepto encontró allí un ámbito propicio para su realización, no debemos suponer ya pura contingencia donde vimos la huella de la necesidad.

Si otra hubiera sido la historia, si Roma nunca hubiera existido, o si nuestro conocimiento de la historia, por nuevos descubrimientos científicos, llegase a cambiar sustancialmente, el esfuerzo de reconstrucción filosófica debería reanudarse, volver a empezar desde el comienzo de los tiempos, porque debe ofrecer un relato global coherente y porque la persistencia en una concepción particular del mundo no es precisamente una virtud filosófica. Hegel no pregoná en ninguna parte la obstinación como valor metodológico, sino que más bien demuestra con el ejemplo la necesidad de una actualización permanentemente sobre el estado del conocimiento científico, incluso empírico, de la época. A partir de ese acerbo teórico, el filósofo o la filósofa pone en marcha un esfuerzo reconstructivo que busca ordenar esa ingente cantidad de información, jerarquizándola y poniéndola en perspectiva.

La guía la proporciona el concepto. Para eso existe la Lógica y por eso la Lógica debe ser comprendida como la base conceptual de todo el sistema, el arsenal de categorías sin el cual es imposible obtener un conocimiento científico tanto del mundo natural como del mundo espiritual. La base conceptual, el parámetro de toda racionalidad, realidad y normatividad, no puede variar sustancialmente. De lo contrario, no sería

una buena base y un buen parámetro. No hay ninguna teleología proyectiva que nos permita deducir, por anticipado, el Imperio romano, ni ninguna de las consecuencias históricas que se siguieron de él, como por ejemplo el derecho romano. Pero, una vez acaecidos tanto ese imperio particular como el sistema jurídico que el mismo elaboró, podemos advertir que la relación entre ambos está marcada por la necesidad: ningún otro sistema jurídico podría derivarse coherentemente de aquel imperio, y ese es probablemente el mayor aporte de aquel mundo histórico a la historia universal. Ahora bien, el concepto de necesidad, que nos permite establecer la relación histórica correcta entre el Imperio romano y el derecho romano, dos hechos de por sí contingentes, no es él mismo un hecho contingente. La necesidad como categoría lógica es siempre la misma, es lógicamente necesaria, tanto como la categoría de contingencia. Por eso la Lógica se sustraе a la contingencia radical que atraviesa la Filosofía Real, y por eso a esta última solo le queda la tarea reconstructiva que encuentra la necesidad retrospectivamente, solo cuando el fin se ha realizado.

La determinación del fin

Es curioso que Hegel, un filósofo tan preocupado por los comienzos, porque prejuzgan de alguna manera el todo, sea conocido, en nuestros días, más bien como el filósofo de los finales: el del fin de la historia, el fin del arte, la clausura de la filosofía, etc. Sin embargo, donde Hegel demuestra poner un mayor interés no es en los finales, justamente, sino, como decía, en los comienzos: por dónde debe comenzar la ciencia (WdL, I:65 y ss); si el «camino hacia la ciencia», que es la fenomenología del espíritu, es «ya él mismo ciencia» o no (PhG:80[60]); si es necesario realmente dar un rodeo, como prescribió Kant, por la teoría del conocimiento antes del conocer mismo, etc. Cuantas menos presuposiciones contenga el comienzo, o cuanto más justificadas estén las presuposiciones, tanto mejor será para la demostración filosófica posterior, porque avanzará sin supuestos arbitrarios, sin concesiones incómodas por parte del interlocutor, sin darle oportunidad al demonio escéptico para que meta la cola en el mecanismo de la argumentación y lo trabe irremediablemente.

Pero, aunque Hegel sea decididamente un filósofo de los comienzos, hay un núcleo de verdad en la imagen popular de Hegel como el filósofo

que anuncia solememente los finales. Más allá de si las tesis del fin de la historia, del fin del arte o de la clausura de la filosofía en el altar del saber absoluto tienen algún asidero en la obra de Hegel —no es lo que quiero discutir aquí—, me interesa pensar más bien en qué medida es atinada, desde el punto de vista de la propia filosofía hegeliana, la representación del filósofo como aquel que, situado en el final, narra la historia de la naturaleza o de la cultura a través de un relato global y conclusivo. Creo que esa representación es perfectamente compatible con la tarea de reconstrucción que, como mencioné antes, es típica de la filosofía (real). Y ello sin negar la contingencia de lo natural y lo espiritual, y sin declarar el final de todo futuro posible.

Sin embargo, la mirada retrospectiva no deja inalterada a la realidad misma. El conocimiento es capaz de modificar sustancialmente la realidad rocosa del pasado. Este es el aspecto quizás menos explorado, sin dudas el más interesante y original, de la concepción hegeliana de la reconstrucción del pasado, que va más allá de la mera retrospección. No se trata tan solo de *mirar atrás* para entender mejor la realidad presente, o, lo que en parte es lo mismo, de tomar el presente (el resultado o el fin) como base para reconstruir el pasado. No es simplemente una cuestión de «mirar» o de «inspeccionar», sino de *hacer algo* con el pasado. Salvo que el «mirar atrás» tenga la capacidad de modificar sustancialmente el pasado. Hacia esa capacidad particular del espíritu quisiera orientar mi argumentación en lo que sigue.

Robert Brandom (2011) sostiene que, al ser criaturas esencialmente autoconscientes, los seres humanos tenemos una cierta capacidad autoconstituyente. «Cómo algo que es esencialmente autoconsciente se *aparece* a sí mismo es parte de lo que ese algo *realmente es*». Un ser así «puede cambiar lo que es *en sí mismo* al cambiar lo que es *para sí mismo*». Esto abre la posibilidad de la auto-transformación, porque lo que un ser humano es en sí es el resultado de un proceso de desarrollo. «Los seres esencialmente autoconscientes no tienen *naturalezas*, tienen *historias*», dice Brandom. La experiencia en Hegel —típicamente, la *Erfahrung* de la conciencia en la *Fenomenología*— es un proceso de auto-constitución y auto-transformación por parte de estos seres esencialmente autoconscientes. Un proceso que se basa en la identificación y el sacrificio. Cuando advertimos que sostendremos al mismo tiempo dos posiciones mutuamente

incompatibles, sentimos la exigencia de aprobar una de ellas, con la cual nos identificamos, y sacrificar la otra (Brandom, 2011:25–30).⁵

Como entes esencialmente autoconscientes e históricos, los seres humanos somos capaces de narrarnos a nosotros mismos y, gracias a esa narración, darnos una identidad —la cual, por supuesto, sin el reconocimiento, sin la mirada aprobatoria de los otros, jamás sería confirmada—. El modo en el que narramos nuestra propia historia nos define esencialmente, porque en gran medida somos realmente eso que creemos ser. Una inconsistencia sensible en nuestra narración, algo que produzca una contradicción insostenible en nuestro relato de nosotros mismos, nos obliga a explicar de alguna manera esa contradicción, demostrando que no es realmente tal cosa, o nos exige asumirla como tal y reformular el relato entero de nuestra identidad para que deje de ser contradictorio. Porque, a la vez que seres esencialmente históricos y autoconscientes, somos también esencialmente racionales: no podemos consentir la contradicción en el corazón de nuestra propia identidad. En esa intolerancia a la contradicción se funda, no solo la posibilidad del conocimiento riguroso, sino también el compromiso, la honestidad y la responsabilidad, actitudes eminentemente prácticas, que cimientan las relaciones intersubjetivas.

La auto-comprensión histórica del espíritu es un logro milenario que es producto de innumerables y colectivos esfuerzos de calibración de nuestras —muchas veces contradictorias— descripciones de nosotros mismos. Un país se comprende a sí mismo como una tierra de libertad, pero al mismo tiempo admite los centros de reclusión más temibles, por fuera de todo derecho y toda ley. Cuando los derechos humanos fueron promulgados, se les atribuía una universalidad estricta. Sin embargo, esa pretendida universalidad excluía a las mujeres y a los esclavos, para quienes nada de lo humano parecía serles propio. Fue un esfuerzo social sostenido el que obligó a revisar esa concepción excluyente de la humanidad y a ampliar los márgenes de la ciudadanía occidental. La auto-descripción no contradictoria de nosotros mismos es a la vez un logro social y un elemento constitutivo de nuestra identidad histórica, tanto a nivel personal, como a nivel nacional y global.

Pero mi interés estaba puesto principalmente en la acción, en cómo *hacemos algo* con el pasado. Lo indicado recién tenía como objetivo evi-

5. Sobre este tema, véase mi artículo: Assalone (2015).

denciar cuán decisivo, cuán constitutivo, es contar con una narración histórica coherente de nosotros mismos. Ahora quisiera mostrar que para Hegel esa intolerancia hacia la contradicción en la historización de nuestra identidad lleva incluso a *transformar* el pasado para adecuarlo a los logros del presente. Esta es otra manera de entender la «determinación del fin» con respecto a un proceso vital. Ya no como una determinación epistémica, o en el orden del conocimiento (el final determina nuestro *conocimiento* del pasado), sino como una determinación ontológica o en el orden del ser mismo (el final *constituye* el pasado).

Esta idea, que corre el riesgo de ser prejuzgada como una justificación filosófica de las manipulaciones de la verdad histórica, tiene, al contrario, sentidos perfectamente compatibles con el apego a la verdad. Es lo que comúnmente llamamos «resignificación», la cual no consiste en una mera operación retórica (aunque ninguna operación retórica es realmente una mera operación retórica), un cambio del significado de las palabras o de la definición de los conceptos, sino una transformación de la realidad misma aludida por esas palabras y esos conceptos.

Resignificar un intercambio desafortunado de palabras como «maltrato» es algo más que cambiar palabras, es modificar la historia misma. No se modifica solo nuestra comprensión de ese hecho pasado, sino el hecho mismo. ¿Qué ocurrió finalmente? ¿Fuimos maltratados verbalmente por alguien o fue solo un intercambio más o menos afortunado de palabras el que tuvimos? Si fue maltrato, no empezó a ser maltrato en el momento en que lo concebimos de esa manera. Siempre lo fue, y justamente por eso es que finalmente llegamos a concebirlo como tal. Hay un núcleo de realidad en el pasado que nos obliga a esforzarnos cada vez por mejorar nuestra comprensión de lo ocurrido, porque en ello se nos va, si no la vida, al menos sí nuestra identidad. Pero también es cierto que, sin esa comprensión retrospectiva, sin ese conocimiento del pasado, no se habría expuesto jamás ese núcleo de realidad a la luz del día. En ese sentido, el conocimiento retrospectivo *constituye* el pasado, y por eso la retrospección se revela como *retroactividad*, como algo que *hacemos* desde el futuro con el pasado, al punto tal de transformarlo sustancialmente, llegado el caso.

La capacidad del espíritu de transformar el pasado a partir de una modificación de su comprensión de sí mismo aparece expresamente dicha, aunque escasamente desarrollada, en la *Fenomenología del espíritu*, en el momento culminante del capítulo vi, dedicado al Espíritu. Me refiero a

la escena que enfrenta a la conciencia que actúa y a la conciencia enjuiciadora (PhG:vi.C.3), que es el alma bella en su devenir más cruel. En ese pasaje clave de la *Fenomenología*, Hegel expresa con todas las letras, pero sin explayarse sobre el asunto, la capacidad que tiene el espíritu de transformar el pasado en virtud de su comprensión de sí mismo. Dice:

Se muestra, así, como la conciencia abandonada por el espíritu y que reniega de éste, pues no reconoce que el espíritu, en la certeza absoluta de sí mismo, es dueño de toda acción y de toda realidad y puede rechazarla y hacer que no acaezca. (PhG:491[389])

Dicho en estos términos, no alcanza a percibirse la radicalidad del planteo de Hegel. La traducción de Gómez Ramos es más elocuente y estricta: «el espíritu, en la certeza absoluta de sí mismo, es dueño y maestro de todo acto y de toda realidad efectiva, puede rechazar ésta y hacer que no haya ocurrido» (Hegel, 2010:769). El texto original dice: *ungeschehen machen kann*. El espíritu puede hacer que la realidad no haya ocurrido, que lo acaecido sea algo no-acaecido, *ungeschehen*.

Estamos en la situación en la que el alma bella no devuelve, a la confesión del mal por parte de la conciencia que actúa, su propia confesión. Se convierte así en el «corazón duro», inflexible, que no se commueve ante la confesión sincera del otro y no acepta el perdón. El alma bella, como conciencia que juzga, no entiende que el espíritu tiene la capacidad de hacer que lo que ocurrió no haya ocurrido, que el daño ocasionado sea abolido por el perdón. No por obra de un simple olvido selectivo o un engaño consentido, sino porque el daño, una vez perdonado, ya no duele, por tanto, ha dejado de ser, estrictamente, un daño. Cuando comprendemos al otro en sus motivaciones, cuando sentimos que su arrepentimiento es auténtico y aceptamos sus disculpas, el hecho que nos dañó ya no nos daña más, es como si nunca hubiera sucedido. Esa capacidad terapéutica del espíritu, que puede transformar en sentido estricto el pasado, es lo que llamo la retroactividad del espíritu. La cual es la máxima expresión del poder sobre la realidad de la mirada retrospectiva —y constitutiva— del espíritu sobre los procesos vitales de formación.

Conclusión

El argumento principal de este ensayo parte de la identificación, en la filosofía de Hegel, entre el pensamiento y la vida. Ese punto de partida nos permite comprender al pensamiento como algo vivo y a la vida como algo racional, al mismo tiempo que nos ayuda a determinar los rasgos esenciales de cada uno: por qué el concepto tiene las tres determinaciones que tiene y por qué lo viviente no tolera la contradicción en sí mismo. La identidad entre el pensamiento y la vida explica a su vez el valor de la dialéctica en el método hegeliano. Dialéctico es en general el movimiento del concepto y de la realidad, precisamente porque todo movimiento es negativo: un nuevo estado surge como resultado de la negación del estado anterior. Pero, más específicamente, la dialéctica alude al segundo momento del método o del pensamiento vivo, donde se concentra la mayor negatividad y se consolidan todas las contradicciones. Es el momento de la partición, de la particularidad del concepto. Como el pensamiento y lo viviente en general no pueden tolerar la contradicción por mucho tiempo, una nueva negación, esta vez de la contradicción misma, produce una superación y un retorno a la unidad, pero como un nuevo concepto o una nueva configuración vital.

El objetivo principal de este trabajo es poner de relieve que ese retorno a la unidad supone un movimiento que ya no es productivo o prospectivo, como en la deducción de las categorías lógicas o en el desarrollo de un ser vivo, sino retrospectivo y retroactivo. Comprender la equivalencia entre el pensamiento y la vida, y entender que la dialéctica en última instancia corresponde al pulso de lo vivo, nos permite extraer la conclusión de que el método de la filosofía y, por lo tanto, en algún sentido también la dialéctica como motor del método, operan en esta dirección retrospectiva, por lo menos en el ámbito de la Filosofía Real.

El carácter retrospectivo de la filosofía pone restricciones muy nítidas a las pretensiones de la ciencia filosófica. No nos cabe esperar de la filosofía ni la adivinación, ni la predicción, ni la construcción de realidades ensorñadas, por muy estimulantes que ellas puedan ser, sino la reconstrucción de la estructura y de la dinámica conceptual de realidades consumadas y de mundos agonizantes o extinguidos. La filosofía debe pensar el mundo, no crearlo. Esta modestia metodológica elimina cualquier infatuación por parte del filósofo. Él no debe jugar a ser Dios. El mundo debe

estar dado; al filósofo o la filósofa solo le cabe comprenderlo y hacerlo comprensible a los demás.

Lo cual no es poco, porque la comprensión del mundo no deja inalterada a la realidad. De lo contrario existiría un abismo entre la ciencia y la realidad, entre el pensar y el ser. Un abismo que sería bastante poco hegeliano y sobre todo peligroso para el conocimiento, porque en esa brecha dualista crecen todos los escepticisimos y todos los relativismos. Así como la transformación de la realidad o del conocimiento de la realidad obliga a la ciencia a transformarse a sí misma, produciendo nuevas reconstrucciones del pasado, como ocurre a nivel personal o social con nuestras narraciones de auto-comprensión e identificación histórica, así también, a la inversa, una modificación sustancial de la comprensión del mundo o de nosotros mismos tiene efectos reales. Esto es lo que llamé en este ensayo la retroactividad del pensamiento. Ella da cuenta de la determinación, no solo epistémica, sino ahora también ontológica, del fin sobre el proceso, del resultado sobre el desarrollo. Por ello es posible decir que «lo absoluto es esencialmente resultado».

La estructura teleológica está presente en todo el sistema hegeliano, pero la dirección prospectiva o retrospectiva de esa teleología distingue la Lógica de la Filosofía Real. La Filosofía de la Naturaleza o la Filosofía del Espíritu abordan conceptualmente objetos atravesados por una contingencia que, en última instancia, no podemos eliminar ni integrar completamente en el curso necesario de las cosas que la Filosofía Real tiene como tarea explicitar. Esa contingencia radical hace de toda conclusión filosófica una conclusión provisional y de toda reconstrucción del pasado una reconstrucción parcial. Nuevos conocimientos o nuevas realidades obligan a la filosofía a retomar su misión reconstructiva. La Lógica, en cambio, no tiene ese problema porque no está atravesada por la contingencia, sino por la necesidad. La contingencia está incluida en su esfera como una categoría más que se deduce necesariamente del desarrollo de las demás categorías del pensamiento puro. Es por lo tanto legítimo asumir la invariabilidad de esa parte del sistema, precisamente el que le da su fundamento.

La retroactividad del conocimiento o del auto-conocimiento en la realidad revela el dominio del concepto sobre la objetividad. «Lo que es racional debe acontecer» (*was vernünftig ist, muß geschehen*), proclama la *Filosofía del Derecho* de 1817/18 (Hegel, 1817/18: § 134, p. 192). Lo racional *debe* ser real, pero también lo real *debe* ser racional, debe cumplir cohe-

rentemente con el imperativo ontológico del concepto. Pero la retroactividad del conocimiento muestra también la prioridad del fin sobre todo comienzo y desarrollo. Al fin y al cabo, eso es la teleología, el gobierno del fin. Aunque resulte crucial saber cuál es —o elegir muy bien— el punto de partida de una argumentación o de un relato histórico, porque el comienzo también es determinante, es en última instancia el fin el que tiene la última palabra. Es desde el fin que hacemos filosofía. Desde ahí «vemos hacia atrás», narramos nuestra historia y extraemos de ella las conclusiones que son decisivas para nuestra vida. Si la dialéctica no incluyera esta retroactividad del pensamiento como un momento esencial de su dinámica, entonces sería incapaz de dar cuenta, a la vez, de la vitalidad del pensamiento y de la racionalidad de la vida.

Referencias bibliográficas

- Assalone, Eduardo (2015).** Hegel normativista. La prioridad de la práctica, la autoconciencia como logro social y como sujeto de estados normativos, en el Cap. IV de la *Fenomenología del espíritu. Ideas y Valores*, LXIV (158), 61–84.
- Assalone, Eduardo (2019).** Contingencia y necesidad en la Filosofía de la Naturaleza y en la Filosofía del Derecho de Hegel. Una teleología retrospectiva. En Pulley, R. (Comp.) Assalone, Eduardo y Pulley, Romina (Eds.). *Lo Real: Dimensiones teóricas y prácticas. Actas de las VII Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna* (pp. 38–52), organizadas por la Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Bordignon, Michela (2014).** A lógica especulativa como lógica da vida. En Ferreiro, H., Hoffmann, Thomas S. y Bavaresco, Agemir (Eds.). *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel. Comunicaciones del I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel* (pp. 247v273). Editora Fi-EdiPUCRS.
- Brandom, Robert B. (2011).** The Structure of Desire and Recognition: Self – Consciousness and Self –Constitution. En Ikäheimo, H. y Laitinen, A. (Eds.). *Recognition and Social Ontology* (pp. 25–51). BRILL.
- Brinkmann, Klaus (1996).** Hegel on Animal Organism. *Laval théologique et philosophique*, 52(1), 135–153.
- Ferrini, Cinzia (2011).** The Transition to Organics: Hegel's Idea of Life. En Houlgate, S. y Baur, M. (Eds.). *A Companion to Hegel* (pp. 203–224). Wiley –Blackwell.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1807).** *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp (1986). [= PhG]. Trad. esp.: W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2006. También traducción española de Abada Ediciones, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1812).** *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch*. Suhrkamp (1986). [= WdL, I].

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1816).** *Wissenschaft der Logik II.* Suhrkamp (1986). [= WdL, II]. Trad. esp.: Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1968.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1817).** *Vorlesungen über Logik und Metaphysik.* Heidelberg 1817. Mitgeschrieben von F.A. Good. En Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Band 11. Felix Meiner Verlag (1992).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1817/18).** *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19* Nachgeschrieben von P. Wannenmann. En Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Band 1. Felix Meiner Verlag (1983).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1821).** *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.* Suhrkamp (1989). [= PhR]. Trad. esp.: J. L. Vermal, Buenos Aires, Sudamericana, 2004.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1830a).** *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse – 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik.* Suhrkamp (1986). [= Enz., I]. Trad. esp.: R. Valls Plana, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1830b).** *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie.* Suhrkamp (1986). [= Enz., II]. Trad. esp.: R. Valls Plana, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1830c).** *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes.* Suhrkamp (1986). [= Enz., III]. Trad. esp.: R. Valls Plana, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1831).** *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik.* En Gesammelte Werke, Band 23.2. Felix Meiner Verlag (2015).
- Herszenbaum, Miguel (en prensa).** Método analítico–método sintético–método absoluto. Una interpretación de la idea del conocer en la *Ciencia de la lógica*. En Pulgar, P. y Aragüés, R. (Comps.). *La lógica del concepto*. UMA Editorial.
- Ng, Karen (2020).** *Hegel's Concept of Life. Self –Consciousness, Freedom, Logic.* Oxford University Press.
- Sell, Annette (2013).** *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G. W. F. Hegel.* Verlag Karl Alber.
- Siep, Ludwig (1986).** Hegels Theorie der Gewaltenteilung. En Lucas, H. –Ch. y Pöggeler, O. (Orgs.). *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte* (pp. 387–420). Frommann–Holzboog.

Qué no es la dialéctica: Una respuesta a Karl Popper

Héctor Ferreiro

Pontificia Universidad Católica Argentina – CONICET

Popper sobre la dialéctica

En el año 1940, Karl Popper publica en la revista *Mind* un artículo bajo el título «¿Qué es dialéctica?» (Popper, 1940:403–426), artículo que dos décadas más tarde incluye como un capítulo de su libro *Conjeturas y refutaciones* (Popper, 1962). A pesar de sus evidentes deficiencias exegéticas, dicho artículo ha ejercido una notable influencia especialmente – aunque no exclusivamente – entre los lectores de tradición analítica. La interpretación crítica de la dialéctica hegeliana propuesta allí por Popper puede ser resumida en tres tesis principales y, a ojos del propio Popper, estrechamente vinculadas entre sí:

La primera es que, dado que según Hegel la contradicción sería una propiedad de la realidad misma y no solamente un fenómeno específico de la esfera del pensamiento humano, las contradicciones no podrían ni, en rigor, deberían ser evitadas (Popper, 1940:411). En este contexto, Popper recuerda que una ley esencial del pensamiento es justamente el principio de *no*–contradicción, el cual prescribe evitar las contradicciones como condición necesaria de posibilidad del conocimiento: en efecto, si dos proposiciones que afirman lo contrario acerca de algo son ambas verdaderas se sigue que *cualquier* proposición sobre ese algo puede ser verdadera (Popper, 1940:410).

La segunda crítica de Popper dirigida contra lo que a sus ojos implica la dialéctica hegeliana es que para ésta el único criterio de verdad para decidir entre distintas proposiciones y, más en general, entre distintas teorías sería su respectiva *razonabilidad* (*reasonableness*) (Popper, 1940:413,

416). Popper caracteriza a esta posición como «racionalismo» por contraposición a «empirismo», y sostiene que, en opinión de Hegel, resulta entonces posible construir el entero cuerpo del saber y la ciencia *sin* referencia a la experiencia sensible, solo haciendo uso de la razón, dado que una proposición razonable tiene que ser, según la lógica de dicho criterio, una descripción verdadera de los hechos (Popper, 1940:414–415). A esta posición Popper opone la actitud empirista, la cual mantiene, por el contrario, que es en último análisis la percepción sensible la que permite decidir acerca de la verdad o falsedad de una proposición y, ulteriormente, de una teoría general sobre la realidad. El puro razonamiento (*pure reasoning alone*) no es nunca suficiente para establecer la verdad de una teoría; siempre es necesario recurrir a su confrontación con la percepción sensible (Popper, 1940:413). En la medida en que excluye el recurso a la percepción sensible, el criterio de la razonabilidad *no* permite como tal decidir entre diversas teorías. Solo pensando o razonando se puede llegar, según Popper, con igual pretensión de validez a teorías muy diferentes e incluso contrarias acerca de lo mismo. En este contexto, Popper recuerda las antinomias kantianas y las interpreta expresamente de una manera laxa, es decir, no las acota al conflicto particular que se plantea entre finitud y el requerimiento de infinitud de nuestra razón, sino que sostiene que la idea de base detrás de las antinomias tratadas por Kant es que, si se deja a la razón humana regirse por su propia legalidad sin recurrir a la experiencia sensible como el freno que corrige la actividad de teorización, la razón puede generar teorías contrapuestas acerca de lo mismo, teorías que, según la lógica de la pura razonabilidad, pueden ser simultáneamente consideradas como correctas (Popper, 1940:414). Por esto —prosigue Popper— es necesario, tal como lo sostuvo Kant, que el entendimiento permanezca siempre dentro de los límites de lo experimentable: Kant sostuvo, en efecto, que el pensamiento no debe ir más allá del campo de lo experimentable para evitar así construir sistemas metafísicos a partir de la pura razón. Los idealistas alemanes posteriores a Kant, por el contrario, habrían abandonado esta advertencia y precepto de la filosofía kantiana y, al hacerlo, habrían abierto la puerta a la libre teorización de la razón. La conclusión de Popper es que el puro racionalismo o antiempirismo, es decir, la postura que descarta a la percepción sensible como criterio primario de verdad, es el fundamento último de que el pensamiento no pueda superar las contradicciones en las que puede eventualmente incurrir.

La tercera tesis implicada, según Popper, por la dialéctica es la tesis que la mente puede entender el mundo porque el mundo es similar a la mente (*mind-like*). Popper considera a esta tesis como la tesis central de la posición idealista (Popper, 1940:414, 420–421). En este contexto, Popper aclara que resulta todavía aceptable una forma de idealismo que reserve una dosis, aunque más no sea modesta, de realismo, dado que dicho realismo modesto puede complementarse con un empirismo también modesto —o, para decirlo con John McDowell, con un «empirismo mínimo» (McDowell, 1994a:11, 67 *et passim*; McDowell, 1994b:190–205; McDowell, 1999, 87–104; McDowell, 2003:75–88)—. El último límite aceptable para el enfoque idealista es así el que Kant puso a su idealismo trascendental. Los idealistas posteriores a Kant, por el contrario —aquí Popper menciona expresamente a Fichte y a Hegel (Popper, 1940:415)—, abandonan este último bastión de realismo y empirismo y consideran que lo racional es idéntico a lo real. Esta identificación puede, por su parte, conciliarse con el principio de razonabilidad como criterio único y exclusivo de verdad, dado que en tal paradigma lo que la razón elabora según su propia legalidad es real, es decir, es el mundo mismo. Popper ve así un vínculo intrínseco entre el idealismo y el racionalismo y, ulteriormente, entre la tesis racionalista–idealista y la tesis que el principio de contradicción no tiene validez, dado que al estar librado el pensamiento a su propia actividad libre, sin control de la experiencia sensible, proposiciones y teorías contrarias pueden ser ambas una descripción correcta del mundo.¹

Recapitulemos, a modo de resumen, la interpretación de Popper sobre la dialéctica —o, más precisamente, sobre las condiciones teóricas de posibilidad de la dialéctica—: dado que pertenece a la realidad misma y no es tan solo un fenómeno específico de la esfera del pensamiento, la contradicción no puede ni debe ser evitada; el criterio de verdad de las proposiciones es la razonabilidad, por lo cual resulta posible construir el entero cuerpo del saber sin referencia a la percepción sensible; toda vez que una proposición razonable es una descripción verdadera de los hechos, lo racional es idéntico a lo real, o, en otros términos, la realidad

1. Popper no busca ofrecer una crítica del idealismo radicalizado de los idealistas poskantianos; a sus ojos, la tesis que el pensamiento es el mundo le parece lisa y llanamente insostenible, la premisa de una *reductio ad absurdum* (véase Popper, 1940:415).

se identifica con el pensamiento. Estas tres tesis están para Popper intrínsecamente vinculadas entre sí: las contradicciones no pueden ni deben ser evitadas, *porque* forman parte de la realidad; forman parte de la realidad, *porque* el pensamiento es idéntico a lo real, y el pensamiento es idéntico a lo real, *porque* es la razonabilidad misma, sin control de la percepción sensible, la que determina si algo es real o no. El antiempirismo es así lo que en la lectura de Popper funciona como la clave de bóveda de la entera argumentación de Hegel a favor de la dialéctica.

Contradicción y percepción en el idealismo absoluto

En rigor, no pocas de las tesis que Popper le atribuye a Hegel en relación con la dialéctica son, en esencia, correctas; es más bien la *valoración* que Popper hace de esas tesis donde radica la diferencia respecto de Hegel. En efecto, desde un punto de vista exegético y conceptual no es ilegítimo afirmar que para Hegel las contradicciones no afectan tan solo al pensamiento, sino que son también características de la realidad, que el criterio de verdad es la razonabilidad y no los supuestos datos de la experiencia sensible y que una proposición que se integra coherentemente en la actividad de comprensión es una proposición que por ello mismo describe lo real, de modo que la realidad es en esencia idéntica al pensamiento. Hay, no obstante, dos afirmaciones que Popper atribuye a Hegel que son incorrectas tanto exegética como conceptualmente, a saber: que las contradicciones no deben ser resueltas y que resulta posible justificar el conocimiento humano sin referencia alguna a la experiencia sensible. Estas dos afirmaciones incorrectas alteran, sin embargo, el entero sentido del idealismo que Hegel propone. En efecto, las primeras tres afirmaciones correctas de Popper, esto es, que la contradicción es una característica de la realidad, que el criterio de verdad es la razonabilidad y que el pensamiento y la realidad son idénticos adquieren sentidos específicamente diferentes si implican —como cree el mismo Popper— que la contradicción no debe ser evitada y que el conocimiento de lo real puede constituirse sin apelación a la percepción o, en cambio, si implican —como es de hecho la posición que sostiene Hegel— que las contradicciones sí deben ser evitadas y que la comprensión de la realidad no excluye al conocimiento sensible.

En lo que respecta a la primera de las afirmaciones infundadas de Popper, esto es, que según Hegel las contradicciones no pueden ni deben ser resueltas, es preciso aclarar que para Hegel la contradicción afecta no solo al pensamiento, sino a la realidad misma, pero al contrario de lo que supone Popper esto en modo alguno significa a sus ojos que la contradicción no deba por ello ser superada cuando efectivamente se plantea; en rigor, es exactamente a la inversa: precisamente *porque* la contradicción concierne a las cosas mismas Hegel afirma que nuestra *concepción* de la realidad debe ser modificada, y debe serlo justamente porque, dado que nuestra concepción sobre el mundo es siempre y en cada caso la que nos informa cómo es el mundo real, si no se la corrigiera sería entonces la realidad misma, y no nuestra concepción sobre ella, la que sería contradictoria; es justamente este corolario el que debe inducirnos a corregir el modo como nuestra mente concibe qué es real y qué no lo es. En forma enteramente contraria a lo que Popper le atribuye, Hegel critica a Kant precisamente porque, en su opinión, Kant *no* resuelve la contradicción de las antinomias, dado que *conserva* como tal la contraposición de los dos términos que ellas contraponen para simplemente desplazarla y reubicarla en el pensamiento del sujeto (Hegel, 1970c [W20]: 357ss.; Hegel, 1970b (8):126 [Enz §48]). En la filosofía de Kant, las antinomias resultan ser, en último análisis, contradicciones internas de la subjetividad misma, contradicciones que derivan del conflicto entre la tendencia a lo incondicionado de la razón y el carácter finito y limitado de los objetos fenoménicos de la sensibilidad. Es, pues, el sujeto cognosciente el que en la postura de Kant termina asumiendo y cargando sobre sí mismo, en su propia naturaleza, la tensión de la antinomia. A esto justamente se refiere Hegel al hablar de la «excesiva delicadeza para con el mundo» (*eine zu große Zärtlichkeit für die Welt*) que muestra Kant en su intento de solución de las antinomias (Hegel, 1985 [GW 21]:232; Hegel, 1970b (8):126 [Enz §48A]; Hegel, 1978 [GW 11]:272). Según Hegel, un idealismo todavía formal, es decir, un idealismo con una dosis de realismo y empirismo, como lo recomienda Popper, no resuelve las contradicciones, ya que en tal caso sus dos términos no pierden, en rigor, su carácter recíprocamente excluyente y contradictorio. El modo como Kant busca evitar el conflicto de esos términos es refiriéndolos respectivamente a dos esferas ontológicas diferentes, sin relación mutua, es decir, en la práctica, distanciando y alejando un término respecto del otro, de modo que ya no se repelan e impugnen mutuamente. Más claramente: la solución ingenierada por Kant

es que las dos tesis de la antinomia no se encuentren frente a frente, repeliéndose, en la realidad misma, sino tan solo en la razón humana que decide confrontarlas en su propio plano interno (Kant, 1998:621 [KrV, A 533/B 561], 629–630 [KrV, A 543–544/B 571–572]). Para Hegel, esta estrategia significa una pseudo–solución, pues la tesis de la antinomia —por ejemplo, en la tercera antinomia, la libertad como causación incausada— no deja de tener por ello una relación como tal contradictoria con la antítesis —la necesidad de la causalidad natural. Así, a ojos de Hegel en las antinomias la oposición entre tesis y antítesis, lejos de ser resuelta por el idealismo trascendental que Kant propone como su solución, es absolutizada por él (Hegel, 1970a [W2]:319; Hegel, 1970c [W20]:358). La única auténtica solución a las antinomias no puede consistir sino en mostrar que a pesar de su carácter aparentemente irreconciliable la tesis y la antítesis no contienen en verdad determinaciones contradictorias. Lo que las antinomias revelan no es para Hegel más que la nulidad e insuficiencia de las categorías del pensamiento abstractivo y representacional para interpretar adecuadamente la realidad (Hegel, 1970a [W2]:320). En opinión de Hegel, si Kant hubiera abandonado el dualismo entre la mente humana y el mundo podría haber llegado a tomar conciencia de que la que contiene las determinaciones contrapuestas en las antinomias es la realidad misma y que, *precisamente por ello*, es el entendimiento humano el que las *concibe* como recíprocamente excluyentes. El carácter contradictorio de esas determinaciones podría de ese modo haber sido resuelto, ya que ellas habrían quedado subsumidas bajo la identidad de la realidad misma y así, reconciliadas en y por la realidad, habría quedado demostrado que su mutua repulsión y contradicción es, en rigor, una apariencia resultante de una consideración deficiente por parte del entendimiento humano. Para Hegel es el entendimiento el que interpreta como incompatibles y mutuamente excluyentes las determinaciones que en la realidad coexisten —por lo visto— pacíficamente; es, pues, el modo general de concepción del entendimiento lo que debe ser criticado y superado y no tan solo un grupo limitado y arbitrariamente elegido de contradicciones concretas (Hegel, 1985 [W21]:179–180; Hegel, 1970c [W20]:356). De este modo, en las antípodas de lo que Popper le atribuye, Hegel considera a la contradicción como el motor mismo que mueve a la actividad cognitiva del espíritu a ponerse a prueba y a corregirse, en la precisa medida en que esa actividad no debe persistir en las contradicciones, sino intentar resolverlas, discutiendo y cancelando las condiciones teóricas de su posibilidad.

Según acaba de exponerse, si lo que el sujeto concibe como contradictorio resulta ser intrínseco a la realidad misma, entonces —sostiene Hegel en abierta contraposición a lo que le atribuye Popper y, más en general, a lo que Popper cree que implica como tal la tesis de la unidad del ser y el pensar— las contradicciones deben ser resueltas. Para Hegel, superar las contradicciones y superar el dualismo de fenómeno y cosa en sí, es decir, desde otra perspectiva, el dualismo de idealismo y realismo y de racionalismo y empirismo son dos caras de una misma moneda.

Esto nos lleva a la segunda de las afirmaciones erróneas de Popper acerca de lo que Hegel habría sostenido, a saber: que es posible elaborar una teoría acerca del mundo sin recurrir a la experiencia sensible para decidir si dicha teoría es verdadera o no lo es. Lo que define a una concepción empírica del conocimiento no es la simple aceptación de la diferencia —por lo demás, irreductible— entre percepción sensible y conocimiento no-perceptual o inteligible, sino los compromisos ontológicos que esa concepción le confiere a ambos: para el empirismo, la percepción sensible debe contener el vínculo con el mundo real del contenido que el sujeto conoce como algo real, mientras que el conocimiento no-perceptual contiene solo su propio contenido cualitativo —su determinidad—, el cual es interpretado entonces como un contenido que como tal es solamente posible, es decir, un contenido de suyo meramente mental o subjetivo. Cuando el pensar es concebido como una actividad en cuanto tal subjetiva y formal, el hecho que al menos en algunas ocasiones estamos conociendo el mundo real implica que el sujeto tiene que estar poniéndose en contacto con el mundo en al menos uno de sus actos de pensamiento; de lo contrario, *todos* los contenidos que el sujeto piensa serían contenidos meramente subjetivos. La correlación entre percepción sensible y realidad se presenta, pues, como un corolario de concebir al pensar como una actividad de suyo puramente formal. Ahora bien, si no se lo concibe como de suyo formal, queda abierto el camino a que la referencia del pensar a la realidad pueda ser explicada de un modo específicamente diferente de como lo hace el empirismo, a saber: sin atribuirle a la percepción sensible un carácter receptivo ni compromisos ontológicos determinados. En este punto preciso es donde Popper pierde el hilo de la argumentación que propone el idealismo poskantiano.

Para los idealistas posteriores a Kant, el mundo real es lo que en cada caso la mente humana «concibe como» real; según este nuevo modelo teórico, la concepción de cómo es el mundo ni se ha confrontado ni se

confronta jamás con hechos, sino siempre con otras concepciones de la propia mente humana, las cuales pueden ser nuevas concepciones de un mismo sujeto o bien concepciones diferentes de sujetos diferentes. El modelo que disocia al pensar respecto del mundo para tener luego que buscar el punto en el que ambos se vinculan interpreta a los contenidos solamente mentales de las imágenes y los conceptos abstractos como el paradigma del pensamiento mismo. Al universalizar este tipo particular de contenidos llega entonces a considerar a todos los contenidos del pensamiento no-perceptual como contenidos meramente mentales y, en esa medida, como eventualmente arbitrarios, mientras que, correlativamente, se ve llevado a interpretar a los contenidos percibidos como recibidos en mayor o menor grado de forma inmediata desde el mundo real mismo y, con ello, como una suerte de punto fijo con la capacidad de constreñir al pensar en su propio libre girar «en el vacío». Por el contrario, Hegel considera que es tan solo la capacidad que tiene el sujeto de representarse imágenes y conceptos abstractos la que es libre en el sentido de lo potencialmente arbitrario (Hegel, 1970b (10):262–263 [Enz §455A]; 264–265 [Enz §455Z], 269 [Enz §457Z], 270–271 [Enz §458A]).² Sin embargo, además de la capacidad de la imaginación y la fantasía la mente humana tiene también la capacidad de comprender mediante juicios e inferencias el contenido de sus percepciones, imágenes y conceptos abstractos. Este tipo de actividad cognitiva, aunque de suyo no-perceptual, dado que opera mediante significados lingüísticos, no es, empero, necesariamente arbitraria. En efecto, si bien la mente puede vincular a gusto entre sí imágenes y conceptos abstractos, no puede elaborar mediante combinaciones caprichosas una teoría plausible para explicar el contenido de sus actos subjetivos de percepción. Para elaborar una teoría general sobre la realidad, el sujeto debe siempre ajustarse a normas internas de la actividad misma de teorizar que determinan cuándo es legítimo y cuándo no lo es organizar la totalidad de contenidos de esa actividad de un deter-

2. Enz §455A: «Die sogenannten Gesetze der Ideenassoziation haben besonders in der mit dem Verfall der Philosophie gleichzeitigen Blüte der empirischen Psychologie ein großes Interesse gehabt. Fürs erste sind es keine Ideen, welche assoziiert werden. Fürs andere sind diese Beziehungsweisen keine Gesetze, eben darum schon, weil so viele Gesetze über dieselbe Sache sind, wodurch *Willkür* und *Zufälligkeit*, das Gegenteil eines Gesetzes, vielmehr statthat; es ist *zufällig*, ob das Verknüpfende ein Bildliches oder eine Verstandeskategorie, Gleichheit und Ungleichheit, Grund und Folge usf., ist.» [El resaltado es nuestro, H.F.].

minado modo o de otro. La actividad de comprender tiene así, pues, la consistencia suficiente para ofrecer a partir de sí misma la «fricción» requerida para controlar la abstractamente libre espontaneidad de su imaginación y fantasía.

Si bien la actividad de comprensión tiene una estructura primariamente lingüística, a ojos de Hegel no excluye los contenidos perceptuales.³ Ni las percepciones sensibles ni las imágenes ni los conceptos abstractos desaparecen del proceso cognitivo cuando el sujeto ha logrado elaborar una teoría coherente sobre el mundo; por el contrario, todas esas instancias deben ser subsumidas e integradas en dicha teoría; su integración exitosa es de hecho indispensable para asegurar la coherencia requerida a la teoría. La diferencia entre inteligibilidad y sensibilidad es de suyo irreductible, pues no solo representarse imágenes y conceptos abstractos, sino también comprender contenidos perceptuales mediante pensamientos lingüísticamente formulables son actividades que en cuanto tales no son estrictamente perceptivas: en efecto, aunque la percepción esté mediada desde teorías, no por ello el contenido propiamente perceptual se reduce a la teoría desde la cual se lo interpreta y comprende. Pero para Hegel esto en modo alguno significa que en razón de la diferencia irreductible entre el contenido perceptual y la actividad conceptual deban entonces ser los contenidos perceptuales los que aportan a los conceptos y, ulteriormente, a la actividad cognitiva en general su vínculo con el mundo real. En el marco teórico del idealismo absoluto, el conocimiento sensible no goza legítimamente de la propiedad de ser el acto exclusivo de pensamiento que refiere a lo real; por el contrario, para Hegel el conocimiento sensible refiere a lo real solo en la medida en que él mismo *recibe* esa referencia a través de la actividad inferencialmente estructurada del comprender. Es la subsunción consistente bajo la teoría de nuestra mente sobre el mundo como los contenidos perceptuales —que están siempre determinados cualitativamente, pero no por ello contienen como tales una referencia inmediata a la realidad— se ordenan en torno a un objeto y devienen recién *por* ese acto características de cosas reales del mundo. Para Hegel, pues, el pensar no necesita recibir la referencia al mundo de

3. Véase en este respecto, por ejemplo, Hegel, 1970b (10):97 [Enz §400A]: «Alles ist in der Empfindung und, wenn man will, alles, was im geistigen Bewußtsein und in der Vernunft hervortritt, hat seine Quelle und Ursprung in derselben[.]»

la percepción sensible, como si la percepción fuera un acto especial y único de pensamiento con la misteriosa propiedad de poner al pensar en contacto con algo que no es pensar. Por el contrario, la percepción es ella misma un acto de pensamiento, una instancia del pensar mismo. Mientras las teorías estándar de conocimiento distinguen dos formas generales de conocimiento, a saber: el conocimiento sensible y el conocimiento inteligible, Hegel busca superar esta concepción y los problemas correlativos a ella con una división tripartita del conocimiento en intuición (contenidos sensibles), representación (contenidos abstractos solamente mentales) y pensar (contenidos inferencialmente articulados a partir de aquellos dos tipos de contenidos). Aun cuando a primera vista esta última forma de conocer, esto es, la comprensión, pareciera poder ser caracterizada como una forma de conocimiento inteligible, para Hegel ella no es, en rigor, ni inteligible ni sensible, sino la *unidad* del conocimiento sensible y el inteligible.

Para Hegel, los contenidos de nuestras percepciones no tienen, en cuanto tales, ningún tipo de compromiso ontológico; son, según se adelantó, puras cualidades sensibles secundarias o *qualia*. Más claramente: que nuestra actividad cognitiva sea efectivamente conocimiento de lo que hay en el mundo no es un *dato* de la percepción sensible —ni, en rigor, el dato de ningún acto cognitivo en particular—. Que los contenidos de algunos actos de pensamiento correspondan a algo real —es decir, desde otro ángulo, que sean verdaderos— es para Hegel, por el contrario, el *resultado* de una teoría general consistente acerca de lo que hay. Es esta teoría la que transfiere la realidad a todos los demás actos cognitivos que se integran en ella coherentemente. La percepción sensible en modo alguno nos pone en contacto con lo real, pues ella misma es un acto tan ideal como cualquier otro, esto es, para utilizar el lenguaje de Descartes, que Hegel de hecho asume, ella es un «pensamiento» más. Según Hegel es, pues, la teoría general consistente acerca del mundo la que en cada caso le transmite a los contenidos de las percepciones la propiedad de ser aspectos de un objeto real. Ésta es justamente la razón por la que, cuando el contenido de la percepción no se deja integrar coherentemente en la teoría general que poseemos acerca de lo que hay juzgamos que ese contenido no pertenece a un objeto real y lo consideramos consecuentemente como el contenido de una ilusión sensorial, es decir, como un contenido que el sujeto ciertamente posee como el contenido de un acto de su propio pensamiento, pero que no le informa nada acerca de lo que real-

mente hay en el mundo, precisamente porque el contenido sensible no contiene de suyo al mundo por el mero hecho de ser sensible. Que un contenido mental corresponda a una cosa real es para Hegel la *conclusión* (*Schluss*) de un sistema coherente de inferencias cuyo resultado necesario, según las normas del propio razonar, *debe* ser que tal o cual contenido no es una representación meramente subjetiva, sino una cosa real del mundo. En este paradigma sobre la actividad cognitiva, los contenidos perceptuales y los contenidos inteligibles son *ambos* determinaciones en cuanto tales ideales, que son unificadas por la actividad de comprensión en una identidad singular diferenciada en sí misma, a saber: el objeto real mismo, el cual es tanto inteligible como sensible así como la identidad que reúne sus determinaciones sensibles y no-sensibles es toda ella ideal no menos que toda ella es real (Ferreiro, 2022:182–189).

Antiempirismo, coherentismo y dialéctica

A ojos de Hegel, la actividad de pensar debe ser concebida de una manera específicamente diferente de como la concibe el sentido común: el conocimiento del mundo debe ser explicado como una actividad del sujeto, pero al mismo tiempo también como una actividad en la que es el mundo real mismo el que le aparece al sujeto sin que por ello quede reducido a un mero contenido subjetivo. Los pensamientos meramente subjetivos son solo un tipo particular de pensamiento dentro de la totalidad de pensamientos posibles del sujeto. Las representaciones meramente subjetivas son contenidos abstractamente aislados de la totalidad de la teoría que el sujeto desarrolla sobre lo que hay: precisamente porque esos contenidos no están integrados coherentemente en dicha teoría es que devienen unilateralmente subjetivos. Pero pensar es, según Hegel, una actividad más amplia que representar; abarca literalmente a todo acto de pensamiento. «Un más allá del pensamiento es impensable» gustaba decir el idealista francés Édouard Le Roy en una misma línea con Hegel, quien afirmaba por su parte que «el concepto de la existencia es esto negativo de la autoconciencia, no algo afuera del pensamiento, sino pensamiento del afuera del pensar» (Hegel, 1970c [W20]:145).⁴ Ya Kant había sostenido

4. «Der Begriff des Daseins ist dies Negative des Selbstbewußtseins, nicht außer dem Gedanken, sondern Gedanke von dem Außer des Denkens.»

antes que Hegel que el yo está presente en toda representación mental, «pues de lo contrario sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí (Kant, 1998:178 [KrV, B 131–132]).» Que todo sea pensamiento significa que no solo las representaciones meramente subjetivas —aquellos que Hume llamó «ideas» (*ideas*), es decir, las imágenes sensibles y las construcciones mentales sin referencia a un objeto real— son pensamientos, sino que *también* lo son las percepciones —esta particular concepción sobre la percepción sensible es la que puede ser caracterizada en la filosofía de Hegel como «antiempirista»—. Para Hegel es únicamente la actividad de comprensión la que es capaz de decidir en el marco de su propia teoría general sobre el mundo cómo es el mundo y qué cosas hay en él. Solo en la medida en que los contenidos sensibles se dejan integrar en teorías es como se convierten en propiedades de objetos reales y dejan de ser meros contenidos mentales. Las percepciones son solo un contenido más dentro de dicho conjunto general; en opinión de Hegel, no poseen como tales un vínculo inmediato con el mundo real, sino siempre solo sus propios contenidos cualitativos; es siempre una teoría la que ordena esos contenidos perceptuales a partir de conceptos, cuyos propios contenidos y sentido son determinados, por su parte, en el marco de los juicios e inferencias de la teoría a la que pertenecen. La determinación del contenido conceptual es así la que otorga a la mínima y maleable determinidad presente en la percepción —esa determinidad está constituida nada más que por meros y unidimensionales colores, sonidos, olores, etc.— su sentido, al asignársela a un objeto en torno al cual esos colores, sonidos y olores son jerarquizados y refundicionados. Es, pues, a partir de su inherencia en los objetos de la teoría como el contenido de la percepción recibe «objetividad», es decir, el ser una propiedad de una cosa del mundo real.

Ahora bien, si el pensamiento contiene ya desde siempre su vínculo con el mundo y si son entonces solo ciertos pensamientos particulares los que no nos informan acerca de cómo es el mundo, entonces es *el pensamiento mismo según sus normas internas* el que en última instancia decide en qué casos deben ser corregidas sus propias teorías. En efecto, el modo como el pensamiento corrige en cada caso su teoría acerca del mundo es siempre una actividad interna del propio pensamiento, una autocorrección del mismo. En el caso que el contenido de la percepción

no corrobore la hipótesis del sujeto, Popper habla de «falsación». Pero para Hegel es el objeto mismo el que en el caso de un desfasaje entre su concepto y sus aspectos sensibles no puede ya más ser explicado satisfactoriamente según los términos de su anterior concepto; éste, sin embargo, había obtenido su sentido y función al interior de una teoría determinada y a partir de ella; en esa medida, es la propia teoría la que debe modificar el concepto del objeto para intentar restituir la identidad consigo mismo del objeto y, con ella, la de la teoría misma. Por esta razón, Hegel prefiere hablar de «contradicción», pues es la lógica específica de la teoría y no sus contenidos particulares la que no permite la persistencia de la negación, en la medida en que la negación significa una contradicción —o, para decirlo con Thomas Kuhn, una «anomalía»— de la teoría consigo misma. En cuanto totalidad que abarca a todas sus instancias posibles, esto es, tanto a los contenidos perceptuales como a los contenidos inteligibles, es siempre el pensamiento el que se reacomoda siguiendo sus propias leyes y, al hacerlo, avanza hacia concepciones más correctas sobre la realidad, es decir, hacia teorías que logran nuevamente reunificar bajo una identidad diferenciada los distintos aspectos de todos los tipos de contenidos que las conforman. No es, pues, el contenido percibido el que determina cómo es el mundo real, sino la coherencia y consistencia interna del conjunto total de contenidos de la teoría general acerca del mundo. Con esto, la dialéctica deviene un ámbito general de teorización filosófica auténtica, independientemente de la forma precisa que esa teorización pueda haber adoptado en la obra del propio Hegel. En efecto, el pensar, según se adelantó, es el que se corrige a sí mismo mediante intentos sucesivos de recobrar el equilibrio cuando su teoría sobre el mundo lo pierde debido a una incongruencia interna. Pero esta incongruencia no necesariamente es provocada en todos los casos por un contenido perceptual divergente, sino que puede serlo también, por ejemplo, por la incompatibilidad de las conclusiones de una de las subdisciplinas de la teoría con las conclusiones de otra de las subdisciplinas de la misma teoría, o por un conflicto interno de índole puramente formal-matemática. En este contexto más amplio y complejo que el que señala el estrecho caso de la eventual incongruencia de un contenido perceptual cobra legitimidad la reflexión general del pensamiento sobre sus propias leyes como método para comprender mejor la dinámica de sus operaciones de constitución de sentido y de formación de conceptos y teorías sobre la realidad.

Referencias bibliográficas

- Ferreiro, Héctor (2022).** Actualidad de la filosofía hegeliana de la mente. En Miguel Giusti (Ed.). *Actualidad del pensamiento de Hegel* (pp. 179–197). Herder.
- McDowell, John (1994a).** *Mind and World*. Harvard University Press.
- McDowell, John (1994b).** The Content of Perceptual Experience. *Philosophical Quarterly*, 15, 190–205.
- McDowell, John (1999).** Scheme–Content Dualism and Empiricism. En Lewis Edwin Hahn (Ed.). *The Philosophy of Donald Davidson* (pp. 87–104). Open Court.
- McDowell, John (2003).** Hegel and the Myth of the Given. En Wolfgang Welsch y Klaus Vieweg (Eds.). *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht* (pp. 75–88). Wilhelm Fink Verlag.
- Popper, Karl (1940).** What is Dialectic? *Mind*, 49 (196), 403–426.
- Popper, Karl (1962).** *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. Routledge & Paul.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970a).** *Jenaer Schriften (1801 –1807)*. En ídem, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 2, editadas por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Suhrkamp. [= W2]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970b).** *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I –III*. En ídem, *Werke in zwanzig Bänden*, vols. 8–10, editadas por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Suhrkamp. [= Enz]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970c).** *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. En ídem, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 20, editadas por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Suhrkamp. [= W20]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1978).** *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/1813)*. En ídem, *Gesammelte Werke*, vol. 11, editadas por Rheinisch –Westfälische Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Meiner. [= GW 11]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1985).** *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*. En ídem, *Gesammelte Werke*, vol. 21, editadas por Rheinisch –Westfälische Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Meiner. [= GW 21]
- Kant, Immanuel (1998).** *Kritik der reinen Vernunft*. Editada por Jens Timmermann. Meiner. [= KrV]

Capital y dialéctica de lo complejo en el Marx tardío¹

Pablo Pulgar Moya

Universidad Diego Portales

Los numerosos tratamientos sobre la teoría de Marx de la formación social encuentran en la relación de Marx con Hegel un horizonte interpretativo. Nos concentraremos aquí en entender el relato de la economía política como una tarea crítica y en examinar este relato de las interpretaciones particulares de la construcción sistemática de las categorías. Intérpretes contemporáneos de Marx siguen manteniendo numerosas discusiones sobre una posible lectura de una metodología crítica en los escritos sobre la naturaleza del capital, sobre si los textos que abordan el juicio de la economía como tal pueden contribuir a una determinada epistemología. Para tal propósito se analiza los conceptos de complejidad y dialéctica.

Introducción

Con la popularización del paradigma contemporáneo de la *Neue Marx Lektüre* durante los años 70, se establecieron distinciones más nítidas entre niveles de abstracción a lo largo de *El capital* de lo que fue la tradición epistemológica durante el siglo xx. La nueva hermenéutica de los estudiosos de Marx como Reichelt, Backhaus y Heinrich, intenta aclarar la formación histórica del valor, el dinero y el capital por Zelený (1968) y Rosenthal (1969), entre otros, mediante un análisis estructural formal de las manifestaciones. Esta recepción revisada del capital discute la dimensión epistemológica del modo de abstracción de Marx como autocom-

1. Este escrito es una versión revisada del artículo publicado en Cogency 17:1 (2025).

prensión. En este contexto, la exposición de la forma valor es un punto de controversia respecto a la emergencia programática del *Capital*, en la medida en que plantea una exigencia metodológica del análisis del capital. El *procedimiento categorial* de la estructura expositiva se despliega resolviendo problemáticas genéticas del valor bajo un despliegue progresivo y correctivo. En este tratamiento correctivo constituye lo propio de lo que debe entenderse por *exposición crítica*.

Los *Manuscritos sobre la crítica de la economía política* sugieren la importancia de concebir la economía (política) como una crítica estable. La crítica de las categorías, determinaciones y momentos del desarrollo del valor permite la reconstrucción conceptual de la sociedad burguesa. La estructura del análisis de la sociedad burguesa se refleja en las manifestaciones del capital, es decir, en su crítica. Según Marx, el procedimiento metodológico de la economía política mienta un despliegue categorial no arbitrario. A partir de ahí, cabe preguntarse en este escrito por las fuentes de esta exposición y su relación con el concepto de crítica. Particularmente importante será la influencia del procedimiento de la *Lógica* de Hegel sobre la investigación de Marx en *El capital*. Si bien Hegel y Marx coinciden medianamente en una unidad inmanente de las pretensiones y epistemológicas, tenderá Marx gradualmente hacia la crítica de la ontologización en el desarrollo de su obra tardía. La premisa que estructura este ensayo es que la herencia de Hegel del modo crítico de exposición de Marx se refiere también al reconocimiento de la supuesta inmediatez estructurada en las formas del capital, que para Marx se desarrollan uniformemente de forma reconstructiva en una conexión interna entre formas de la naturaleza, pensamiento y sociedad. Se plantea aquí que la caracterización metateórica del método de Marx parece fundamental en la discusión de hoy para explicar esta disputa epistemológica. La *exigencia metodológica* (Wolf, 2008:48) de problematizar la *crítica* concierne a la esencia de la exposición y sienta las premisas para reconocer las contradicciones dialécticas específicas.

La problematización de la crítica en Marx

La caracterización metateórica del método de Marx representa quizás la problematización más polémica de la científicidad de su crítica de la economía. A pesar de las grandes diferencias entre los lectores diversos

paradigmas del método en Marx, se puede encontrar algo común en todas estas lecturas: el reconocimiento común del relato de la economía política como crítica:

La obra en cuestión al principio es ‘Crítica de las categorías económicas’ o, if you like, el sistema de la economía burguesa representado críticamente. Es a la vez *exposición del sistema y, a través de la exposición, una crítica del mismo* (MEW 29:550, énfasis de P.P.).

Según Marx, el análisis de la sociedad burguesa y de sus categorías debe realizarse ante todo críticamente. Así pues, la crítica no es solo una designación de la exposición, sino un componente esencial de su científicidad. La reconstrucción teórica de la ciencia por Marx encuentra en la concepción de la crítica de Hegel un instrumento fundamental para el desarrollo de una dialéctica expositiva.

Capital, como término genérico, de toda la crítica une en este sentido todas las etapas de la formación social burguesa. La hegemonía del capital es el objeto crítico de análisis en la obra tardía de Marx. En este sentido, todo el despliegue de *El capital* se entiende como una tarea crítica de la economía política. Lo que la crítica significa, de hecho, es ese análisis sistemático y correctivo de la riqueza capitalista en la sociedad moderna. La hipótesis aquí ilustrada muestra que (i) las manifestaciones críticas del capital en Marx, en primer lugar, solo pueden reproducirse como una exposición *operativa* subordinada, y que (ii) el concepto de crítica de Marx debe entenderse como esencia del método de exposición, en detrimento del concepto de dialéctica.

La necesidad de una forma unitaria de exposición de la pluralidad formas determinadas de la estructura del capital es expresada por Marx en los *Grundrisse* y concierne a las diferentes fases de la dimensión económico-política por él delimitada. Sin embargo, lo que se entiende por *crítica* debe estar determinado por los respectivos ámbitos de exposición. La crítica es, pues, la exposición conceptual de lo económico como corrección de sus propias manifestaciones, apelando a la necesidad de revisar la totalidad de la clasificación de los fundamentos económicos. Las determinaciones de esta exposición deben establecerse según un criterio no-arbitrario, para lo cual no se trata de especificar las fases previamente dadas, sino que requieren de un modo específico de determinación. Sin criterio, no hay ciencia.

El objeto de la crítica de Marx tiene una exigencia: el responder sobre cuál es el objeto de la economía política o el modo de producción capitalista. La pregunta fundamental es de qué manera se critica esta economía política. Esta exigencia crítica aparece en forma de *dialéctica*. Conviene aclarar, sin embargo, aquí algunos aspectos de la concepción de Hegel para comprender esta exigencia. Hegel critica la concepción kantiana de los hechos relativos a determinar en el sentido de un cierto modo separativo de exponer el conocimiento. La iluminación especulativa del concepto como corrección del pensamiento, como *adaequatio rei et intellectus* constituye también la disolución de toda trascendentalidad. De manera similar, se organiza el desarrollo marxiano del valor. La restauración de la crítica como *modus operandi* de lo científico, en la que la economía política se aprehende en el concepto como síntesis categórica del trabajo socialmente necesario, marca el carácter negativo del desarrollo conceptual de la forma social capitalista. La descripción del comportamiento de las formas del capital debe vincularse al estudio de las influencias sobre su concepto de crítica, donde se realiza un examen escéptico continuo de las formas de la sociedad burguesa.

El énfasis en el concepto de crítica manifiesta la necesidad de la disolución de las categorías de la modernidad en la exposición y se diferencia de la filosofía clásica alemana en la medida en que esta última reivindica una conexión de la actividad material o práctica con la teoría sin determinar *prima facie* los fundamentos epistémicos (Haug, 2014:59).

El concepto de crítica en la modernidad funciona, entonces para Marx, como término genérico fundante de su *práctica social* (Schmied–Kowarzik, 2008:49). En este sentido, la crítica es también una exigencia analítica que comprende dos características fundamentales heredadas de la tradición filosófica griega: κριτική ὄρθη (Aristoteles, EN 1143a 23) y δύναμις κριτική (Aristoteles, De an, 424a 5). El juicio crítico como momento necesario en la exposición de la economía política se torna en la característica principal del pensamiento metodológico de Marx. La crítica como κριτική ὄρθη y como δύναμις κριτική constituye la determinación esencial del modo de exposición de la economía política. Así pues, en la obra tardía, la economía es siempre también una crítica de la economía, o una exposición crítica de la economía política. El análisis de Marx sobre el capital se concibe entonces esencialmente como exposición en forma de crítica.

El capital, como objeto de lo económico, plausibiliza la crítica de las fases de la producción, donde tiene lugar la corrección de las inconsistencias epistemológicas y filosóficas (Fineschi, 2020:197).

En este respecto, el modo del tratamiento crítico de Marx, sin ser isomórfico al hegeliano, está en línea con la propia presentación crítica que ya se presentaba en la *Lógica*. Theunissen comenta que «la crítica de la crítica de Hegel se basa en una reacentuación, pero Marx supone que responde a la intención de Hegel, que al mismo tiempo se oculta en su expresión lingüística» (Theunissen, 1978:48). No solo *El capital*, sino toda la obra tardía de Marx constituye una investigación metodológica del sistema económico, más allá de la especificidad de una crítica de la economía política.

El despliegue expositivo del capital moderno consiste en un desarrollo general del modo de producción y circulación en el contexto de la dominación del capital y sus relaciones económicas de producción. Estas relaciones de *producción* son etapas de la *producción* que *producen* una sociedad moderna de clases resultante (abstracta) que es la acumulación de capital.

Marx presenta la tarea principal de *El capital* bajo dos aspectos, por un lado, como relato programático y metodológico del conjunto de la sociedad burguesa y, por otro, como una crítica de la economía política. El método o *programa* de la reconstrucción del concepto de sociedad consiste en el desarrollo de la totalidad de las relaciones de producción, es decir, en el desarrollo de la totalidad de las fases necesarias de la producción, que por regla general transforman la sociedad de clases mediante la acumulación de capital.

La pregunta de Dieter Wolf, formulada repetidamente en los últimos lustros, «¿por qué la *Lógica* pudo ‘prestar un gran servicio’ a Marx?» (Wolf, 2011:27 y s), no tematiza una cuestión menor cuando se trata de la estructura, el método y la exposición crítica de *El capital* de Marx. Las similitudes entre ambas obras en su estructura de movimiento deben ir acompañadas de la distinción y clarificación de los objetos de investigación. En la obra tardía de Marx, especialmente en *El capital* y los *Grundrisse*, la cuestión del contexto mediador inmanente de las formas sociales del capital se relaciona —de forma conflictiva— con la estructura de pensa-

miento de Hegel (MEW 23:27).² Las cuestiones metateóricas de este método *dialéctico* en Marx se plantean en el marco de una *lógica peculiar* o *lógica de suyo* [eigentümliche Logik] (MEW 1:296). La peculiaridad de esta lógica aparece en la obra tardía como una caracterización fundamental del procedimiento metodológico. La exigencia de una *lógica peculiar* se traduce así en la necesidad de una exposición específica de esta lógica.

La crítica marxiana de la economía se concibe a sí misma como corrección (o inversión) de la lógica especulativa mediante el desarrollo conceptual de las determinaciones de la totalidad de la sociedad civil/burguesa. La orientación de esta crítica representa simultáneamente i) una concretización dialéctica de las categorías de las relaciones político–económicas y ii) un modo materialista de abstracción. Es Adorno quien enfatiza en este punto, acentuando que la concretización económico–crítica de la obra tardía de Marx culmina en la exposición programática negativa de las categorías. La crítica del capitalismo solo puede entenderse si es crítica de sus categorías. Estas categorías exponen una totalidad que, en su reconstrucción metodológica, sistematiza lo económico y expresa «formas objetivas de pensamiento» (MEW 23:90). Los postulados económico–críticos solo se hacen plausibles, en este sentido, como método crítico de exposición de las formas de pensamiento político–económico. Sin este método objetivo, no habría científicidad en todo el modo de abstracción que subyace en las formas de valor de los primeros capítulos (Adorno, 1974:34).

Puntualmente, la descripción que Adorno hace de la ‘crítica’ es acertada cuando sugiere que la totalidad expositiva solo puede reconstruirse a partir del intercambio lógico y la forma mercancía. Sin embargo, este *principio de intercambio* [Tauschprinzip] no debe interpretarse axiomáticamente, sino en términos generales como una concatenación social de leyes político–económicas que determina el acto de intercambio como base inmanente de la economía. Para Adorno, la totalidad de la sociedad capitalista dentro del método crítico de exposición se constituye sobre la base de estas «leyes estructurales» (Adorno, 1970:151) económicas, como la realización de las relaciones progresivas de intercambio. La exposición

2. En este punto, la noción de Adorno (2007:15) de una dialéctica negativa como desgarramiento [Unversöhnlichkeit] está muy cerca de la concepción de Marx de una teoría crítica de la exposición.

de lo económico, sin embargo, es una determinación crítica básica del método en general.

En relación con la teoría del valor, la crítica adorniana debe entenderse rayana a la crítica de Marx como la esencia de la exposición, en la medida en que es completamente una forma negativa contra el simple planteamiento de las determinaciones del pensamiento, la cual expresa «la potencia propia de los fragmentos resultantes de la disgregación antes que la construcción de una unidad conciliatoria de la disolución» (Moreno, 2020:324).

En la adopción marxiana del procedimiento metafísico clásico (aquí, en el sentido de Hegel y, en parte, de Kant), se trata de adoptar un instrumento conceptual para sustituir las «autorrelaciones subjetivas sobre la base de presupuestos socioestructurales» (Fink–Eitel, 1987:164), sobre todo porque el procedimiento burgués aparece como una teoría deficiente y sin presupuestos de la intersubjetividad. La crítica expositiva de lo económico examina la contradicitoriedad de las relaciones fundamentales con resultados concretos: la cosificación sistemática de las determinaciones en relación con la producción y la subjetivización de sus fundamentos materiales.

Hegel: metafísica crítica

Marx intenta establecer la dialéctica como esencia del método de exposición a través de su análisis de la forma–valor. Sin embargo, su pretensión científica es liberarse de una comprensión, según su punto de vista, idealista.³ La reconstrucción de la dialéctica en la obra tardía de Marx aparece también como una adopción crítica de la terminología de Hegel, que, sin embargo, refleja el proceso del pensamiento en la realidad efectiva material (MEW 23:27). Marx concibe su método en relación con determinaciones de la reflexión, que objetivan las abstracciones de la realidad en

3. «Las afirmaciones tempranas y tardías de Marx sobre la dialéctica de Hegel y sobre la transformación que iba a llevarse a cabo con ella concuerdan entre sí en puntos centrales. Los puntos de acuerdo son al menos los siguientes: el error básico de Hegel, también con respecto a su concepción de la dialéctica, es el idealismo. [...] Una consecuencia del idealismo son las mystificaciones que sufre la dialéctica en manos de Hegel. Hay que criticar estas mystificaciones» (Fulda, 1978: 183 ss.).

la exposición. En la estructura fundamental de la formación social, la exposición solo se hace posible como crítica de un proceso de pensamiento metafísico.

Sobre esto último, es menester acentuar que la relación entre lógica y metafísica es abordada como problema, ya desde su etapa en Jena, como desarrollo crítico de la metafísica clásica. La metafísica de Hegel se ocupa de la fundamentación de la ciencia filosófica de un modo crítico (Pippin, 2019:41). Según Theunissen, el hecho de que la lógica hegeliana sea crítica significa que la crítica de la metafísica es al mismo tiempo una forma crítica de la exposición de lo lógico, es decir, es una corrección de las categorías lógicas. Con esto queremos decir que el problema lógico se presenta del mismo modo que un problema metodológico (de análisis del concepto a través de su desarrollo). Se trata de una cuestión del procedimiento de pensamiento como autocorrección. Sin embargo, esto también significa que el concepto hegeliano mienta una restauración ontológica en relación con su negatividad. La restauración del ser como crítica de su contenido. Con estas características, nos referimos por un lado a una lógica del fundamento [Grundlogik], o una metateoría, sin presupuestos en la que las determinaciones ontológicas solo pueden presentarse como pre-reflexivas, como simple posición y primer operandum de lo lógico. Por otra parte, la determinación del ser se refiere a una lógica del objeto [Objektlogik], al objeto del pensar: el pensar puro. El paso de la lógica del ser a la de la esencia muestra la significación del proceso lógico como operación correctora de la indeterminación, como resultado negador del devenir. La crítica de Hegel a la metafísica reacciona ostensiblemente contra una teoría del conocimiento que forma el proceso de cambio del pensamiento y su correspondiente *corrección*, con lo que en última instancia llegamos al resultado de la *operatio negadora* del *operandi*. En esta continuación, el concepto aparece como la verdad correctora del ser y de la esencia.

El concepto solo es válido como concepto cuando se *estabiliza* en la *operatio* de identidad entre el ser-en-y-para-sí y el ser-puesto; es decir, el hecho de fijar las determinaciones del ser se articula mediante la mediación (en la reflexión) con lo interno y esencial del ser. El concepto es lo que postula y viceversa. Esta formación de conceptos es la autoexposición de la anulación de la negación anterior y la restauración del ser como contradicción superada. La estructuración del concepto a través de la sistematización de los momentos del pensamiento en general es, sin

embargo, más una corrección del ser restante que una operación de construcción de categorías. De esta misma manera, se quiere explicar el concepto general de ser postulado y su contenido epistémico, es decir, el ser como producto del proceso de negación no es lo mismo que el ser simplemente postulado a través de la determinabilidad. El concepto es ahora una *estabilización* y una autocorrección del pensamiento en el ser. El *statu quo* en el espacio lógico de Hegel, por otra parte, ha de considerarse también ontológicamente, es decir, aunque se haga referencia a una identidad estilísticamente parmenídea (no absoluta) de las determinaciones formales del pensar (*voēiv*) y del ser (*εīvai*), no estamos en condiciones de afirmar que esta identidad sea netamente ontológica.

En este sentido, podemos captar aquí dos grandes dimensiones de la metafísica hegeliana: (i) como estructura científica en sí de determinaciones del pensamiento en la que el ente se reconoce a sí mismo como adecuado al pensamiento, como conocimiento epistemológico unificado de la cosa como multiplicidad estática o patrón de categorías que separan verdad y validez; (ii) como relato crítico de la metafísica o, en otras palabras, como *metafísica especulativa*, es decir, como negación del dualismo entre forma de la realidad y entidad del pensamiento en la percepción del concepto (Koch, 2006:206).

Autorrealización del concepto

Hasta ahora, sin embargo, solo tenemos un esbozo del problema. En este contexto, la realización absoluta final de la objetividad, en la que se presenta la autorrealización de la idea y la autosuspensión de la metafísica clásica *in rebus* (Koch, 2006:214), muestra la idea como lo real, no en tanto una representación regulativa, sino la estructura en la que las cosas se realizan de forma estable en el mundo. La Idea se realiza a través de la adecuación del concepto de finalidad, por lo que podemos decir que la teleología encuentra una autorrealización existencial de su propia abolición, en la medida en que el final del desarrollo de la Idea en el punto de partida reaparece a su vez como la autoabolición inicial (Hegel, *Enz I, W 8, § 204*). El fin se desarrolla en la unidad del silogismo con su realización, a través de un medio, de tal manera que su relación final es, al mismo tiempo, la unidad de tal fin y del medio. Solo de esta forma se puede llegar a la conclusión de que la teleología (el fin) es la

existencia libre del concepto, como liberación existencial como concepto que reside esencialmente en su relación extrasubjetiva. La forma objetiva y exteriorizada de la teleología puede entenderse como finalidad y, como tal, encuentra su limitación, su medida (por así decirlo, como síntesis de las finalidades puramente cuantitativas y puramente cualitativas), por lo que se produce la restricción del contenido a la capacidad conjuntiva de su forma general.

En resumen, el concepto postulado en la objetividad de sus determinaciones reales, expresa la unidad de fin, y en este proceso tiene lugar una adecuación que puede llamarse una idea que expone una unidad del concepto absoluto consigo mismo en relación con lo real.

Al final de la doctrina del concepto se puede vislumbrar que todo el proceso de la cosa en sí no es otra cosa que el movimiento de la idea misma, por lo que la totalidad del desarrollo comporta una exposición de la idea en la lógica, y donde la lógica se entiende como el automovimiento gradual del concepto.

La lógica, por tanto, presenta [darstellt] el automovimiento de la idea absoluta solo como la *palabra* originaria, la cual es una *expresión* [*Äußerung*], pero que ha desaparecido inmediatamente de lo *exterior* [*Äußeres*] en el que ella está (Hegel, W 6:550.)

En este automovimiento se supera simultáneamente una incoherencia, en la medida en que este ser suspendido forma parte de los rasgos estructurales del pensamiento, donde la antinomia se resuelve mediante la operación negativa (Goretzki, 2011:X). Lo lógico o la cosa en sí es lo mismo que su desarrollo.

Marx: la desontologización crítica

Se pueden encontrar referencias críticas a la exposición crítica de la metafísica hegeliana en numerosos pasajes de los textos de Marx. Pero para hacer un análisis concreto, nos centramos en la crítica de la metodología de Hegel en los *Grundrisse* y *El capital*. El hecho de que para Hegel la metafísica coincida con la epistemología contribuye a que el ser de la esencia no sea otra cosa que el ser del concepto. La lógica es en consecuencia una propedéutica de las determinaciones del pensamiento, que Hegel piensa en determinaciones metafísicas; así se puede decir que la corrección de las categorías del pensamiento es la corrección de la onto-

logía. Para Marx, esta propedéutica desempeña un papel importante en la construcción de su propio fundamento y modo de exposición. No obstante, podemos constatar que la exposición de las categorías en Marx no sigue isomórficamente el mismo modo de desarrollo que la contenida en la *Lógica*. En otras palabras, podemos encontrar diferencias temáticas, terminológicas, fraseológicas, estructurales y doctrinales en la formación de métodos en Marx y Hegel. Nos centramos en la diferencia estructural específica entre las dos concepciones de la dialéctica y su método correspondiente. En el desarrollo de las diferentes teorías sobre el concepto de método de Hegel, se puede encontrar a menudo una fusión teórica entre los conceptos de dialéctica y método. Estos dos conceptos son también fundamentales en la teoría marxiana, en la medida en que funcionan, por un lado, como resultados de la determinación del pensamiento y, por otro, como requisitos previos de estas determinaciones. En contraste a Marx, la dialéctica hegeliana no es parte inmanente del mismo método, sino un rasgo de la consideración dialéctica general (Hegel, W 6:107). La dialéctica forma así parte del proceso de generación lógica, *in sensu lato* como principio del movimiento del concepto (Hegel, W 6:237 s.), como su contemplación esencial, pero precisamente por ello no constituyente del movimiento del método (Wolff, 2014:71–86; Wolff 2017). No debemos olvidar, sin embargo, que aunque no podamos identificar estos conceptos, debemos reconocer que la *dialéctica* funciona como esencia abarcadora del método, que, de acuerdo con el desarrollo de las categorías, se entiende como la unidad del método analítico y sintético. La dialéctica aparece como la cadena que une inmanentemente el concepto consigo mismo en su proceso de corrección y restitución en el ser desde el principio. Ahora bien, para aclarar estos conceptos (dialéctica y método) en la teoría crítica de Marx, hay que prestar atención a la diferencia con Hegel que aquí se describe. Se trata de aclarar por qué esta metodología representa en Marx una desontologización, tanto en forma de crítica de la metafísica como en forma de dialéctica de las formas lógicas, pero sin ninguna relación con una forma directa del ser.

En primer lugar, debemos entender que cuando Marx hace una distinción entre el modo de investigación y el modo de exposición en *El capital*, entiende el método de descubrimiento orientado a la investigación con respecto a las categorías económicas como no idénticas con su ordenamiento categorial. Solo con esta distinción se puede comprender que el modo de investigación, sobre la base del método, debe clasificarse

como materialismo, es decir, en el sentido de una teoría que se refiere a la cosa-en-el-mundo como directamente real (en contraste con Hegel, sin *realización* del concepto). El modo de exposición de Marx se refiere en cambio directamente a la dialéctica, es decir, al proceso de autocorrección de las categorías de la economía política. A diferencia del procedimiento lógico de Hegel, para Marx la dialéctica es la expresión negativa de lo metafísico y no su identidad crítica. A diferencia de Hegel, el método dialéctico de Marx se refiere a una abstracción real de las relaciones sociales, que se concreta en un proceso que va de lo simple a lo más complejo. Marx entiende, aunque sin mayor tratamiento, esta tarea como una *inversión* de la dialéctica de Hegel. Esto solo puede entenderse si distinguimos específicamente los métodos de presentación. Por un lado (i) porque para Marx no hay un reposicionamiento ontológico en el pensamiento especulativo, sino una objetivación en el pensamiento de las cosas en el mundo, así como el pensamiento es siempre adecuado a los elementos del mundo. Esta adecuación aparece como abstracción real o concreta; por otra parte, (ii) el desarrollo marxiano del capital no puede ser otro desarrollo que uno en relación, oposición o diálogo con el modo hegeliano de abstracción (y no solo con sus términos), porque el desarrollo crítico de Hegel de las manifestaciones del pensamiento funciona como base para el desarrollo crítico de Marx de las manifestaciones del valor burgués. En este contexto, el análisis de la forma–valor de Marx, como primera abstracción metodológica real del capital, aparece como una tarea necesaria de esta investigación.

Esbozo de una exposición crítica de las formas de valor de Marx

La posibilidad de una presentación orgánica de la esencia productiva capitalista ya fue reconocida por el propio Marx en *El capital* (MEW 23, p. 27 s.). Dado que los momentos respectivos del modo de producción capitalista en su conjunto funcionan como un desarrollo correctivo, nos parece una tarea necesaria aclarar la comprensión del mecanismo de funcionamiento *dialéctico* del procedimiento productivo capitalista. La discusión sobre el problema de la presentación y la abolición de las formas ricardianas de presentación ocupan actualmente a algunos teóricos, que plantean la cuestión de la necesidad de una base indispensable para una

teoría del dinero o teoría del trabajo del valor en general. Con el presente ensayo planteamos dos problemas básicos: por un lado, si se puede pensar una exposición inmanente continua de las figuras económicas con referencia a una gradación específica de abstracción teórico–valorativa; por otro lado, si se puede hacer adecuadamente plausible un método *dialéctico* de presentación como *esencia* del proceso de transformación capitalista.

Exposición metodológica en la teoría del valor

Marx consideraba todo el capitalismo como un modelo económico dominante que reproducía una determinada transformación del valor general en precio (incluida la plusvalía en beneficio). La teoría del valor, presentada en su abstracción general en los primeros capítulos de *El Capital*, funciona como base de cualquier análisis de la relación de valor en general. Marx supuso que su presentación de los niveles capitalistas de valor revelaría sus contradicciones internas esenciales con el paso del tiempo. La contradicción surge en la relación de intercambio de dos mercancías expresada en precios. El valor puede entenderse como «lo que se mide en la relación cuantitativa de intercambio de las mercancías, su idéntica calidad. El valor es, por tanto, la medida inmanente en las mercancías de su relación de intercambio» (Iber, 2006:190). Al expresar una identidad cualitativa de las mercancías, el valor expresa una cierta abstracción cuantificada por los precios. Lo abstracto expresado en el valor no es una expresión del objeto material en sí, sino de lo que ese objeto contiene, a saber, una delgada concepción del trabajo per se. Así, el trabajo aparece como una caracterización indiferente de todos los actos transformadores de la producción. Ser–valor no es otra cosa que contener el trabajo abstracto–humano, *simpliciter* como trabajo productivo objetivado. Todas las manifestaciones del valor pertenecen al proceso de intercambio como momentos abstraídos de las relaciones de mercancías, que forman las transiciones primarias de todos los desarrollos capitalistas del valor. El valor (de cambio), como abolición de la fase utilitaria del valor de uso, muestra simultáneamente una conexión o inseparabilidad entre la teoría del valor y la teoría del dinero, según la cual el dinero como tal no representa otra cosa que una «forma equivalente universal» (MEW 23:81) expresa dentro del valor. Según Marx, toda la teoría del valor es válida no solo como marco disciplinario de la economía, sino como teoría central

de cualquier análisis crítico del capitalismo, en la medida en que el concepto de valor es considerado como un existente *sustancial* (es decir, trabajo *abstracto*) de las relaciones de producción, como una existencia autodesarrollada en la presentación del procedimiento económico. Según Marx, «el valor [...] es la existencia burguesa [das bürgerliche Dasein] de la propiedad» (MEW 1:114) en la medida en que este valor se fetichiza en la propiedad (en general, a través de la acumulación de capital). En el dinero, sin embargo, este valor se fetichiza como medio sustancial de la mercancía; este carácter fetichista de la mercancía no puede explicarse simplemente sobre la base de un desarrollo superior del ser–valor [*Wertsein*], sino que debe entrar en juego el trasfondo social de este valor o trabajo socialmente necesario. El dinero es la apariencia medida del valor en general, en la que la forma precio es la expresión de la forma mercancía transformada. El ser monetario del valor es, por un lado, la disolución de la simple relación de valor de cambio (x mercancía A = y mercancía B) y, por otro, la medida o unidad de medida de la sustancia y magnitud del valor. Con este cambio de paradigma, Marx critica simultáneamente el relato *burgués* de la economía clásica, que propugna una relación *libre* entre valor y dinero. En este sentido, la teoría del valor total de Marx no funciona ni como mero monetarismo, ni como una simple teoría del mercado mundial, sino como una limitación específica de todo el proceso capitalista (MEW 23, p. 211). La exposición general funciona en este sentido como la adecuación de lo económicamente concreto o de las determinaciones de las fases capitalistas con las categorías de lo abstracto.

No se trata de tratar las diversas etapas del capitalismo como una teoría global de la economía en general o como niveles separados de una economía científica especializada, sino de discutir las realidades históricamente desarrolladas de los fenómenos de las mercancías. La determinación del estatuto y del procedimiento de la teoría del valor es una estabilización de las formas de trabajo existentes expresadas en valor en categorías generales. La transformación de los valores en dinero manifiesta de este modo una transición del trabajo valorizado general a la aparición de la equivalencia general de todas las mercancías a través de la forma equivalente, que es un elemento teórico del valor de «su intercambiabilidad inmediata» (MEW 23:70) en general. La equivalencia de las mercancías es la expresibilidad del valor, su aparición determinada en el movimiento de las mercancías como equivalencia de la determinación relativa de la forma de valor abstraída de su cualidad.

El énfasis de Marx radica en la conexión necesaria de fases de producción y determinaciones de valor, la cual forma contradicciones en el modo en que se interconectan los mismos actos de producción sin observar críticamente la relación de acción o intercambio del trabajo humano. Según Marx, los valores eran las manifestaciones más abstractas del trabajo productor, consideradas como el trasfondo metodológico de todas las relaciones político-económicas. Para la economía clásica, sin embargo, el ser-valor del producto en la relación de intercambio parecía ser la condición previa para producir. Según Marx, se trataba de una *contradiccio in adjecto*, ya que «el valor de cambio [...] solo puede ser el modo de expresión, la «forma de apariencia» de un contenido que puede distinguirse de él» (MEW 23:51). El valor, al fin y al cabo, es una relación que se ha hecho de la forma material del trabajo, que aparece en el intercambio en su forma esencial de existencia. El valor es la medida económica fundamental expresada de todas las relaciones capitalistas como tales, que existe realmente en el intercambio sobre la base de su abstracción. Lo que en última instancia intercambiamos es solo una transformación valorada de la naturaleza (trabajo) que es socialmente necesaria. Socialmente, porque esta acción modificadora (trabajo) debe cumplir la condición de intercambiabilidad al menos para un segundo productor o consumidor. Necesaria, porque esta transformación productora de la naturaleza del hombre de uno a otro debe producirse en todos los casos para transformar un objeto dado (utilidad) en un producto mediado (intercambiabilidad).

Los seres humanos, por lo tanto, no relacionan sus productos del trabajo entre sí como valores, porque estas cosas son consideradas por ellas como meros cascarones fácticos de trabajo humano homogéneo. A la inversa. Al equiparar sus diversos productos entre sí en el intercambio como valores, equiparan sus diversas labores entre sí como trabajo humano. No lo saben, pero lo hacen (MEW 23:88).

En este nivel de abstracción, Marx asevera que el hecho real del intercambio solo podía consistir en una relación de trabajo humano. Nuestros actos de intercambio consisten en estas relaciones (independientes de la conciencia productora y de la racionalidad de los productores individuales de mercancías), que pertenecen a una estructura socialmente determinante del valor, en la que hay que examinar esta llamada socialidad del trabajo (Heinrich, 1988:32). Se piensa que los sujetos productores, los productores por excelencia, intercambian in abstracto determinados productos con las mismas magnitudes de valor, pero en cambio intercambian

entre sí diversas magnitudes de tiempo de trabajo invertido, en el que el trabajo encuentra una determinación cuantitativa en la forma equivalente.

El desarrollo reconstructivo del valor encaja realmente en el marco dialéctico del sistema de mercancías. De ello se concluye que la oposición de las relaciones económicas, que relacionan continuamente sociedad y naturaleza mediante la producción, se integra negativa o dialécticamente. Lo dialéctico en Marx es, pues, siempre «teoría materialista histórica del desarrollo social» (Fink–Eitel, 1987:10), en la medida en que el materialismo crítico trata de corregir las simplificaciones sujeto–económicas. El término *dialéctico* apunta meramente al elemento crítico, propedéutico, del procedimiento metodológico de la formación del capital, que en general busca dilucidar los determinantes de lo concreto (MEW 42:22.), mediante una complejización de las variantes económicas (para Marx: independizar y osificar), es decir, mediante consideraciones críticas de conjunto. Este marco dialéctico es la estructura de movimiento del capital como tal, que a saber funciona como la primera abolición circulante del valor inmediato. La dialéctica negativa no es, sin embargo, un concepto fijo en el relato de Marx; desempeña un papel central en el desarrollo de lo económico, pero fue canonizada más como método de conocimiento en la lectura engelsiana y en el primer marxismo soviético. En cambio, en este contexto, la tematización de la anatomía de la dialéctica contribuye a una mayor verosimilitud del análisis crítico. En este relato negativo del capitalismo, la forma general del capital aparece como la abolición del valor del dinero en la forma de ganancia del dinero, o en otras palabras, el capital general es dinero transformado de nuevo en el circuito D–M–D'. La primera aparición del dinero o la moneda en su forma general es el valor como medio general abstracto de circulación, la cópula de dos mercancías (forma I: M–D–M). La primera aparición del capital o dinero como finalidad del proceso circulatorio de las mercancías corresponde al valor como excedente concretamente creciente (Forma II: D–M–D). Pero la segunda forma de dinero (en adelante: D', donde $D' = D + \Delta D$) ya no es igual al primer valor, sino que expresa plusvalía (ΔD) en virtud de este incremento de la suma de dinero. La plusvalía debe entenderse aquí como un incremento valorizado y unilateral de la relación de intercambio, como la abolición material de la primera forma equivalente de mercancía. Mientras que el valor, por un lado, asume su forma general en el dinero y su aparición fija en forma de precio, la plusvalía encuentra su generalidad en el capital dinero y su aparición fija en forma de beneficio.

El capital se representa como la última transición de la simple abstracción del valor o como el primer resultado de todo el acto de producción. El capital se entiende así como la esencia burguesa de la ganancia, en la que la plusvalía constituye su realidad efectiva (MEW 25:822).

En Marx no hay independencia conceptual del desarrollo lógico de los momentos epistemológicos respecto a las categorías *prácticas*, es decir, los presupuestos epistemológicos de las ciencias individuales, a las que pertenece la ciencia económica, no se encuentran en una determinación precedente del pensamiento. En relación con la crítica de la economía política, los hechos de la riqueza existente solo pueden determinarse mediante una relación objetiva. La representación de la cosa en sí (lo concreto, lo dado) en relación con lo económico se presenta como una ciencia peculiar sin determinar todo lo general del pensamiento. Marx entiende las pretensiones de verdad epistemológicas como un fundamento necesario que puede estabilizarse mediante el procedimiento de la abstracción real. La abolición correctiva del pensamiento económico no puede lograrse sin su autorrepresentación crítica, no en una ciencia presupuesta que se limita a añadir su propia verdad ulterior a las demás ciencias, sino que en su peculiar complejión de abstracción llega a lo concreto, es decir, a la manifestación unificada del todo.

La complejidad es el modo de aparición de lo concreto. Puesto que la multiplicidad de determinaciones solo puede ser examinada como un todo en el análisis, las concreciones solo pueden ser comprendidas a través del pensamiento como el resultado fijo de la crítica representacional, mediante la cual la sociedad burguesa debe aparecer como el todo considerado, como el más concreto de todos los actos capitalistas de producción. Según Marx, no hay concretización científica de la economía a partir de una pura abstracción especulativa, sino que su científicidad es siempre solo el resultado de una conectividad orgánica de las manifestaciones representadas como una communalidad de relaciones sociales. El movimiento dialéctico de la exposición lógico-sistématica establece así el carácter científico del procedimiento crítico. En el modo crítico de presentación del capitalismo, lo lógico funciona como un instrumento epistemológico, que, sin embargo, no debe entenderse como una presentación sin presupuestos, sino como una crítica del objeto material que se desarrolla a partir de los abstractos más simples de las relaciones político-económicas. Del lado de la crítica de la economía política, los conceptos centrales más abstractos de la presentación de la sociedad son el punto

de partida sistemático para organizar conceptualmente el conjunto de la riqueza social. El valor, visto así, es una «existencia antediluviana [antediluvianisches Dasein]» (*Grund*:22) de la producción a representar, por lo que es necesario elaborar cualquier tratamiento dialéctico de la *pretensión de verdad* capitalista bajo este mismo presupuesto.

Conclusión: necesidad de un punto final de exposición

En la introducción a los *Grundrisse* se esboza la producción en general. A diferencia de *El capital*, el concepto de producción contiene aquí su propia reflexión metodológica. Su introducción explica el punto de partida sin presupuestos del análisis del capital como aparición de una producción total orgánica y entrelazada. La comparación entre el punto de partida en los *Grundrisse*, por un lado, y en *El capital*, por otro, proporciona enfoques teóricos para aclarar la formación metodológica de Marx. En *El capital* no encontramos una respuesta puntual a la cuestión de la pretensión metodológica, pero lo que sí podemos observar es un procedimiento metódico y sistemático de presentación dialéctica de las formas de valor. Por el contrario, podemos subrayar que en los *Grundrisse* no se reproduce exactamente el modo de presentación y formulación de las categorías político–económicas del *Capital*. Sin embargo, podemos identificar una intersección entre los *Grundrisse* y *El capital*, a saber, en que la sociedad (burguesa) aparece como el punto final del método crítico de exposición. La teorización de Marx sobre las formas de valor es un desarrollo *lógico–estructural* de las relaciones de trabajo intersubjetivas, que se presenta como una totalidad orgánica de la economía política. Sin embargo, esta estructura lógica (exposición) es también una corrección aparente de toda la sociedad burguesa (crítica). En este sentido, la sociedad burguesa, según Marx, funciona como un todo cristalizado de la producción, como un momento conceptual del desarrollo del valor que se organiza en su totalidad (*Grund*: 25 s.).

Esto contribuye a que cada momento de la presentación global deba entenderse como una cristalización precisa de las relaciones de producción en la sociedad burguesa. La crítica económica es, por tanto, la investigación negativa (es decir, dialéctica, crítica) de la formación social burguesa en una complejión sistemática de conexiones humanas o relaciones humanas. En la introducción a los *Grundrisse*, Marx comienza con la ley

de las ramas capitalistas de producción; en cambio, en la introducción a *El capital*, la formación de la producción en general se presenta como una revelación preconceptual y externa del desarrollo del valor (todavía caótico en los *Grundrisse*).

Toda la exposición de la Crítica de la Economía Política, vista desde el análisis del valor, forma una crítica de la sociedad. La complejidad de la crítica de la sociedad constituye la esencia de la estructura metodológica, en la medida en que representa una concreción o complejización del valor en la riqueza. El análisis de la anatomía de esta abstracción paso a paso nos permite elaborar los *extremos*, los *polos* de la exposición metodológica de Marx de la sociedad como un desarrollo concatenado, en el que el valor mercancía altamente abstracto aparece como el «resultado y la condición previa de toda relación social» (Pfreundschuh, 2009:58). El desarrollo de la sociedad es, pues, el desarrollo de su riqueza. El desarrollo de la riqueza es el desarrollo de las fuerzas productivas. La presentación del valor es, en consecuencia, una presentación del desarrollo de la riqueza capitalista o productora de mercancías, es decir, del enriquecimiento capitalista. La riqueza de capital, sin embargo, adquiere una manifestación culminante concreta y comprende la capitalización del excedente de producción de mercancías, que condiciona el desarrollo ulterior de la formación social.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor (1970).** Negative Dialektik. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Adorno, Theodor (1974).** Einleitung, in Th. Adorno, M. Horkheimer, Soziologische Exkurse. EVA– Institut für Sozialforschung, Frankfurt a. M.
- Adorno, Theodor (2007).** Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Aristóteles (1831-1870).** Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica. Bekker, August Immanuel (ed.), Berlin,
- De. an.: De anima, desde 402a**
- EN: Ethica Nichomachea, desde 1094a**
- Brentel, Helmut (1989).** Soziale Form und ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstandsund Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie. Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Fineschi, Roberto (2020).** «Critica» tra Hegel e Marx, *Dialectus– Revista de Filosofia: Dossiê Conexão Hegel–Marx: Novas Leituras* 18.

- Fink–Eitel, Hinrich (1987).** Dialektik und Sozialethik. Athenaeum, Bodenheim.
- Fulda, Hans Friedrich (1978).** Dialektik als Darstellungsmethode im Kapital von Marx, Suomen Filosofisen Yhdistyksen vuosikirja, Nr. 37. Ajatus, Helsinki.
- Goretzki, Catia (2011).** *Die Selbstbewegung des Begriffs. Stufen der Realisierung der spekulativen Metaphysik Hegels in den Jahren 1801–1804/05*, Felix Meiner, Hamburg.
- Haug, Wolfgang Fritz (2012).** Kritik, en Historisch–kritisches Wörterbuch des Marxismus, 8/I, Das Argument, Hamburg.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970).** Hegels Theorie–Werkausgabe [W]. Eva Moldenauer und Karl Markus Michel (Hrsg.). Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- W 6: *Wissenschaft der Logik, Subjektive Logik*.
- W 8: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, tomo I
- Heinrich, Michael (1988).** Was ist die Werttheorie noch wert?, Zur neueren Debatte um das Transformationsproblem und die Marxsche Werttheorie, PROKLA 72, 18, Jg., Nr. 3, Sept. 1988, p. 32.
- Heinrich, Michael (1991).** Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition. VSA, Hamburg.
- Höffe, Otfried (2000).** Immanuel Kant, C. H. Beck, München.
- Iber, Chrtistian (2006).** Die Bedeutung der Differenz in der Entwicklung der Wertformen zwischen der ersten und zweiten Auflage des Kapital. En J. Hoff et al. (ed.), Das Kapital neu lesen. Westfälisches Dampfboot, Münster.
- Koch, Anton Fr. (2006).** Die Problematik des Übergangs von der Schlusslehre zur Objektivität. En A. Arndt et al., Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss. Akademie, Oldenburg.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (dede 1956).** Marx–Engels–Werke. Dietz, Institut für Marxismus–Leninismus (ed.). Berlin [MEW]
- MEW 1: *Debatten über Holzdiebstahlgesetz*
- MEW 23: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, tomo 1
- MEW 25: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, tomo 3
- MEW 29: *Brief an F. Lassalle*
- MEW 42: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*
- Moreno, María Rita (2020).** Theodor Adorno y el problema de la racionalidad moderna: aristas germinales de una inquietud crítica, Universum 35: 1.
- Pfreundschuh, Wolfram (2009).** *Der Reichtum der bürgerlichen Gesellschaft. Zur Philosophie der Kapitalkritik*. Kulturkritik, München.
- Pippin, Robert (2019).** Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics, The Science of Logic. The University of Chicago Press, Chicago.
- Rosenthal, Mark M (1969).** Die dialektische Methode der politischen Ökonomie von Karl Marx. Dietz, Berlín.
- Schmied–Kowarzik, Wolfdietrich (2008).** *Das dialektische Verhältnis von Theorie und Praxis in der Pädagogik*, Kassel University Press, Kassel.
- Theunissen, Michael (1978).** Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Wolf, Dieter (2008). Zur Methode in Marx' Kapital unter besonderer Berücksichtigung ihres logisch-systematischen Charakters. Zum ‚Methodenstreit‘ zwischen Wolfgang Fritz Haug und Michael Heinrich. En I. Elbe, T. Reichardt, D. Wolf, *Gesellschaftliche Praxis und Ihre Wissenschaftliche Darstellung*, *Wissenschaftliche Mitteilungen Heft 6*. Argument, Berlin.

Wolf, Dieter (2011). Warum könnte die Logik Marx ‚große Dienste leisten‘? En Vollgraf, Carl-Erich, Hecker, Rolf & Serl, Richard (eds.). *Das Kapital und Vorarbeiten. Entwürfe und Exzerpte*. Argument, Hamburg.

Wolff, Michael (2014). ‚Dialektik– Eine Methode?‘ Zu Hegels Ansichten von der Form einer philosophischen Wissenschaft. En Koch, Anton Fr.; Schick, Friedricke, Vieweg, Klaus & Wirsing, Claudia (eds.), *Hegel–200 Jahre Wissenschaft der Logik*. Felix Meiner, Hamburg.

Wolff, Michael (2017). Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels. Eule der Minerva, Berlin.

Zelený, Jindřich (1969). Die Wissenschaftslogik bei Marx und «Das Kapital». Europäische Verlagsanstalt. Frankfurt a.M.

Dialéctica de la Ilustración o Ilustración de la dialéctica

Horacio Martín Sisto

Universidad Nacional de General Sarmiento

Pontificia Universidad Católica Argentina

Universidad de Buenos Aires

Introducción

La *Fenomenología del Espíritu* (en adelante *Fenomenología*) no tiene un capítulo que tematice la dialéctica en cuanto tal y, sin embargo, toda la obra publicada por Hegel se estructura en su mayoría dialécticamente (excepto el caso de prólogos, reseñas y otros). La Introducción a la *Fenomenología* nos ofrece un modelo básico de dialéctica. Allí se presentan o, en palabras del texto, «se recuerdan» (Hegel 1980:58) las determinaciones básicas de la conciencia, como también de su dinámica, llamada «experiencia» (Hegel 1980:60). La experiencia que hace la conciencia (cf. Hegel 1980:444) tiene estructura dialéctica, constituida por diversos momentos o fases. Entre los estudiosos se suele distinguir la dialéctica expuesta en la *Fenomenología* como *dialéctica experiencial*, de aquella que se expone en la *Ciencia de la Lógica*, que a los efectos didácticos podemos llamar *dialéctica conceptual*. En la *Fenomenología* se pretende solucionar el problema que genera la escisión entre sujeto y objeto, por otra parte motivo fundamental del estancamiento de la filosofía moderna (cf. Hegel 1980: *Einleitung*); la *Ciencia de la Lógica* da por consumada esta superación (cf. Hegel 1978: *Vorrede*). Podemos entender la *Fenomenología* como la descripción de la dialéctica por la cual, desde el *fenómeno*, considerado en el sentido de lo que *aparece* a la conciencia y esta tal como *se aparece* a sí misma, se llega necesariamente a la consideración del fenómeno como *manifestación* del Espíritu. O, expresado en otros términos, de lo que *es para* la conciencia se llega a lo que *es en sí, por sí y para nosotros*, esto es el Espíritu. Este no es solo meta realizada, sino aquel que opera en ambos

«lados» —como suele expresarse Hegel—, esto es conciencia y objeto: es el Espíritu el que trabaja desde el comienzo *en la conciencia, es ella, a través de ella y ella es (en) él*; y en cuanto a lo que a ella le *aparece* como absolutamente separado, absolutamente otro, él *es* lo otro. En lo que sigue procuraré colaborar con la exploración de un episodio de esa dialéctica experiencial y fenomenológica: aquel que involucra a la Ilustración en la sección «El Espíritu extrañado de sí. La Cultura» (cf. Hegel 1980: vi.B).

En la historia efectual de estos pasajes se destaca la recepción en la Escuela de Frankfurt. La *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno (en adelante «HkAd») se inspira principalmente en esos pasajes para el título y algunas ideas principales. La consideración de ambos textos a la par y en relación, esto es intertextualidad, me permitirá delimitar este escrito y procurar el mutuo esclarecimiento. Para ello me propongo primero mostrar a grandes rasgos cuáles son las líneas básicas de la dialéctica que ofrece Hegel en los pasajes mencionados (1) para luego establecer sintéticamente una confrontación posible con la *Dialéctica de la Ilustración* (2). Sostendré como tesis que estos pensadores se apoyan *especialmente en un momento* de la dialéctica hegeliana y así *aceptan en principio la matriz general* de esta dialéctica, pero el modo específico en que acentúan ese momento los distancia en una dirección filosófica muy diferente. En el apartado siguiente me concentraré específicamente en el problema del ídolo (3) para retomar finalmente el sentido del título de este trabajo en una conclusión.

La Ilustración en la Fenomenología

Representaciones sobre la Ilustración

Comienzo *more* hegeliano por despejar algunas «representaciones naturales» (en sentido técnico hegeliano, cf. Hegel 1980:53), es decir que hoy pueden entenderse en términos de representaciones *naturalizadas* y que pueden interferir en el acercamiento a la cosa misma tal como la expone el texto de la *Fenomenología*.

Sentido estricto y sentido amplio de Ilustración

En la *Fenomenología* Hegel entiende a la Ilustración como un movimiento que recorre a toda la modernidad, pero solo a ella. La Ilustración no es

un momento de toda fase de la manifestación del Espíritu, es decir Hegel no indica un sentido amplio de Ilustración que nos permita extrapolarla a otras épocas, como sí hacen HkAd.¹ Se trata más bien de un movimiento histórico puntual que ha sido conservado en el Espíritu. Para Hegel la Ilustración ya se consumó, se quedó en el siglo XVIII, y él se entiende a sí mismo en una época diferente (cf. Hegel 1980: *Vorrede*).

La Ilustración como figura autónoma

La concepción de la Ilustración como figura autónoma es otra representación que conviene despejar. Por una parte, se debe a una construcción historiográfica instalada que identifica Modernidad con Ilustración, por otra, al enfoque prevalente que se ha dado a los estudios sobre la Ilustración en Hegel. Un ejemplo en este sentido es el libro de Hinchman (cf. Hinchman: 1984), el cual recorre tanto las alusiones de Hegel a la Ilustración a lo largo de su obra (entre ellos *Creer y Saber*, las *Lecciones de historia de la filosofía* y las *Lecciones de filosofía de la historia*) como también su posicionamiento frente a diversos filósofos que se consideran parte del movimiento Ilustrado. No hay duda de la utilidad de estos esclarecimientos y de la necesidad incluso de establecer la evolución del posicionamiento de Hegel respecto de la Ilustración, en particular en los pocos años que van desde *Creer y Saber* a la *Fenomenología*. Sin embargo, estos estudios y artículos pueden desenfocar indirectamente el hecho de que, en la *Fenomenología*, la Ilustración no es una figura autónoma y mucho menos constituye una fase completa del itinerario de la experiencia que hace la conciencia. Si la conciencia pura se origina como desdoblamiento cuyo correlato es el mundo de la realidad efectiva y su conciencia respectiva, ella a su vez se desdobra internamente en «Intelección Pura» y en «Fe» y sus respectivos mundos (cf. Hegel 1980: 265). Estrictamente hablando, ambas son subfiguras y entre sí contrafiguras que constituyen mutua y dialécticamente una misma figura, la Conciencia Pura; la evolución y constitución de una de ellas depende de la otra, siempre y progresivamente.

1. Se ha interpretado a la *Fenomenología* en términos del sentido amplio de la Ilustración y es una cuestión sujeta a debate. En esta dirección cabe señalar como pionero a Windischmann, quien escribió la primera reseña sobre la obra y aun así no se expresa literalmente en esos términos. En cualquier caso, no es una tesis con la cual Hegel identifique su *Fenomenología*. Cf. Sisto 2016.

La reducción de lo otro de la Ilustración a «mito»

Finalmente, cabe señalar que la contraposición mencionada no se entabla entre Ilustración y Mito. El índice de la *Fenomenología* podría favorecer ese equívoco: pero «La lucha que se entabla entre la Ilustración y la superstición» que señala el Índice (cf. Hegel 1980:7) es en realidad entre la Ilustración y *su modo de ver a la Fe* (la Fe tal como es *para ella*) y no entre estas contrafiguras tal como se conciben a sí mismas. La pretensión de analizar el perfil de la Ilustración en la *Fenomenología* depurándolo de su relación con la Fe difícilmente pueda esclarecernos la concepción fenomenológica hegeliana de la Ilustración.

La dialéctica en el espíritu extrañado de sí

En esta extensa sección (cf. Hegel 1980: vi.B) podemos verificar internamente lo que se ha dicho en diversos estudios acerca de la impronta neoplatónica de la filosofía hegeliana en general (cf. p. ej. Siep 2023:189). Aquí el Espíritu es una unidad originaria que se diferencia internamente de modo necesario, desde una inmediatez cuyas determinaciones no han sido aun explicitadas en sus contradicciones internas (cf. Hegel 1980: vi.A), hacia una inmediatez que expone y reconoce sus mediaciones internas, «El saber absoluto», capítulo final de la obra (cf. Hegel 1980:8).

Ese pasaje se produce por una escisión interior de la inmediatez primera, expuesta en «El Espíritu Verdadero, la Eticidad» (cf. Hegel 1980: vi.A). En la medida en que mediante la historia se van haciendo explícitas las pretensiones y tensiones latentes en la unidad originaria, esa unidad entra en sucesivas crisis que se expresan en cada fase experiencial mediante una separación y distanciamiento entre sí de las partes que la constituyen. Las razones de ese distanciamiento se deben fundamentalmente, al menos en la Sección vi.B, «El espíritu extrañado de Sí. La Cultura», a que las partes quieren preservar la inmediatez y aborrecen la mediación (cf. Hegel 1980:19). Pero ese aborrecimiento o resistencia no se soluciona con la sola advertencia abstracta a las partes, sino que estas necesitan atravesar una experiencia, un proceso cognitivo, práctico y fáctico que involucra el mismo ser de las partes, y la nueva posición no puede ser abstracta, sino concreta, ontológica y no puramente teórica. Es decir, todo ese movimiento *constituye* real y progresivamente a las partes, lo hace *en cuanto movimiento* y no solo como resultado de este. Las partes o «lados», como

se expresa Hegel, son posiciones y elementos de un todo, y la dimensión de lo real que ellas reconocen a fin de salvar su posición en su inmediatez resulta unilateral y abstracta porque es tomada por ellas en forma absoluta o autosustitente, lo que deja de ocurrir solo y definitivamente en el Saber Absoluto. Por tanto, cada uno de esos lados ya está destinado por su propia posición y naturaleza a entrar en crisis.

Más precisamente, en la Sección VI.B, el Espíritu se disloca en dos lados. Estos tienen, a su vez, cada uno un mundo y una conciencia respectivos. Respecto del modelo expuesto por Hegel en la Introducción, constituido básicamente por conciencia y objeto (cf. Hegel 1980:58), a partir de los capítulos sobre la autoconciencia se ha abierto la posibilidad de la duplicación: la conciencia ya no solo se relaciona con un objeto sino también con otra conciencia, la cual a su vez se relaciona también con un objeto. A partir de la figura del Espíritu, el lugar del objeto suele ser ocupado por el concepto de un mundo. El extrañamiento de sí que se produce en el interior del Espíritu consiste en la escisión interna del mismo en dos conciencias con dos mundos respectivos.

El primer lado es «el mundo de la realidad efectiva» y la conciencia que lo considera como lo inmediato y por ende como lo único real; la inmediatez, es cierto, es un sello distintivo de lo real (cf. Hegel 1992: §7, Anm.), pero debe admitir la mediación como constitutiva del mismo y esto no es lo que sucede aquí. El segundo lado admite la *mera* efectividad del mundo de la realidad efectiva, pero le niega *realidad*. Por ello se distancia del mismo hacia lo que considera verdaderamente real, e inmediato sin mediación alguna. Es la «conciencia pura». Esta pureza es ambivalente; no es tan pura como parece, ni puede serlo. Pues depende esencialmente de la preservación absoluta de la inmediatez, lo cual se mostrará imposible. «Puro» implica para ella necesariamente inmediatez.²

Esta conciencia pura se escinde a su vez en dos lados. Uno tiene como denominación en su comienzo «Intelección Pura», el antecedente de la Ilustración. En este lado, la expresión «pura» evoca el título de la *Critica* de Kant, pero el itinerario en esta sección nos indica que Hegel quiere mostrar que la figura de la conciencia pura es más amplia de lo que pretende el enfoque kantiano. Este es más bien una documentación ya explí-

2. Para una interpretación de esta sección de la *Fenomenología* remito a lo ya desarrollado en Sisto 2023b y 2023c como a la bibliografía allí citada.

cita de todo un itinerario, su consumación teórica y un enfoque no exclusivo, sino dependiente de otros posicionamientos internos a la conciencia pura. El itinerario más amplio en el que se inscribe tanto la crítica kantiana como la Ilustración tiene como elemento distintivo y representativo a la *categoría* (cf. Hegel 1980:296), esto es, el concepto puramente formal que se define por su inmediatez interna en el sujeto o conciencia pura.

Pero «pura» también significa la pureza del cielo o «Más Allá» de la Fe, no contaminada por las vicisitudes terrenales. Este es el segundo lado de la conciencia pura. Esta subfigura de la conciencia pura y contrafigura de la Intelección Pura no es el cristianismo a secas, sino una de sus fases históricas (cf. Hegel 1980:287). Su alcance histórico exacto y preciso es discutible —por diversas razones Hegel mismo no se preocupa por aclararlo—; podríamos afirmar con fundamento que va desde los siglos posteriores a la caída del Imperio Romano hasta la discusión entre filosofía y protestantismo alemán de fines del siglo XVIII (cf. Sisto 2023b), aunque cuando habla de «Fe» al comienzo, como suele suceder en los párrafos iniciales de una sección en la *Fenomenología*, Hegel tiene presente el término *ad quo* de la figura, esto es un cierto fideísmo.

La pureza de ambas contrafiguras se origina en su distanciamiento del mundo de la realidad efectiva, de dos modos diferentes. La Fe, subraya Hegel, es literalmente *huida* (cf. Hegel 1980:287) a un «Más Allá» que es para ella el mundo real y verdadero. La Intelección Pura puede entenderse en cambio como una *retirada* a la absoluta interioridad, que en su pureza deviene puramente lógica —como hemos visto, la categoría—. En cualquier caso, ambas son huida del mundo efectivo (o «retorno» desde el mundo efectivo, como lo expresa Hegel). La solución que encuentran frente a la crisis de inconsistencia que perciben en el mundo de la realidad efectiva es retirarse a mundos según ellas reales, y se retiran honradamente —es decir *para ellas* no es un verdadero retirarse—, sea a la interioridad en términos de conceptualidad pura o al Más Allá puro, esto es Dios y su reino celestial.

El mundo de la realidad efectiva se ha escindido a su vez en dos lados, el Poder estatal (la monarquía y la nobleza) y la Riqueza (la burguesía incipiente). Ahora bien, ni la Fe ni la Intelección Pura pueden desconocer el mundo de la realidad efectiva, pues deben contar con él, viven físicamente en él y deben negociar con él para subsistir en su existencia natural. Pero no lo reconocen como verdaderamente real, sino que todo en él es vano. Toda negociación con él es mero compromiso circunstan-

cial y no mediación real, aunque en forma progresiva deberán aceptar necesariamente la mediación y no puede no ser así, como pretenderá mostrarlo Hegel, pues la permanencia en esa pureza será insostenible. Que huyan o se retiren a su pureza no significa que por ello sean abstractas y separadas *en sí*: en cuanto conciencia pura son un lado real, necesario y operativo de la diferenciación interna del Espíritu y actúan en él.

La Fe *opera de hecho* en el mundo de la realidad efectiva, en las instituciones, en el poder y en la vida concreta. Busca adecuar este mundo de la realidad efectiva a la realidad del Más Allá, aunque este intento se realiza con desapego, pues lo verdadero no es este mundo. En la antesala de la exposición sobre el surgimiento de la conciencia pura (cf. Hegel 1980: vi.A), la *Fenomenología* señala que la Europa posromana ha quedado devastada. Su recuperación como civilización ha sido obra, según el punto de vista de la Fe, de un trabajo en conjunto entre el poder civil y el cristianismo y sus instituciones, esto es un mundo que ha sido configurado idealmente bajo la égida de la teología cristiana. La Fe es, en su fase inicial, el cristianismo que quiere prolongar ese modelo al que ve como paradigma para toda época. Esto sin perjuicio de que la mediación del mundo de la realidad efectiva, gracias a su relación con el mundo del Más Allá —y no a la inversa— que admite la Fe, es para ella episódicamente realizable, aun cuando señala que ha habido mediaciones definitivas como la Encarnación o Pentecostés —mediaciones que Hegel, a su modo, rescatará.

La Intelección *pura* también *opera de hecho* en el mundo de la realidad efectiva como disolución y corrosión, mostrando el absurdo de sus determinaciones. Su evolución en términos de Ilustración potenciará universalmente este poder disolvente o, dicho en otros términos, ejercerá su poder disolvente como universalización formal de todo. Y en lo que respecta a la Fe, parte de la crítica que le dirige la Ilustración a ella consiste en invertir lo que la Fe afirma respecto a la relación de este mundo de la realidad efectiva con un Más Allá. El mundo de la efectividad y sus instituciones no busca espejar la estructura del Más Allá, al contrario, es este en realidad el que ha espejado lo efectivo de una época injusta y oscura, y mediante su esencialización busca perpetuarla. Aun cuando esta crítica perdura en los círculos intelectuales ilustrados del siglo XIX, sin embargo la *Fenomenología* ve tanta limitación en la Fe como en la Ilustración: tampoco la Ilustración acepta ni comprende mediación alguna, simplemente anula un lado necesario y vuelve así estático al propio.

Lo que Hegel subraya en esta sección, esto es, que la Ilustración no se da cuenta de que se está atacando a sí misma (cf. Hegel 1980:297), debe ser tenido en cuenta y bien interpretado. La *Fenomenología* trabaja toda esta dialéctica que se establece entre Ilustración y Fe —y que llega al conflicto— con una estructura de fondo que contrapone dinámicamente forma y contenido, subjetividad y objetividad, interioridad y exterioridad, lo puesto y lo dado. Ambas figuras sostienen y se constituyen sobre uno solo de estos términos contrapuestos; solo «nosotros» sabemos que ninguno de esos términos puede concebirse ni es real sin el otro. En la pretensión de relación inmediata con la esencia —el concepto abstracto o categoría en una, el Más Allá trascendente en la otra—, ellas transforman en absoluto su término correspondiente, y de este modo lo conciben en forma *estática* —no admiten movimientos constitutivos en relación con lo otro— y *abstracta* —tal como sucede con toda determinación unilateral que pretenda ser absoluta—. Puesto que como figuras o subfiguras están constituidas en su propio ser sobre esos cimientos, la destrucción de estos es percibida —esto es solo comprensible para «nosotros»— como amenaza al Sí mismo, como perdida de sí (cf. Hegel 1980:56). En resumen, primero acontece toda una lucha en el mismo ámbito interno de la conciencia pura, se trata de una lucha inicialmente intelectual, que luego devendrá cultural y finalmente política.

La *Intelección Pura*, inicialmente retirada a su interioridad, deviene programa cultural, es decir *Ilustración*, y finalmente programa político, esto es la *Revolución*. Tanto su lucha contra la Fe como la Revolución son inevitables. La retirada a la interioridad que por ser tal había perdido realidad externa, reclama ahora volver a dar forma a esta. Para ello debe entrar en conflicto con su competidora, la Fe, que es la otra pretensión de la conciencia pura de plasmar idealmente la realidad en esa fase histórica. Y finalmente debe hacer una revolución, no sin antes haber preparado el terreno cultural, los ánimos y las posiciones frente a aquello que en realidad *en sí* ya resultaba insostenible, pues toda la institucionalidad vigente hasta entonces ya había perdido legitimación en la misma realidad efectiva.

La victoria de la Ilustración es ambivalente; en cuanto esta la considera total, documenta una percepción incorrecta que ella tiene de sí misma, pues esta figura, que ha vencido inicialmente mediante el contagio cultural y luego mediante el combate, *se ha contagiado de su vencido*. El contagio es en estos pasajes *metáfora de la mediación*. La Fe advierte tarde

haber quedado contagiada. Pero la Ilustración no percibe que ella también se ha contagiado, esto es no ha advertido que la inmediatez defendida por ella ha sido vulnerada: ha debido incorporar contenido proveniente de la Fe —piénsese en las tres Ideas de la *Critica de la razón pura*—, ha debido inmiscuirse en la exterioridad —su intervención consciente y militante en el mundo efectivo de la política y del dinero—, y, mientras que la Fe ha ido perdiendo progresivamente institucionalidad, la Ilustración ha debido objetivarse en la modelación objetiva de las instituciones hasta llegar a la Revolución y los experimentos siguientes de nueva institucionalización.

La fase resolutiva de la Ilustración

El *utilitarismo* ilustrado (cf. Hegel 1980:305, 314) es un vestigio decadente de una Ilustración que se obstina en preservar su formalismo frente a una realidad efectiva no modificada, y el otro vestigio, tardío, es el *terror jacobino* el cual supone el traslado inmediato de la pureza formal del imperativo categórico a la política. Hegel presenta al utilitarismo como la paráfrasis paródica de la segunda formulación del imperativo categórico: el deber de que en tu acción consideres tu humanidad y la del otro no solo como medio sino también como fin (cf. Kant 2004:44/A 429), se dinamiza aquí en una traslación sin solución de continuidad de medio a fin como momentos que van y vienen, habilitada por el formalismo puro y sus limitaciones (cf. Hegel 1980:305). El terror jacobino abreva lejanamente de la versión práctica de la Intelección pura, esto es la *Intención pura* (cf. Hegel 1980:495): puesto que, según su mayor representante, la ética kantiana, el móvil de la acción no es accesible al observador externo y ni siquiera lo es plenamente al Sí mismo, y a su vez la intención es lo que moralmente cuenta, todos son sospechosos de vulnerarlo.

El ataque a sí misma de la Ilustración significa que en lugar de atacar cierta objetividad, atacaba a *la* objetividad, en lugar de criticar cierto contenido, criticaba a *el* contenido en cuanto tal, y en lugar de rechazar cierto modo de exterioridad, despreciaba *la* exterioridad. Esos errores no resultaban gratuitos. En lugar de mediar su interioridad con la exterioridad, absolutizaba la interioridad, del mismo modo que lo hacía con la subjetividad frente a la objetividad y con la forma frente al contenido. Ahora los ha incorporado, pero de tal modo que interioridad, subjetividad y forma ya no son aquellas que definían a la Ilustración y de este modo la figura

cae *en sí*, aunque aún no *para ella*. La conciencia experimenta este cambio de las determinaciones de una figura como perdida del Sí mismo (cf. Hegel 1980:56) y buscará por todos los medios evitar lo que es su muerte como figura. No entiende —como suele suceder en estos epígonos de las figuras— que se trata de una negación determinada, de *un cierto modo* de entender en este caso la forma, la subjetividad y las otras determinaciones esenciales; el Sí mismo, que es el que subsiste, cree que con la caída de la figura que en ese momento transita, cae en la nada absoluta.

La Ilustración en la *Dialéctica de la Ilustración*

Delimitación de la confrontación entre ambas obras

Cuando pasamos al texto de HkAd nos trasladamos a un género literario y filosófico muy diferente. Mientras Hegel en la *Fenomenología* siente que ella debe ser una exposición regida por la vinculación de una necesidad lógica, HkAd se sienten obligados a escribir en términos de ensayo, de «fragmentos», como reza el subtítulo, «apuntes» y «esbozos» (cf. HkAd 1997:54). Por un lado, esto se debe a la naturaleza del tema y la circunstancia histórica. Se trata de capitalizar la experiencia vivida en los últimos años y han percibido de un modo particular cómo el riesgo del totalitarismo excede no solo a los regímenes puntuales sino también al mismo ámbito político. El totalitarismo político alcanza y se preserva en el poder debido a una plataforma cultural totalitaria. Aun con la incommensurable gravedad de lo vivido en los últimos años en Europa (cf. HkAd 1997:49), ello no debe tapar un totalitarismo blando que disciplina las mentes mediante la cultura, y que se encuentra vinculado al capitalismo y a la absolutización de la razón instrumental. Por el otro, el carácter de ensayo también libera a los escritores de aquello que denuncian: el riesgo de caer en los formatos impuestos por la industria cultural. Hay cosas que deben decirse, hay intuiciones que deben volcarse directa y urgentemente, que no pueden esperar al trabajo de relojería de argumentación que implica el artículo académico. Eso no significa falta de rigor, sino apelación directa al lector y su capacidad de contrastar el texto directamente con los hechos (cf. HkAd 1997:53). En el Prefacio a la segunda edición señalan que 20 años después el libro sigue vigente (cf. HkAd 1997:57).

Han pasado más de 70 años y probablemente su vigencia *sea aún mayor*. Por ejemplo, el cine, en ese entonces todavía centrado en el carácter artístico se constituyó luego masivamente en industria del entretenimiento y recientemente el nivel de detalle de regulación de las plataformas de *streaming*, que imponen matrices rígidas y limitaciones a toda producción, resultarían para HkAd una amarga confirmación de sus advertencias. Otros ejemplos pueden ser el alcance al que ha llegado y promete llegar la inteligencia artificial, o los objetivos transhumanistas que bogan en vistas de una mejora de la naturaleza humana. Lo que HkAd denuncian ha avanzado e incluso ha logrado *naturalizarse* de tal modo que se vuelve aún más decisiva y ardua la tarea intelectual que analiza críticamente la cultura.

La *Dialéctica de la Ilustración* tiene como referente lejano a la *Fenomenología*, se inspira en ella para el título, retoma ideas de Hegel, explícita e implícitamente, aparte de su remisión a muchas otras fuentes. En la exploración que se limita a esta *intersección* de las dos obras, el interés general que me guía es determinar a grandes rasgos la *naturaleza lógica* de la confirmación de las advertencias de HkAd, esclarecer los motivos lógicos de su vigencia y sus alcances.

El estatuto lógico y ontológico de la crítica

El programa de HkAd en la *Dialéctica de la Ilustración*

El programa de HkAd es recuperar la Ilustración, entre otras situaciones, de la complicidad en la que ha caído con la cultura capitalista y devolverla a su posición originaria (cf. HkAd 1997:52, entre otros pasajes). Ella es esencialmente crítica y se inspira en el momento de la negación determinada de la dialéctica fenomenológica de Hegel. Su objeto de crítica es el mito, el cual puede asumir diversas formas, como la cosificación o la idolatría, o más genéricamente, la de un absoluto irracional. Exige para ello una vigilancia continua; la crítica que se acomoda en un éxito relativo tiende a mitificarse y consolida así nuevas relaciones (injustas) de dominio. La Ilustración ha caído en esa situación: es en este sentido que HkAd interpretan la instancia de la *Fenomenología* en la que Hegel señala que la Ilustración debe ilustrarse a sí misma (cf. Hegel 1980:306–307). Es necesario distinguir aquí entre las posiciones de Hegel y de HkAd en

torno al estatuto de la negación determinada y la crítica, por un lado, y la exigencia a la Ilustración que se ilustre a sí misma, por el otro.

La negación determinada a grandes rasgos, según la *Fenomenología*

En primer lugar, en la *Fenomenología* la negación determinada no se sostiene en el vacío, como una suerte de eslabón de una cadena que sería la dialéctica, eslabón que si se rompe corta la cadena. Esa es la perspectiva de la conciencia natural, que no la capta como negación *determinada* sino como caída en la nada pura y perdida de sí misma (cf. Hegel 1980:61). Como he señalado más arriba, la estructura de la sucesión de las figuras reside en una autodiferenciación. Para el «nosotros» de la *Fenomenología*, la negación determinada establece una contradicción *interna y delimitada* («*determinada*») dentro de un absoluto, *dentro* del espíritu. La sola negación determinada es, en cuanto *determinada*, «para nosotros», «en sí», no para ella, y es solo una fase del itinerario dialéctico de la experiencia, en la que la conciencia aún no ha reconocido el nuevo otro u objeto (el de la nueva figura) como co-implicada con ella ni, sobre todo, la nueva figura de su Sí mismo, que ha sido modificado en la dialéctica con lo otro. El Espíritu es vida autoconsciente; la negación determinada se efectúa dentro de esa vida y tiene una función vivificadora, pero no por sí sola. Puede negar algo en forma determinada porque se ejerce en forma interna al espíritu, que es el que niega dentro de su mismo subsistir; la negación determinada niega solo una figura. La modalidad de conciencia que pertenece a esa figura, en cambio, cae en la desesperación ante lo que cree por el contrario no un cambio de figura, sino la inconsistencia absoluta de la realidad del mundo y de sí. No ve —ni quiere ver, pues en cuanto figura busca preservarse porque considera que su ser mismo está atado a esa configuración— que lo que ha caído en la obsolescencia es la figura, no la realidad misma y su propio Sí mismo en cuanto algo que subiste más allá de una figura puntual. Mucho menos ve que esto acontece *debido a* una nueva configuración naciente. La nueva figura es el mismo Espíritu que se expande y reconfigura y que ha hecho entrar en crisis la antigua configuración.

La ilustración de la Ilustración, según la *Fenomenología*

Que la Ilustración deba ilustrarse a sí misma consiste según Hegel en que debe darse cuenta de que ella es unilateral, puramente formal, que carece

de contenido y que subsiste por aquello que a su vez niega, porque junto con el otro lado que niega constituye la conciencia pura y en cuanto conciencia pura constituye junto con el mundo efectivo al Espíritu que se extraña a sí. En la *Fenomenología* la Ilustración no se ilustra a sí misma gracias a una toma de conciencia, sino en forma confusa, mediante la apropiación inicialmente pacífica y luego violenta de su contrafigura. En cualquier caso, aquello de lo que se apropia no es lo irracional como ella cree y acusa, sino por el contrario aquello que permite comprender racionalmente a su propia posición: su posición es comprensible como parte de una racionalidad más amplia, mientras que una racionalidad que carece de objetividad, de contenido y de exterioridad es una racionalidad defectuosa.

La negación determinada según la *Dialéctica de la Ilustración*

En la *Dialéctica de la Ilustración*, la negación determinada (cf. HkAd 1997:78) presupone ontológicamente el mundo de la vida —que ocuparía a grandes rasgos el lugar del Espíritu en la *Fenomenología*—. Y en lo otro de sí, que encuentra en el mundo de la vida, o bien identifica un mito, en términos de la tradición griega, o bien una idolatría, en términos la tradición judía, o bien una fetichización, en términos de la tradición marxista. En el resto de los casos también señala novedades positivas, pero de las cuales no reconoce una racionalidad alternativa. Así el mundo de la vida, aquello originario *en la cual* la crítica se encuentra y subsiste, se traduce en fuerzas vivas de cuya racionalidad no se habla. En ese sentido, la Ilustración de HkAd no logra ilustrar ni lo otro, ni el mundo de la vida, ni siquiera su propia posición, en la medida en que esta forma parte de un todo que le da sentido. Eventualmente percibe que está presente en el mundo de la vida una voluntad puramente egoísta que adopta distintos modos de cosificación de lo humano —creo acertada la observación de Habermas al sostener aquí la afinidad con Schopenhauer (cf. Habermas 1989:139)—. Ilustrarse a sí misma, en el caso de HkAd, se limita a un llamado a la Ilustración a tomar conciencia de haber caído ella misma en mito, en cosificación, en idolatría, y en cuanto figura específica, en racionalidad puramente instrumental, que ha devenido capitalismo y homologación y formateo del mundo objetivo y de la cultura en función del beneficio para algunos económico, para otros, político.

El epígon de la Ilustración según la *Fenomenología*

En la exposición de la *Fenomenología* este tipo de racionalidad instrumental correspondería a la fase decadente de la Ilustración, aquella fase en la cual, a pesar de su victoria, quería preservar su formalismo. Por las consecuencias de esta «obstinación» podríamos entender que ella intuye en su victoria frente a la Fe también la pérdida de sí misma y procura no caer como figura. Esta forma de decadencia queda retratada en el análisis fenomenológico del utilitarismo. La «dialéctica» del utilitarismo se muestra como una *falsa dialéctica*; esta es en realidad una continua e infinita oscilación entre fin y medio (cf. Hegel 1980:296): lo que ahora es fin, luego es medio, y viceversa, por tanto, desde el punto de vista ontológico y axiológico, nada subsiste verdaderamente como fin y desde el punto de vista lógico resulta un estancamiento, un mal infinito. Que la Ilustración *debería* ilustrarse a sí misma significa, *a esta altura* de la exposición fenomenológica según Hegel, que ella debe tomar conciencia de que la negación determinada ya ha acontecido (la victoria sobre la Fe), que esto significa la caída (cf. Hegel 1980:61) de ambas figuras en cuanto figuras, y que si alguna de ellas no acepta esta pérdida de sí, decae en un mal infinito. Y esto es lo que ha sucedido en la vida social: en el caso de la Ilustración, esta se ha vuelto funcional al capitalismo o, mejor dicho, se ha identificado *en sí* con el capitalismo. Así puede explicar la dialéctica hegeliana, en modo diferente a como lo hacen HkAd, lo que estos verán consumado históricamente.

El acento diferente de la *Dialéctica de la Ilustración*

HkAd interpretan de modo diferente la negación determinada. Para ellos la Ilustración se identifica de hecho como el momento de la negación determinada a toda figura, es decir de *toda* época (cf. HkAd 1997:78). Sin ese momento se cae inevitablemente en la idolatría. HkAd apenas aluden a esta figura de la Fe y la consideran genéricamente como un mito más. Sí admiten que se encuentran con un desafío histórico inédito: la Ilustración ha vencido, pero luego se ha mitificado. O en términos de las figuras de la *Fenomenología*: en cuanto conciencia, ha devenido razón instrumental pura; en cuanto objeto, todo es idolatrado, mitificado o cosificado en función de beneficios.

Según HkAd negación determinada debería no cesar y hacerse cargo de la advertencia y la denuncia de esa situación, de la deconstrucción de esos mitos, ídolos y fetiches, de la resistencia a su homologación mental

y hegemonía cultural, que afecta tanto al mundo objetivo como al Sí mismo. La Ilustración debe retomar el mandato que consideraba Hegel como su origen: ser racionales (cf. Hegel 1980:292). Ser racionales según HkAd es ser críticos frente al poder mitificador, uniformador, es ejercer una vigilancia insomne como negación determinada, es detener aquella razón que se ha vuelto mero mecanismo de cálculo, cosificador y avasallante. Pero el problema de este planteo es que la negación determinada *en concreto* lo es de una figura específica y desde otra figura adveniente específica. Ella se traduce en una negación determinada con su especificidad histórica irrepetible, pues solo en la exposición de la dialéctica experiencial *en abstracto* puede ser neutra.

La Dialéctica de la Ilustración como funcional a la fase decadente de la Ilustración

Hasta aquí la comparación. Ahora bien, si examinamos bien la «*dialéctica de la Ilustración*» en la *Fenomenología*, y su fase decadente, esto es el utilitarismo, nos encontramos con que *la misma razón utilitarista se encarga de hacer la crítica*. Por supuesto que como la dialéctica utilitarista es falsa, su momento de negación determinada *es funcional a la conservación de esta en el mismo estado infinitamente oscilante* (cf. Hegel 1980:314). Como fase decadente que desemboca en un mal infinito, que es una apariencia de dialéctica, la misma razón utilitarista se encarga de que las cosas y los seres humanos (recordemos la distinción kantiana entre precio y dignidad (cf. Kant 2004:49/A 434–435), *ahora tienen precio*, tanto las cosas *como los seres humanos, al rato tienen dignidad*, tanto los seres humanos, *como las cosas*, elevadas en cuanto fetiches a un rango de (falsa) dignidad. Las cosas y las personas son ora idolatradas, ora destruidas y también despreciadas: lo que regula esta oscilación es el mercado, en su reino o mundo de los costos y beneficios, sea de mercancías, de cultura o de personas. Si la negación determinada se mueve sobre el trasfondo de un mal infinito, en primer lugar, se vuelve *funcional* al utilitarismo o razón instrumental: estos *necesitan* esa crítica para poder ir cambiando la oferta del mercado, y nada mejor en términos de costo–beneficio que tercerizar esa tarea. En segundo lugar, quien con verdadera buena voluntad toma a cargo la tarea de la crítica, si no termina asimilado por la razón instrumental, puede experimentar la desesperación, pues el utilitarismo avanza más que su capacidad de crítica. Y puede llegar a una desesperación aún más amarga y difícilmente confesable: la de darse cuenta de haber sido *funcional*, es

decir que la instrumentalización ha avanzado más *gracias a ella*. La negación determinada sobre la base de un mal infinito o falsa dialéctica se experimenta como amarga desesperación (cf. Hegel 1980:56) y solo puede proporcionar cierta satisfacción de índole puramente intelectual en la constatación cada vez más certera y precisa de la homologación, al parecer irrefrenable, de la razón instrumental: la crítica cada vez tiene más razón, pasa el tiempo y se vuelve cada vez más vigente. No advierte que a pesar de su buena voluntad es parte de un mismo proceso aporético, que por ejemplo ora eleva la dignidad de los seres humanos mediante la inclusión política y la defensa de derechos, ora cancela a un ser humano de un día para el otro mediante la mera apelación a algún episodio transgresor, llevándolo en el plano social, si no jurídico, al estatus de un ser sin dignidad, un símil lógico del momento del jacobinismo como parte del desenlace de las buenas intenciones de la Revolución (cf. Hegel 1980:316). Puesto que todos comenten errores, todos son potencialmente culpables; quién lo sea efectivamente depende de qué se subraye funcionalmente al mercado y de quién interfiera negativamente en el «progreso» del mercado cultural, económico y/o político. En otros términos, la razón instrumental genera ídolos que pasado un tiempo deben ser destruidos: la «obsolescencia programada» es un término tardío de una dinámica que se encuentra desde el comienzo de esa falsa dialéctica y que incluye a las personas.

Esto no significa que la crítica ilustrada no haya denunciado efectiva y justamente mitificaciones, fetichizaciones e idolatrías. Lo que aquí se afirma es que ella, *establecida sobre la matriz no autoconsciente de un mal infinito, el del utilitarismo*, lleva a la experiencia antropológica y cultural descrita más arriba. Esta experiencia es amarga porque no vislumbra alternativa: incluso la alternativa de detenerse para evitar ser funcional, lo que Hegel llamaba la *apragmosyne* para designar una estrategia de los escépticos (cf. Hegel 1968 [1802]), resulta también funcional, pues se cae de hecho en la asimilación. Si se detiene, experimenta la pérdida de sí; si continúa, también. Por ello considero que en *Dialéctica de la Ilustración* no se trata exactamente de la influencia de Schopenhauer, como Habermas sostiene, sino más bien de que la experiencia de esta dialéctica no puede sino llevar a una experiencia de pesimismo, para la cual Schopenhauer puede ofrecer un modelo histórico.

Si nos atenemos a la teoría dialéctica fenomenológica que formula Hegel, la única posible salida de su fase aporética máxima (es decir,

cuento ya examinados todos los lados la aporía no se resuelve) es la reformulación del perfil de los «lados». Por ello cabría revisar también la respuesta de Jürgen Habermas en torno a una noción de Ilustración como proyecto *inconcluso* (cf. Habermas 1994), como la del Michel Foucault que recupera *¿Qué es la Ilustración?* de Kant sin considerar el análisis posterior de Hegel, al que apenas menciona al principio junto con HkAd (cf. Foucault 2001). «Revisar» significa aquí examinar qué matriz teórica supone la crítica. La amargura, la angustia y la desesperación no son necesariamente los únicos signos de esta falsa dialéctica, puede serlo también la mera monotonía de la *repetición*; y sugiero interpretar estas diferencias de posición ilustrada mediante la actualización de la distinción de Hegel (cf. Hegel 1980:310) entre Ilustración insatisfecha (aquí HkAd) y (progresivamente) satisfecha (aquí Foucault y Habermas).

Los nuevos ídolos

En la *Fenomenología* el momento crítico que detecta el «nosotros», no la conciencia inmersa en la figura, lleva a la resignificación de los términos que se encuentran en oposición mutuamente constitutiva. En la medida en que hay cierta predeterminación teleológica en esa matriz, HkAd encuentran argumentos para sostener que, con la noción de Espíritu, Hegel ha cedido o sucumbido a un nuevo ídolo (cf. HkAd 1997:78).

Ahora bien, en los pasajes que hemos abordado de la *Fenomenología* la absorción de la Fe por parte de la Ilustración es aceptada como un hecho irreversible y necesario de la dialéctica. Que la Ilustración también se contagie no significa rechazar *per se* la asimilación de la religión, pues esta de hecho vuelve como figura superior (cf. Hegel 1980:vii) sino solo señalar las limitaciones de la absorción por parte de la Ilustración de las determinaciones de esa modalidad histórica de la religión que Hegel llama Fe —la cual, a su vez, ha tenido su epígono paralelo a la Ilustración: se ha transformado en un fideísmo casi vacío de determinaciones—. Para la *Fenomenología* ya no tiene sentido sostener la posición ilustrada (como tampoco la de la Fe) *tal como* ellas se han presentado. La Ilustración debía darse un contenido, no podía permanecer en el concepto formal, es decir en la *categoría*, como única subsistencia. No hay por ello ningún proyecto incompleto, sino consumado y, ciertamente, limitado para la libertad.

Por lo expuesto, que HkAd consideren Hegel termina en un ídolo, no impide que el análisis hegeliano pueda ofrecernos los argumentos para ver que HkAd caen en otro ídolo: la crítica. En ese sentido HkAd son mucho más ilustrados de lo que Habermas cree. La crítica así concebida, en términos de la antigua Ilustración, es formalista y uno de sus principales déficits es no ser autoconsciente de su dependencia de un contenido al cual no reconoce racionalidad alguna. En concreto ella se considera a sí como lo absoluto y de este modo cae en la aporía. La negación determinada en su versión ilustrado-formalista tardía, esto es en el contexto de la falsa dialéctica del utilitarismo, *no puede no convertirse en ídolo*.

Hegel había resuelto a su modo el problema de lo otro de sí mediante el autodesdoblamiento de la misma razón; en el caso de los pasajes que consideramos, esto acontece en términos de objetividad, exterioridad y contenido, por un lado, y subjetividad, interioridad y forma por el otro. En sentido estricto no consideraba este desdoblamiento como dos racionalidades completas en conflicto. El supuesto no solo teleológico sino ontológico de una unidad originaria que se escinde (cf. Hegel 1980:53–55) prefiguraba cada paso en términos de desdoblamiento de *una misma* racionalidad. Si es verdad que no consideraba lo otro, en el caso de la dialéctica que examinamos la Fe, como mero mito, tampoco le reconocía estatuto de racionalidad (al menos relativamente) plena e independiente.

HkAd reconocen hasta cierto punto un otro que sin embargo queda diluido, es decir el reconocimiento tiene un nivel aún más bajo que en Hegel. El poder corrosivo del formalismo de la antigua Intelección Pura, antesala de la Ilustración, adquiere en la *Dialéctica de la Ilustración* un alcance mayor: hasta el mito queda diluido —es significativa al respecto la valorización en este sentido de Wilamowitz, que considera al mito ya como una racionalización (cf. HkAd 1997:5105–107, n.10)— y si tenemos en cuenta el paralelo con la dicotomía Ilustración y Fe de la *Fenomenología*, aquí la fe cristiana es reconocida solo en los críticos a la religión —Pascal, Kierkegaard (cf. HkAd 1997:224).

Conclusión

Si entendemos «*dialéctica de la Ilustración*» como una dialéctica *interna* a la figura «Ilustración» de la *Fenomenología*, su exposición sería más acotada de lo que pretenden HkAd. Se limitaría en todo caso a la escisión

entre deístas y materialistas y eventualmente a la conclusión en utilitarismo o —Revolución francesa mediante— el jacobinismo. Si entendemos la expresión, en cambio, como aquella dialéctica *de la cual* la Ilustración forma parte, entonces logramos tener una dimensión adecuada del estatuto de la Ilustración y su exposición sería más amplia y compleja que la que ofrecen HkAd. Una ilustración de la dialéctica desde la *Fenomenología* nos permite comprender el alcance de la *Dialéctica de la Ilustración*. Para ilustrar esta dialéctica no es necesario ir mucho más allá de lo que Hegel expone en la Sección vi. Está claro que el objetivo de HkAd no es hacer una exégesis de la *Fenomenología* ni basarse directamente en ella, sino un diagnóstico del mundo contemporáneo que se ayuda de elementos de la *Fenomenología* para esclarecer fenómenos.

Hegel sistematiza la contraposición entre Ilustración y Fe en tres ejes: el primero cómo se conciben a sí mismas, el segundo cómo conciben al mundo y el tercero como conciben a la otra autoconciencia que se les opone. Y estos ejes se documentan en discursos, que por momentos se vuelven diálogos. Para determinar los tres lados arriba mencionados, Hegel apela a lo que ellas *dicen a la otra* de sí, del otro y del mundo, se interedian sobre estos temas y se contestan. Creo que las reconstrucciones de Hegel son limitadas: si por un lado captan discursos reales, por otro estos quedan modificados en función de lo que Hegel predetermina.

Pero no es el lugar aquí para discutir esas limitaciones, sino más bien el de indicar, brevemente, las virtudes posibles en vistas a la situación contemporánea. Una dialéctica de este tipo, esto es *entre sujetos*, en primer lugar, debería atender lo mejor posible a esos discursos: qué dicen ellas de la dignidad, del sentido de la vida, de qué es lo que vale, de cómo piensan la convivencia posible con quien difiere, entre otras cuestiones. En segundo lugar, debería sincerar de qué lado se encuentra quien escribe. Puede legítimamente pretender estar «por arriba» como lo hace el «nosotros» hegeliano; en tal caso debería indicar y fundamentar su carácter situado o no situado. Una dialéctica abierta así puede colaborar para evitar la idolatría, la mitificación y la cosificación, *de sí y del otro*, preservándoles su carácter de *sujeto*. Preservaría también la auténtica *diferencia*, de modo que esta no quede reducida al absurdo de una *diferencia genérica* y habilitaría la posibilidad de trabajar y confrontarse con diferencias sustantivas, a fin de no estancarnos en repeticiones ni en superaciones aparentes.

Referencias bibliográficas

- Foucault, Michel (2001).** Qu'est-ce que les Lumières? En *Dits et Ecrits*, Tomo IV, Paris, Gallimard. Texte nro. 339 (1984).
- Habermas, Jürgen (1989).** Horkheimer y Adorno: el entrelazamiento de mito e Ilustración. En Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de Jiménez Redondo, M., Buenos Aires, Taurus, pp. 135–162 (1985).
- Habermas, Jürgen (1994).** *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt*, Leipzig, Reclam (1980).
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1968 y ss.).** *Gesammelte Werke*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm** *Jenaer kritische Schriften (1968)*. Buchner, H. und Pöggeler, O. (Hrsg.), en Hegel, G. F. W. 1968 y ss. Band 4 (1802).
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm** *Phänomenologie des Geistes (1980)*. Bonsiepen, W. und Heede, R. (Hrsg.), en Hegel, G. F. W. 1968 y ss., Band 9 (1807).
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm** *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1992)*. Bonsiepen, W. und Lucas, H-Ch. (Hrsg.), en Hegel, G. F. W. 1968 y ss., Band 20 (1830).
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm** *Wissenschaft der Logik (1978)* Hogemann, F. und Jaeschke, W. (Hrsg.), en Hegel, G. F. W. 1968 y ss., Band 11 (1812/1813).
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (1997).** *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. de Sánchez, J. J., Madrid, Trotta, 2da. edición (1969).
- Hinchman, Lewis (1984).** *Hegel's Critique of the Enlightenment*, Florida, U.P. of Florida.
- Kant, Immanuel (2004).** *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Timmermann, J. (Hrsg.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (1786, 2da ed.).
- Siep, Ludwig (2015).** *El Camino de la Fenomenología del espíritu. Un comentario introductorio al Escrito sobre la Diferencia y la Fenomenología del espíritu de Hegel*, trad. de Rendón, C., Madrid, Anthropos (2000).
- Siep, Ludwig.** **Estado secular y conciencia religiosa. Dilemas en la teología política de Hegel**, trad. de Sisto, H. M. En Sisto (2023), 183–216.
- Sisto, Horacio Martín (1999).** *Algunas interpretaciones de la Ilustración y su relación con Hegel: La radicalización de la autonomía racional como inmanentización de toda trascendencia*, La Plata, Memoria Académica Fahce–Universidad Nacional de la Plata.
- Sisto, Horacio Martín (2002).** La clave del Iluminismo para Horkheimer y Adorno, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Nro. 34, 283–293.
- Sisto, Horacio Martín (2016).** La incidencia de la biografía en el concepto hegeliano de experiencia: el caso de la hipocondría, *Estudios Hegelianos*. Vol. 13. Nro. 3, 95–134.
- Sisto, Horacio Martín (Ed.) (2023).** *Cultura, Religión y Estado. Hacia una tectónica de las grietas sociales*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Sisto, Horacio Martín (2023b).** El origen común de la Ilustración y la Fe en la Cultura, según la Fenomenología del espíritu. En Sisto (2023), 245–266.
- Sisto, Horacio Martín (2023c).** El combate y el contagio mutuo entre la Ilustración y la Fe como teoría del concepto. En Sisto (2023), 267–304.

Sobre la compiladora

Diana María López

Doctora en Filosofía por la Universidad del Salvador. Se ha desempeñado como docente en las Universidades UNL, UCSF, UADER, UNR y Udelar (Uruguay). Compiladora de los libros *Experiencia y límite. Kant–Kolloquium* (2009), *Experiencia y concepto. Hegel–Kolloquium* (2011), *Ser, Razón y Lenguaje* (2014), *Ciencia, Sistema e Idealismo* (2016) todos editados por Ediciones UNL, y de *El Idealismo alemán como filosofía de la libertad*, Ediciones UADER (2020). Cocompiladora con Silvia Di Sanza de *El vuelo del búho*. Estudios sobre el idealismo (Prometeo, 2014) y con Mariano Gaudio de *Variaciones sobre temas del idealismo* (RAGIF Ediciones, 2018) y *Moral, Derecho y Política en Fichte*. En recuerdo de Héctor Arrese Igor (RAGIF Ediciones, 2023).

Sobre las autoras y los autores

Eduardo Assalone

Investigador Adjunto del CONICET con lugar de trabajo en el Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales (INHUS) de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Profesor Adjunto regular de las cátedras de Gnoseología y Filosofía Moderna (UNMDP). Director de *Bildung*, Grupo de Investigación de Filosofía Moderna. Miembro del Grupo de Estudios Hegelianos de Buenos Aires y de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos.

Héctor Ferreiro

Doctor en Filosofía por la Universidad Humboldt de Berlín. Estancias de investigación posdoctoral en la Universidad Técnica de Berlín, la Universidad de Chicago, la Universidad de Heidelberg y la Universidad de Hagen. Es Investigador Independiente del CONICET y Director del Programa de Investigación en Filosofía Clásica Alemana en la Pontificia Universidad Católica Argentina.

Mariano Gaudio

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, con especialización en metafísica y filosofía política. Miembro fundador y editor de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, y de RAGIF Ediciones. Autor de nu-

merosos artículos y varios libros en compilación sobre el idealismo alemán. Docente en diversas instituciones, actualmente abocado a temas de filosofía latinoamericana.

Miguel Herszenbaun

Doctor en filosofía, abogado y profesor de filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigador asistente del CONICET y docente de la Facultad de Filosofía y Letras y de la Facultad de Derecho (UBA). Se especializa en la filosofía de Kant y Hegel. Entre sus artículos se cuenta «Kant and the Production of the Antinomy of Pure Reason», *Kant-Studien*, 2021.

Christian Klotz

Doctor en Filosofía por la Ludwig-Maximilians-Universität de Munich (Alemania). Profesor Asociado en la Universidade Federal de Goiás (Brasil). Ha publicado varios libros, capítulos de libros y artículos sobre la filosofía de Kant, el Idealismo alemán y sobre la teoría de la subjetividad. Entre sus libros publicados: *Selbstbewusstsein und praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo* (2002).

Graciela Marcos

Profesora Consulta Titular de la UBA. Ha sido Profesora Titular de Filosofía antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad e investigadora Principal del CONICET. Autora de libros y de numerosos artículos, en su mayoría sobre la filosofía de Platón, en revistas especializadas y volúmenes colectivos internacionales.

Pablo Pulgar Moya

Doctor en Filosofía por la Universidad de Heidelberg. Profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales. Fue presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos. Se especializa en las filosofías de Hegel y Marx. Ha publicado el libro monográfico *Die kritische Darstellung der Gesellschaftsformation. Systematische Untersuchungen zur Marxschen Methode* (Duncker & Humblot, 2021) y coeditado, entre otros, los volúmenes *Selbstbestimmung. Studien zu Hegels Theorie der Freiheit* (Brill/Fink, 2025); *System and Complexity in Classical German Philosophy 1 & 2* (Cogency, 2024 & 2025); *Valor y sistema. El eterno retorno de Marx I & II* (Biblos, 2022 & 2025).

Alexia Schmitt

Doctora en Filosofía por la Universidad del Salvador. Tesis doctoral publicada por Biblos «Interioridad y trascendencia. Asimilación de la interioridad agustiniana en el pensamiento cusano: hacia la subjetividad moderna». Profesora de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad del Salvador. Investiga sobre la influencia de la tradición agustiniana en el pensamiento de Nicolás de Cusa.

Horacio Martín Sisto

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Profesor a cargo de Filosofía Moderna y de Ética en la Universidad Nacional de General Sarmiento. Profesor Titular de Historia de la Filosofía Moderna de la Universidad Católica Argentina. Docente de Filosofía de la Historia en la Universidad de Buenos Aires. Exbecario DAAD (Hegel Archiv, Bochum, 2001–2003) y de Fundación Antorchas (2003–2005), con estadías de investigación en la wwu Münster (2018, 2019). Miembro del Advisory Board del HegelForum, Studien – Brill.

La dialéctica y sus sentidos

Lo que hace de una categoría filosófica algo perdurable es el carácter. Este supone la unidad de sus múltiples sentidos que, articulados en un cuerpo semántico, deviene en signo de lo que le es propio, de lo suyo en general. En la palabra «dialéctica» hay siempre algo no dicho y algo por decir, mezcla de movimiento y reposo, de orden y caos, que invita a pensar por lo que afirma y por lo que niega, por lo que integra y por lo que excluye, por lo que, en definitiva, provoca y genera. En esta dinámica de encuentro y puesta en común, lo posible de la convivencia se torna real a la luz de la vecindad de los planteos en el juego del pensamiento como controversia con aquello de lo que se distingue: único lugar en que lo considerado verdadero, acepta aún la interrogación. Esta obra intenta sostener la polifonía de voces desde el punto de vista de los autores, así como desde la perspectiva de los lectores, hacernos eco, estar atentos y escribir para que se lea y discuta por quienes todavía se obstinan por ir detrás de la plenitud posible de un sentido por venir.