



EN EL CREPÚSCULO DEL *NOUS*. MÉTODO, DIALÉCTICA Y ONTOLOGÍA EN HEGEL

*Víctor Samuel Rivera**

RESUMEN

El artículo, de intención didáctica, intenta ser una presentación alternativa a la concepción del método en Hegel. Parte de la premisa de que ésta es tomada como una estrategia para reconciliar la modernidad ilustrada, particularmente tras el evento de la Revolución Francesa de 1789, tanto con el proyecto fundacional epistémico de la modernidad temprana como con su pasado antagónico: La concepción de la racionalidad retórica y hermenéutica, tal y como ésta procede de Platón y Aristóteles. El método de Hegel se inscribiría en un afán por fusionar los aspectos omnipotentes de las narrativas ilustradas con los métodos premodernos de vinculación finita y fragmentaria con el sentido de la realidad. El texto sugiere la caducidad del proyecto, ante la ostensible inviabilidad contemporánea ante el optimismo ilustrado que lo inspira.

PALABRAS CLAVE

Idea, dialéctica, *Nous*, Ilustración, certeza.

ABSTRACT

This didactic article attempts to be an alternative presentation to Method Conception in Hegel. It starts from the premise that such is taken as a strategy to reconcile Modern Illustration both with the epistemic foundational project of Early Modernity and its antagonistic past: The conception of rhetoric and hermeneutic rationality, initiated with Plato and Aristotle. The Hegelian Method would inscribe itself in an endeavour to merge the omnipotent aspects of Illustrated Narratives and the pre-Modern methods of finite and fragmentary connections with the sense of reality. This text suggests the caducity of the project in view of the perceived contemporary impracticality of the Illustrated optimism that inspires it.

KEY WORDS

Idea, dialectics, *Nous*, Illustration, certitude.

* Catedrático de la escuela de Filosofía de la Universidad Nacional Federico Villarreal, de Lima, Perú. Licenciado y Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Magíster en Historia de la Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía.
Dirección del autor: emperadorreinante@hotmail.com

Artículo recibido el día 28 de Octubre de 2006 y aprobado por el Comité Editorial el día 6 de Noviembre de 2006.

1. El portador crepuscular del Nous

Hay un cierto sentido en el que Hegel es un hito inexcusable en la comprensión de la modernidad. Y es que Hegel, a diferencia del común frecuente de los filósofos del evento moderno, no distinguió la propia certidumbre del saber de su tiempo del conjunto de la tradición del pensamiento occidental. Al contrario, hay un sentido en que la misma urgencia de verdad de su tiempo le exige la reconciliación y aun la absorción del pasado, una reconsideración del pasado de la modernidad como una conjura contra lo que, de otro modo, se mostraba como la historia de un fracaso. El escepticismo, el racionalismo y el empirismo, el criticismo y sus variantes, todas las aproximaciones a fundar la modernidad habían concluido en su refutación. La elaboración de los incesantes desconsuelos de fracaso de la modernidad condujo a Hegel a pensar en términos de una narrativa. ¿No podría acaso pensarse el conjunto de los fracasos como el despliegue efectivo de una historia, una historia que llevara la multiplicidad de la frustración hacia algún lado. La furia de la Revolución Francesa era la piedra de toque de todas las derrotas. En ella la Razón, aquello que es de la esencia del fundar y, por lo mismo, de la esencia de lo moderno, había manifestado el significado de las frustraciones y el desaliento de los filósofos. La narración de su pasado era, pues, el sentido de aquello que parecía el sinsentido de doscientos años de teorías caducas. De 1789 en adelante, Europa se había convertido en la apoteosis del sentido filosófico. Hegel tenía la clave para interpretar su pasado como la historia de la Revolución. El hecho del triunfo, sin embargo, requería replantearse la cuestión fundamental que había sido la historia misma del pensamiento moderno desde su origen: El método.

Veamos a Hegel en el horizonte de las frustraciones modernas. No podemos olvidar que, a inicios de la modernidad, Bacon no dejaba de oponer a la dialéctica, la retórica y la oratoria de Aristóteles, las frustrantes bondades de su nuevo método (que nunca lo condujo a él personalmente a parte alguna). Descartes destacaba la aplastante certeza de su método contra la dialéctica clásica, el saber humanístico, el aprendizaje de las lenguas antiguas

y la historia. En este sentido, el tópico común de los modernos aurorales fue su propia diferencia respecto de los antiguos. Esto es manifiesto en los clásicos de la modernidad, tanto epistémica como política; recordemos sino el curioso apólogo narrativo de la modernidad que está en el Segundo Prefacio de la *Crítica de la Razón Pura* (1783). Un elemento relevante a tomar en cuenta, sin embargo, es la creencia personal de Hegel de que la modernidad, lejos de implicar una ruptura con el mundo clásico, constituía de alguna manera su más genuina realización, haciendo del autorreconocimiento con el pasado un elemento sustantivo de esa epopeya; tal vez incluso su justificación como el acontecimiento de la culminación de los tiempos modernos, entendido bajo la impronta del saber emancipatorio de la Revolución Francesa y la revelación de la tecnociencia como apropiamiento del mundo. En lugar de afirmar la discontinuidad con el mundo griego y cristiano, como se había hecho en la Ilustración con el mismo propósito¹ y venía haciendo la historia de las contradicciones de los filósofos modernos como Bacon y Descartes, Hegel pretendía que había una continuidad de esencia cuya clave era la inclusión narrativa de los antiguos como un momento de la historia de la Ilustración misma. Si había una historia de la Ilustración, ésta debía incluir en su interpretación el sentido del pasado. El método, pues, debía recuperar lo que los hasta entonces fracasados modernos habían excluido.

Hay que tomar en consideración que la agenda ilustrada escindía la autocomprensión del hombre en dicotomías inconciliables, un elemento característico de la narrativa metódica moderna que va desde Bacon y Descartes hasta Rousseau y Kant; más aún, hasta sus tardías eventualidades en autores tan disímiles como Karl Popper, Sir. I. Berlin o Jürgen Habermas. Ahí están los antiguos y los modernos. Las luces y las tinieblas del oscurantismo, un conjunto de oposiciones inconciliables y trágicas que, como esquema comprensivo de la realidad y la racionalidad,

¹ Cfr. Baumer, Franklin; *El pensamiento europeo moderno, continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*. México, FCE, 1985, especialmente caps. IX y XV.

eran desconocidos antes del mundo moderno. Pero la racionalidad y la tradición, lo racional y lo irracional, la libertad y la autoridad aparecían a los ojos de Hegel, no como oposiciones contradictorias, sino como dimensiones parciales de una comprensión unitaria de una totalidad cuyo acceso sólo era posible en tanto producto final de un proceso². Ahí estaba la Revolución Francesa como el logro de un discurso cuyo despliegue efectivo, a través de la historia, hace posible la recuperación del pasado como constitutivo esencial del presente. El error de los modernos anteriores fue un producto de la mala fortuna: Aún la historia no había permitido articular las certezas de las luces con la oscuridad de su propio origen.

Hegel pensó que una justificación razonable del presente moderno pasaba por incorporar al pasado discontinuo como derrotero de su propia apoteosis. En realidad, la idea es bastante simple. Si la modernidad representa, como Kant pensaba, la madurez de la conciencia europea, y Europa es más o menos lo mismo que la humanidad en general, pero más ilustrada, resultaba altamente implausible que el conjunto del pasado de Europa, desde el siglo XVII hacia atrás, hubiera sido completamente ajeno o incluso que se definiera por oposición y negación del evento ilustrado. Si la Francia de Robespierre era más adulta en algún sentido que la Francia de Francisco I, es sin duda razonable creer que su pasado es más una suerte de niñez, antes que algún tipo de enfermedad. La cuestión, sin embargo, es dar una justificación razonable de cómo los ancestros de Europa o sus alternos, los pueblos no ilustrados de África o Asia o América, pueden haber sido o ser simultáneamente tan humanos como Kant y, sin embargo, estar tan poco o nulamente identificados con el programa normativo de la cultura europea de la tecnociencia, el mercado y la democracia administrativa de los mass media.

En estos tiempos posmodernos en que es tan difícil aceptar que Europa sea más “adulta”, y aun da motivos para pensar que lo es cada vez menos,

² Cfr. Mure, G R G; *La filosofía de Hegel*. Madrid: Cátedra, 1998 (1965)

la agenda principal de Hegel, hacer del pasado la niñez del presente, debía ser un elemento fundamental de la comprensión de aquel mundo en el que se hallan quienes, bajo la impronta de las mismas certezas de los circunvecinos culturales de Hegel, consideran que nuestros consensos nos hacen legítimamente heraldos de algo que le era urgente también a nuestros otros, incluso aunque ellos lo ignoraran (y lo ignoren) o estuvieran activamente opuestos a la acción “civilizatoria”, ese despliegue planetario de lo europeo que tan nefastas consecuencias recordamos para los otros pueblos entre la propia época de Hegel y la Segunda Guerra Mundial. Aunque de algún modo el explayamiento de Europa haya concluido en su autosupresión y su propia dependencia de un otro -como había pronosticado de alguna manera el propio Hegel-, el proyecto moderno se las ha arreglado para permanecer intangible, incluso al modo de la certeza. La idea de una autoconciencia de lo moderno en la discontinuidad, en la fractura y en la violencia contra el otro, sin embargo, no ha desaparecido. Por el contrario, hasta parece reclamar a veces algún tipo de hegelianismo en su favor que permita reconciliar los opuestos y hacer de la tradición no ya la contramodernidad, sino la paleomodernidad, como se pretende también que la posmodernidad no es más que la modernidad tardía, o sea, la modernidad al fin, sólo que algo más vieja. Pero si se quiere conservar las certezas de la modernidad y enfrentar a la vez la diferencia con un otro, lo que se exige -ésta es la salida de Hegel- es encontrar que el modo de pensamiento de la modernidad enfrenta la diferencia haciéndose idéntico con ella. Ésta es la agenda hegeliana: concebir un método que sea: 1. Idéntico con la racionalidad “fuerte” del mundo moderno y 2. A la vez idéntico con su diferencia, a la que debe subordinar como a su dependiente metódica. Este programa metodológico permitiría abarcar la historia, la oratoria y la dialéctica clásicas, la tradición y la complejidad de los desacuerdos de las comunidades humanas, en una narrativa que fuera capaz de integrar la realidad de su negación (o sea, el libertinismo, la Ilustración y la racionalidad técnica), como un momento de su propia verdad. Y viceversa. Este programa, imposible sin más para los narradores aurales de lo moderno, pensaba Hegel que podía pensarse sobre la modernidad

como una esencia cuya intimidad estuviera preñada por un reconocimiento histórico, esto es, apoteósico, de sí misma. La agenda pasaba por reinterpretar la actividad misma del pensamiento, conservando los parámetros “fuertes” de lo moderno, pero bajo el modelo clásico de una disposición adquirida, lo que en Aristóteles se llama una Exis. Esta Exis se hallaría a sí misma como una actividad de saber cuya plenitud sería el autorreconocimiento de lo moderno como una capacidad, como la capacidad de vivir la “madurez” de Europa. El modelo de racionalidad como autorreconocimiento de una cualidad interna, a través de una narrativa de victoria, se reconcilia para ésto con la idea de una actividad plena de pensamiento, cuya realización resulta ser una actividad especular, como en el Nous aristotélico, una divinidad cuya esencia se ha mediado por la realidad de lo moderno, y que lleva en la conciencia del filósofo la antorcha de lo cumplido como destino. Como está en su *Filosofía del Derecho*, el método del saber de lo moderno es posible, desde la expectación del hecho cumplido de la apoteosis. El filósofo, como el búho de Minerva, contempla a través de su propia ventaja la esencia del quehacer conflictivo de los demás, esos otros siempre pasados o incompletos. Demás está decir que, si Hegel acertó en la esencia del siglo XIX, entonces, hay una mañana epocal que lo distancia de nosotros y que desalienta al búho o le arrebató la antorcha. En caso de no haber acertado Hegel, ¿en qué podría afectar su ambición al gallo de la mañana?

2. *¿Rehabilitar la dialéctica?*

Hijo de un funcionario inocuo de la clase media, Jorge Federico Hegel ingresó al seminario protestante de Tübinga en 1788, con la idea de estudiar Teología para ordenarse pastor de la Iglesia Luterana. Un marcado acento suabo y una incómoda cojera, además de un carácter tal vez excesivamente severo y una mirada poco cálida, le ganaron el apodo de “el viejo”. De esta época procede la influencia que Kant ejerce sobre él, particularmente, la intuición general de la comprensión de la historia como un tólos progresivo, como

un continuo que va de lo peor a lo mejor. Esta comprensión de la historia como un “progreso” teleológico, está detrás de la concepción kantiana de la Ilustración como un evento histórico, superior a sus precedentes en un sentido característicamente moral³. En realidad esta concepción del “progreso” es patrimonio común de los defensores culturales de la racionalidad metódica moderna, desde los libertinos del siglo XVII hasta los republicanistas políticos y utopistas revolucionarios de finales del siglo XVIII, y se basa, fundamentalmente, en la superioridad manifiesta del saber tecnocientífico de la modernidad, respecto del saber tradicional del mundo clásico. Es conocido que no hay una explicación racional, en términos del propio Kant, para justificar la preeminencia moral de la Ilustración, en particular, porque la concepción moderna de la racionalidad que Kant defendía, partía del supuesto cartesiano de que la historia no es (ni puede ser) parte del conocimiento. La historia y la racionalidad eran, en verdad, parte de la lista de dicotomías inconciliables que el mundo moderno había generado. La influencia de Kant propone el problema. Ahora, es cuestión de cómo resolverlo.

Entre 1800 y 1803 Hegel reside en Jena. Para entonces la filosofía de Kant había sido ya digerida, y con ella un elemento central en la concepción metódica de Hegel. Como se sabe, Kant publica su *Crítica de la Razón Pura* (1781) antes de la Revolución Francesa, ya con el expreso propósito de justificar la agenda revolucionaria ilustrada, como es manifiesto por el prefacio a su segunda edición, de 1787. El hecho es que la concepción teleológica de la historia basada en la adhesión factual a la Ilustración de alguna manera es asumida en ese libro capital en dos secciones, ambas de interés para comprender las relaciones entre racionalidad e historia tal y como las desarrollará Hegel en su versión del saber metódico. Una primera es la “Dialéctica de la razón pura”, cuya finalidad es explicar las dicotomías del pensamiento moderno como un elemento excrementicio del quehacer

³ Cfr. el conocido ensayo de Kant sobre la Ilustración y la Revolución Francesa compilados en Kant, Immanuel; *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Nova, s/f.

de la razón; las dicotomías inconciliables que se expone como contraposiciones dialécticas no serían sino malentendidos generados por intentar comprender cuestiones que, en realidad, escapan por sí mismas al dominio del conocimiento, aunque no de la racionalidad (o de la “razón”, para usar la fórmula kantiana). La segunda sección es el escueto final de la *Crítica*, el “Canon de la razón pura”, que -al menos en teoría- se ocupa del aspecto formal de la *Crítica* como una metodología; habría que decir, de la racionalidad como un saber metódico más allá de las fronteras del conocimiento. Aquí se postula la idea de que el sentido aparente de las dicotomías modernas descansa en que se funda en nociones trascendentales de la razón que actúan en un sentido teleológico y que, de alguna manera, expresan un empleo erróneo de la razón. La idea central es que el uso teleológico de la razón sólo es apropiado para la práctica, esto es, en la ética y la política y, eventualmente, también en la historia. Esta idea, central en la herencia kantiana de Hegel, hará que su método postule algo que para el propio Kant hubiera sonado anómalo, a saber, la incorporación de la dialéctica (que para Kant es un extravío de la razón) como dimensión práctica de la racionalidad, esto es, la idea de que las contradicciones de las dicotomías modernas expresan el conocimiento como una actividad orientada teleológicamente.

Curiosamente, de la insistencia de que la dialéctica es una forma infeliz de usar de la razón Hegel extrajo la intuición de que la racionalidad moderna podía extenderse desde la teoría a la práctica, creando un modelo único de comprensión de la realidad que resolviera las contradicciones aparentes de la modernidad justamente como un proceso cuyo resultado fuera la agenda ilustrada de Kant. Sin embargo, este recurso a la dialéctica era bastante discutible en el contexto general de finales del siglo XVIII. El propio Kant había descalificado severamente a la dialéctica como modelo erístico, como “un método totalmente inadecuado para la filosofía”. En esto no hacía sino reproducir la desconfianza a la dialéctica como método racional que había sido el gambito de batalla de los fundadores metódicos del saber tecnocientífico moderno, en particular en Descartes y Bacon. Estos autores

habían contrapuesto su propia idea del método a la concepción más general procedente de la tradición greolatinocristiana, lo que en resumen significaba la renuncia a la dialéctica aristotélica como versión de la racionalidad. Como afirma Giambattista Vico, en un claro testimonio del descrédito en el que había caído la dialéctica hacia finales del siglo XVIII, “Hoy sólo se elogia la crítica y la tópica es dejada de lado. Esto es un error -dice Vico-. Hay que estudiar la tópica porque es anterior (*priora*) a la crítica”⁴. En realidad la oposición entre tópica y crítica de Vico responde al modelo aristotélico de los tipos de conocimiento y su consiguiente división en los tratados de lógica de Aristóteles entre *Analítica* y *Tópica*. Aristóteles distingue los tipos de razonamiento en estas dos categorías de acuerdo con el margen de plausibilidad de las premisas. Cuando un razonamiento parte de premisas que son evidentes por sí mismas y más conocidas que la conclusión, que Aristóteles denomina “principios”, ésta se convierte, a través del razonamiento, en un saber demostrativo o apodíctico, que es el que tiene carácter “científico”⁵. El conocimiento apodíctico se estudia en los dos libros de los *Analíticos* del *Organon* de lógica, y se opone al saber meramente plausible que resulta ser el propio de la dialéctica. En ésta también hay razonamiento, pero el valor de plausibilidad de las premisas se considera discutible, bien porque no hay consenso entre los sabios, entre la mayoría, los más sensatos o todos en general. En este sentido la diferencia entre dialéctica y razonamiento apodíctico se basa fundamentalmente en un hecho factual, que es el grado de consenso efectivo de las premisas. Ahora bien. Vico remite casi expresamente a Aristóteles cuando trata el carácter “primero” (prior) de la dialéctica o tópica. Y es que hay un sentido en el cual el razonamiento dialéctico está presupuesto en el uso del razonamiento apodíctico.

Veamos cómo define Aristóteles la dialéctica. Sostiene en los *Tópicos* que se trata de llegar “a través de lo establecido” a “algo distinto de lo

⁴ Cfr. Vico; Giambattista; *De nostri temporis studiorum ratione*. Dramstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, p. 28. La traducción (adaptada) es nuestra.

⁵ Cfr. *Analítica Posteriora* I, 2, 71b 20-22.

establecido”. Ahora bien, “lo establecido” son las premisas plausibles (pero carentes de consenso), lo que en griego se dice “endoxon”. Cuando estamos ante un endoxon, piensa Aristóteles, hay que dar por sentada la no evidencia como el punto de partida, y la función de la dialéctica es confrontar este endoxon con otras posiciones conflictivas con un carácter de verosimilitud también plausible, aunque incierto, con la finalidad de establecer una posición final de consenso. De hecho, éste es el método general de los tratados de Aristóteles, explicitado, por ejemplo, en las observaciones metodológicas del libro I de la *Ética a Nicómaco*. Como sea, el endoxon plantea el punto de partida, lo que Aristóteles llama el “problema”, palabra griega cuya traducción podría ser “tesis”. Ahora bien, el propósito de la dialéctica es hacer explícito un consenso presupuesto (koiné) que es, de acuerdo con Aristóteles, lo que permite la discusión misma⁶. Esto emparenta el quehacer de la dialéctica con las artes persuasivas, como la retórica y la oratoria, y subsume de alguna manera el conocimiento teórico en una lógica de procedimientos que se enlaza con la argumentación política y las disensiones espontáneas de la vida cotidiana. Pues bien, cuando Vico quiere reivindicar la tópica aristotélica simplemente está poniendo de manifiesto un hecho relativamente trivial que es recogido por el Estagirita, a saber, que el empleo de premisas consensuadas en los razonamientos apodícticos remite por la fuerza misma de las cosas a un proceso dialéctico implícito, en el cual se ha resuelto el consenso por el reconocimiento de presupuestos comunes luego de haber discutido la plausibilidad de una serie de endoxa coexistentes entre sí. Es en este sentido que la dialéctica, según el propio Aristóteles (y a quien Vico alude) resulta ser “prótera” (primera), priora o “anterior” a todo razonamiento apodíctico desde el punto de vista de la legitimación de los consensos⁷. El universo dóxico precede a todo consenso y lo subtiende como justificación implícita en calidad de diálogo. Esta forma de entender el acceso a la realidad de aquello que constituye la racionalidad

⁶ Cfr. *Rethorica*, I 2, 1358a 10-32.

⁷ “Topica prior critica debet esse doctrina” dice Vico, *ibidem*. Es evidente la alusión al texto correspondiente de Aristóteles en *Análitica Posteriora* I 2, 71b34-72a 4.

tiene dos características relevantes para comprender a Hegel. De un lado, y a diferencia de lo que ocurre en el mundo moderno, el rol que Aristóteles asigna a la dialéctica no distingue entre teoría y práctica, pues el método de buscar consensos está presupuesto en todas las materias sobre las que se opina. De otro lado, al dialéctica remite de modo inequívoco a una comprensión más general de la racionalidad según la cual ésta, lejos de ser un orden autónomo al que puede apelarse a modo de criterio -cual es el caso en la versión moderna- no está nunca divorciada del aspecto inexorablemente contingente de las creencias y las prácticas compartidas de una comunidad de tradición cuyos integrantes difieren entre sí cuando se trata de las afirmaciones que deben ser tomadas como las premisas de un razonamiento⁸. Pero la concepción general de la racionalidad que subyace aquí es la que fue rechazada por los modernos, que concibieron la dialéctica en los términos en que Kant la considera “un método totalmente inadecuado” y que Vico añora como un tipo de saber olvidado en el siglo XVIII.

No está demás recordar las razones por las cuales la modernidad descuidó u olvidó la dialéctica. El punto de partida es la suposición de que el saber demostrativo o apodíctico es metodológicamente autosuficiente y sus principios, es decir, las premisas de su argumentación, verdades autoevidentes. Aunque a Aristóteles le hubiera resultado implausible, los modernos tienen la presunción de que es posible acceder de un modo privilegiado a los principios o premisas elementales del razonamiento demostrativo, sin una discusión previa al respecto que invoque un consenso. Esto implica que la noción de racionalidad, aplicada al proceder metódico, prescinde de los factores que ligan el conocimiento resultante con la tradición, las creencias o prácticas comunitarias, la necesidad de persuadir y la remisión a la historia⁹. A partir de las propuestas metódicas modernas, sobre todo la *Mathesis universalis* en la versión de las *Reglas* de Descartes (1628), ocurre

⁸ Cfr. Giusti, Miguel; *Análisis y dialéctica*. En: *Areté*, vol 4, #1, 1992, pp. 65 y ss.

⁹ Cfr. mi *Rehabilitación del mundo clásico*. En: *Yachay, revista de filosofía* (Universidad Católica San Pablo, Cochabamba), # 31, 2000, especialmente pp. 46 y ss.

una escisión entre los aspectos tópicos (o dialécticos) de la argumentación y el modelo demostrativo del razonamiento apodíctico, que en las *Reglas* se presenta bajo el paradigma matemático de la intuición de principios, el análisis y la síntesis.

Aunque la interpretación estándar de las *Reglas* es históricamente discutible, podemos asumir -como de hecho Hegel hizo- que el consenso aristotélico respecto de los principios, para los antiguos el resultado de una actividad dialéctica dentro de una comunidad de interlocutores, fue sustituido por el modelo del acceso privilegiado de la mente a verdades incuestionables a través de la intuición. La prioridad de la dialéctica sobre la analítica es cambiada por su recusación metódica. El modelo metodológico que incorpora y comprende el conjunto de la actividad racional como una unidad es reemplazado por la versión estandarizada del racionalismo, que Hegel compromete en su origen incluso hasta el propio Aristóteles. “Una vez que la dialéctica se ha separado de la demostración (el método demostrativo apodíctico a partir de principios evidentes) el concepto de demostración filosófica estaba de hecho perdido”¹⁰. La agenda fundamental de Hegel, como es manifiesto, es reconciliar la dialéctica con el saber demostrativo. No se trata, sin embargo, de regresar a la prioridad dialéctica de Aristóteles, sino de recuperar la dialéctica dentro del campo de la racionalidad a partir del hecho factual de la prioridad que el mundo moderno asigna al saber demostrativo y no más a la inversa. Mientras en el mundo clásico la certidumbre del conocimiento consensual descansa en una agenda de contingencias en diálogo con la tradición, Hegel invierte la urgencia de las razones y hace de la prioridad de la certeza de los principios del saber demostrativo el punto de partida metódico para interpretar la dialéctica. La tópica se centra así como un despliegue indiscernible de la racionalidad metódica. Estamos en el punto en que podemos comprender la obra de Hegel respecto del método repitiendo su famosa frase: “El curso del método es el curso de la cosa misma”.

¹⁰ Cfr. HEGEL, Georg Friedrich; *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE, (1807) # 53.

3. *El curso de la cosa misma*

Sería un error creer que la filosofía de Hegel es una mera vuelta a Aristóteles. En realidad, aunque hay un elemento reaccionario en el pensamiento de Hegel, que es abiertamente crítico de las concepciones revolucionarias que Kant promovía, difícilmente puede creerse que el autor es un recusador de la modernidad. Por el contrario, como fácilmente puede descubrir el lector del Prefacio de la *Fenomenología del Espíritu* (1807), la recuperación de la dialéctica antigua está mediada por la idea de que los elementos formales de la racionalidad sólo alcanzan su dimensión fundativa si se convierten en ontología y que esto es posible precisamente por la mediación de la experiencia de la modernidad. El método en Hegel no puede ser comprendido si se prescinde de la noción de que la ontología, esto es, la comprensión del ser en cuanto tal, es idéntica con el saber metódico. Este es el sentido de la frase hegeliana citada anteriormente. A diferencia del “Discurso del Método” de Descartes (y el racionalismo), el método dialéctico no pretende ser una reflexión sobre el saber, un “discurso”, sino el saber mismo en su actividad, algo que Hegel llamaba “la reflexión sobre la reflexión”. Tomando el conocimiento como una actividad (y éste era el concepto general del conocimiento para un moderno), de lo que se trata aquí no es de hacer una teoría prescriptiva sobre el método correcto, sino de adquirir conciencia de su realidad, de una reflexión que, como conocimiento de sí, reconozca en la realidad del conocimiento su propia reflexión y se identifique con ella. Esto, dentro del reconocimiento del método como ontología, es más fácil de entender si se toma en cuenta un par de antecedentes. El primero es una reflexión sobre la postura eleática de la relación entre la unidad y la multiplicidad, o bien entre la identidad y la diferencia, cuyo extraño tratamiento por Hegel -como veremos- le permite entender el movimiento dialéctico no como un acontecer dentro del discurso de las disidencias de una comunidad humana, sino como el despliegue ontológico de la unidad en la multiplicidad y de la identidad en la diferencia. Por otro lado -y esto es decisivo- Hegel identifica la idea moderna de subjetividad como el medio de la dialéctica que sustituye a la comunidad o la tradición, lo que trae como

consecuencia el internamiento de la dialéctica como una actividad del sujeto en tanto conciencia y, para decirlo de modo completo, del sujeto como sustancia. Esto se expone en el Prefacio aludido aduciendo que lo propiamente “filosófico” de la demostración sólo es posible a través de la noción moderna de “autoconciencia”. El internamiento de la dialéctica en el sujeto, la transforma de una discusión comunitaria para establecer un fundamento común de plausibilidad, en un movimiento de la conciencia moderna en diálogo consigo misma, una *enérgeia* de autorreconocimiento, que ontologiza la dialéctica clásica. La praxis dialéctica, en principio un acontecimiento del discurso (de allí que se trate en el libro de los *Tópicos*), acaba por ser la descripción de la actividad racional de un sujeto, cercano al sentido del *Nous* de Anaxágoras o la *Noesis Noeseos* (el pensamiento que se piensa a sí mismo) de Aristóteles.

Sería un error suponer que la ontologización de la dialéctica clásica es una mera extrapolación del diálogo de consensos comunitarios al quehacer dinámico de un sujeto. En realidad de lo que se trata es de asignar las características divinas del *Nous*, su eternidad, su autonomía y su coincidencia consigo mismo, al carácter contingente y dialógico de la existencia histórica de las comunidades humanas. Con este procedimiento, Hegel trata la identificación del discurso y la realidad del ser en un sentido recíproco, de modo tal que la contingencia y el carácter procesual de las narrativas humanas se convierte también la esencia del sujeto “divino”. Sin duda esta atribución recíproca de cualidades es imposible en la cosmovisión griega. La explicación hegeliana apunta a una reinterpretación poskantiana de las dualidades paradójicas del mundo griego, como las oposiciones (que aquí están implícitas) entre apariencia y realidad, esencia y accidente, materia y forma, etc. La razón fundamental que tiene el mundo griego para postular tales distinciones es hacer comprensible la permanencia dentro del cambio, para lo cual se hace pertenecer a ambos a dimensiones diferenciadas. Hegel reinterpreta las dualidades griegas en términos de las oposiciones kantianas tal y como éstas aparecen en las antinomias de la *Crítica de la Razón Pura*, y aprovecha la descripción del sujeto fundacional moderno tal y como

aparece en el Canon para otorgarle a estas distinciones una unidad en función de una teleología trascendental. Hay que recordar que es en esta misma orientación que las Ideas de la razón pura kantianas revelan el sentido final por el cual se hace significativa la materia tópica de su crítica a la metafísica, incluso y a pesar de su carácter paradójico y contradictorio. Hegel justifica su asimilación de las contradicciones griegas al esquema de la unidad teleológica kantiana de las antinomias de la dialéctica trascendental reinterpretando a su vez el propio dualismo kantiano sobre la base de la propuesta más originaria del pensamiento griego, la idea de que el pensar y el ser son idénticos. Al parecer de Hegel esta corrección del kantismo es posible gracias al reconocimiento histórico de un evento que es característico de la modernidad. El mundo moderno, y en particular su propuesta metódica de fundar el conocimiento en la certeza, descubre que la sujeto es lo mismo que la sustancia o, para decirlo de otro modo, la modernidad descubre la dimensión del ser en su relación con el pensar, no como un acontecer independiente, y mucho menos meramente discursivo de la dialéctica, sino como el reconocimiento de la dialéctica como capacidad activa de la autoconciencia.

Como vemos, en la autoconciencia de Hegel se trata de un evento histórico y, como tal sólo, se hace posible como un acontecer práctico, lo que revela que la comprensión de la dialéctica como una capacidad racional (o como la racionalidad en cuanto tal) implica la reconciliación entre la racionalidad y la historia que era impensable para el propio Kant. Pensar desde el evento de la Revolución: La dialéctica de Kant es, pues, corregida por un recurso a los griegos, así como la dialéctica clásica es corregida por una apelación a la conciencia de la modernidad a través del *faktum* de su apoteosis. Hegel cree ver en la noción de autoconciencia la explicitación de la noción griega de la unidad entre ser y pensar de los eleatas, en particular en el Poema de Parménides. Esta unidad, pensada bajo la inspiración de la teleología kantiana, hace de la dialéctica del discurso el producto histórico de la actividad del *Nous* y, aun más, la autoexplicitación del movimiento interno de la esencia del *Nous*. Este *Nous*, que en Aristóteles es el telos indiferente

del mundo cuyo discurso es la dialéctica, aquí se hace idéntico con éste precisamente a través de ella.

Ya sabemos que el principal punto de la agenda hegeliana, en particular a partir del periodo de su estancia en Jena (1800-1803), consiste en reconciliar la olvidada y denigrada dialéctica con el razonamiento demostrativo, con la certidumbre interna de que es posible invertir el orden clásico de prioridad de la tópica haciendo recurso tanto de la identidad entre pensamiento y ser como del concepto moderno de subjetividad o autoconciencia. En efecto. De un lado tenemos el modelo moderno de racionalidad basado en el ideal de la ciencia apodíctica. Hay que agregarle el elemento central de la certeza que, desde Descartes, es consubstancial con la noción de racionalidad y que, en términos generales, le sirve de criterio bajo la concepción kantiana de una teleología trascendental. En el Prefacio de la *Fenomenología* el principio de certeza preside el reconocimiento demostrativo del conocimiento, y es caracterizado en términos de vida, movimiento y espíritu, lo que se explica con la fusión de la idea moderna de ciencia, la ecuación entre pensar y ser y la unidad kantiana de la racionalidad como teleología.

En el contexto general del pensamiento de Hegel, a diferencia de lo que cabe entender del razonamiento demostrativo aristotélico, la noción de conocimiento en el medio de la conciencia asigna a la racionalidad metódica el carácter de contenido del pensar, esto es, siguiendo el postulado de identidad entre pensar y ser, la dimensión propia de lo ontológico. El aspecto formal, aquel que se refiere a la esencia de la cosa y le otorga al razonamiento su contenido de verdad, lo reconoce Hegel en cambio en la dialéctica de los antiguos, cuya reflexión está más orientada a descubrir la universalidad del pensamiento como una reflexión acerca de la cosa misma. Mientras los griegos habrían desvelado la esencia fuera de su sustancia, los modernos se habrían internado en ésta desalojando (con la ignorancia de la dialéctica) el aspecto de verdad que está implícito en la certeza, que devendría así en certeza subjetiva. La agenda de recuperación o rehabilitación de la dialéctica tendría, pues, por objetivo explícito e inmediato, unir la certeza del sujeto

con la verdad del objeto o, de otro modo, incorporar aquello que es verdad “en sí” con la certeza “para sí” de la conciencia, de tal manera que la universalidad aparente de la certeza moderna se ontologiza con el desvelamiento de la esencia propio del quehacer dialéctico, que se habría convertido en no otra cosa que en la actividad del sujeto mismo en tanto idéntico con la verdad. Esta es la esencia interna del *Nous*, al que Hegel denomina la Idea Absoluta, esto es, la identidad de la certeza y la verdad del acontecer de la razón (moderna) en tanto autorreconocimiento de la esencia a través de lo que Hegel llama “reflexión de la reflexión”. La universalidad del pensamiento y la certeza subjetiva moderna alcanzan en la Idea Absoluta su unidad “en sí y para sí” cuando la primera se reconoce como idéntica con la segunda y es capaz de entenderse a sí misma como su propio resultado. Es en este sentido que afirma Hegel que la “dialéctica es el único método filosófico porque tiene contenido”. En realidad el método y el contenido son idénticos en esencia porque la dialéctica, desde el punto de vista de Hegel, no es sino la propia experiencia de la conciencia, es la actividad o energía de la conciencia. Recapitemos. El desvelamiento de la esencia de la dialéctica clásica, unido a la idea del primado de la conciencia del sujeto moderno, convierte a la segunda en el desarrollo de la primera como su culminación teleológica. En términos de Hegel, podemos resumir lo anterior diciendo que “la verdad del ser es la esencia”. La verdad de la conciencia es la esencia eterna de la Idea, aquel *Nous* antiguo cuyo discurrir es la actividad del movimiento de la dialéctica moderna misma.

4. *Anámnesis de Platón*

Nuestra aproximación a la dialéctica hegeliana por la mediación de Aristóteles tiene sobre todo hasta aquí un interés didáctico, que atiende al propósito del texto. Y aunque hemos estado utilizando la referencia al *Organon* de lógica, las afirmaciones de Aristóteles deben remitirse -como hemos estado ya intentando hacer- al conjunto de la tradición griega, especialmente, la que precede a Aristóteles en el eleatismo y Platón. Y esto es relevante,

porque, como bien hace notar Gadamer, “*si se desea caracterizar la idea de la lógica hegeliana, es útil ponerla en comparación con la dialéctica platónica, pues éste es el modelo que Hegel ha tenido constantemente presente*”¹¹. No olvidemos que es el propio Hegel quien atribuye a Aristóteles la distinción moderna entre la racionalidad demostrativa o “científica” y la dialéctica. Buena parte de las consideraciones de Hegel se refieren de este modo a un momento auroral del pensamiento de Occidente, en que -de acuerdo a Hegel- hay que hacer referencia a la dialéctica como el quehacer de la racionalidad. El telos de esa actividad sólo habría sido reconocido, como hemos anotado ya, gracias al surgimiento de la subjetividad en la época moderna. Es en parte en referencia a la dialéctica como la practicaban Sócrates y Platón que Aristóteles la define de modo marginal como un método para extraer consecuencias de hipótesis contrarias entre sí, “incluso sin saber el qué”, dice Aristóteles¹², esto es, incluso cuando no sabemos cuál es el resultado de la conversación. Las referencias griegas que Hegel tiene en cuenta y le sirven para articular su concepción ontológica de la dialéctica en este sentido son algunos de los diálogos de Platón que se consideran “especulativos” y que, en su mayor parte, constituyen el desarrollo de motivos eleáticos, el fundamental de los cuales es la relación entre la identidad y la diferencia, esto es, la forma más abstracta que podamos imaginar para una situación dialéctica como la definida por Aristóteles. El propósito de la rehabilitación de la dialéctica de los textos especulativos de Platón es hacer lugar a una concepción triádica de la racionalidad, en que una unidad teleológica entendida en su sentido trascendental kantiano confiere unidad a las oposiciones y permite una visión integral de la racionalidad sobre la base de la experiencia moderna de la subjetividad, transformada por Hegel de este modo es la noción de la Idea Absoluta.

Los diálogos de Platón que son objeto del interés de Hegel son *El Sofista*, *Parménides* y el *Filebo*. Estos diálogos son conocidos porque toman motivos

¹¹ GADAMER, Hans-Georg; *La dialéctica de Hegel (cinco ensayos herméticos)*. Madrid: Cátedra, 2000, p. 79. Cfr. también pp. 11 y ss.

¹² Cfr. *Metaphysica* 1078b 25.

eleáticos sobre la identidad y la diferencia o lo uno y lo múltiple y se los conoce por esta razón como los diálogos “especulativos”. Una buena parte de la agenda de incorporar la dialéctica como autocomprensión de la racionalidad en su dimensión práctica depende la interpretación de estos textos. En ellos la idea más fundamental que introduce Hegel es relevar el aspecto negativo de la argumentación dialéctica, sosteniendo la idea de que la negatividad es un factor que permite identificar la comprensión de las cosas como una actividad procesual. Recogiendo la idea aristotélica de que la dialéctica remite a un presupuesto “koiné”, y que éste está implícito en la diferencia misma que permite las oposiciones, Hegel llega a la conclusión de que la diferencia o negatividad es un elemento interno al objeto del conocimiento o, para decirlo en términos tradicionales, que ésta es de su esencia. Para hacerse una idea llevadera de lo que venimos diciendo, ayuda bastante recordar que la definición por negación es un evento relativamente frecuente en la experiencia cognoscitiva ordinaria, en tanto afirmar lo que no es algo permite distinguir esa cosa en tanto es diferente de otras. Esto de algún modo implica la remisión desde la identidad a un otro como condición del conocimiento del sí mismo, es decir, hace del reconocimiento de la identidad una apropiación de la diferencia en este sentido característico, no del ser otro, sino el ser la negación de lo que se quiere conocer como su otro. Eso lo ha subrayado particularmente Mure como un modo legítimo de conocimiento con casos concretos, como cuando uno dice, para identificar un objeto en una habitación, que no es tal o cual otro que está en la misma¹³.

Tal vez como una nota al margen, hay que anotar que esto revelaría la influencia metódica del *Tratado de la reforma del entendimiento* de Baruch Spinoza, quien afirma que es un recurso metódico para reconocer la identidad de una cosa la remisión a su diferencia negativa respecto de las demás en un todo multirreferencial, donde reconocer algo es tanto como abarcar una multiplicidad de diferencias con otras cosas, que de este modo se remiten

¹³ Mure; op. cit. cap. I.

unas a otras recíprocamente en su esencia¹⁴. Por cierto, no todas las negaciones tienen la clara función identificatoria que le atribuyen Spinoza o Hegel, y tal vez es, en ese sentido, que el propio Hegel suele distinguir entre la negatividad abstracta de la negatividad que hace las veces de determinación, como en el ejemplo simplificado de Mure, que acabo de improvisar. Muchas veces, el “no” negativo es una simple violencia, cuya función es suprimir lo negado, o una mera distinción sinsentido, como cuando uno dice que la lluvia -estoy improvisando- no es un elefante. Pero -y sin entrar en detalles- el hecho, es que Hegel asignaba el mismo rol de la negatividad dentro de la esencia, inclusive, cuando ésta era un simple “no”. La explicación de esto radica en que Hegel, como ya hemos anotado, no hace distinciones entre el quehacer propio de la argumentación y la expresión ontológica, de tal modo que la negación como tal resulta ser siempre del contenido de la esencia, lo cual se acomoda bastante bien con la presunción de que una negación es significativa cuando invoca una distinción de la cosa misma. Para verlo en los términos modernos del propio Hegel, si reconocemos en la conciencia una disposición ontológica, una enérgeia, y en la dialéctica la actividad que expresa la esencia de la conciencia, no es difícil pensar en la negatividad en cuanto tal como el motor para el quehacer esencial del pensamiento. La conciencia que experimenta la negación le asigna un lugar al “no” dentro de su propia sustancia. Es esto último lo que permite extender los casos en que la experiencia ordinaria puede valerse de negaciones para conocer mejor un objeto a la esencia misma de la negación. Pero para entender esto último, ahora sí, debemos atender la relación de Hegel con Platón.

La fuente de la comprensión griega de Hegel, aunque parezca paradójico, es en lo fundamental un malentendido, cuyo origen hay que rastrear al diálogo que conocemos como *El Sofista*. En el numeral 259b, y en un contexto que ya no nos resulta infamiliar acerca de la relación entre lo uno

¹⁴ Cfr. la idea del método como identificación a partir del contraste con las diferencias en SPINOZA, Baruch; *Reforma del entendimiento*. Buenos Aires: Aguilar, 1954 (1677), pp. 44 y ss.

y lo múltiple o, como decimos ahora, entre lo idéntico y lo diferente, Hegel extrae la idea sin más extraña de que, según Platón, el pensamiento de lo que es uno es idéntico con el de lo que es diferente. En términos más cercanos, Hegel estaría proponiendo que el principio de identidad no es equivalente con el de no contradicción y que, por el contrario, la quiebra del principio de no contradicción es un elemento para comprender la esencia de lo idéntico. No está demás insistir en que el propósito de Hegel es introducir la idea de negatividad como un criterio intrínseco al saber de la esencia, de tal modo que negar la identidad pueda ser compatible con reconocerla en lo que tiene de otro. Sería más fácil comprender, por ejemplo, que el principio de identidad es lógicamente idéntico en con principio de no contradicción, esto es, que la tesis "A (donde $A=A$)" es lo mismo que la tesis negativa "no A= no (no A)". Aparentemente, con esta apreciación habríamos satisfecho un criterio mínimo para incluir la negatividad dentro de la definición de la esencia de lo idéntico, que es lo que en apariencia parecería pretender Hegel. Pero es manifiesto que en este caso seríamos nosotros quienes estaríamos comprendiendo de una forma equivocada la concepción de la dialéctica ontológica que Hegel intenta diseñar. En efecto, la equivalencia lógica entre los principios de identidad y no contradicción se coimplican -como es bien sabido- con el principio de tercio excluido. Esto quiere decir que la concepción meramente lógica de la identidad excluye cualquier salida de sí hacia un otro genuinamente diverso, e interna al idéntico en una mera tautología abstracta. El designio de Hegel, justamente, es anular la equivalencia de los tres principios, asumiendo que la identidad se conoce sólo bajo la impronta de que podamos imaginar una posición negativa que sea tal que precisamente sea su contradictoria y no su idéntica, lo que traería como consecuencia la admisión de una condición triádica de la comprensión, lo que Hegel interpreta como el eje fundamental para incorporar el movimiento como un saber esencial de lo invariable. Esto último es una condición inevitable si se quiere quebrar las oposiciones griegas e integrarlas como aspectos de un proceso que se resuelve como movimiento en la revelación del tercero implícito de la dialéctica aristotélica. En pocas palabras. Hegel cree extraer de *El Sofista* de Platón la afirmación de lo

idéntico por medio de lo contradictorio y, por lo tanto, cree poder adoptar la idea de que el tercio (esto es, algo que no sea ni lo uno ni lo otro) no está excluido en la ecuación entre la identidad y su equivalencia con lo diferente.

Un acto de justicia nos fuerza a establecer que la versión que hace Hegel de *El Sofista* 259b es completamente arbitraria, y que no hace falta hacer un esfuerzo muy grande para interpretar exactamente lo contrario de lo que saca Hegel del pasaje aludido. De hecho, *El Sofista* establece claramente la validez del principio de no contradicción ya desde 230b, que también es enunciado en un contexto metafísico por Aristóteles en el libro Delta de la *Metafísica* y que, por lo tanto, malamente podríamos remitir a la dialéctica de los *Tópicos*. Lo que Hegel parece tener en mente con esta distorsión bastante descarada de la cuestión de la identidad y la diferencia es analogar la idea de reconocimiento del quehacer dialéctico, que apunta a la contraposición de tesis para acceder a un “quid” que va a establecerse, con una dinámica interna al pensamiento que entiende incluso funciona desde el punto de vista formal a través de la afirmación de lo contradictorio. La idea aristotélica de que la contraposición dialéctica remite a un “qué” desconocido es interpretada como un movimiento interno al pensamiento de la esencia en el que ese “qué” es el resultado mismo de la contradicción. Para entender mejor a Hegel, de lo que se trata aquí es de resaltar la radical unilateralidad de una posición cualquiera, de tal modo que ésta implica un proceso de movimiento que fuerza al medio de la posición, esto es, la autoconciencia moderna, a moverse en la determinidad a partir de la negación hasta el establecimiento de un otro de las oposiciones como el resultado implícito (pero necesario) del reconocimiento del sentido del razonamiento aporético. La agenda oculta que está detrás de esto, dicho sea de pasada, es resolver el carácter aparentemente insoluble de las oposiciones dialécticas que señala Kant en la *Crítica de la Razón Pura* como un movimiento interno de la racionalidad, que parte desde el sí mismo del razonamiento demostrativo hacia una actividad que rebase la mera deducción formal de la identidad. De este modo, la dialéctica aporética de la teleología kantiana pasa a convertirse en una realización ontológica desde lo uno a lo otro, lo que significa también la fusión del pensamiento teorético

del reconocimiento de la esencia con la racionalidad práctica tal como ésta es descrita en el movimiento teleológico que se señala como tarea de la Razón en el *Canon de la Razón Pura*. Con esto no sólo se resalta la unidad de la razón en su versión kantiana, sino que se hace del comportamiento práctico de la razón la expresión de un movimiento interno del conocimiento teórico, que hace de la una el saber reflexivo del agente de la otra, esto es, aquella reflexión de la reflexión a la que se alude con la idea de que el “curso del método es el curso de la cosa misma”.

Rescatando lo anterior, remitámonos para terminar esta sección a la referencia que hace Hegel de su peculiar recuperación de la dialéctica platónica a partir de los eleatas. Dice de Zenón de Elea en las *Lecciones de historia de la filosofía*, 113: “La razón por la que la dialéctica se ocupa primero del movimiento es precisamente que la dialéctica es ella misma ese movimiento, o sea, el movimiento mismo es la dialéctica de todo ente”.

5. *Apoteosis en el crepúsculo*

En esta sección final del trabajo quiero, a modo de resumen y conclusión, emitir a la doctrina del silogismo tal y como aparece en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas de Heidelberg* (1817-1818). De alguna manera, nuestra aproximación a Hegel y su idea de método, como ya hemos subrayado al principio, parte de la agenda de reconciliar la autocomprensión de la Ilustración, a través de las oposiciones que le daban una dimensión a la vez trágica y contradictoria a su consumación histórica. Esto alcanza una dimensión peculiar, en la incapacidad de las narrativas modernas de ofrecer un relato racional de la noción de progreso ilustrado, que se aplicaba a la historia. De un lado, la modernidad se ufanaba de una comprensión privilegiada de la realidad, en particular en el racionalismo, a través de la apelación a principios autoevidentes, que eran dados a la intuición. De otro, estos principios parecían incapaces de explicar apropiadamente el comportamiento práctico, la política y las intuiciones ilustradas acerca del progreso histórico, en función de las mismas evidencias que pretendía ofrecer.

Un intento particularmente frustrante, lo ofrecía la concepción kantiana de la historia que, si bien podía dar una pista de la idea de progreso, partía del desconcertante presupuesto de que el ámbito de la realización y el movimiento históricos, ejecutado por agentes racionales, estaba fuera de los márgenes del conocimiento racional. Al final, la estrategia kantiana, como lo indica el *Segundo Prefacio a la Crítica*, había que confinar la racionalidad tanto de la práctica como de la historia a una fe malamente consensual en que los valores del presente, sin justificación mayor que una certeza infundada, habían guiado de forma oculta el proceso del pasado. Hegel, quien veía tras esto una ruptura interna de la racionalidad que le parecía intolerable, adoptó la imagen de la dialéctica ofrecida por Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, con una vía de solución para incorporar los aspectos que la Filosofía crítica había escindido. Con una remisión, tanto al modelo de dialéctica ofrecida en los *Tópicos*, así como con una interpretación algo distorsionada de la dialéctica de los diálogos especulativos de Platón, resolvió ampliar el modelo de racionalidad moderna, basada en las certezas del sujeto, a una concepción ontológica que convertía en movimiento esencial algo que en los griegos era, fundamentalmente, un esclarecimiento de malentendidos.

Las oposiciones clásicas y las antinomias modernas, son asociadas por Hegel en tanto opuestos en vistas de un tercero, por el principio dialéctico que hace de la contradicción (o la negatividad) un principio interno de la esencia que puede arrancarla de sí misma. Los esquemas de oposiciones - antiguos y modernos- pasan a integrar modelos triádicos, cuya estructura esencial vemos claramente en el concepto de la Idea Absoluta en sí y para sí. Hegel, utilizando el modelo de demostración racional del silogismo aristotélico de la esencia, pretende que éste puede aplicarse de tal modo que las posiciones relativas de los términos de demostración puede hacer que cada uno de los tres pueda desempeñar el rol de término medio de los otros dos. Como un recordatorio de lo que es un silogismo de la esencia (el silogismo propiamente apodíctico o demostrativo) hay que recordar que se trata de una forma de razonamiento en que, partiendo de dos premisas, mayor y menor, concluimos la tercera, de tal modo que esta tercera se une a la mayor por la mediación de la segunda. En este sentido, la premisa

media en un silogismo de la esencia demuestra lo que se concluye porque ofrece la razón de su causa: es la explicación apodíctica de su “quid”. Pues bien. Si la explicación de la dialéctica que ofrece Hegel es correcta, y tiene sentido entender la racionalidad moderna como una actividad especulativa, la Idea Absoluta debe ser objeto de esta clase de demostración. Pero, más interesante aún, debe permitir que cada uno de los términos de su propio silogismo pueda ser objeto de idéntica demostración sin salir del encierro de los otros términos. Entonces, en lugar de haber un silogismo de la Idea, hay en realidad, tres, cada uno de los cuales demuestra el carácter esencial (causal) de la razón de ser de uno de los tres términos de la demostración. El triple silogismo de la esencia ha sido tomado expresamente como prueba formal del carácter a la vez necesario y móvil de la Idea en la *Enciclopedia de Heidelberg*, entre los numerales 274 y 277.

Un presupuesto del funcionamiento triádico de los silogismos de la Enciclopedia no explicitado, pero que no carece de importancia, es que la tríada de la esencia del saber guarda una analogía poco casual con las “ideas regulativas de la razón” del Kant de la *Crítica*. Como sabemos, las antinomias de la *Dialéctica Trascendental* Kant se agrupan en torno a ciertos problemas que Kant caracteriza como inevitables porque se trata de ideas de la razón, esto es, de pensamientos que son constitutivos de la razón, aunque carecen de toda función en la estructura cognoscitiva humana. Curiosamente es a estas mismas ideas a las que Kant les atribuye la función teleológica de dar sentido a la noción general de progreso en la historia y de servir de pauta para el pensamiento sobre el contenido de la racionalidad práctica¹⁵. Pues bien. Estas ideas regulativas parecen ser el modelo hermenéutico que sigue Hegel tanto para enumerar como para caracterizar los términos del silogismo de la Idea. Como recordamos, son Dios, el alma y el mundo, más o menos, el esquema básico de la representación cristiana del cosmos. En Kant, estas ideas son relativamente autónomas, lo que se revela en que el desarrollo de las antinomias de la razón pura, ésto es, de los razonamientos aporéticos de la dialéctica, se segmentan precisamente

¹⁵ Cfr. Gómez Caffarena; *El teísmo moral de Kant*. Barcelona: Cristiandad, 1984.

en atención a ellas, en pares independientes de oposiciones. Hegel transmuta las ideas de Dios, alma y mundo kantianas, en las nociones de lo que en *La Ciencia de la lógica* llama “lo lógico” (=Dios), el espíritu (=el alma) y la naturaleza (=el mundo); no sólo les cambia de nombre, sino que, a diferencia de lo que ocurre con las ideas trascendentales kantianas, éstas no están aisladas, sino que se vinculan entre sí recíprocamente de forma conceptual, lo cual logra Hegel introduciendo entre ellas el principio de negatividad que cree haber descubierto en *El Sofista* de Platón. La novedad radical es que a cada una de las ideas kantianas se la entiende como un momento esencial de la negatividad de la otras dos o, para decirlo de otro modo, cada una se transforma en un momento interno del movimiento de las otras, en el sentido de la frase “la verdad del ser es la esencia”. Cada una es la verdad del ser de las otras y por ello constituye su esencia. Esto explica, ya no sólo la orientación teleológica que se desprende de su fuente kantiana (que explica su movimiento), sino también la dinámica interna que hace de cada una de las tres el presupuesto “koiné” de las otras dos.

La dialéctica clásica, despreciada en la modernidad por su carácter inesencial respecto del saber, fue “corregida” por Hegel bajo la impronta de la *Dialéctica de la Razón Pura* de Kant. El autor de Stuttgart interpreta el quehacer dialéctico no como una actividad cotidiana de esclarecimiento de presupuestos contingentes, como es en Aristóteles, sino como una actividad cuya racionalidad de sentido descansa en una teleología trascendental. Pero es un hecho conocido que la dialéctica kantiana es un juego aporético de oposiciones que, aunque inevitables por su fundamento trascendental, carecen del carácter erístico de su precedente griega. Este último punto no ayuda gran cosa en la agenda oculta hegeliana de reconciliar en una dimensión unitaria la racionalidad demostrativa de la episteme moderna y el aspecto móvil y aparentemente contradictorio de las actividades comunales humanas y, sobre todo, con el de la metanarrativa revolucionaria de la historia. Aquí es donde Hegel hace intervenir a la dialéctica especulativa griega con el aporte de ofrecerle el fundamento objetivo del que la modernidad la había despojado, como recordamos cuando revisamos a Vico y la tópica de Aristóteles. La forma más cómoda de afirmar esto es recordar que no es

posible desligar el carácter metódico del saber hegeliano de una ontología, para lo que se recurrió a la identidad entre pensar y ser parmenídea. Pero en realidad es algo bastante más complejo, pues de lo que se trata es de introducir un principio ontológico dinámico que tenga tanto la función de motor interno como la de servir de nexo entre el movimiento teleológico - que es una actividad- con la comprensión racional de la esencia. Y el principio que mueve así en la misma actividad esencia y ser no es otro que la conciencia moderna travestida en la Noesis Noeseos de Aristóteles y el Nous de Anaxágoras¹⁶. La dialéctica clásica, una vez “corregida”, se convierte en la justificación del progreso teleológico del mundo moderno, y obtiene su justificación desde un punto de vista tal que es el de la identidad de la conciencia moderna consigo misma.

La modernidad como Nous: la realización de la Idea como autoconciencia del progreso ilustrado, un sujeto cuyo método es un sumergirse en su propia sustancia. Pero sólo en la apoteosis de la modernidad, ante el evento sordo y terrible de la Revolución, es Hegel posible como portador privilegiado del Logos, como aquel agente en cuyo pensamiento se hace transparente el crepúsculo del búho de Minerva. Malo, pues, Hegel, como profeta de un apocalipsis para él aún impensado. La clave es el carácter fundante y originario de la experiencia de la Revolución y de lo revolucionario como el estímulo de lo que en Hegel había venido a ser el método del autorreconocimiento narrativo del Nous. Nuestro propósito aquí, sin embargo, es sólo mostrar la relación, a través de la clave de lo revolucionario, de la conciliación de Hegel entre el mundo de Napoleón y la “metodología” de la premodernidad. Las contradicciones modernas, lejos de la bendición de una Revolución remota, no alcanzan ya a reconciliarse con lo que para ésta, no menos que para los filósofos que la fundamentaron primero, no era sino la obstinada alternidad frente y en contra de la cual lo moderno hizo su ingreso como el asiento del Nous de Hegel. Espectadores somos, pues, de un amanecer otro, en el que el recuerdo del origen no hace ya honores al método. Y éste es nuestro hogar: El crepúsculo.

e

¹⁶ Recuérdese que el numeral 277 de la *Enciclopedia* termina con una invocación a la definición del Nous en *Methaphysica*, libro Lambda, 7 1073^a 20-25.