

REFLEXIONES EN TORNO A LA DIALECTICA

Por: Freddy Salazar Paniagua

La filosofía se descubre como un saber inacabado, siempre en búsqueda de sí mismo. Esta característica suya, más que una limitación, es como una garantía de su sentido y de su significación históricos; ella implica, además, que sólo por error se puede concebir la filosofía como un saber absoluto o perenne que deba ser aprendido de memoria para repetirlo sin más, hasta el cansancio. Por el contrario, es un saber que hay que ir construyendo al compás del tiempo y de los acontecimientos históricos que llenan la agenda de cada época. Aquel inacabamiento trasciende, entonces, su aparente limitación para presentarse como un desafío y una tarea que hay que afrontar y realizar, si alguien se decide por la filosofía. Porque esta disciplina determina su naturaleza por las funciones que cumple frente a la realidad, frente a la vida. Al menos así la transmitieron los primeros griegos, quienes se vieron abocados a llenar con las construcciones racionales que surgían de su propia reflexión, las funciones fundadoras y explicativas de la realidad que antes cumplía el mito¹. La filosofía fue concebida por ellos como un saber de la realidad, racional ciertamente y, además, esencialmente radical y con pretensiones de abarcar la totalidad. Estos últimos calificativos dados a ese saber se inscribieron en la historia del mismo como características de lo que en él se llamó metafísica.

Con ese nombre, la respuesta de la filosofía a los desafíos que le planteaba la realidad, adquirió un matiz que desvirtuó su función inicial: corresponder de manera radical a la realidad. Sin embargo, dicha función continuó cumpliéndose en cada época y en cada región donde la filosofía tuvo un desarrollo significativo, como puede constatar-se por la historia de la disciplina.

Ahora bien, aunque la filosofía ha respondido con altibajos a través de la historia a su función de dar cuenta en profundidad de los diversos aspectos de la realidad, no por ello se puede entender como un saber que propone verdades definitivas. Sus respuestas han tenido siempre el sentido y la relatividad de lo histórico. No obstante, es posible descubrir hitos sobre los cuales se apoya la continuidad histórica de la disciplina: los problemas. Estos, abarcando los más diferentes aspectos de la realidad, hacen las veces de un objeto específico que la filosofía no posee. Su presencia se descubre a través de los términos filosóficos, los cuales, con su estructura invariable, conservan como fósiles dichos problemas, ocultando, a veces, los cambios que con el devenir histórico se han

1 Este tema será desarrollado en el ensayo *Realidad y Metafísica* que está en elaboración.

operado en el contenido de los mismos². Contrasta, en otros términos, la permanencia de la forma de los términos filosóficos (conocimiento, ser, sentido, causa, razón, método, etc.) con la diversidad de los contenidos que se les han atribuido a los mismos, en consonancia con circunstancias y contextos diferentes.

El término dialéctica que se propone como tema de reflexión se inscribe en esa perspectiva de la filosofía. Con él se propone un problema, o mejor, un conjunto de problemas que recorren toda la historia de la filosofía desde Heráclito hasta Habermas, por ejemplo. Problemas que en algunos casos han tenido respuestas análogas pero no unívocas, hasta el punto que dicho concepto, usado durante casi veinticinco siglos, no tiene para nosotros una connotación fija que permita definirlo. Si se quiere usarlo, haciéndolo con propiedad, hay que construirle un contexto o ubicarlo en uno de los ya existentes. Por ello, al proponer la dialéctica como objeto de esta reflexión, se determina que el ámbito en el cual se considera es el de la filosofía hegeliana.

¿Por qué Hegel? Porque se puede afirmar, sin temor a errar, apoyándose en la historia del pensamiento filosófico, que ningún otro autor ha tenido, directa o indirectamente, el alcance y la influencia de Hegel en lo que concierne a la formulación del problema de la dialéctica. Y ¿por qué este problema y no otro? Porque la preocupación que causan las exiguas manifestaciones de una actividad filosófica representativa en nuestro medio, obliga a escudriñar sobre sus posibles causas. Y en relación con estas, es inevitable pensar que quien quiera producir filosofía se pregunte por las maneras de hacerlo y sienta la necesidad de orientación metodológica.

Sin embargo, el problema del método en relación con la filosofía misma, parece ser un tema tabú entre los filósofos, quienes se sienten inclinados, más bien, a plantear y discutir los métodos de otras disciplinas. Con respecto a la filosofía se escamotea el problema o se considera, sin argumentos válidos ordinariamente, que la filosofía no tiene un método propio o se afirma que es un hecho que cada quien tiene el suyo, etc.

Este ensayo pretende ser una reacción frente a esa situación de hecho tan manifiesta en el contexto filosófico del país. Pretende pensar un problema metodológico, con el fin de ir logrando claridad sobre lo que se puede hacer en filosofía y sobre la forma de hacerlo. Tiene, entonces, un interés formativo, pedagógico, si se quiere, puesto que para hacer filosofía se requiere tener claridad sobre los procedimientos o métodos que le convienen. Para lograrlo, es necesario examinar las propuestas de quienes como Hegel han hecho filosofía de manera magistral.

2 ADORNO, Th.W. *Terminología filosófica*. (II vol.), Madrid: Taurus, 1976, p. 7-11.

El asunto que se propone para la discusión es el siguiente: Hegel afirma que la dialéctica es el único método verdadero de la filosofía³. Y lo propone como una alternativa frente al método analítico que se consolidó con la filosofía moderna, tratando de superar sus limitaciones. Históricamente, sin embargo, la propuesta metodológica de Hegel no fue tomada en serio por la comunidad filosófica, siendo más escuchado, en cambio, por sociólogos, historiadores y políticos, si se tienen en cuenta los estudios y las perspectivas en que la dialéctica ha ocupado, con posterioridad a Hegel, un lugar destacado. La filosofía posterior a Hegel continuó siendo fundamentalmente analítica y racionalista, aunque sin dar razón de esta opción frente a la dialéctica o, por lo menos, sin entrar a confrontarla y a resolver sus críticas. El problema tiene una significación especial porque ya en un ensayo titulado *Saber filosofía o hacer filosofía* se ha sostenido que el texto filosófico es esencialmente analítico, crítico e interpretativo⁴. Considerando que las críticas que hace Hegel al método analítico son razonables, dicha antinomia es profundamente preocupante. Por ello se tematiza y se propone como objeto de reflexión. Ello no implica que se proponga una solución que invalide sin más la propuesta de Hegel, porque ese sería un propósito que rebasaría los límites formales de una confrontación de métodos, pero sí el que se avance en claridad sobre los términos del problema.

El desarrollo de la reflexión está precedido por las siguientes tesis:

1. La dialéctica surge, tanto como la filosofía hegeliana, de la confrontación con la razón analítica, a la que pretende superar.

2. La dialéctica está en una relación lógica necesaria con la concepción que Hegel tiene de la filosofía como ciencia y como sistema.

3. El concepto es el ámbito propio de la dialéctica; de la naturaleza del concepto surgen las características fundamentales de dicho método, amén de sus principios constitutivos.

4. La presentación de la dialéctica como el único método verdadero y como la superación del método analítico se funda, más que en la naturaleza misma de los métodos, en su capacidad para responder al concepto de la realidad y de la filosofía que propone Hegel.

3 HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Traducción y prólogo de R. Mondolfo. Buenos Aires: Solar/Hachette, p. 50. (HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik I*. Frankfurt: Suhrkamp, Verlag 5. S. 50. La versión alemana de las obras de Hegel se citará de acuerdo a esta edición).

4 Op. cit., p. 8 ss. Texto leído ante diferentes auditorios, actualmente en imprenta. En dicho ensayo se presenta el método analítico, como el método característico de los textos filosóficos.

I. Dialéctica vs. análisis. Contexto histórico

Todas las obras de Hegel reflejan el ambiente cultural y, en especial, el contexto filosófico de la época. Hegel no imaginó los problemas que aborda en sus escritos filosóficos y literarios con respecto a la religión, el arte y la filosofía; él los recogió, los ordenó y los integró en su sistema, obedeciendo a su propia perspectiva. Aunque podrían citarse apartes de todas sus obras para confirmarlo, se hace referencia sólo a un escrito, breve e incompleto, redactado hacia el año 1795 y que es considerado por la crítica como el acta de fundación del idealismo alemán y como su manifiesto programático. Se trata del *Primer Programa de un sistema del Idealismo alemán*⁵, que apareció en un contexto de superación de la filosofía kantiana, impulsada en Jena por Schiller y Fichte. Se trataba de realizar los proyectos que se esbozan en Kant, aunque en la línea del naciente romanticismo, opuesto a los efectos de la racionalidad analítica de la Ilustración y de la época moderna.

En dicho documento es posible distinguir cinco enunciados, cuya presencia en Hegel se puede detectar, que se refieren a problemas esenciales de la filosofía postkantiana:⁶

- a. El renacimiento del mito en la cultura prerromántica.
- b. La primacía de la razón práctica como prioridad existencial de la libertad.
- c. La compensación que la estética ofrece ante el desencantamiento moderno del mundo.
- d. La mecanización del estado que resulta de la liberación política.
- e. Las posibilidades de una religión popular en una cultura civilizada.

El interés por el tema específico de este ensayo limita la reflexión al sentido general del *Systemprogramm* y al primer enunciado de los cinco señalados.

5 *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus.* (HEGEL. *Werke I*, 1986, p. 234-236). Publicado en español en HEGEL, G.W.F. *Escritos de Juventud*. México: F.C.E. 1978, p. 219-220. Aunque se conoce un manuscrito de Hegel, se discute su autoría. Este texto también aparece en obras de Hölderlin y Schelling y hay quienes se lo atribuyen a Fichte o a un grupo de sus discípulos constituido bajo el nombre *Gesellschaft freier Männer*. Cfr. INNERARITY, Daniel. *El Idealismo alemán como mitología de la razón*. *Pensamiento*, 185, vol. 47, 1991, p. 38-39.

6 INNERARITY, D. Op. cit., p. 40. La interpretación de este autor pretende establecer la presencia de esos problemas también en Hölderlin y Schelling, aunque acude a otros autores prerrománticos (Herder, Schleiermacher, Schiller...) y románticos (Fichte, Goethe) para fundar su perspectiva.

En el desarrollo del texto se revela como una idea central que el romanticismo y el idealismo alemán surgen como una confrontación y alternativa a la concepción del mundo que se produce como resultado de la racionalidad analítica que se consolida en la época moderna y en la Ilustración. Es un mundo escindido y atomizado, en donde la dualidad inicial cartesiana de la *res cogitans* y de la *res extensa*, se profundiza en la atomización y reducción de la naturaleza y del hombre a sus elementos más simples⁷, revelándose como un sin sentido, porque no tiene cabida dentro del proceso de diferenciación y división analíticas, toda pretensión de unidad, de totalidad y de armonía orgánicas. La naturaleza se separó del espíritu; se redujo a un agregado de partes cuyo funcionamiento y explicación es mecánico y se hizo el intento de someter al mismo proceso el mundo del espíritu, amenazado de quedarse sin explicación y fuera del ámbito de lo científico. Dios se alejó del mundo del hombre y éste dejó de ser el microcosmos, centro del universo, para convertirse en una subjetividad pura que pugna con la materia y lo orgánico. Las explicaciones sobre la naturaleza del conocimiento recogieron esa misma configuración de un mundo escindido en todos sus ámbitos, bajo la tensión irreconciliable del sujeto y del objeto, de lo sensible y lo intelectual, de la forma y del contenido, etc.

A la estética, la religión y la filosofía se les asignó la tarea de afrontar esa situación, que Novalis en los *Himnos a la noche* expresa así, otorgando a la poesía la misión de recuperar el sentido de la realidad:

Desaparecieron los dioses con su séquito. Solitaria y muda quedó la naturaleza. Exánime, el árido número y la medida estricta la apresaron con una gélida cadena en forma de leyes. Y en forma de ideas, como en polvo y en el aire, se hundió la inestimable floración de la vida milenaria. Huyó la fe todopoderosa y la imaginación, su celeste compañera, que todo lo transfigura y emparenta. Un frío viento del norte sopló sobre los gélidos campos y la patria maravillosa se disipó en el éter. Las infinitas lejanías del cielo se llenaron de mundos que brillaban. El alma del mundo se retiró con todas sus potencias a un santuario más profundo, al espacio superior del espíritu, para reinar allí hasta el amanecer del nuevo día. La luz dejó de ser morada de los dioses y signo celeste. Con el velo de la noche se cubrieron. La noche se convirtió en el seno fecundo de las revelaciones⁸.

En ese horizonte se entiende la reivindicación de la estética y el mito en el romanticismo y la universalización de sus valores en el idealismo⁹. En particular, a ese horizonte responde la propuesta del mito de la razón que hace el *Systemprogramm* y que es

7 El postulado básico de la Ilustración racionalista era que "la relación entre las cosas podía ser retrotraída a ordenación de elementos simples. Todo fue analizado de este modo: La sustancia es reducida a sus elementos, el espíritu a una suma de impresiones, la sociedad a un conjunto de individuos (...)" INNERARITY, Op. cit., p. 46.

8 Citado por INNERARITY, D. Op. cit., p. 65.

9 Ibidem.

recogido en la filosofía hegeliana en la idea de la filosofía como sistema y en la dialéctica como el método que le corresponde. Ello quiere decir, entonces, que aunque Hegel descarta el concebir el método como un instrumento o un medio del conocimiento, pensado como un elemento ajeno a la realidad misma, y pretende descubrirlo, en cambio, como el aspecto formal de la estructura del pensamiento y la realidad, responde a un propósito bien definido de su filosofía de superar la atomización o disección de la realidad que conlleva el análisis racionalista¹⁰.

La formulación en el *Systemprogramm* del contexto en el que se funda dicho propósito es, por lo demás, muy extraña:

Hablaré aquí primero de una idea que, en cuanto yo sé no se le ocurrió aún a nadie: tenemos que tener una nueva mitología, pero esta mitología tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que transformarse en una mitología de la razón¹¹.

El malestar generado por la razón analítica de la modernidad se expresó en un ambiente de crítica, de carácter expansivo, en la segunda mitad del siglo XVIII que está en el origen del Idealismo alemán. La imagen del mecanismo opuesto a la vida, del individualismo frente a la comunidad, de las causas frente a los fines, son tópicos críticos que dan tema a la literatura de la época¹². Hegel da cuenta de dicha situación en sus primeros escritos, en donde critica a la fría erudición que genera conceptos abstractos y a la razón analítica, “laboratorio del naturalista que ha matado los insectos, ha secado las plantas y ha disecado los animales ...”¹³, para terminar imponiéndole a la naturaleza fines externos.

En la literatura de la época¹⁴ se reflejó dicha situación en el debate que se dio en torno al mito que en el contexto del racionalismo, fue tratado como una época infantil de la humanidad, producto del desconocimiento y del miedo. Más allá de estos problemas, los intentos de renovación del mito en un contexto moderno e ilustrado por parte del romanticismo, pretendían recuperar un universo de sentido que se había perdido. Frente al tema, el idealismo introdujo en el *Systemprogramm* una idea novedosa que consiste en

10 HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu, Introducción*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1.975), p. 56 ss. (HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes. Werke 3*, 1976, p. 75ss.)

11 HEGEL, G.W.F. *Primer programa de un sistema de Idealismo alemán en Escritos de juventud*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1.978), p. 220.

12 INNERARITY, D. Op. cit., p. 41.

13 Ibidem, p. 42. (Cfr. HEGEL, G.W.F. *Frühschriften*, I. p. 27 y 33; 14).

14 En la obra de Herder, *Acerca del nuevo uso de la metodología*. (1767) o en la de Schelling, *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der Altesten*. (1793), por ejemplo.

“oponer una razón narrativa, capaz de apresar la totalidad, de pensar lo distinto como unido, a una razón analítica que descompone, separa y desgarrar”¹⁵.

El mito, mediante su explicación de la realidad por los orígenes, ofrecía una capacidad de referencia y comprensión de la realidad que ahora trataba de recuperarse para la razón¹⁶. En ese contexto se inscribe el programa sintético que Fichte propone en la *Wissenschaftslehre* de 1.794: investigar en los opuestos la nota por la que son idénticos¹⁷. Al mismo proyecto responde la oposición hegeliana de los conceptos de razón y entendimiento (*Vernunft-Verstand*), el carácter absoluto de la razón como saber de la totalidad de la experiencia de la conciencia y la concepción de la dialéctica como método que “se apoya en el descubrimiento de que el análisis es imposible sin un acto sintético”¹⁸.

Se tiene, entonces, que la propuesta del mito de la razón expresa el proyecto del idealismo de superar el carácter unidimensional del pensamiento racional. Dicho mito propone como tarea de la filosofía restablecer la totalidad y la identidad del sujeto y del objeto. Para ello, la actividad reflexiva no ha de ser rechazada sino explicada. Ha de ser comprendida, no como un absoluto sino como un momento de una totalidad más profunda.

Mantener la unidad en la diferencia, pensar lo distinto como unido, ser sí mismo en lo otro (...) expresa el propósito fundacional del idealismo absoluto (...). La unidad de la distinción y la unificación, de identidad y diferencia, es la nueva mitología de la era de la racionalidad y la emancipación¹⁹.

II. La dialéctica y la filosofía como sistema

Hegel recoge y desarrolla el mito de la razón del *Systemprogramm* en su idea de la filosofía especulativa. Esta pretende dar cuenta del mundo concebido como una totalidad orgánica, a la vez uno y diverso, en donde caben las diferencias y las divisiones pero no la separación de los elementos de las mismas, cuya verdad sólo se descubre en el proceso lógico y necesario que las articula y unifica. Un mundo en donde las diferencias necesi-

15 INNERARITY, D. Op. cit., p. 44.

16 La novedad estriba, por tanto, en recuperar el valor de verdad de la referencia de la razón a la totalidad, una referencia que tuvo en la antigüedad forma mitológica, pero que puede ser recuperada como forma de racionalidad. Frente a la fragmentación moderna de la razón, el idealismo inquiriere por la síntesis, reivindica “el sentido para la totalidad” que Schelling definió como el “núcleo de toda metafísica, el carácter absoluto de la razón” Ibid., p. 44-45; p. 58.

17 Ibidem., p. 45.

18 Ibid., “Lo que ahora se propone —siguiendo una idea de Herder— es pensar orgánicamente la idea de identidad y entender la totalidad como estructura cuyos componentes participan en el fin del todo, de tal manera que este fin no les es ajeno”. Ibid., p. 48.

19 Ibid., p. 58.

rias que surgen en el saber del mismo entre el sujeto y el objeto, el concepto y el contenido, son determinaciones esenciales, pero vacías, abstractas y unilaterales, si se consideran aisladas de la unidad inicial o disociadas de su identidad en la sustancia.

Es un hecho que esa totalidad o unidad orgánica del mundo no se revela al simple contacto con las cosas, en una relación de exterioridad directa con ellas. Ella se descubre como resultado de un proceso de conocimiento, en la medida que dicha realidad se convierte en un objeto para la conciencia, en un contenido del saber. Esta condición, esa forma de acceso a la realidad es, sin embargo, paradójica, porque para asumir la realidad en su unidad, establece su diversidad. Hay que colocarse y ello, sin dar lugar a apelación, en el nivel de la conciencia o, como dice Hegel con propiedad, bajo la determinación del concepto. Se dice determinación para significar que sólo se trata de un momento de la realidad que se quiere conocer; idéntico a ésta, ciertamente, pero también diferente porque es un espacio que no tiene la exterioridad del objeto. El propósito inicial parece colocarse, entonces, en un mal punto de partida: se accede a la totalidad dividiendo, se unifica rompiendo la identidad.

Esa contradicción es un problema común para todas las filosofías. Todas, desde los griegos, intentaron disolverla con respuestas que agotan, al parecer, todas las posibilidades, sin lograr resultados satisfactorios: se reafirmó la identidad del pensamiento y de la realidad pero negando toda posibilidad de explicación; se dividió el mundo entre lo objetivo y lo subjetivo, lo material y lo espiritual como partes irreconciliables; se afirmó el carácter exclusivamente subjetivo del conocimiento y la imposibilidad de una verdad objetiva; se acudió a principios ajenos a la filosofía para fundar la verdad; se le asignaron a la filosofía funciones tendientes a construir discursos edificantes que se dirigen al corazón y a los sentimientos para ocultar su impotencia para conocer la realidad; se la descartó, en fin, del dominio de la ciencia. Hegel se sitúa, también, frente a la misma división y frente a la misma contradicción. Sólo que él considera que su solución es posible, asumiéndola; descubriendo su naturaleza y su potencialidad. Y para ello formula su idea de la filosofía como sistema y de la dialéctica como la única forma de conocimiento que le conviene.

Que la filosofía se conciba como sistema significa no sólo que debe dar cuenta de la realidad entendida como un todo, sino también, que ella misma debe ser un todo cuyas partes están ordenadas y articuladas con base en la necesidad lógica que surge de la naturaleza y del desarrollo inmanente del concepto, que, a su vez, surgen del devenir mismo de la realidad. Que sea dialéctica significa que la totalidad se expresa y concibe no sólo como identidad de lo diverso sino como capacidad y actividad de diferenciación que es condición de posibilidad del saber como totalidad o, como dice Hegel, del saber absoluto. En el prólogo de la *Fenomenología del Espíritu* se compendian estas ideas de la siguiente manera:

La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la

meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real: he ahí lo que yo me propongo—²⁰.

La filosofía, aparece en esta cita, no sólo como sistema sino como sistema científico y este último es la figura en que existe la verdad. Que el saber sea ciencia depende de la naturaleza de su concepto y la explicación satisfactoria de ello sólo surge de la exposición de la filosofía misma. En otros términos, el concepto de ciencia aplicado al sistema filosófico no se presenta como un principio o definición previa sino como un resultado de la exposición y reflexión sobre las diferentes formas con las cuales la conciencia ha expresado la realidad a través de la historia del pensamiento. Exposición y reflexión que Hegel hace en la *Fenomenología del Espíritu*, obra que considera como la justificación del concepto de ciencia que presentará después como un presupuesto de la *Ciencia de la Lógica*.

Se decía, además, anteriormente que la verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Ello quiere decir que la verdad es, también, un resultado que se encuentra al término de la exposición del devenir de la vida substancial puesto bajo la forma del pensamiento²¹. Colocar la verdad en ese contexto significa, por lo demás, señalar el concepto como el lugar de su existencia:

Sé que el poner la verdadera figura de la verdad en esta científicidad (...) vale tanto como afirmar que la verdad sólo tiene en el concepto el elemento de su existencia²².

El propósito de Hegel antes expresado de lograr que la filosofía sea ciencia o saber real lo lleva, entonces, a desplazarse, en un proceso que considera progresivo, desde la relación inmediata con las cosas hacia el pensamiento de éstas a través de diferentes formas de conciencia que culminan en la determinación superior que las presupone, las niega y las contiene, a saber, el concepto o su forma acabada, la idea²³.

20 HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. México: F.C.E. 1966, p. 9 (HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes. Werke 3*, 1970. p. 14).

21 "El comienzo de la formación y del remontarse desde la inmediatez de la vida substancial tiene que proceder siempre mediante la adquisición de conocimientos, de principios y puntos de vista universales, en elevarse trabajosamente hasta el pensamiento de la cosa en general, apoyándola o refutándola por medio de fundamentos, aprehendiendo la rica y concreta plenitud con arreglo a sus determinabilidades, sabiendo bien a qué atenerse y formándose un juicio serio acerca de ella. Pero este inicio de la formación tendrá que dejar paso enseguida, a la seriedad de la vida plétórica, la cual se adentra en la experiencia de la cosa misma; y cuando a lo anterior se añade el hecho de que la seriedad del concepto penetre en la profundidad de la cosa, tendremos que ese tipo de conocimiento y de juicio ocupará en la conversación el lugar que le corresponde". Ibid, p. 9 (HEGEL. *Werke 3*, p. 14).

22 Ibid.

23 Op. cit., p. 12-13 (HEGEL, G.W.F. *Werke 3*. p. 18-19).

Al parecer, Hegel terminó en el mismo lugar de la filosofía formalista que, como la kantiana, continuó afirmando la división irreconciliable entre la cosa en sí y las categorías del entendimiento y de la razón, o en el idealismo subjetivo como los de Fichte y Schelling que colocaron el yo o el sujeto como el principio supremo desde el cual se construye la explicación de la realidad. Pero se dice “al parecer”, porque atendiendo justamente a la naturaleza del concepto, Hegel podrá restablecer la unidad de la substancia y retornar a la vida, así como ratificar el carácter científico de la filosofía²⁴.

En efecto, Hegel considera que la comprensión de la realidad pasa por dos momentos: el de la formación de los principios y de los juicios acerca de ella y el de la experiencia de la cosa misma²⁵. Teniendo en mente estos dos momentos del saber de lo real, Hegel se ve obligado a precisar que aunque la filosofía existe esencialmente en el elemento de lo universal que lleva dentro de sí lo particular, no expresa, así parezca hacerlo, la cosa misma. Para ello le es esencial captar el desarrollo o el proceso mismo de la realidad, lo que no es posible sin abrirse a una concepción dinámica de la filosofía. No basta la consideración del sentido interno de una obra filosófica que se revela en sus fines y resultados para descubrir la cosa misma. Esta se da en la consideración del fin y de los resultados de la reflexión filosófica conjuntamente con su devenir.

En efecto, la cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir²⁶.

Se avanza, entonces, en la determinación del concepto de filosofía y se perfila la presencia necesaria del método. La filosofía aparece como una actividad reflexiva sobre los conceptos, sin limitarse a ellos. El conocimiento de la realidad exige, además, la comprensión del devenir de la misma. Para ello requiere del método; éste abre la posibilidad de saber lo real atendiendo a su desarrollo temporal.

Estas afirmaciones, sin embargo, no son patentes por sí mismas. Sobre todo, no es evidente la relación entre el pensamiento filosófico y la realidad; queda en la ambigüedad la actividad específica del filósofo. Parece como si, además de establecer la naturaleza de los conceptos, éste tuviera que ocuparse también de relatar hechos o de dar cuenta de los fenómenos.

24 “La necesidad interna de que el saber sea ciencia radica en su naturaleza (...). En cuanto a la necesidad externa, concebida de un modo universal, (...) es lo mismo que la necesidad interna, pero bajo la figura en que el tiempo presenta el ser allí de sus momentos”. Op. cit., p. 9 (HEGEL. *Werke* 3. p. 14).

25 Op. cit., p. 9. (HEGEL. *Werke* 3. p. 14).

26 Op. cit., p. 8. HEGEL. *Werke* 3. p. 13).

Para lograr una mayor claridad al respecto, es necesario precisar aún más el concepto que Hegel tiene de la filosofía y su relación con la realidad que pretende pensar; es preciso, igualmente, insistir en la determinación de la naturaleza del concepto y, finalmente, en relación con esos dos problemas, se impone la consideración de la naturaleza del método y de sus funciones: este último problema será abordado en el siguiente título.

En los *Principios de la Filosofía del Derecho*, una obra escrita en plena madurez intelectual, con plena conciencia de su ubicación en el sistema y, consiguientemente, articulada plenamente con todos los aspectos ya establecidos del mismo, Hegel avanza casi como una premisa de la misma, un concepto conciso y elaborado de la filosofía. La presenta como una investigación de lo racional que se capta en lo que acontece en el tiempo presente y en lo real, no por la descripción o la representación de los fenómenos o de las configuraciones —como dice él—, sino bajo la forma del concepto.

Después de señalar el desprecio y el descrédito en que se encuentra la filosofía, entre otras razones, por su formalismo o reducción a asuntos exclusivamente teóricos a los que se les escapa la realidad²⁷, Hegel considera que es una fortuna para la ciencia el que la filosofía, “que podría haberse desarrollado como una doctrina académica, se haya puesto en estrecho contacto con la realidad” para pensar realidades como el derecho, el estado, la ley, etc.²⁸. Considerando que los equívocos sobre la filosofía a los que se ha referido provienen de la posición de la filosofía frente a la realidad, vuelve sobre esa relación y sobre el concepto de filosofía:

(...) la filosofía, por ser la investigación de lo racional consiste en la captación de lo presente y de lo real, y no en la posición de un más allá que sabe Dios dónde tendría que estar, aunque en realidad bien puede decirse dónde está: en el error de un razonamiento vacío y unilateral²⁹.

Las dos primeras proposiciones de esta cita textual, parecen reafirmar la ambigüedad antes mencionada en lo que respecta a la relación de la filosofía con la realidad: “La filosofía, por ser la investigación de lo racional, consiste en la captación de lo presente y de lo real”. Esas proposiciones expresan claramente, empero, una relación cuyo sentido no es otro que la afirmación de la identidad de lo racional y de lo real. Hegel lo afirma expresamente, invocando un principio cuya primera formulación la atribuye a Platón y que él mismo asume como suya: “Lo que es racional es real y lo que es real es racional”³⁰.

27 HEGEL, G.W.F. *Principios de la filosofía del Derecho*. Traducción y prólogo de J.L. Vernal. España: Edhasa, 1988. p. 42-49. (HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke 7*. p. 14-22).

28 *Ibid.*, p. 50; p. 41-42 (HEGEL. *Werke 7*, p. 23-24; p. 13-14).

29 *Ibid.*, p. 50 (HEGEL. *Werke 7*, p. 24).

30 *Ibid.*, p. 51 (HEGEL. *Werke 7*, p. 24).

Hegel anota que esta convicción, común a la conciencia ingenua y a la filosofía, es el punto de partida de sus consideraciones tanto acerca del universo espiritual como del natural³¹. Si esa identidad no existe, se invalida tanto el conocimiento como la realidad que constituye su objeto. Por ello Hegel concluye:

De lo que se trata, entonces, es de reconocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia que es immanente, y lo eterno, que es presente. Pues lo racional, que es sinónimo de la idea, en la medida en que con su realidad entra al mismo tiempo en la existencia exterior, se despliega en una riqueza infinita de formas, fenómenos y configuraciones y recubre su núcleo con la corteza multicolor en la que, en un primer momento, habita la conciencia, pero que el concepto atraviesa para alcanzar el pulso interior y sentirlo también palpitar en las configuraciones exteriores³².

En otros términos, no se trata de superar, subjetivar, negar lo real. Se trata, en cambio, de reconocerlo, porque al hacerlo, bajo sus múltiples manifestaciones se descubren a su vez múltiples maneras de ser de la razón. Sin embargo, hay que cuidarse de no confundir el papel de la filosofía asignándole como objeto el estudio de las apariencias. Ella se ocupa de la realidad pero en cuanto ésta es en sí misma racional:

Estas relaciones infinitamente variadas que se construyen en la exterioridad gracias al aparecer en ella de la esencia, este infinito material y su regulación, no son, sin embargo, objeto de la filosofía. Se inmiscuiría en cosas que no le conciernen y haría mejor en no dar buenos consejos sobre estos asuntos³³.

Tampoco le compete a la filosofía construir el deber ser de la realidad o ir más allá de su tiempo. Hegel es enfático:

La tarea de la filosofía es concebir lo que es, pues lo que es, es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos, hijo de su tiempo; de la misma manera, la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos³⁴.

Se ratifica, entonces, la concepción de la filosofía como saber racional de la realidad o simplemente como saber real, como dice Hegel. Esa concepción se funda en la afirmación de la identidad entre lo racional y lo real, entre pensar y ser. Identidad que Hegel señala como un principio de su filosofía, como una convicción suya. Se insiste, además, en que dicho principio no implica que el objeto de la filosofía consista en ocuparse de las apariencias. Consiste, en cambio, en asumirlas bajo la forma del pensamiento, bajo la forma del concepto. En consecuencia, la identidad inicial del pensamiento y del ser encuentra un nicho dónde habitar, el concepto.

31 Ibid., (HEGEL. *Werke* 7, p. 25).

32 Ibid.

33 Ibid.

34 Ibid., p. 52 (HEGEL. *Werke* 7, p. 26).

Para llegar a esta última conclusión hubo todo un desplazamiento, un progreso en la comprensión que esencialmente se concibe como una nueva forma de ser de la realidad que constituye con propiedad el objeto de la filosofía. En otros términos, la relación de la filosofía y de la realidad no se piensa como una relación del pensamiento a un mundo exterior ni como una relación de la representación al objeto representado, sino como una relación del pensamiento al contenido del mismo, del concepto al contenido, de la forma al contenido. Para que esta nueva situación no aparezca como un artificio, Hegel se ve obligado a mantener durante todo el proceso la idea de sistema; ésta sigue actuando en la consideración de este nuevo objeto que se expresa de forma inmanente en el concepto. El contenido del concepto es idéntico al objeto exterior; sin embargo, es un objeto nuevo y como tal diferente del objeto del mundo exterior. Ese devenir que es dinámica de la realidad misma, se llama dialéctica y se manifiesta cuando se piensa en la relación del conocimiento a la realidad. Para evitar el artificio, Hegel necesita establecer la necesidad no sólo de la identidad anterior del pensar y del ser, sino la necesidad de la diferencia. Por ello a los recursos anteriores, el devenir y el sistema, añade uno nuevo, el del concepto, que en él mismo funda toda esta concepción y el método mismo.

III. Naturaleza del método

Se puede compendiar toda la problemática anterior y, al mismo tiempo, avanzar en la reflexión, a partir de otras dos formas que utiliza Hegel para expresar el mismo principio de la identidad entre lo racional y lo real:

a. “Todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto”³⁵.

La substancia, en otros términos, no sólo es ser, inmediatez, sino también saber, sujeto. En cuanto sujeto, la substancia viva es real en cuanto es movimiento de ponerse a sí misma o “la mediación de su devenir otro consigo mismo”³⁶. Como devenir otro, como sujeto, la substancia se desdobla. Ya no se reduce a la pura forma o a la esencia como un ente fijo o un principio absoluto sino que se concibe en su devenir. En cuanto sujeto la substancia es la pura y simple negatividad (el sujeto es lo otro del objeto, su negación), es mediación o reflexión en sí misma.

En efecto, la mediación no es sino la igualdad consigo misma en movimiento o la reflexión en sí misma, el movimiento del yo que es para sí, la pura negatividad o, reducida a su abstracción pura, el simple devenir³⁷.

35 HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. p. 15 (HEGEL. *Werke* 3, p. 22-23).

36 *Ibid.*, p. 16; p. 26 (HEGEL. *Werke* 3. p. 23; p. 38).

37 *Ibid.*, p. 17 (HEGEL. *Werke* 3, p. 25).

La substancia o como también se llama, lo absoluto, reducido a su forma, a la esencia que la expresa, es una pura abstracción, una visión parcial de la misma. También lo es si se reduce a su devenir, al sujeto, a la mediación o a la reflexión sobre sí: "Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo"³⁸.

Por ello, la verdad, lo absoluto, la realidad se descubre como resultado.

De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo³⁹.

Cuando Hegel organiza el contenido de la *Ciencia de la Lógica* agrupa sus tres partes, el ser, la esencia y el concepto en dos grandes secciones: la lógica objetiva que se ocupa del ser y de la esencia y la lógica subjetiva que estudia el concepto. Justifica esta agrupación diciendo que aunque la esencia pertenece también al campo de la conciencia, la ubica empero en la lógica objetiva porque quiere aplicar el término sujeto únicamente al concepto:

(...) la doctrina de la esencia (...) fue colocada todavía bajo el rubro de la lógica objetiva, porque si bien la esencia representa ya lo interior, el carácter de sujeto debe reservarse expresamente al concepto⁴⁰.

Si se acepta esta indicación de Hegel sin una mayor explicación, por el momento, el texto que se comenta implica que la substancia o lo absoluto no sólo es ser sino también concepto. Se vislumbra, entonces, a partir de lo expuesto anteriormente, que la convicción hegeliana sobre la identidad de lo racional confluye hacia una teoría del concepto y de su devenir o, en otros términos, lleva a descubrir la naturaleza del concepto como el problema esencial de la ciencia y de la filosofía, como el ámbito propio de la dialéctica en cuanto el devenir que la origina es el devenir mismo del concepto y como el fundamento último de la posibilidad de la ciencia como sistema.

b. Hegel utiliza otra forma, como se anunció antes, para expresar la identidad de lo racional y de lo real. Ella consiste en la caracterización de la misma como identidad de la forma y del contenido. Identidad que él llama idea y constituye el objeto de estudio de la filosofía especulativa o, simplemente, de la lógica:

Esto es también lo que constituye el sentido completo de lo que antes se designó de un modo más abstracto como unidad de la forma y del contenido, pues la forma, en su significado más concreto, es la razón en cuanto conocimiento conceptual y el

38 Ibid., p. 16 (HEGEL. *Werke 3*, p. 24).

39 Ibid.

40 HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Traducción y prólogo de Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968, p. 56 (Hegel, *Werke 5*, p. 58).

contenido, la razón en cuanto esencia substancial, tanto de la realidad ética como natural; la unidad consciente de ambas es la idea filosófica⁴¹.

Este texto permite avanzar con respecto al sentido de la identidad propuesta entre lo racional y lo real porque descubre la presencia de dicha identidad en cada uno de los términos que la constituyen. En la realidad natural se da esa unidad de forma y contenido y en la realidad ética también. Con esta calificación de ética, Hegel se refiere a la realidad concerniente a la libertad o a la voluntad o al pensamiento orientado a la acción⁴². El uso del término estaba exigido por el contexto en que aparece la cita que es el de los *Principios de la Filosofía del Derecho*. Se puede, sin embargo, establecer lo mismo a partir de otros textos. En el prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*, por ejemplo, el mismo desdoblamiento que se da en la conciencia entre forma y contenido, o en términos más usuales, entre sujeto y objeto, se presenta también en la substancia. Al indicarlo, Hegel vuelve a la idea señalada anteriormente de la substancia que es al mismo tiempo materia y sujeto; indica, además, que ese desdoblamiento de la unidad introduce la diferencia en ella y ésta, que califica como negatividad, provoca el movimiento tanto en la substancia como en el pensamiento:

La desigualdad que se produce en la conciencia entre el yo y la substancia, que es su objeto, es su diferencia, lo negativo en general. Puede considerarse como el defecto de ambos, pero es su alma o lo que mueve a los dos (...) Ahora bien, si este algo negativo aparece ante todo como la desigualdad del yo con respecto al objeto, es también y en la misma medida la desigualdad de la substancia con respecto a sí misma. Lo que parece acaecer fuera de ella y ser una actividad dirigida en contra suya es su propia acción y ella muestra ser esencialmente sujeto. Al mostrar la substancia perfectamente esto, el espíritu hace que su ser allí se iguale a su esencia; es objeto de sí mismo, tal y como es y se sobrepasa con ello el elemento abstracto de la inmediatez y la separación entre el saber y la verdad⁴³.

Al considerar la substancia como sujeto, al negar entonces su inmediatez para establecer la identidad consigo misma en el concepto, como se estableció antes, se accede a un nivel superior de reflexión en donde reaparecerá la misma contraposición de sujeto y objeto o de forma y contenido, pero este último tendrá un estatus nuevo al ser considerado sin ninguna exterioridad a la conciencia e integrado a la naturaleza del concepto.

Dichos momentos ya no se desdoblán en la contraposición del ser y el saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber, son lo verdadero bajo la forma de lo verdadero y su diversidad es ya solamente una diversidad en cuanto al contenido.

41 HEGEL, G.W.F. *Principios de la Filosofía del Derecho*. p. 53 (HEGEL. *Werke* 7, p. 27).

42 *Ibid.*, p. 65 ss. (HEGEL. *Werke* 7, p. 46, ss.).

43 HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. p. 26 (HEGEL. *Werke* 3, p. 39).

Su movimiento, que se organiza en este elemento como un todo, es la lógica o filosofía especulativa⁴⁴.

El concepto de ciencia que Hegel descubre en la *Fenomenología* como consecuencia de la reflexión sobre las diferentes manifestaciones de la conciencia es el presupuesto, como se anotó antes, del desarrollo de la lógica⁴⁵. En dicho concepto se afirma la absoluta identidad de la forma y del contenido, que Hegel llama pensamiento puro o pensamiento objetivo y constituye el objeto de la ciencia o de la filosofía especulativa:

La ciencia pura (...) contiene el pensamiento en cuanto este es también la cosa en sí misma o bien contiene la cosa en sí, en cuanto ésta es también el pensamiento puro. Como ciencia, la verdad es la pura conciencia de sí mismo que se desarrolla y tiene la forma de sí mismo, es decir, que lo existente en sí y por sí es concepto consciente, pero que el concepto como tal es lo existente en sí y para sí⁴⁶.

La reflexión sobre la identidad de lo racional y de lo real, o de la substancia que es también y al mismo tiempo sujeto, o de la identidad de la forma y del contenido, confluyen en el estudio del pensamiento puro o del pensamiento objetivo y, finalmente, del concepto. Con base en lo establecido en el transcurso de esta reflexión, se adivina ya la naturaleza de ese pensamiento objetivo o del concepto: no es la representación (*Vorstellung*)⁴⁷ que se hace el entendimiento de un objeto externo, tampoco se reduce a una pura forma subjetiva puesto que tiene existencia y valor objetivos⁴⁸. Se vislumbra también la naturaleza de la dialéctica: ésta expresa el movimiento de la conciencia, el proceso de afirmación y de negación, de unificación y diferenciación de la forma y del contenido o, en suma, el devenir mismo del concepto.

En repetidas ocasiones y en todas sus obras, sin excepción, a partir de la redacción de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel se ve obligado a hablar del método o de la forma de elaborar la filosofía. Ello lo lleva a expresar con exactitud cómo no se debe proceder: descarta los métodos utilizados por historiadores y matemáticos, por los empiristas, los románticos y, particularmente, por los formalistas y subjetivistas⁴⁹. El precisa de un método que convenga a su concepción de la filosofía como sistema, como pensa-

44 Ibid., p. 26 (HEGEL. *Werke* 3, p. 39)

45 HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. p. 45 (HEGEL. *Werke* 5, p. 43).

46 Ibid., p. 46 (HEGEL. *Werke* 5, p. 43).

47 Hegel distingue entre *Vorstellung* (representación) y *Begriff* (concepto). La primera es objeto del entendimiento (*Verstand*), una forma de la conciencia cuyo valor de verdad depende de su relación con la realidad considerada como un objeto externo, no inmanente a la conciencia. El segundo es el objeto propio de la razón (*Vernunft*) y cuya forma y contenido son inmanentes a la misma.

48 HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*, p. 46-47 (HEGEL. *Werke* 5, p. 43-45).

49 Véase, por ejemplo, HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, p. 28-31 (HEGEL. *Werke* 3, p. 41-45).

miento de una realidad que engendra su propia reflexión y, consecuentemente, engendra su propio método. Esta exigencia le impide a Hegel concebir el método como un instrumento ideado por el filósofo para aplicárselo al conocimiento de la realidad. Ello implicaría volver a caer en la división irreconciliable de la realidad entre un sujeto que conoce y un objeto conocido, propia de la razón analítica.

El movimiento de la realidad engendra el concepto y el método. Uno y otro se descubren, entonces, en el proceso mismo de la filosofía. Por ello, cada vez que se refiere al método se remite a dicho proceso y dice con toda naturalidad que el método aparece aplicado en la *Fenomenología del Espíritu* y es la lógica misma⁵⁰. Por la misma razón, los intentos que él hace por formular la forma de proceder de la filosofía se reducen a indicaciones tímidas, sumamente parcas. Y cuando dice que la lógica es el método mismo, tampoco remite a una formulación abstracta del método, independiente del contenido al cual se aplica, porque en la *Ciencia de la Lógica* no es posible distinguir el método del objeto de la misma. En otras ciencias es posible hacerlo, dice, en la lógica no⁵¹. Porque ella, al realizar el concepto de ciencia expuesto antes, es forma y contenido; ella es, a la vez, exposición del método y del concepto de la ciencia. Hegel lo dice en términos aún más desconcertantes: la lógica es inseparable de la metafísica⁵². Por ello, ella no puede decir previamente lo que es; tanto su método como su contenido se engendran en el proceso mismo.

Es por eso que al tratar de precisar la naturaleza del método no se puede ir más allá de lo que el mismo Hegel hizo: invitar a recorrer el camino y a hacer la experiencia de la filosofía como reconocimiento de la realidad y de la totalidad, por una parte y, por la otra, ofrecer algunas indicaciones que permitan, como quien da una dirección, vislumbrar las características y funciones del método.

Ahora bien, bajo la idea de la ciencia propuesta por Hegel y expresada más arriba en esta exposición, se descubren dos mojones que son principio y a la vez resultado de la aplicación del método: la identidad del sujeto y del objeto y la diferencia de estas dos determinaciones en el movimiento del concepto⁵³. En la sucesión de las formas de conciencia (la intuición sensible, la percepción, la representación, el concepto) que estudia la *Fenomenología* se descubre que cada una de ellas, al realizarse, se disuelve de una vez a sí misma, pasando a una forma superior⁵⁴.

50 HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*, p. 45-46; p. 50 (HEGEL. *Werke* 5, p. 43-44; p. 50).

51 *Ibid.*, p. 41 ss. (HEGEL. *Werke* 5, p. 35).

52 *Ibid.*, p. 27-30 (HEGEL. *Werke* 5, p. 19-34).

53 *Ibid.*, p. 50 (HEGEL. *Werke* 5, p. 50).

54 *Ibid.*

La explicación de ese proceso que es progreso en el conocimiento se da por el

Reconocimiento de la proposición lógica que afirma que lo negativo es a la vez positivo o que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en una nada abstracta sino sólo esencialmente en la negación de su contenido particular (...) Por consiguiente, en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo cual resulta (...) Es un nuevo concepto, pero un concepto superior más rico que el precedente; porque se ha enriquecido con la negación de dicho concepto precedente, o sea, con su contrario; en consecuencia, lo contiene, pero contiene algo más que él y es la unidad de sí mismo y de su contrario⁵⁵.

Identidad y diferencia, unidad y contradicción, afirmación en la negación, son ahora los términos formales con los cuales se expresa aquella afirmación de la identidad del pensar y del ser que ha recorrido toda esta exposición y recorre, por lo demás, la de Hegel mismo. Esa contradicción necesaria de la realidad y de las formas de conciencia se revela como el motor o el alma misma del progreso del conocimiento y, en ella, lo negativo aparece como el verdadero elemento dialéctico⁵⁶.

Lo negativo, el elemento dialéctico expresa, con respecto a dicha contradicción, el movimiento que supone y exige el proceso de conocimiento cuando se reflexiona, cuando se atribuye un objeto a un concepto, cuando se construye un juicio o se elabora un silogismo. Hegel expresa estas connotaciones con una afirmación: la dialéctica es el devenir del concepto mismo⁵⁷. La exposición de ese devenir del concepto es, a su vez, el saber del concepto o simplemente la ciencia o la filosofía y su argumentación⁵⁸. Por ello en páginas anteriores se afirmó que la filosofía reducida a sus resultados, sin ese continuo fluir que supone la reflexión, sin el movimiento que se produce al interior del concepto cuando se contraponen forma y contenido, conceptos y realidad, es un conocimiento incompleto, porque deja de lado el movimiento mismo de la realidad.

Lo que importa, pues, en el estudio de la ciencia, es asumir el esfuerzo del concepto. Este estudio requiere la concentración de la atención en el concepto en cuanto tal, en sus determinaciones simples, por ejemplo en el ser en sí, en el ser para sí, en la igualdad consigo mismo etc., pues estas son automovimientos puros a los que podría darse el nombre de almas, si su concepto no designase algo superior a esto⁵⁹.

55 Ibid.

56 Ibid., p. 51-52 (HEGEL. *Werke* 5, p. 51-52).

57 HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, p. 35-36 (HEGEL. *Werke* 3, p. 51-52).

58 "...El autoconocimiento del concepto es aquello por lo que la ciencia existe. (...)". Ibid., p.47 ("(...) *Indem ich das, wodurch die Wissenschaft existiert, in die Selbstbewegung des Begriffs setze* (...)") HEGEL. *Werke* 3, p. 65).

59 Ibid., p. 39 (HEGEL. *Werke* 3, p. 56).

En la *Ciencia de la Lógica*, segunda sección, libro III se expone la doctrina del concepto. Este tiene una naturaleza tal que puede considerarse como la concreción o síntesis o, si se prefiere, la expresión y el resultado de la concepción de la filosofía como sistema, de la realidad como identidad del pensar y del ser, de la substancia que es también y esencialmente sujeto o identidad de forma y contenido.

Hegel expresa esa naturaleza del concepto diciendo que es un resultado del movimiento de la substancia, que se expone en la lógica objetiva como la relación entre el ser y la esencia y que es, en suma, la exposición de la génesis del concepto⁶⁰. Como resultado de dicho movimiento el concepto es la verdad de la substancia, identidad del ser y de la reflexión⁶¹. El movimiento de la substancia aparece como el paso del objeto como ser existente en sí y por sí, al objeto como ser pensado que existe en sí y por sí. Este nuevo objeto es la substancia como ser puesto, reflexión, que existe en sí y por sí; es el concepto. Este, como la nueva existencia del objeto es el elemento propio de la dialéctica. Ello quiere decir que la dialéctica expresa el movimiento mismo del concepto. Hegel lo expone así:

La lógica objetiva que considera el ser y la esencia, constituye, por ende, propiamente la exposición genética del concepto. Con más exactitud, la sustancia es ya la esencia real, o sea la esencia que está en unidad con el ser y ha penetrado en la realidad. Por consiguiente el concepto tiene la substancia como su presuposición inmediata, la substancia representa en sí lo que el concepto es como manifestado. El movimiento dialéctico de la substancia a través de la causalidad y de la acción recíproca es, por ende, la generación inmediata del concepto, por cuyo medio se halla presentado su devenir. Pero su devenir tiene, como por doquiera el devenir, el significado de que él es la reflexión de lo que traspasa a su fundamento y lo que primeramente aparece como otro al cual el primero ha traspasado, constituye la verdad de éste⁶².

Ahora bien, el concepto como ser puesto es absoluta determinación (es decir, es un ser en sí y por sí que existe de modo inmediato), que tiene capacidad para referirse a sí mismo o para diferenciarse; de ese movimiento surgen las determinaciones del concepto como lo universal, lo particular y lo singular o como el para sí, el en sí y el en sí para sí⁶³.

Cuando el concepto ha logrado una tal existencia, observa Hegel, constituye tanto la naturaleza del concepto mismo como la del yo. Esta es una determinación del concepto que se da cuando se le considera en él mismo como una pura abstracción de todo

60 Op. cit., p. 511 (HEGEL. *Werke* 6, p. 245).

61 Ibid., p. 512 (HEGEL. *Werke* 6, p. 246).

62 Ibid., p. 511-512 (HEGEL. *Werke* 6, p. 245-246).

63 Ibid., p. 515 (HEGEL. *Werke* 6, p. 251).

contenido, reducida a la libertad de la absoluta libertad consigo mismo; como tal es universalidad que por resultar de una negación (la abstracción) es al mismo tiempo negatividad. El yo como negatividad que se refiere a sí misma es particularidad que, a su vez, se contrapone a otro y lo excluye: es personalidad individual. Por ello está en la naturaleza del concepto el constituir, a la vez, el concepto (como tal es lo universal y lo particular) y el yo (lo individual). “Ni de uno ni de otro se comprenderá nada, concluye Hegel, si no se conciben los dos momentos citados juntos en su abstracción y, al mismo tiempo, juntos en su perfecta unidad”⁶⁴.

Con las premisas anteriores, es posible comprender, con mayor claridad quizás, las indicaciones que da Hegel en los §2, 31 y 32 de los *Principios de la Filosofía del Derecho*⁶⁵, sobre la naturaleza del método dialéctico y sus funciones y que pueden sintetizarse en los siguientes puntos:

a. La dialéctica es el método según el cual el concepto se desarrolla desde sí mismo y produce sus propias determinaciones⁶⁶.

b. Ese proceso del concepto es algo que la razón observa o, mejor, reconoce; siendo el objeto por sí mismo racional y siendo el concepto generado por el movimiento mismo de la substancia, considerar algo racionalmente no consiste en acercar la razón a un objeto, ni constituirlo a partir de ella misma sino hacer que lo racional de la realidad llegue a la conciencia misma⁶⁷. Por ello el método no es un instrumento de conocimiento impuesto desde el exterior de la cosa misma o aplicado por el filósofo a la realidad. “No es, por tanto, la acción exterior de un pensar subjetivo, dice Hegel, sino el alma propia del contenido lo que hace crecer sus ramas y sus frutos”⁶⁸.

c. La dialéctica es el principio motor del concepto que produce y disuelve sus propias determinaciones.

d. La dialéctica es desarrollo y progreso immanente del concepto: a partir de sus determinaciones negativas produce el contenido positivo.

64 Ibid., p. 516-517 (HEGEL. *Werke* 6, p. 253).

65 Op. cit., p. 56-58; p. 91-95 (HEGEL. *Werke* 7, p. 30-32; 84-85).

66 Ibid., p. 92 (HEGEL. *Werke* 7, p. 84).

67 “La tarea de la ciencia es llevar a la conciencia este trabajo propio de la razón de la cosa”. Ibid., §31, obs. p. 93 (“(...)die Wissenschaft hat nur das Geschäft, diese eigene Arbeit der Vernunft der Sache zum Bewusstsein zu bringen”. HEGEL. *Werke* 7, p. 85).

68 Ibid.

e. El punto de partida del método es el concepto abstracto que al término del proceso se piensa como concepto concreto, como resultado, como verdad o simplemente como idea. El método procede, entonces, circularmente. No se parte de un principio, una hipótesis o un axioma desde donde se sacan conocimientos que ya contiene, sino de un concepto que en el transcurso de la reflexión se enriquece:

Dado que en el comienzo es sólo el concepto abstracto, la idea debe determinarse en sí misma ulteriormente. Pero este concepto abstracto del comienzo no es abandonado nunca, sino que deviene cada vez más rico por lo que la última determinación es la más rica de todas⁶⁹.

f. Finalmente, las determinaciones que surgen en el desarrollo del concepto, son ellas mismas conceptos y, a la vez, configuraciones, es decir, tienen la forma de la existencia⁷⁰. “La serie de conceptos resultante es, por lo tanto, al mismo tiempo una serie de configuraciones, (*Gestaltungen*); de esta manera se las debe considerar en la ciencia”⁷¹.

Hegel hace notar que pese a que en “sentido especulativo, el modo de existencia de un concepto y su determinación son uno y lo mismo”⁷², puede suceder que, desde el punto de vista histórico, las determinaciones conceptuales que se dan en el desarrollo científico de la idea sean anteriores a las configuraciones en el desarrollo temporal, las cuales alcanzan la forma propia de la existencia en la civilización más alta y acabada:

Dado que en el comienzo es sólo el concepto abstracto, la idea debe determinarse en sí misma ulteriormente (...) Lo que obtenemos de este modo es una serie de pensamientos y una serie de configuraciones existentes, respecto de los cuales se puede agregar que el orden de su aparición real en el tiempo es en parte diferente del orden del concepto. No se puede decir, por ejemplo que la propiedad haya existido antes que la familia y, sin embargo, se la tratara antes que ella⁷³.

Hegel se pregunta entonces por qué no comenzar metodológicamente, no con el concepto abstracto sino “con lo más elevado”, es decir, con lo verdadero concreto⁷⁴, para salvar dicho desfase entre el pensamiento y la realidad. Y él mismo se responde:

69 Ibid., §32. Agregado p. 94; §2. Agregado, p. 58 (HEGEL. *Werke* 7, p. 86; p. 30). Véase también, HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. p. 66 (HEGEL. *Werke* 5, p. 66).

70 HEGEL. G.W.F. *Principios de la Filosofía del Derecho*, §32, p. 93 (HEGEL. *Werke* 7, p. 85).

71 Ibid.

72 Ibid.

73 Ibid., p. 94 (HEGEL. *Werke* 7, p. 85).

74 Ibid., p. 95 (HEGEL. *Werke* 7, p. 86-87).

La razón está en que queremos ver lo verdadero en la forma de un resultado, lo que requiere esencialmente concebir, en primer lugar, el concepto abstracto mismo. Lo que es real, la configuración del concepto es, por lo tanto, para nosotros, sólo lo que se sigue, lo ulterior, aunque en la realidad sea lo primero. Nuestro progresar consiste en que las formas abstractas se revelan sin consistencia por sí, como no verdaderas⁷⁶.

IV. ¿Método analítico o método dialéctico?

Se decía en la introducción de esta reflexión que había un interés particular al abordar el estudio de la dialéctica hegeliana porque ésta surge como una alternativa frente al método analítico cuyas limitaciones intenta superar. El método analítico, por su parte, ha continuado su trayectoria en filosofía ignorando la propuesta hegeliana. Es, además, como ya se anotó, el método que se propone en el ensayo *¿Saber filosofía o hacer filosofía?* como el más apropiado para la elaboración del texto filosófico. Ante estas circunstancias la propuesta del método dialéctico como el único método de la filosofía, aparece como una propuesta superada en los hechos pero no desde el punto de vista teórico. Por ello la relación de la dialéctica y del análisis continúa siendo un problema para la filosofía.

Con las premisas expuestas sobre la dialéctica se está en posesión de los elementos básicos que la caracterizan. Con respecto al análisis y ante la imposibilidad de establecer su naturaleza dentro de los límites de esta exposición, a partir de alguno de los autores clásicos que lo utilizan (Descartes, Spinoza o Kant, por ejemplo), se propone el sentido del mismo que surge de su común aplicación y del uso acostumbrado del término.

En un proceso de análisis se distinguen dos momentos esenciales que lo integran indisolublemente: el de la descomposición o división (análisis propiamente) y el de la reconstrucción (síntesis). El análisis es la operación mental (o real), por la cual se dividen o se distinguen las partes de un todo. Es un movimiento que va del todo a las partes. La síntesis invoca la operación contraria (mental o real) por la que se reconstruye un todo a partir de sus elementos o partes. El movimiento va de lo simple a lo complejo⁷⁶.

Conviene añadir que el proceso analítico involucra otras dos operaciones mentales o lógicas que se ejecutan también simultáneamente, a saber, la deducción y la inducción. Deducir es inferir; es sacar consecuencias de un principio, proposición o supuesto. Inducir es ascender cognoscitivamente de los hechos, efectos o conclusiones, hasta la ley o principio que virtualmente los contiene⁷⁷.

75 Ibid.

76 SALAZAR, F. *¿Saber Filosofía o hacer Filosofía?* p. 8.

77 Ibid.

Una mirada desprevenida y sincrónica al trabajo intelectual realizado por Hegel en las obras consideradas en esta reflexión, podría establecer como un hecho constatable en los textos, la profunda analogía y hasta la identidad entre el método de análisis antes descrito y la dialéctica. Esta se funda en un concepto de la filosofía que podría tomarse como la hipótesis o el punto de partida que proponen los procesos analíticos y en una actividad de división y de reunión de las determinaciones del concepto, equivalente al proceso de análisis.

Para una mirada no ingenua sino analítica, en cambio, que tenga en cuenta la diacronía no sólo de los textos hegelianos sino de su relación al contexto cultural de la época, esa homologación de los métodos sería errónea. El análisis descubre, en efecto, no sólo que la dialéctica surge como respuesta e intento de superación de la concepción de la filosofía que surge del método analítico, sino que Hegel la considera como una forma superior de conocimiento, cuya naturaleza no se concibe como un rechazo vertical del análisis, sino como una actividad (devenir del concepto) que lo integra o que lo niega para afirmarlo. No se puede olvidar que el concepto supone y con él también su método puesto que éste expone el movimiento de aquel, como condición previa todas las formas de conciencia que le preceden⁷⁸.

Por ello, al estudiar la forma como procede la dialéctica, se descubre que avanza diferenciando y uniendo las determinaciones del concepto reconociéndolas y que en ese proceso de diferenciación y de unificación (análisis y síntesis) se constituye o se da la demostración, cuyo resultado es la superación de un concepto abstracto que fue el punto de partida, por un concepto enriquecido o, como Hegel dice, verdadero.

Esa integración del análisis en la dialéctica es, hay que resaltarlo, su negación o superación. Esta tiene para Hegel la forma del distanciamiento. ¿Cuál es, entonces, el distanciamiento que se opera en la dialéctica con respecto al método analítico del racionalismo moderno? ¿En qué consiste?

a. En primer lugar, Hegel entiende el conocimiento analítico esencialmente, como un conocimiento que divide y separa. Es una actividad que atribuye al entendimiento (*Verstand*) y que todavía no accede al nivel de la razón (*Vernunft*) que privilegia, en la comprensión de lo que existe, la unidad o la identidad (léase, el proceso de síntesis) sobre la multiplicidad de las determinaciones, como principio director del proceso. El concepto de análisis expuesto más arriba no coincide, exactamente, con el que propone Hegel y ello, porque éste lo piensa y expone como un estadio del conocimiento superado por la dialéctica⁷⁹.

78 HEGEL. G.W.F. *Ciencia de la Lógica*, p. 519-520 (HEGEL. *Werke* 6, p. 258-259).

79 *Ibid.*

Hegel llama análisis al proceder del entendimiento que relaciona determinaciones fijadas en él, con un objeto también dado, de una manera extrínseca y subjetiva. Considera que con esa forma de proceder, el conocimiento no progresa puesto que en la conclusión ya se encuentra lo que estaba dado en la premisa. Es, por lo tanto, un procedimiento tautológico que se supera en el conocer sintético y dialéctico que para comprender lo que existe, procede a captar la multiplicidad de las determinaciones en su unidad⁸⁰.

b. El distanciamiento también se da con respecto a la naturaleza y a la función que cumple el punto de partida del proceso de conocimiento. En la dialéctica, es un concepto abstracto que genera el proceso, negándose. En el análisis, es una hipótesis (o un axioma) cuyos elementos son fundamentales para determinar el orden de la deducción⁸¹.

c. La dialéctica sitúa toda su fuerza demostrativa y la correspondencia del contenido de conocimiento con la realidad, no en la consideración aislada de los momentos del concepto (sujeto-objeto, forma-contenido) sino en el devenir por el que una determinación se afirma como negación de lo otro de la misma realidad. En el análisis, en cambio, depende de la articulación rigurosa y ordenada de los momentos distinguidos.

La dialéctica, en suma, no rechaza el análisis sino que lo sitúa en un contexto filosófico diferente en el cual la totalidad o la unidad de lo diferente, se concibe como la realidad y el conocimiento de ésta se concibe como su resultado. Los dos pilares en los cuales se funda el método dialéctico son la afirmación de la identidad del sujeto y del objeto en el concepto o en el pensamiento objetivo propio de la razón especulativa, por una parte y, por la otra, la afirmación de la unidad de los contrarios (lo negativo y lo positivo) y de lo negativo como el motor del movimiento del concepto. Ello quiere decir, en otros términos, que el método dialéctico se funda en los presupuestos mismos de la filosofía hegeliana y responde a ellos. Si Hegel considera que el método dialéctico es el único método verdadero, es en relación con esos presupuestos. Consecuentemente, el distanciamiento con respecto a esa afirmación de la verdad de la dialéctica exige que se invalide el contenido mismo de la filosofía hegeliana y de sus presupuestos básicos, a saber:

a. La afirmación de la realidad como un todo orgánico y sistemático, en donde la totalidad no se presenta como un agregado mecánico de partes, ni se revela a una aproximación o consideración parcial y aislada de alguna de ellas. La expresión sintética de esta concepción es el principio de la identidad del sujeto y del objeto o del pensar y el ser.

80 HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica, El conocer analítico*, p. 693-699 (HEGEL. *Werke 6, Das analytische Erkennen*. p. 502-512).

81 *Ibid.*, p. 63 ss.

b. La realidad, el todo, la vida, se alcanzan como saber. Este es realidad sabida, pensamiento objetivo, diferente de lo existente como realidad externa al concepto, pero con el mismo valor de objetividad y de existencia de ésta.

c. Como saber o como concepto, la realidad se revela como movimiento, identidad de elementos contrarios en donde la negación es, a la vez, afirmación.

¿Cómo superar estos principios? ¿El de la totalidad? ¿El de la identidad de los contrarios? ¿El del devenir de la realidad? Las preguntas quedan abiertas.

Agosto 6 de 1991.

REFLEXIONES EN TORNO A LA DIALECTICA

Por: Freddy Salazar Paniagua

El artículo expone la tesis de Hegel de la dialéctica como el único método verdadero de la filosofía, lo contrapone al método analítico del racionalismo de la ilustración, y refiere los grandes correctivos del primero sobre el segundo en una concepción contemporánea.

CONSIDERATIONS ON DIALECTIC

By: Freddy Salazar Paniagua

The article gives an exposition of Hegel's thesis on dialectic as the only true method of philosophy, as opposed to the analytical method proper to the rationalism of the Enlightenment; it makes reference to the important correctives the former makes on the latter, in a contemporary view.