

APUNTES SOBRE LA DIFERENCIA MÍNIMA ENTRE EL SABER ANALÍTICO Y EL DIALÉCTICO

Eliseo Cruz Vergara
Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras
e.cruzvergara@gmail.com

Abstract: Since both analytical and dialectical knowledge are components of that Western rationality which aspires to reclaim true knowledge of reality, it is necessary to identify the argument that may lead us to clarify the minimal distinction between both of them. In order to reach such a distinction, we base on Hegel and focus not on the ideological, but on the logical and phenomenological dimension. Even though Hegel culminates dialectical knowledge and employs it to pass judgment on the of insufficiency of analytical knowledge, his argument—although profound and convincing—might appear not compelling since it does not recognize that both types of knowledge aspire to comprehend the whole of reality. So, a closer and more complete argument to distinguish between both sorts of knowledge and their distinct modalities may be better grounded on the premises that take into account the relationship between contraries, the modality of totality, the concept of substance, and the import of the particular.

We will also defend the necessity of viewing analytical and dialectical knowledge as two constants throughout the history of Western philosophy. Much is lost when rationality is reduced to the analytical mode (Positivism), and also when their difference is obliterated by a subjectivist metaphysical stance that admits of only one kind of rationality

(Heidegger). Both these attitudes toward rationality do not pay heed to something fundamental in the history of modern thought: Hegel's contribution by transforming his dialectics into a mode of rationality suitable to know the reality of the spiritual.

Keywords: Hegel, analysis, dialectics, determined negation, phenomenological, conscience, self-consciousness

Resumen: Como tanto el saber analítico como el dialéctico son componentes de aquella racionalidad occidental que aspira a reclamar el conocimiento verdadero de la realidad, resulta necesario identificar el argumento que nos clarifique lo mínimo de la distinción entre ambos. Para lograr esa distinción nos apoyamos en Hegel y no atendemos a la dimensión ideológica, sino a una lógica y fenomenológica. Pero aunque Hegel logra culminar el saber dialéctico y lo emplea para pasar juicio sobre la insuficiencia del modo analítico de saber, su argumentación —aunque es profunda y convincente— podría parecer insuficiente en cuanto no reconoce expresamente que ambos saberes aspiran a conocer la totalidad. De ahí que un argumento más completo y más próximo para distinguir ambos saberes y sus distintas modalidades, podría apoyarse mejor en las premisas que atienden a la relación de los contrarios, la modalidad de la totalidad, la concepción de la sustancia y la importancia de lo particular.

También defendemos la necesidad de visualizar los saberes analítico y dialéctico como dos constantes a lo largo de toda la historia de la filosofía occidental. Se pierde mucho cuando reducimos la racionalidad al modo analítico (positivismo), y también cuando se borra su diferencia con base en una actitud metafísica subjetivista que admite una

sola racionalidad (Heidegger). Ambas propuestas pasan por alto algo fundamental en la historia del pensamiento moderno: la aportación de la dialéctica culminada por Hegel al convertirla en un modo racional para conocer la realidad de lo espiritual.

Palabras clave: Hegel, análisis, dialéctica, negación determinada, fenomenológico, conciencia, autoconciencia

I. Tanto el examen de la filosofía antigua griega como el de la moderna que culmina en Hegel y la contemporánea nos permiten constatar la presencia de *dos* maneras fundamentales y diferentes de concebir tanto al ser o a la sustancia como al pensamiento mismo. Las llamaremos saber *analítico* y saber *dialéctico*. Y este artículo apuntamos a exponer un argumento preciso que nos permita identificar la diferencia fundamental entre ambos saberes. Por tanto, más que los episodios específicos de la larga historia de la filosofía —la que visualizamos como una constante controversia entre ambos saberes— lo que nos interesa mayormente es el resultado ya consumado y plasmado en esas dos maneras de conocer.

La importancia de examinar a ambos saberes la resumimos en el hecho de que desde sus orígenes en Grecia hasta el presente cada uno reclama el título del saber que llamamos filosofía. Y desde ese reclamo cada uno aspira a influenciar la ciencia de la naturaleza y de la cultura o lo espiritual. Por tanto, nuestro interés en la distinción de ambos saberes podría ser visto como una aportación al tema de las ciencias. Y aunque no podemos tampoco en este

artículo atender a muchas de las consecuencias implícitas en esta distinción, admitimos que lo que señalaremos respecto de tal distinción apunta a nuestra convicción de que el saber analítico propicia una ciencia cultural explicativa mientras que la dialéctica propicia una ciencia cultural racional conceptual. Es por eso que nuestra discusión sobre los dos saberes fundamentales está vinculada *directamente* al tema de la concepción formal del pensamiento.

También nuestra distinción está vinculada al tema de la racionalidad misma. Al malestar que apuntamos con este interés es al que está presente cuando una manera de conocer se considera a sí misma la racionalidad sin más. De esa manera es que usualmente se excluye al saber dialéctico de la racionalidad misma. Y para clarificar lo equivocado de esa confusión también sugerimos que la distinción entre ambos saberes aporta a demostrar que la dialéctica nace y se nutre también del interés fundamental de defender una forma racional de conocer lo espiritual.

Como hay quienes entienden que toda racionalidad del conocimiento responde a una metafísica, al final del artículo tendremos la oportunidad de examinar nuestra posición a la luz de quienes pasan por alto tal distinción de dos saberes racionales.

Es correcto que ambos saberes muestran grados diferentes de vigencia civilizatoria y penetración cultural. Pero no atenderemos a este asunto en lo que tiene que ver con las condiciones históricas que le garantizan ese predominio. Nos proponemos únicamente identificar la diferencia mínima entre ambos saberes. No queremos enjuiciarlos *ideológicamente*, es decir, no atendemos a si sus supuestos teóricos fomentan determinados intereses sociales. Esto ya lo han hecho otros prominentes estudios de la cultura y la filosofía occidental. Y no es que ese enfoque no

sea factible o irrelevante, sino que entendemos que en todo caso le antecede un examen más hermenéutico o fenomenológico en sentido hegeliano que nos aclare sus diferencias lógicas. Desde Aristóteles sabemos que en el conocimiento primero es el qué o la forma y luego el por qué y el para qué.

2. El orden expositivo de este artículo es el siguiente: *primero* reseño dos pasajes de la *Fenomenología del espíritu* (1807) donde Hegel describe las diferencias conceptuales que supuestamente son suficientes para distinguir a cualquier saber del concepto filosófico que representa la forma lógica de la dialéctica. El primero lo encontramos en el Capítulo IV, Parte B y atiende a la apreciación que Hegel hace del nivel conceptual que representó el *estoicismo* y el *escepticismo* antiguos. El segundo lo encontramos en los párrafos 28 al 35 del *Prólogo* de la misma obra y es la ocasión cuando Hegel define la particularidad de los tres modos de conocimiento humano. El propósito de examinar ambos pasajes es ofrecerle al lector una de las muchas oportunidades posibles de entender la reflexión del propio Hegel sobre lo que caracteriza al *concepto* dialéctico o filosófico. En segundo lugar, intento simplemente clarificar la misma caracterización que Hegel expone, aunque apoyándome en una *argumentación lógica* que atiende a la crítica histórica tradicional contra la dialéctica, y que la defiende del reproche de que es un modo de conocer que pasa por alto el principio de contradicción y que ignora la particularidad del ser. Nuestra argumentación está orientada a defender tanto la vigencia y la actualidad de Hegel como lo que considero es su principal aportación al tema de la ciencia de lo espiritual: defender un modo racional para el conocimiento de la cultura.

Finalmente, y para no pasar enteramente por alto la dimensión ideológica implicada en aquellos dos saberes examinamos brevemente la conocida interpretación de Martin Heidegger sobre el pensamiento filosófico tradicional. Nos parece que su crítica de la racionalidad occidental como una metafísica subjetivista pasa por alto la distinción entre saber analítico y dialéctico. De hecho, este artículo nuestro tiene que ver también con la definición de la *racionalidad* en el contexto del tema particular de la ciencia cultural.

3. Sabemos que *analizar* implica separar. Y que *dialéctica* implica vincular opuestos. Para vincularlos hay que suponer que se refieren uno al otro. Exigir que se atienda a esa referencia de un opuesto a otro como un principio lógico fundamental es un mérito de Platón. Lograr entender que la verdadera reunión de los opuestos implica identificarlos y diferenciarlos al mismo tiempo, es la aportación de la dialéctica especulativa de Hegel. Lo que nos interesa aclarar es cuáles son los fundamentos lógicos que están implícitos en la separación del análisis y en la reunión de los opuestos en la dialéctica. Y hay dos caminos que se complementan para ayudarnos a entender las operaciones lógicas de ambos saberes. El primero es recurriendo a Hegel como quien culmina el pensamiento dialéctico. El segundo es un esfuerzo nuestro paralelo consistente en presentar algunos argumentos que consideramos decisivos para entender a Hegel y para lograr comprender la distinción de aquellos dos saberes.

4. Comienzo con la reflexión de Hegel cuando examina *fenomenológicamente* dos distintas figuras del saber de la conciencia con el fin de demostrar sus aportaciones a la dialéctica especulativa. Son las dos figuras que disfrutaron de aquel proceso de interiorización que en el mundo griego hizo

posible el desarrollo tanto de la reflexión sobre la esencia del pensamiento como el nacimiento de la lógica como ciencia. (Antes de seguir es pertinente una anotación sobre el concepto de examen *fenomenológico*. Para Hegel es el examen que se atiene a lo que el fenómeno mismo nos manifiesta. Claro está, en cuanto fenómeno el objeto muestra al mismo tiempo lo que es y lo que no-es. El no-ser no está fuera del objeto. Por eso el objeto es siempre más de lo que es. De ahí que pueda *anunciar* desde su interior lo que está por-venir. Mi interpretación es que ese objeto capaz de tal reflexión y anunciación fenomenológica es lo espiritual). Otro aspecto fundamental del examen fenomenológico es que lo anunciado es también lo anticipado. Si, por ejemplo, el saber de la conciencia anuncia un saber diferente es porque sabemos lo que suponemos. Y el saber que en un examen fenomenológico ya sabemos pero que al mismo tiempo esperamos se anuncie, es el que llamaremos *dialéctica especulativa*. Y en este momento basta con indicar que tal saber se refiere a la particular vinculación de los opuestos que define a la *ciencia* que Hegel llama filosofía.

De acuerdo a la historia tradicional de la filosofía occidental las corrientes del *estoicismo* y del *escepticismo* representan —junto a la escuela epicúrea— la culminación de un proceso de interiorización que resaltaré la importancia del pensamiento y la subjetividad tanto para la acción como para el conocimiento. Al menos en la *Fenomenología* a Hegel le interesa examinar ambas corrientes a la luz de sus logros conceptuales una vez se considera al pensamiento como un principio (con Platón y Aristóteles) y se logra sentar las bases tanto para una lógica que incluya la *alteridad* como regla del saber. Y aunque sea una simple anotación añado lo siguiente. En el contexto fenomenológico en que Hegel examina a estas dos corrientes — es decir luego que ha superado el saber limitado de la conciencia (actitud que vive

del dualismo del saber y lo sabido) y ha proclamado a la *autoconciencia* como la esencia de lo espiritual— su planteamiento no puede ser otro que comprobar si hay figuras que al acogerse al pensamiento como lo absoluto logran verdaderamente concebir su esencia como una verdadera *autoconciencia*. La estructura lógica de la autoconciencia es la *infinitud* o la *negación determinada*. Y es que para Hegel solamente cuando conocemos desde la *autoconciencia* es que podemos alcanzar la cualidad conceptual dialéctica. Por consiguiente, su pregunta es si el *estoicismo* y el *escepticismo* han concebido correctamente a la autoconciencia como la medida suprema del pensamiento y del saber. En otras palabras: la lógica que estas corrientes postulen nos mostrará su grado de saber de la autoconciencia.

5. Es correcto que tanto el estoicismo como el escepticismo pueden ser vistos como dos actitudes éticas vinculadas a la misma propuesta de Aristóteles según la cual la vida contemplativa es la felicidad suprema. Es como si el pensamiento se concibiera como el lugar donde podemos escapar de las dificultades del mundo sensible. El balance entre la vida política y la vida contemplativa que nos parece ser la posición más coherente de Aristóteles se radicaliza y se convierte en la actitud que vive creyendo que desde el pensamiento podemos resolver las dificultades del mundo sensible.

Si afirmamos que la felicidad humana consiste en la contemplación, ya que ésta es la manifestación más lograda de la razón, entonces se sigue también que mediante el pensamiento podemos trascender o liberarnos de las necesidades y las exigencias del mundo. Es como si la racionalidad o la forma particular misma del pensar nos permitiera lidiar contra las incongruencias y dificultades de

la vida. Por consiguiente, aunque ambas propuestas puedan ser apreciadas como posturas éticas, también puede ser examinadas a la luz delo que tiene que ver con los supuestos lógicos y epistemológicos. Lo que Hegel ha hecho es traducir la postura ética de ambas corrientes a posturas fenomenológicas conceptuales para de esa manera lograr acceso a sus concepciones sobre el saber de la filosofía. Y para lograrlo lo principal es atender a la relación que el pensamiento muestra en relación a sus *contenidos*. Esa esa relación con los contenidos la que nos mostrará el grado de análisis o de dialéctica que representan.

6. Claro está, suponemos que lo que es el pensamiento tiene su vida en los *contenidos* que lo afectan (tesis empirista) o en los ya pensados o los que ya tiene en su interior (tesis racionalista). La inquietud de Hegel apunta a identificar cómo ambas actitudes *relacionan* sus contenidos. Por consiguiente, las corrientes del estoicismo y el escepticismo representan históricamente dos maneras ingeniosas de adjudicarle al pensamiento la capacidad de negar la inmediatez de los contenidos que provienen del mundo que nos rodea. La primera es la actitud de un yo empírico que se relaciona directamente con los contenidos del mundo externo. La segunda es la de un sujeto abstracto que se relaciona con los contenidos ya pensados. Para el *estoicismo* lo que nos afecta y debemos trascender por medio del pensamiento son las exigencias que nos atan al mundo exterior; mientras que para el *escepticismo* una vez vivimos dentro del pensamiento lo que nos afecta son los *contenidos* mismos del pensamiento. De esta manera son dos modos de escapar del mundo y refugiarse en la interioridad del pensamiento. Pero cada una supone que lo que es el pensamiento permite lidiar con los contenidos y liberarnos. La pregunta fenomenológica es en qué sentido esa manera de apreciar al pensamiento representa una aportación al

tema de la particularidad analítica o dialéctica del saber filosófico.

7. El *estoicismo* representa la tesis de que mediante el pensamiento somos libres frente al devenir del mundo sensible. Corrientemente se define al filósofo estoico como uno indiferente o liberado frente a los sucesos del mundo que nos rodea. Pero detrás de su indiferencia el estoico como *filósofo* o conocedor del mundo se revelan dos aspectos importantes. El *primero* es su concepción del pensamiento como instancia inalterable de lo universal. Y lo *segundo* es su criterio para determinar la verdad o falsedad de los contenidos.

Desde el primer aspecto, el estoicismo es la continuación de una actitud que aparece una y otra vez en la filosofía griega antigua: la de negar el *devenir* en función de lo que no cambia como son las esferas del pensar y las ideas. Tal vez lo nuevo es que a ese reino del pensar se le considera en ahora como un espacio de la libertad frente al mundo y sus cambios. La consigna del estoicismo es que el pensar nos permite ser libres frente a las cadenas y vaivenes de la vida. Se renuncia a la vida para escapar al reino del pensamiento. La consigna es que la vida puede ser terrible y dolorosa, pero si nos adentramos en el pensamiento nos hacemos libres frente al mundo. Además, el pensamiento facilita la felicidad al nivel práctico ya que nos *igual*a en cuanto que representa la *razón universal* de la que todos participamos y compartimos independientemente de la posición social que ocupemos. Tanto el cristianismo que predicaba Pablo como la moral de Rousseau y de Kant y los ideales de la democracia occidental derivan en parte de esta posición tan humanista del estoicismo.

8. Merece una mayor atención el segundo aspecto mencionado en el párrafo anterior. Es el que nos permite

destacar que la filosofía del estoicismo es sin duda alguna la de un yo singular y empírico que independientemente de su condición social se retira de las cosas del mundo y encuentra en su *interior* la salvación y la libertad. En ese sentido es que para el estoico el mundo verdadero es el pensamiento. Y a partir de ahí se ocupa del pensamiento mismo. Y uno de los resultados de su reflexión es la lógica que concibe en cuanto ciencia del pensamiento. Ubicado en esta dimensión, el estoicismo —y éste es uno de sus grandes méritos— fue capaz de desarrollar los principios de la lógica tradicional como tal. Y esto fue posible porque los contenidos que antes afectaban al pensamiento desde el exterior han sido anulados o puestos entre paréntesis mediante una nueva manera de considerar las relaciones del sujeto con su mundo. Lo que resulta es la ocupación del pensamiento con sus propios contenidos internos. Y en este sentido el estoicismo hace suyo la imagen de Aristóteles del Dios como “pensar del pensar”, es decir, que lo que Dios ama como objeto de su pensar es al pensamiento mismo. Por tanto, tanto Aristóteles como en el estoicismo representan una fase de *autorreflexión* o *interiorización* que en el mundo antiguo culmina en el descubrimiento de los aspectos más formales del pensamiento.

Cuando el objeto inmediato del pensar es el pensamiento mismo, resulta fácil adentrarse en sus formas y reglas puras. Desde este punto de vista lo *verdadero* no es lo que corresponde en el pensamiento con la realidad, sino que lo fundamentalmente verdadero es lo que corresponde al pensar y a la razón misma. En otras palabras: que lo único que se puede ofrecer como contenido válido o verdadero son las *mismas leyes* lógicas de la razón. Para el estoicismo el nuevo objeto o contenido del pensamiento son las leyes del propio pensamiento. Y ese es el mundo de la lógica.

9. Para evaluar el alcance analítico o dialéctico del estoicismo lo crucial es examinar lo que significa su práctica esencial cuando remite o reduce todo contenido a las leyes del pensamiento. Y parte de este examen es el hecho de que el estoicismo no se ha podido liberar como pretende de la influencia del mundo externo. Lo primero es que, si es innegable que el pensamiento ocurre en el tiempo y en el espacio de un yo empírico particular, entonces no se puede superar el hecho de que el pensamiento tiene que contener múltiples contenidos que provienen del mundo exterior. En otras palabras: no podemos evitar que tengamos en nuestro pensamiento las ideas y contenidos particulares que provienen del mundo externo y de la comunicación con los demás. Por eso es que a partir de esta situación del yo empírico que se refugia en el pensamiento la tarea estoica es entonces validar tales contenidos en referencia no al mundo exterior sino al pensamiento mismo. Y la solución que propone es la siguiente: ya que estamos dentro del pensamiento y su lógica, la regla fundamental que resulta para validar los contenidos como verdaderos es que un contenido es verdadero simplemente por ser pensable, es decir, si no muestra contradicción. Lo cual es una manera de decir que para el estoicismo la verdad es algo que pertenece al pensamiento.

10. Ahora bien, es posible que algunos contenidos estén en *oposición* entre sí, aunque sean verdaderos o lógicos de acuerdo a la ley de la no contradicción. En otras palabras: la dificultad consiste en que los contenidos opuestos no son en sí mismos atendidos o relacionados ya que lo que interesa es únicamente si en sí mismos no son contradictorios. Si en sí mismos no son contradictorios entonces son verdaderos. Y esto sirve de fundamento para una lógica que al menos admite la presencia de contenidos contrarios. Lo que al estoicismo le hace falta es más bien un criterio lógico para

vincular a los contenidos opuestos y al mismo tiempo verdaderos. Es decir: el estoicismo no cree en la verdad de los contenidos inmediatos del mundo real y por eso los remite al pensamiento. Sin embargo, por ser el que piensa un yo empírico no puede escapar a los contenidos opuestos del mundo sensible. Y una vez los contenidos opuestos están presentes en el pensamiento tiene que aceptarlos a todos, sin vincularlos unos a otros pues no sabe qué hacer con ellos. En otras palabras: el estoicismo no tiene una noción de la *negación* que le permita aceptar como verdaderos a los contenidos que representan la alteridad. La pregunta es: ¿qué hacer con contenidos opuestos?; ¿Cómo los vinculamos interna o lógicamente para alcanzar un nuevo contenido?

Entiendo que lo que Hegel está señalando no es que el estoicismo (a pesar de ubicarse fenomenológicamente en la *autoconciencia*) no logró desarrollar la dialéctica hasta conducirla al nivel especulativa debido a su apego al principio de la no contradicción. Lo cual podría ser un factor. Pero tal como veremos más adelante el nivel especulativo no está necesariamente opuesto al principio de la no- contradicción. (Dejamos deliberadamente para la sección de la argumentación la demostración de que la dialéctica especulativa no es incompatible con el principio de la no-contradicción).

Tampoco es correcto que el reconocimiento de opuestos y contrarios sea ya una afirmación de lo especulativo. Una brevísimas referencia a Aristóteles puede ser muy ilustrativa sobre la diferencia entre reunir o asociar opuestos y vincularlos especulativamente. Se puede afirmar que con Aristóteles la dialéctica alcanzó altos grados especulativos aun cuando defendió al principio de la no-contradicción como el más fundamental de todos. No es que Aristóteles

reflexionara su lógica desde la perspectiva de la negación determinada. Pero se apoyó en la *alteridad* al nivel pensamiento y el lenguaje y concibió los opuestos y contrarios como presentes en toda relación categorial. También defendió la *finalidad* como categoría esencial para el conocimiento de lo ético y rechazó los conceptos genéricos de los platónicos. Y concibió la dialéctica como un arte que vinculado a lo retórico y ético vive de lo verosímil y sus juicios o proposiciones dialécticas se definen en cuanto la verdad de lo afirmado incluye a lo opuesto y a lo contrario. Quiero decir, que ciertamente en todos esos niveles Aristóteles se aproximó al nivel de lo especulativo. Acerca de lo que realmente no reflexionó fue el por qué ese entusiasmo especulativo no es incompatible con el principio de la no contradicción. En otras palabras, sus argumentos ejemplifican una dialéctica altamente especulativa. Pero no reflexionó sobre el principio del pensamiento que legitima a un tal saber. De ahí que creyera que la no-contradicción fuese el principio supremo del pensamiento y el conocimiento.

II. La otra corriente ligada al subjetivismo antiguo es el *escepticismo*. Y de igual manera su tratamiento fenomenológico le sirve a Hegel para descubrir la aportación de esa corriente al tema de la esencia del pensamiento y del saber filosófico. Y el examen del *escepticismo* puede aclararnos lo que lo especulativo aporta a la dialéctica.

Para comprender esa aportación debemos partir de que para el escepticismo mediante el pensamiento podemos dudar de cualquier afirmación. Es como si toda afirmación fuese por principio objeto de duda ya que siempre podríamos contradecirla. Ya no es tanto, como afirmaba el estoicismo, que unas afirmaciones sean válidas y otras no de acuerdo a las leyes de la razón. Y mucho menos que se pueda

mediante el razonamiento riguroso alcanzar alguna conclusión válida o verdadera. Sino que ahora se defiende que de cualquier contenido puede dudarse y que por consiguiente no hay nada absolutamente verdadero y firme. De ahí que esta corriente representa la continuación y radicalización del estoicismo ya que su punto de vista es también que lo verdadero es el pensamiento, pero ahora sin poder afirmar ningún contenido como firme y verdadero.

Es decir: al mirar hacia su interior la conciencia escéptica radical se comporta como que puede anular todo contenido o pensamiento. Su regla es que de todo se puede dudar. Y de esa manera declara que no hay nada firme. Pero si todo pensamiento particular puede ser negado, entonces lo único que permanece constante (Descartes) es la conciencia misma que se afirma como capaz de negar la existencia y la verdad de todo contenido. Pero para Hegel la verdad del escepticismo va más allá de la confirmación de la existencia de la conciencia. Pues ahora la conciencia no importa en cuanto sujeto que conoce sino en cuanto la forma del saber que anuncia.

(En otros contextos filosóficos la actitud escéptica ha sido criticada por garantizar al yo una *ataraxía* pero al precio de renunciar a la afirmación de contenidos objetivos. El peligro es que si la razón no puede afirmar contenidos objetivos lo que a la larga resulta es una renuncia a la moralidad; o mejor dicho resulta una actitud moral donde todo es permitido. En otras palabras: desde el escepticismo nos incapacitamos para evaluar y criticar al mundo).

12. En cambio, para quien como Hegel evalúa al escepticismo desde un punto de vista fenomenológico, mediante esta radicalización del pensamiento surge algo sumamente positivo en lo que tiene que ver con el desarrollo del modo de concepto que necesita la filosofía para definir su

particularidad como ciencia. Es decir: algo nuevo e importante se anuncia en la figura de este escepticismo en lo que tiene que ver con la posibilidad de una dialéctica especulativa, la cual –como veremos más adelante– se apoya en la *negación determinada*.

Si el escepticismo radical representa el principio de que mediante el pensamiento somos capaces de poder anular todo contenido, lo que indirectamente se defiende es que el saber filosófico por principio no acepta la rigidez de ningún contenido. Es decir: si ninguna afirmación se sostiene porque puede ser refutada, entonces toda afirmación responde o refiere al contenido que la refuta. Y en ese sentido el escepticismo está muy cerca de la actitud que defiende que un contenido para ser verdadero tiene que tomar en consideración a su opuesto. Es decir: si se parte de que todo contenido es dudable, negable, entonces se acepta que tal contenido refiere a su opuesto o a su negación. Y al negarse la rigidez de todo contenido se abre la puerta a que fluyan y se abran a la posibilidad de la *alteridad*. En resumen: la no rigidez de un contenido alude lógicamente a que refiere desde sí mismo a su negación, a su opuesto.

Por consiguiente, de una manera más completa que el estoicismo, el escepticismo representa uno de los momentos en que el pensamiento antiguo avanza y contribuye a identificar la posibilidad de una lógica no tradicional. Y es que aparte de atender a la felicidad de la conciencia escéptica histórica que confía y se refugia en negar la realidad, no se puede pasar por alto que esa misma actitud moral y existencial es expresión del poder y la capacidad del pensamiento para exigir que los contenidos fluyan, es decir, se muestren como capaces de referir desde sí mismo a lo contrario.

13. El escepticismo en cuanto tal es como un *anuncio* o una figura lógica que anticipa lo que consiste pensar filosóficamente. Pero no representa la verdadera figura del concepto filosófico ya que no logró captar en la capacidad de *negación* del pensar como el recurso lógico que nos acerca a la verdad misma. El concepto escéptico contiene únicamente la negación que disuelve y mueve a todo contenido. Pero esa negación no alcanza para unir y conservar a los contenidos contrarios. Y en ese sentido no es al escepticismo sino al neoplatónico Proclo al que Hegel considera como la culminación de la dialéctica antigua fundamentada en la *alteridad* de Platón, aunque desarrollada ésta como la *negación determinada*. La concepción metafísica de Plotino sobre la emanación desde el Uno es traducida por Proclo como la verdadera figura del concepto dialéctico.

14. Es obvio que para entender la posición de Hegel sobre el estoicismo y el escepticismo haría falta que aclaremos cómo es que la *negación* es la que define el saber filosófico o dialéctico. Mas aún, nos falta argumentar con mayor claridad sobre cuáles son los argumentos específicos que Hegel supone nos permiten distinguir el saber dialéctico especulativo de cualquier otro. Antes de proceder a esta argumentación —(la cual fue anunciada al inicio de este artículo— quiero reseñar el segundo pasaje (*Prólogo* de la *Fenomenología*) donde Hegel plantea que de los *tres* posibles modos de conocimiento humano el conceptual dialéctico es el más completo y propio del filosofar. Este es un pasaje privilegiado porque Hegel mismo examina los pros y los contras del procedimiento de *análisis* del entendimiento. Es decir, es donde Hegel mismo compara directamente el saber analítico con el conceptual dialéctico.

15. Hegel concibe al *análisis* como un modo de conocimiento intermedio entre el saber que llamó lo *conocido* (*bekannt*) y el conocimiento *conceptual*. Y su examen apunta a resaltar las diferencias lógicas entre estos tres saberes. Este pasaje puede ser visto también como una descripción pedagógica de las etapas por las que transita la conciencia para alcanzar su meta de autoconocimiento. Es por lo común el modelo de la educación en la antigua socrática como aquella que eleva al estudiante desde sus opiniones hasta el saber de las *ideas*. De hecho, en el mismo *Prólogo* a la *Fenomenología* (Párrafo 4) Hegel observa que la educación consiste en arrancar al individuo de su inmediatez en el mundo (saber sustancial o la del mundo como algo conocido) y elevarlo al *pensamiento* de la cosa en general (tarea del análisis en la medida en que la idea atiende a lo general). Pero para una educación completa falta que el individuo se eleve hasta el *concepto especulativo* mismo. Y el *concepto* es lo que le otorga a la educación y la filosofía su rango de ciencia. Es la consigna de que una vez alcanzamos el mundo de las ideas entonces empieza la faena de movernos libremente con ellas. Y desde Platón hasta Hegel ese libre movimiento es posible mediante la ciencia de la dialéctica. El juego con las ideas es la dialéctica que capta la idea como unidad del ser y no-ser.

16. Lo *conocido* es lo inmediato y supuesto. Es un saber con el que contamos inicialmente pero que no ha sido atendido o reflexionado. Es el saber natural con el que convivimos en la comunidad y en la tradición. Lo que implica que el individuo es parte de un mundo cultural lleno de contenidos que le son simplemente conocidos. No es, por consiguiente, inicialmente una *tabula rasa* que aparece vacía de primera intención y se llena luego mediante la llamada experiencia (*Erfahrung*). Más bien es un ser en el mundo social que convive y está inmerso mediante un saber mediado con contenidos compartidos. Y Hegel destaca que el individuo

es parte de la sustancia espiritual. Sin embargo, el saber de lo conocido no refiere únicamente al saber del individuo que está sumergido en su colectividad y en su tradición. Desde el punto de vista de su rango lógico —que es el nivel que más a Hegel le interesa— lo conocido es el saber que parte de contenidos sin examinarlos, pero que sí se los emplea como puntos de partida para conocer otros contenidos. La esencia de *lo conocido* es que es un saber que se atiende a contenidos o principios como esencias fijas que no han sido examinados. Y a tales contenidos referimos lo que percibimos en nuestro entorno cultural y personal. De ahí que lo conocido es lo *familiar* que está supuesto o quieto pues es más bien punto de referencia.

También desde el aspecto lógico, lo conocido al ser lo no examinado en su interior representa la unidad o totalidad cuyo contenido no es transparente. De esa manera, Dios, la libertad, el sujeto, etc., son contenidos conocidos o representados en la medida que no los cuestionamos, sino que simplemente los empleamos como supuestos o referencias para dar cuenta de otros contenidos. Y con ellos como referentes, comprendemos el resto de la realidad. Pero son contenidos fijos o estáticos ya que es de ellos que se parte sin cuestionarlos o examinarlos. Por ejemplo, se dice que tales cualidades o accidentes pertenecen al *objeto*. De esa manera, el objeto es algo simplemente conocido y al que no se cuestiona su esencia u origen. Lo conocido es pues un saber inmediato que no ha sido *analizado*.

17. El *análisis* es la superación de lo conocido. Su función es disolver lo simplemente lo conocido para sacar a la luz lo que contiene. Analizar es la función principal del entendimiento. Por consiguiente, antes de esa facultad poder reunir o vincular los contenidos tiene que separar lo que está unificado en lo conocido. Lo que antes estaba oculto e

indiferenciado ahora es iluminado por el entendimiento en cuanto es la facultad cuya esencia es separar o distinguir lo que de inmediato está unido o reunido. De ahí que el análisis opera magistralmente negando la quietud de la unidad en la que todo es igual e indiferente y destacando los detalles, los niveles y grados de profundidad. Es mediante el análisis que a lo universal se le distingue y separa de lo particular, a lo esencial de lo aparente, a la sustancia de los accidentes, etc. Y de esa manera surgen las partes del todo originario o simplemente conocido, y se transforman en determinaciones aisladas o predicados independientes. Por ejemplo: el *análisis* del acto moral muestra que está formado por distintos aspectos que se pueden separar: el fin, la intención, la deliberación, la elección del medio, la intuición, la elección y la acción. En fin, al analizar separamos las partes del todo indeterminado y los convertimos en sustancias independientes.

Hegel advierte que no hay nada más poderoso que el análisis que realiza el entendimiento, ya que nada se le escapa. Representa —desde el punto de vista lógico— el absoluto derecho de lo *negativo*, es decir, representa la libertad y la independencia de las partes frente al todo. Pero de esa manera el análisis prepara el camino para un conocimiento superior que si bien no niega la independencia de las partes sí puede corregir la falta que consiste en olvidar que las partes lo son respecto de un todo. Es decir: la falta del análisis es dejar en libertad a los aspectos que ha separado, y abandonar al todo —sugerido en lo conocido— como algo sin vida o irreal.

Pero la verdad es que el análisis no consiste solamente en separar las partes, sino que también aspira a unificarlas. De ahí que su falta no es tal vez que renuncie a unificar las partes o particularidades. La falta es más bien que una vez renuncia

al todo en lo conocido entonces cuando trata de integrarlas se ve obligado a relacionarlas de una *forma externa*. La forma externa de relacionar supone que los componentes que se separan de lo conocido y ahora se comparan pasan a ser sustancias diferentes. Y cada sustancia es diferente y particular. Y cuando el análisis quiere reunir las lo hace a base de lo que tienen en común, donde la particularidad de cada sustancia desaparece y queda reducida a una instancia o *ejemplo*. De ahí que la *particularidad* de la sustancia es algo que para el análisis refiere a una sustancia diferente. O es algo que se pierde dentro de la relación genérica misma.

Es obvio que sin el trabajo del entendimiento no hay progreso cognoscitivo. Separar para darle vida independiente a las partes de un todo es la esencia del entendimiento. Pero al separar lo que está unido en lo conocido lo convierte en sustancias independientes. De esa manera representa un saber superior al de lo simplemente conocido ya que reconoce el derecho de la particularidad e independencia de los contenidos. Sin embargo, no basta con afirmar la independencia de las particularidades y convertirlas en sustancias separadas. Pues al menos para conocer lo *espiritual* hace falta que las partes del todo sean apreciadas como *manifestaciones* del todo. No basta relacionarlas a base de género o especie. Lo que el análisis pasa por alto es que la verdadera relación de los contenidos en el mundo espiritual no es una externa sino *interna*. Además, quien separa las partes del todo ya no podrá reunir las de una manera *interna*. De ahí que todo lo que el análisis promueve puede apuntar a relacionar o vincular las partes, pero siempre de manera *externa*.

18. Tanto la formación completa del individuo como el desarrollo de la figura del saber dependen de que se alcance el nivel de la *ciencia*. Y el fundamento de la ciencia es el

concepto especulativo. Pero si esto es lo que muestran ambos pasajes tenemos que reconocer que falta la argumentación específica que conduzca a demostrar la diferencia esencial entre el concepto de la ciencia y el análisis. Más adelante argumentaremos para clarificar esta distinción hegeliana entre necesidad o relación externa y necesidad o relación interna.

Estos dos pasajes de la *Fenomenología* son una muestra más de la costumbre expositiva de Hegel de aclarar la naturaleza del concepto filosófico mediante comparaciones con otros modos de saber. Ahora bien, como no siempre la comparación es suficiente para comprender a Hegel sugiero que hagamos un esfuerzo adicional dirigido a clarificar y resumir los supuestos lógicos que están en juego en esas comparaciones. Tal argumentación es absolutamente necesaria para identificar el aspecto lógico particular que nos permitiría distinguir mínimamente el saber dialéctico del saber analítico. No tenemos un nombre especial para dicho argumento, pero sí creemos que todo gira alrededor de la concepción hegeliana de la *negación determinada*. De hecho, nadie niega que la aportación de Hegel al tema del conocimiento de lo espiritual se basa en su particular concepción de la *negación* al nivel de la lógica. Y por eso mismo se entiende que ese concepto de la *negación determinada* sea siempre el blanco principal de la mayoría de las críticas contra Hegel. Unos lo consideran idealista y otros como teólogo moralista. Mi opinión —y de ahí la importancia de conocer tal argumentación— es que al nivel del conocimiento de lo espiritual ese concepto tiene el valor de representar un saber racional no explicativo. Y para legitimar su aportación Hegel no tuvo otra alternativa que apoyarse en un idealismo absoluto.

19. Antes de exponer la argumentación específica que está detrás de este concepto de la *negación determinada* quiero hacer tres comentarios breves sobre el contexto teórico que Hegel emplea para darle su legitimidad filosófica.

Los conocedores de Hegel saben que su *Fenomenología del espíritu* (1807) describe el tránsito de un saber basado en la *conciencia* a un saber basado en la *autoconciencia*. (El mismo Hegel describe también este tránsito como el de una filosofía de la *conciencia* a una filosofía del *espíritu*. Y no es de asombrarse que este tránsito es la manera diplomática de Hegel defender que su filosofía es la única que puede legitimar conocer lo esencial de lo espiritual).

Lo que aclara la diferencia entre el punto de vista de Hegel y toda la filosofía moderna se puede resumir de la manera siguiente: a la conciencia hay que conocerla como *autoconciencia*. Es decir: la verdad fenomenológica de la conciencia es que es autoconciencia. Comento brevemente lo que implica esta tesis.

El *primer comentario* es que en el texto del 1807 aquel tránsito debe ser entendido como la respuesta de Hegel a la filosofía trascendental de Kant y al idealismo alemán que la continúa. Hegel entiende que para alcanzar el verdadero nivel de la dialéctica es necesario ir más allá de una filosofía de la conciencia para entonces poder pensar el tema del conocimiento, pero desde la *autoconciencia*. Claro está, la filosofía idealista luego de Kant (sobre todo la de Fichte y Schelling) se colocan antes que el propio Hegel en el ámbito de la autoconciencia. Sin embargo, de acuerdo al propio Hegel en ninguno encontramos la concepción correcta de la ciencia ya que el primero sigue captando la forma de la autoconciencia como si fuera una conciencia y entonces el objeto no se muestra como sujeto; y el segundo reduce el saber filosófico a una llamada *intuición intelectual* que no

logra incluir la negación y opera esquemáticamente como una filosofía de la identidad.

La conciencia es un saber del objeto, pero no es objeto. La conciencia constituye y conoce objetos. La falla fundamental de toda filosofía de la conciencia al momento de fundamentar al conocimiento humano es que se la concibe como enteramente diferente del objeto. Y cuando la conciencia conoce al objeto olvidan que ella se auto-conoce. Claro está, la conciencia que se conoce a sí misma en el objeto (lo que resulta de un largo proceso fenomenológico) es la que tiene por objeto al pensamiento mismo. Es ahí que ella se conoce a sí misma como pensamiento. Es cuando la conciencia se conoce a sí misma en el pensamiento entonces deja de ser tal y se convierte en *autoconciencia*. La *autoconciencia* es el reino del pensamiento del pensamiento. En tal reino se conoce al pensamiento como un objeto. Desde ahí se intenta conocer las leyes lógicas del pensamiento. Pero se puede ir más allá y conocer también que el “pensamiento del pensamiento” es lo que nos revela la estructura o forma última del pensamiento. Esta estructura es la identidad y la diferencia simultánea del que piensa y lo pensado. La expresión lógica de esa actividad del “pensar del pensar” es la *infinitud* o la *negación determinada*.

Dicho de otra manera: la visión antes de Hegel es que como la conciencia es por definición un saber del objeto, entonces ni la conocemos en su objeto ni la conocemos a ella misma. Y no hay un objeto privilegiado que nos permita conocer lo que ella es. De hecho, Kant defendía que al sujeto que constituye al mundo no se le puede conocer. El resultado es que la conciencia no logra nunca un saber de ella mismo como lo *infinito* ya que cuando se ocupa del objeto y capta al pensamiento lo capta como objeto y no como ella misma. Pero para conocer la estructura del pensamiento la

conciencia tiene que comprender que ese objeto que es el pensamiento es ella misma. Ella es autoconciencia. O, mejor dicho: que la verdad del pensamiento es la unidad y la diferencia del que piensa y lo pensado. Es pues a partir del pensamiento considerado como autoconciencia donde conocemos la regla dialéctica suprema de la identidad y la diferencia del objeto y el sujeto. La por Kant llamada *circularidad* del yo que conoce al objeto, pero no se conoce a sí mismo no es otra cosa que la estructura misma del saber supremo. Con la *autoconciencia* nace el reino de lo *espiritual*, del *nosotros*, es decir, donde el yo y el tú son iguales y diferentes. Tal es la regla que desde ahora funda al conocimiento de lo espiritual: lo igual es desigual y lo desigual es igual.

20. En *segundo* lugar, el saber que garantiza la autoconciencia es uno que —comparado con el saber de la conciencia— representa una *inversión*. Esto quiere decir que la dialéctica pertenece a un mundo inteligible que contiene su propio ordenamiento. Es el mismo mundo inteligible donde según Platón y Kant se dan las *ideas* de la razón. Con la diferencia esencial que ahora no hay que salir del pensamiento para legitimar su aspiración a la verdad. Y se debe que este mundo inteligible tiene ahora su propio ordenamiento. Este ordenamiento se orienta por la regla de la *negación determinada*. Y si bien los *contenidos* que surgen en este mundo inteligible son los mismos del mundo real de la conciencia (ésta es la verdad que representaba la figura del estoicismo) su orden ahora no es uno de sucesión temporal o causal sino el que se reclama desde la interioridad del pensamiento mismo y atiende a la *expresividad* de los opuestos. Por tanto, cuando se defiende que en Hegel el conocimiento es *inmanente* tenemos que concluir que se refiere no a que se invente o produzca los contenidos (tal como se argumenta que el concepto o la idea de Dios crea

también su existencia) sino a que simplemente los *ordena* de manera distinta. Es decir, los ordena para dar cuenta de la relación dialéctica de los contrarios u opuestos. Más adelante —en la argumentación que sigue— veremos que esta *negación determinada* es la que resume una tal relación de los opuestos. Pero en cuanto regla fundamental de la dialéctica no es incompatible con el principio de la contradicción. Y se debe a que con ella se aspira a conocer no sólo de una manera diferente al saber analítico sino también porque su objeto de conocimiento es esencialmente lo espiritual.

21. Tercero: la aportación más importante de Hegel a la teoría del conocimiento de lo espiritual (pues la regla de la *negación determinada* aplica principalmente a lo espiritual) tiene que ver con su propuesta de la dialéctica especulativa como respuesta a la pregunta por la particularidad del saber filosófico. Yo entiendo esta aportación de la manera siguiente: en los momentos históricos en que el saber de lo cultural o espiritual se conformaba con las modalidades subjetivas (la comprensión, el arte, la intuición, etc.) para de esa manera escapar a las objeciones del naturalismo, Hegel logra articular una forma racional de conocimiento diferente a la llamada *explicación* tradicional. Lo que implica que la dialéctica conceptual de Hegel no es una de índole *explicativa*. Es racional pero no de índole *analítica*.

22. El argumento principal que podría clarificar la diferencia entre ambos saberes no es uno absolutamente novedoso sino uno que está implícito en la reflexión del propio Hegel. Si suponemos que la *negación determinada* es la regla lógica fundamental de la dialéctica, lo que debemos es entonces hacer más visible su significado y alcance. Y esta argumentación es la que consideramos crucial para poder distinguirla del saber analítico.

El concepto de *negación determinada* nos permite aclarar en qué sentido la diferencia entre el saber analítico y el dialéctico tiene que ver con la categoría lógica de la *totalidad*. Hegel mismo da la impresión (en pasaje del *Prólogo* sobre los tres saberes) de que efectivamente el *análisis* fundamentalmente separa las partes del todo y de esa manera olvida la totalidad. Sin embargo, no es absolutamente correcto que el saber analítico renuncie enteramente al saber de la *totalidad*. (De hecho, sería fácil demostrar que ambos saberes nacieron en Grecia inspirados en una misma actitud metafísica orientada a conocer la realidad como una totalidad). Por tanto, yo diría más bien que lo que caracteriza al saber analítico es más bien que una vez pospone o suspende al inicio su interés en la totalidad cuando luego la necesita lo logra en todo caso subestimando a uno de los opuestos. Por tanto, creo que el argumento para distinguir a ambos saberes debería aceptar que el saber analítico aspira a una totalidad diferente. Y la diferencia entre ambas *totalidades* sería la que descansaría en la regla de la *negación determinada*.

23. El argumento que he anunciado parte de la concepción tradicional de la sustancia y de los opuestos que la constituyen: lo general y lo particular. La pregunta es la sustancia de la mesa es lo general que comparte con las otras mesas; o si su particularidad es también parte esencial del conocimiento de la mesa. De acuerdo a Aristóteles la sustancia en cuanto es la referencia de lo que conocemos debe ser considerada como una unidad en la medida que contiene lo general o la forma y también lo particular que son sus accidentes provenientes de su materialidad. De esa manera fue que se opuso a los llamados amigos de las ideas quienes limitaban la sustancia a la forma o a lo genérico. Yo me inclino a pensar que, si bien es correcto que de esa manera Aristóteles está más cerca de la dialéctica, ello no

quiere decir que el interés en lo general de los amigos de las ideas deba ser entendido como una anulación o indiferencia frente a lo particular. Lo que quiero decir es que podemos admitir que ambas posiciones (la de Aristóteles y los platónicos) aspiran a conocer la sustancia como una totalidad. Ambas atienden a lo particular y lo relacionan con lo general. Sin embargo, los relacionan de manera distinta. Y llamo *analítico* al saber que se interesa en lo particular del objeto, pero con el interés de demostrar que está subordinado a lo general. Esta es la actitud que se encuentra ya en los inicios de la filosofía y la ejemplifica el principio del *apeirón* de Anaximandro. En la indeterminación de tal principio se anuncia la desaparición de seres para de esa manera pagar su deuda que marca su particularidad.

Pero no es que ese saber no se interese por lo particular sino más bien que le interesa demostrar que la relación entre ambos no es una de igualdad sino de subordinación y distinción. El saber analítico nunca los capta como iguales ya que considera lo particular simplemente como punto de partida para descubrir lo general (inducción); o mediante la deducción reduce lo particular a un ejemplo (explicación), o a lo que simplemente acompaña a lo general en la *definición* de género y especie. Y tanto en la inducción como en la deducción se supone que lo general es lo permanente, lo que no cambia. Mientras que el cambio le corresponde a la particularidad. Por tanto, la subordinación de lo particular corresponde a la visión metafísica de que la verdad pertenece esencialmente al del reino de lo general. De esa manera se implica también que el saber no aspira a conocer a lo particular desde sí mismo.

24. Y aunque esta caracterización del saber analítico es una completa en sí misma ya que toma en consideración el aspecto más metafísico de la controversia entre los dos

saberes, en el párrafo que sigue la ampliaremos para identificar el *aspecto lógico* que está implícito en esa subordinación de lo particular frente a lo general.

En cambio, la dialéctica se nutre de la concepción también antigua respecto a la importancia del no-ser, del cambio, de lo particular. Entiende que tanto el ser como el no-ser, son igualmente importantes. Es decir, que los contrarios son igualmente válidos al momento de conocer al ser o a la sustancia. Lo que sugieren Heráclito y Platón —y lo que constituye la tarea alterna del conocimiento filosófico a partir de ellos— es unir lo general y lo particular de manera tal que ambos puedan ser apreciados al mismo tiempo como iguales y distintos. Lo que se busca es pues una relación lógica que justifique modificar la manía de subordinar o negar lo particular bajo el cielo abstracto de lo generalidad y lo genérico. Si fuésemos a darle un nombre a esa relación lógica entre lo general y lo particular sería el de *expresividad*. Todo lo que hemos dicho apunta a que un tal saber de *expresividades* es el que funda la dialéctica y lo que la distingue radicalmente del saber analítico en sus distintas manifestaciones.

25. Hay un otro aspecto de la *predicación* sobre la sustancia que nos puede servir para dar cuenta de la diferencia fundamental entre aquellos dos saberes. Deseo demostrar que la distinción entre los dos saberes apunta a la manera cómo ambos conciben la *negación* al nivel lógico. Esta reflexión nos puede demostrar también algo bien importante al momento de hablar de la vigencia de la dialéctica, a saber: que el saber dialéctico no pasa por alto la llamada regla de la no contradicción.

No es correcto que el saber analítico se distingue del dialéctico en que (el primero) no atiende a los contrarios. Con la referencia anterior de lo general y lo particular

queríamos destacar más bien que ciertamente los atiende pero que los relaciona de una manera muy diferente al saber dialéctico. Y la manera cómo los atiende se fundamenta en su visión de la *negación* como algo que separa a los contrarios.

Desde el punto de vista analítico tradicional de una sustancia se afirma lo que *es*. Por ejemplo, se dice que “la mesa es pesada”. Y cuando se indica mediante un otro juicio que “la mesa no es liviana” se sugiere que sí podría serlo, pero en otro contexto o sentido. Lo que implica que liviano y pesado son *contrarios* que pueden referir a *distintas* sustancias, pero no a la misma sustancia en igual contexto y sentido. Lo fundamental es lo siguiente: que de esa manera los contrarios quedan validados o reconocidos pero separados o distribuidos en *distintas sustancias*. Es decir, que una misma sustancia no es capaz de incluir al mismo tiempo y en el mismo sentido determinaciones contrarias. Pues lo contrario no refiere al mismo ser o sustancia pues perdería su identidad, sería al mismo tiempo ella y no ella. Esto es una manera de decir que el fundamento del saber analítico es el principio de la no contradicción.

26. Mientras que al saber *dialéctico* aspirar a que los *contrarios* (el ser y el no-ser, lo general y lo particular, liviano y pesado, etc.) puedan ser considerados como al mismo tiempo verdaderos, tiene que aceptar que corresponden a *una misma* sustancia. La consigna de Platón en su etapa de madurez no es que el ser y el no-ser están separados. Están al mismo tiempo y en el mismo ser o la sustancia. Por definición la dialéctica es unitaria, es decir, se juega todo defendiendo que los contrarios refieren a la misma sustancia.

Claro está, para lograrlo tiene que aclararse que no se trata de que la mesa —para continuar con el ejemplo anterior— sea al mismo tiempo pesada y liviana. Lo cual

sería una contradicción. (Y la verdad es que no hay un dialéctico serio que haya declarado que su saber suspende al principio lógico de la no contradicción). Para aclarar esta dificultad con el principio de la no contradicción es que quiero defender la distinción fundamental mínima entre ambos saberes. Esa dificultad debe ser aclarada en vista de que los enemigos del pensamiento dialéctico se apoyan en esta confusión para desprestigiar los esfuerzos teóricos que han hecho grandes pensadores occidentales.

Lo verdaderamente crucial es lo siguiente: para el razonamiento dialéctico la clave no es tanto comparar los contrarios entre sí (como hace el saber analítico para entonces terminar ubicándolos en distintas sustancias) sino vincularlos respecto de la misma sustancia, es decir, no entre ellos mismos sino respecto de un tercer componente. Es *dentro* de la sustancia, en su *interior*, que para la dialéctica los contrarios en lugar de únicamente distinguirse también se identifican y se confirman. Dentro de la sustancia los contrarios no son simplemente diferentes sino iguales o idénticos. Lo que iguala y une a los contrarios es la sustancia. Y esto debe ser entendido de la manera siguiente.

La sustancia representa un tercer contenido en referencia al cual los opuestos (general y particular) se distinguen y se identifican. Por ejemplo: decimos que la manzana, la pera y la fresa son frutas (la sustancia). Y también sabemos que son diferentes entre sí. Pero respecto de la sustancia las tres son igualmente frutas y al mismo tiempo diferentes cada una. Y la clave es lo diferente ya que el interés de la dialéctica por los contrarios apunta a demostrar que las diferencias y los opuestos deben ser considerados como *expresiones* de la misma sustancia. La manzana es una *expresión* de la fruta en el sentido de que frente a su opuesto (la pera) muestra su ser fruta no

únicamente por su pertenencia a la fruta general sino por su misma particularidad. La manzana y la pera particularizan la fruta de manera distinta. Por eso son iguales (frutas) y son distintas. La religión, el arte y el derecho son distintos entre sí. Pero al mismo tiempo son iguales por cada uno *expresar* a su manera la sustancia o el principio (de la libertad) que los une. No son ejemplos de la libertad ya que es a su particularidad a lo que se atiende. Tampoco se trata de una simple ampliación del contenido de una definición general ya que tampoco de esa manera se atiende a la particularidad del derecho frente a la particularidad del arte. Además, la sustancia o el *principio* que los vincula no es nada firme e inalterable sino más bien es una progresión o un proceso que en cada particularidad es igual y es diferente.

27. La razón nuestra para en lo dicho anteriormente intercambiar el concepto de *sustancia* con el de *principio*, no responde a que inadvertidamente confundamos el aspecto metafísico con el aspecto lógico. Responde más bien a que Hegel mismo los emplea indistintamente. Pero, además, para Hegel la verdadera sustancia es el pensamiento. Esta tesis corresponde a su idealismo absoluto según el cual cuando conocemos, el objeto conocido es el pensamiento mismo.

Cuando lo particular deja ver lo general de esa manera entonces no es un mero ejemplo o instancia de la sustancia, sino que desde su ser contrario deja ver o expresa lo idéntico que comparte con las otras particularidades. A esta cualidad de lo opuestos que refieren a la misma sustancia o principio es lo que Hegel llama la *negación determinada*. En otras palabras: mediante la *negación determinada* tenemos la regla lógica de que los opuestos no son lo mismo, sino que desde su particularidad refieren a lo mismo. La forma lógica de esta *negación determinada* es resumida por Hegel

también como el desdoblamiento de lo mismo en su contrario, como infinitud, como proceso de lo abstracto a lo concreto, etc. También lo llama *autorreflexión* para recordar que el origen de esta regla lógica proviene del saber que funda la *autoconciencia*. Y al nivel del juicio es la *proposición dialéctica* la que resume su forma.

28. Finalmente, y para no pasar enteramente por alto la dimensión ideológica de estos dos saberes, incluyo un breve comentario sobre la interpretación del pensamiento filosófico tradicional que se le acredita a Martin Heidegger. (Aclaro que nuestra versión se limita mayormente en la visión que expuso en su artículo “Sobre la época de la imagen del mundo” contenido en su libro de ensayos titulado *Holzwege, 1935-1946*). Es posible que su crítica de la filosofía tradicional y de la racionalidad occidental como una metafísica subjetivista podría pasar por alto la distinción misma entre saber analítico y dialéctico. Y si termino con esta nota sobre Heidegger se debe a que nuestro artículo en general tiene que ver también con la definición de la racionalidad del conocimiento, aunque la limitemos el tema de la ciencia cultural. Hemos supuesto que dicha racionalidad se bifurca en las dos vertientes (analítica y dialéctica) igualmente vigentes. Lo crucial es que no es legítimo reducir la una a la otra. Y porque le reconocemos a ambas su derecho y su función cultural es que en este momento no hemos pasado juicio sobre sus dimensiones ideológicas.

Es correcto que para su interpretación Heidegger se apoya en la misma historia de la filosofía occidental que nos ha servido a nosotros para responder a la pregunta sobre la particularidad del saber de la filosofía y para distinguir dos modos fundamentales de racionalidad. Su concepción es que específicamente a partir del *dualismo* platónico de los

dos mundos se inicia en la cultura occidental una llamada “metafísica subjetivista” que se extenderá hasta Hegel y Nietzsche. La consigna principal de esta metafísica es la *representación* (*Vorstellung*) del mundo a partir del pensamiento mismo. Cuando a partir de Platón se postula que la *idea* es lo verdadero, entonces se ha trasladado la *verdad* desde el ente o el objeto al pensamiento, al concepto. Y el resultado último de esta actitud es que el mundo real pasa a ser una *imagen* (*Bild*) de lo que el sujeto pensante se representa. Desde entonces vivimos en *la época de la imagen del mundo*. Y tal es el supuesto que permea a todo el pensamiento filosófico posterior. La *verdad* se convierte en dicha metafísica en la *adecuación* o *correspondencia* entre el pensar y el objeto. Y desde ese punto de vista el objeto ya no es algo verdadero en sí mismo. Sabemos que Heidegger sugiere que contrario a Platón y a los que le siguen, para los presocráticos la *verdad* no estaba en el pensamiento del sujeto sino en el ser o el ente mismo. La *verdad* era para estos primeros pensadores más *manifestación* (*aletheia*) en el ente que una simple adecuación o correspondencia de dos mundos distintos. De hecho, para Heidegger el problema de esta metafísica es que ha olvidado reflexionar sobre el Ser y en su lugar ha reflexionado sobre un ser particular como es la naturaleza o es Dios. De esa manera, la metafísica ha sido como una ontología particular. Y como hace falta volver a pensar el ser en cuanto tal propuso iniciar con la ontología del hombre ya que es este el único ser que pregunta por el ser. Para cumplir con esa promesa escribió primero un libro *Ser y tiempo* (1927). Y luego reflexionó desde la poesía y la religiosidad sobre el Ser.

Su apreciación de la historia metafísica y cultural de occidente conduce a Heidegger a desconfiar del pensamiento tanto filosófico tradicional como del científico. Por ello puso mucho esfuerzo en descubrir un

recurso que nos permitiera conocer la verdad del ser de manera más auténtica, es decir, sin ser materia para la representación y su imagen. Heidegger llegó a expresar que la ciencia (tradicional) no piensa (con ello despertó la reacción de los neopositivistas) ya que aquélla no tiene los recursos y supuestos para pensar la auténtica verdad del Ser. Y recurrió a la poesía (de Hölderlin y Rilke) para reflexionar sobre la posibilidad de un lenguaje poético que contenga una superación de esa actitud metafísica. Lo que evidencia que Heidegger sí tuvo una crítica contra el naturalismo y el saber explicativo. De hecho, en *Ser y tiempo* procura demostrar que el saber del ser-ahí que es el hombre en el mundo es uno primariamente de comprensión (*Verstehen*) y de interpretación (*Auslegung*). Tal saber no es que no sea objetivo, sino que se refiere a otro modo de objetividad ya que implica a un sujeto antropológico que existe como “siendo en el mundo para los otros” y su esencia es la temporalidad.

29. Lo primero que observo es que curiosamente Heidegger no hace referencia a la concepción de la verdad en cuando referencia al todo. Es la verdad que defiende Hegel y que apunta que *verdadero* es un saber en la medida que es completo respecto de los contenidos del objeto. No es cuestión de ser objetivo sino de conocer la totalidad. Tal vez es correcto que la verdad que defiende el saber analítico es preferiblemente aquella de la *correspondencia* entre el pensamiento y el objeto externo. Pero si Heidegger no ha considerado esta otra noción de la verdad como referida al todo se debe tal vez a que tampoco distingue entre saber analítico y saber dialéctico. Lo que implicaría también que tal concepción de la verdad como el todo es para él una expresión de la representación subjetiva. Esta no tiene mérito alguno, como tampoco lo tiene el saber que se basa en la correspondencia. (Y no tienen mérito porque ninguna

aporta al conocimiento del Ser). Lo que contrasta con lo que hemos defendido a lo largo de este artículo.

30. Nuestro interés en Heidegger apunta a evaluar el alcance de su propuesta en la medida en que difiere de la que nosotros defendemos en este ensayo. En primer lugar, nosotros apreciamos a la filosofía de Platón como el paso decisivo de *interiorización* que se necesitó para identificar al pensamiento más en cuanto un *principio* que como una *condición* del conocimiento del ente (como parece ser el caso en Anaxágoras). Y aunque es correcto que Heidegger reconoce esta *interiorización* la entiende como un aspecto negativo ya que la concibe como un escape hacia el pensamiento que se representa o se impone al ser. Pero Platón no sólo reduce el pensamiento a varios géneros supremos y reglas de reflexión, sino que incluye al no-ser o a la *alteridad* como una categoría suprema en el conocimiento del ser. Y en ese sentido Platón es el que funda la lógica que sirve de base a toda la dialéctica posterior. No podemos pasar por alto que su aportación con la *alteridad* constituye la primera expresión occidental al nivel lógico de un pensar sobre el ser, pero diferente al pensamiento del ser considerado analíticamente. Pues la *alteridad* abre la puerta para captar al objeto como unidad del ser y el no-ser. Por tanto, una cosa es considerar al ser desde el pensamiento y otra cosa es considerarlo desde la *alteridad*. Y en la medida en que Heidegger no hace esa distinción el resultado es que para los efectos de la metafísica que comparten se borra la distinción entre saber analítico y saber dialéctico. Esto tiene como resultado que se pierde también de vista la importancia del desarrollo de la dialéctica tanto en la antigüedad como en la modernidad. Y ello invita a pasar por alto el hecho de cuando en la modernidad a partir de Kant la *interiorización* se convalida con la *autoconciencia*, entonces la *negación determinada* superará a la simple *alteridad* y será

más marcada la distinción entre el saber analítico y el dialéctico. En fin, si la metafísica es solamente la *interiorización* del pensamiento que conduce a la representación de imágenes, entonces se diluye la distinción entre dialéctica y saber analítico. Pero si esa *interiorización* es vista como el descubrimiento de la forma misma del pensamiento, entonces se concibe mejor que hay dos formas lógicas fundamentales de concebir al pensamiento y al conocimiento de los entes.

31. Claro está, la postura de Heidegger sobre la metafísica o subjetividad del pensamiento mismo podría ser considerada como legítima en la medida que se la entienda como que llama la atención al dominio del pensar sobre el ser en cualquier modo tradicional de saber. Es como si el pensar y el conocer que resulta fuesen en sí mismos medios de control. Vista así su postura es una manera de enunciar la tesis tradicional (desde Bacon) de que el conocer es poder sobre el mundo. Esto es, esta consigna se refería en la modernidad al saber de la ciencia. Y ahora Heidegger la aplicaría a todo el pensamiento filosófico y científico. Por tanto, para poder contrarrestar esta versión de la tesis de Heidegger habría entonces que entrar en consideraciones *ideológicas* para poder aclarar asuntos tales como si una de las formas de saber es más o es menos dominante que la otra en lo que tiene que ver con su construcción del mundo como una *imagen*. Por lo menos nosotros hemos defendido únicamente que las *imágenes* del objeto que ambos saberes construyen son radicalmente distintas.

En este contexto es importante recordar que en su ensayo *Carta sobre el humanismo* (1946-1947) Heidegger hace un acercamiento al marxismo y defiende la validez de la tesis materialista de Marx respecto al trabajo humano. Sin embargo, podemos demostrar que la crítica de Heidegger a

la filosofía occidental desde Platón no coincide con la llamada crítica de Marx a la filosofía en general. Lo que Marx rechaza, apoyándose en Feuerbach, de la filosofía que culmina con Hegel es el idealismo, pero no la dialéctica. Pero ni siquiera podemos afirmar que la dialéctica de Marx sea *siempre* distinta de la de Hegel. Señalo esto debido a que es correcto que Marx emplea una dialéctica explicativa cuando se refiere a la sociedad como un conjunto; o a la evolución histórica. Sin embargo, la realidad es que a la dialéctica que Marx reconoció como una condición teórica para la crítica del capitalismo fue diferente de aquella, pero la misma que Hegel fundamentó en la *negación determinada*. Cuando en el momento de escribir *Das Kapital* (1867) Marx “coquetea” con la dialéctica hegeliana lo hace de manera consciente, ya que ese modo de saber es el que le permitió concebir el vínculo de necesidad interna entre la producción de mercancías y la formación del capital. Y es esa misma dialéctica de procedencia especulativa hegeliana la que desaparece en el planteamiento de Heidegger. Bajo la generalización de la “representación del mundo como imagen” no hay lugar para diferenciar los dos modos del saber que nosotros creemos son integrantes del conocimiento racional.

32. Otra consecuencia de la postura de Heidegger es que al concebir al pensamiento filosófico presocrático y a la poesía como la alternativa o antídoto contra la racionalidad occidental que inicia con Platón, pasa por alto que la dialéctica es la propuesta de Hegel para contrarrestar la irracionalidad cuando tratamos de conocer lo espiritual. Para Hegel el saber analítico en general (sea en su modalidad de *explicación* a base de leyes, de la *geométrica-deductiva*, del *esquematismo*, etc.) representa una deformación del ser espiritual pues no posee las herramientas lógicas requeridas para conocer a lo espiritual

como *interioridad*. La *explicación* racional que se fundamenta en el análisis es más propia para el conocimiento de la *exterioridad* que llamamos naturaleza.

Y quienes antes de Hegel y ahora tratan de conocer esa *interioridad* mediante recursos *subjetivos* como son la intuición, el arte, la revivencia, etc., lo hacen porque en el mejor de los casos han sentido que debe existir un otro saber distinto al de la ciencia y al analítico. Tal situación ha servido en la actualidad para alentar la dialéctica como un otro modo racional de saber. Lo que ha conducido a una rehabilitación de la dialéctica de Hegel, la cual ha llegado hasta el punto de apreciarla como el modelo de conocimiento racional no positivista de lo cultural. Racional se refiere al saber fundado en la lógica del pensamiento y expositivo.

33. Es correcto que tanto el saber analítico como el dialéctico se desarrollan a partir de la *interiorización* que nos conduce al saber del pensamiento mismo. Pero no es válido argumentar que una vez hay tal interiorización abandonamos el conocimiento del ser. De hecho, sin *interiorización* no hay saber posible pues al menos siempre hay que organizar los contenidos a base de principios. Nosotros no rechazamos que el conocimiento implique siempre abstracción, es decir, organización de contenidos. Tal es la función de la *exposición* de los contenidos en cualquier ciencia o saber. Lo opcional sería únicamente el cómo vinculamos esos contenidos. Y la opción de la dialéctica es distinta a la analítica.

Concluyo con lo siguiente: si es correcto que la dialéctica se fundamenta en la regla de la *negación determinada* es porque frente al ser tiene un interés específico en conocerlo no como *imagen* sino en su particularidad y conexión con el todo. Y al menos deberíamos reconocer que ese interés es

fundamentalmente diferente al que propulsa cualquier análisis de la realidad.

Además, aceptemos que tanto la *negación determinada* como la *negación* analítica que conduce al dualismo de las sustancias son imágenes del pensamiento que se imponen al ser. Tal vez *no sabemos* cómo podemos conocer sin imágenes. Pero tal vez sin ellas no hay racionalidad.

Y si no *podemos conocer sin* imágenes, entonces la pregunta es cuál de las imágenes protegen mejor los intereses de la humanidad. Para responder a esta cuestión habría que atender a diferentes aspectos ideológicos.

Referencias

- Aristóteles, *Ética Nicomaquea* (Libro I). Trad. Antonio Gómez Robledo, México: Editorial Porrúa, 1973.
- Aristóteles. *Metafísica* (Libro IV). Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1982
- Comte, Auguste. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Buenos Aires: Aguilar, 1961.
- Cruz Vergara, Eliseo. *La concepción del conocimiento histórico en Hegel: Ensayo sobre su influencia y actualidad*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997.
- Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes* (1807). Felix Meiner Verlag: Hamburg, 1952.

Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo* (1927). Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.

Heidegger, Martin. “Sobre la época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas* (*Holzwege*, 1935-1946). Buenos Aires: Lozada, 1969.