



Co-herencia

ISSN: 1794-5887

Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT

Primera Nader, William Aldacir

Consideraciones filosóficas sobre la articulación de los conceptos
de ciencia y dialéctica en la Phänomenologie des Geistes de Hegel *

Co-herencia, vol. 14, núm. 27, Julio-Diciembre, 2017, pp. 245-265

Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT

DOI: 10.17230/co-herencia.14.27.10

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77455187009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Consideraciones filosóficas sobre la articulación de los conceptos de ciencia y dialéctica en la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel*

Recibido: 17 de agosto de 2016 | Aceptado: mayo 15 de 2017
DOI: 10.17230/co-herencia.14.27.10

William Aldacir Primera Nader**

waprimera@uc.cl

Resumen Este artículo propone una conexión positiva entre la dialéctica hegeliana y el método aristotélico, puesto que después de Aristóteles la forma de emplear el método dialéctico fue pasada por alto durante todo el período escolástico, para luego ser restituida en la filosofía kantiana. De este modo, lo que nos interesa ver es la presencia aristotélica en la concepción hegeliana sobre la relación entre ciencia y dialéctica, para constatar que Hegel reconoce un valor filosófico y especulativo en la dialéctica aristotélica. Toda la lógica de Aristóteles, y en especial la dialéctica, puede considerarse como ciencia del pensamiento. Con este trabajo se aspira a hacer un aporte específico a la historia del concepto de “dialéctica”, pasando por una comprensión de la idea de experiencia como clave estructural en la relación entre el método dialéctico y la ciencia.

Palabras claves:

Dialéctica, Aristóteles, Hegel, experiencia, ciencia, lógica.

Philosophical considerations on the articulation of science and dialectic concepts in the *Phänomenologie des Geistes* by Hegel

Abstract This paper proposes a positive connection between the Hegelian dialectics and the Aristotelian method since the way of using the dialectic method after Aristotle was overlooked throughout the entire scholastic period to be then restored by Kant. Thereby, our interest is to study the Aristotelian influence in the Hegelian conception about the relationship between science and dialectics to prove that Hegel acknowledges philosophical and speculative values in the Aristotelian dialectics. Aristotle's logic, especially the dialectics logic, can be considered thinking science. A specific contribution to the history of the concept of 'dialectics' is intended through this work by understanding the idea of experience as structural key in the relationship between the dialectic method and science.

Keywords:

Dialectics, Aristotle, Hegel, experience, science, logics.

* Este trabajo de investigación hace parte de mi proyecto de tesis doctoral para obtener la candidatura a Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, bajo la dirección del decano Luis Mariano de la Maza, Ph.D.

** Magíster en Filosofía. Candidato a Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile y miembro del grupo de investigación “Cronotopías”, de la Universidad del Atlántico, Barranquilla, Colombia

Pretendo en este trabajo hacer una contribución específica a la historia del concepto de “dialéctica”, examinando un aspecto de la relación entre ciencia y dialéctica en la *Phänomenologie des Geistes* (PdG).¹ Se trata de mostrar que la dialéctica hegeliana guarda una conexión positiva con el método dialéctico aristotélico. Han sido muchos los significados que se le han dado a este término a lo largo de la historia, y distintos fueron los métodos utilizados en las épocas en que se formularon.² Sin embargo, en la historia de este concepto no se ha tomado lo suficientemente en cuenta el método aristotélico, debido a que para Aristóteles la dialéctica es una lógica de menor importancia, que circula por el mundo de la opinión, es decir, un saber de lo meramente probable.³ De esta manera, la cuestión acerca de la dialéctica se convierte en el inicio mismo del filosofar, y en cierto modo Hegel lo ve así en la PdG. Pero para Hegel, introducir el movimiento dialéctico en la PdG para alcanzar el saber absoluto implica también la exposición de la base de su sistema, es decir, de la Lógica o filosofía especulativa. Por eso, encontramos que en la dialéctica hegeliana se reúnen las principales características u objetivos de las dialécticas anteriores, convirtiéndose en la más completa y rica de todas.⁴

El sistema, para Hegel, se acredita como verdadero en la medida en que la dialéctica de la conciencia haya recorrido todas sus figuras

¹ Para la traducción del texto *Phänomenologie des Geistes* hemos seguido la edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos (2010, Madrid: Abada Editores). Citaremos la paginación de la versión alemana seguida de la paginación de su traducción al español, remitiendo al libro según la abreviatura del título: PdG. Las referencias se presentarán de la manera canónica (parte, sección, capítulo, parágrafo).

² El movimiento dialéctico ha sido una cuestión planteada por muchos grandes filósofos, que nos arroja una inmensa bibliografía. Sin embargo, lo común a las diferentes acepciones sobre la dialéctica es su característica principal: un movimiento fundamental que nos introduce a lo que las cosas son. Más aún, las diferentes concepciones se relacionan porque parten de un hecho primario. Para Hegel, por ejemplo, es la conciencia natural (*natürliche Bewusstsein*); para otros es lo simplemente opinable (*dóxa*) o en el caso de Platón y Aristóteles, una opinión que se transmite (*tâ êndoxa*).

³ Un ejemplo característico de esta cuestión se observa en el libro de Gurvitch *Dialéctica y Sociología* (1971), donde se pasa de la exposición de la dialéctica platónica a la de Plotino, sin indicar de ninguna manera el enfoque de Aristóteles sobre este concepto.

⁴ Los diversos métodos dialécticos en la historia no solo se comprenden por su punto de partida -contradicciones, negaciones-, sino también por la dirección hacia la que va dirigida su movimiento. En Platón, es un movimiento intelectual que se alcanza después de haber practicado varios niveles del conocer, es decir, la dialéctica es el último nivel intelectual para llegar a la idea o a la esencia. En cambio, para Aristóteles se trata de un método inicial y anterior a las ciencias, con el fin de revelar el ser. En Kant, la dialéctica se dirige hacia una crítica de la metafísica como un saber ilusorio. Pero en Hegel, es un movimiento interno de la conciencia y, a la vez, el movimiento mismo de la realidad que todo pensar debe descubrir.

hasta alcanzar el concepto puro o libre de apariencias, propio del saber verdadero.⁵ Particularmente, Hegel expresa en su prólogo a la *PdG* que la filosofía debe abandonar el concepto antiguo y clásico de amor al saber para convertirse en un saber propiamente real, o como él mismo lo denomina: *wirliches Wissen*, es decir, debe formarse y elevarse hasta un saber verdaderamente científico o real (*PdG*. Prólogo, pp. 11, 59). El mismo Hegel tematiza la dialéctica en dos sentidos: por un lado, distingue una dialéctica del concepto puro, que corresponde al movimiento de la lógica; por el otro, una dialéctica de la conciencia, que avanza por medio de sus figuras hasta conseguir el concepto puro.⁶ Pero la dialéctica de la conciencia de algún modo está influenciada por la dialéctica del concepto, puesto que hay una necesidad lógica siempre presente en las etapas del camino de la conciencia. En tal sentido, este doble funcionamiento nos muestra un movimiento dialéctico de la experiencia de la conciencia que asciende a la ciencia, pero también nos enseña el registro que tenemos “nosotros”, como estudiosos de la *PdG*, pues ya sabemos que la sucesión de las figuras de la conciencia no es azarosa ni casual, sino que obedece a una necesidad lógica, aunque esto ocurre a “espaldas” de la conciencia y sin que esta lo advierta. Por lo tanto, además de ser un camino hacia la ciencia, la dialéctica se presenta ella misma como ciencia; o sea que la ciencia no solamente está presente al final de su camino, sino que también está operando subterráneamente en todo el trayecto.

Una clave para estudiar la relación entre ciencia y dialéctica se encuentra en el mismo concepto de experiencia. Preliminarmente, nuestro interés está dirigido hacia el análisis que realiza Hegel en la introducción a la *PdG*, donde dice que “el movimiento dialéctico que la conciencia ejerce en ella misma, tanto en su saber como en su

⁵ En la *PdG* se presenta el movimiento dialéctico como un camino que realiza la conciencia para configurarse como conciencia científica. Para Hegel, este camino forma una ciencia filosófica nueva e importante, en donde la conciencia debe realizar inversiones que son propiamente las que constituyen el movimiento dialéctico, el cual, ante todo, debe destruir aquellas falsas apariencias que impiden un saber efectivamente real (*wirliches Wissen*).

⁶ Lo que nos interesa a nosotros es desarrollar este movimiento de la dialéctica de la conciencia para encontrar su conexión con Aristóteles, pero no sin antes advertir que la dialéctica del concepto es ya esencial en la *PdG*. Es decir que este doble aspecto le es necesario a la obra para adquirir una verdadera exposición científica. Como bien señala Valls Plana: “Y lo que hace que ésta (*PdG*) sea ciencia es la ‘necesidad del concepto’, suficientemente desvelada ‘para nosotros’ a lo largo de la exposición del camino de la conciencia, aunque para ésta permanezca oculta” (1994, p. 19).

objeto [...] es lo que propiamente se llama experiencia” (Intro., pp. 60, 157). Con esto en mente, surge el siguiente interrogante: ¿qué relación existe entre ciencia y dialéctica en la *Phänomenologie des Geistes*? Esta pregunta se abordará desde la perspectiva de la presencia de Aristóteles en la concepción hegeliana acerca de esta relación porque existe un vínculo positivo que no se ha tomado suficientemente en cuenta y que pretendo desarrollar en mi tesis. Para Hegel y Aristóteles, la experiencia tiene significados distintos, pero podemos observar que para este último es principalmente una forma de conocimiento de los primeros principios, para que el conocimiento científico pueda dar una explicación del porqué de las cosas, y, como tal, es un factor muy importante para la ciencia. A pesar de esto, la dialéctica tiene un valor preparatorio para la ciencia, y en pos de precisar cómo recibe Hegel esta interpretación, debemos mostrar por qué no debe ser calificada como una mera antesala de la ciencia y descubrir sus características fundamentales. Por consiguiente, para llevar a buen término este trabajo, debemos examinar las principales razones por las cuales Aristóteles no identifica la dialéctica con la ciencia, y encontrar en esa diferencia la conexión que Hegel pudo haber usado para articular en su fenomenología estos dos conceptos.

La dialéctica como propedéutica de la ciencia

Comencemos por señalar que como fundador de la lógica formal, Aristóteles aporta una serie de investigaciones sobre el método dialéctico, principalmente en *Los Tópicos* (*Tóp.*) y en *los Elencos sofísticos* (*ES*) o *Sobre las refutaciones sofísticas*. Aristóteles comienza su trabajo sobre la dialéctica con la tesis de su maestro Platón, para después desprenderse y elaborar su propia concepción del método dialéctico.⁷ La dialéctica era para Platón la cumbre del saber, que

⁷ Dentro de este contexto, el pensamiento dialéctico de Aristóteles se mueve primeramente en esa relación entre dialéctica y sofística. Aristóteles, al explicar la sofística, hace referencia a Sócrates y al método dialéctico de preguntar y responder; Sichirollo (1976) nos lo confirma diciendo: “la capacidad de razonar en general a partir de premisas lo más probables posible, que denominamos dialéctica, ha de fundarse y ejercerse no tanto en la orientación socrática del preguntar” (p. 80). Hay que reconocer que esta capacidad de responder y defender las propias tesis, además de ser muy habitual en las escuelas socráticas y en el propio Platón, es reconocida como un método de discusión, aunque para Aristóteles fácilmente pueda tener semejanza con la sofística.

permitía al hombre ascender a las realidades más altas. Para Aristóteles, en cambio, se convierte en una lógica menor -no siempre distinguible de la sofística-⁸ que deambula por el mundo de la opinión, separada de la certeza del saber científico por un abismo infranqueable. A primera vista, la dialéctica para Aristóteles no es una ciencia, pero de alguna manera es propedéutica de la ciencia. Ciertamente, los *Tópicos* pueden considerarse como un análisis inicial del método dialéctico, especialmente cuando tratan sobre la utilidad de la dialéctica (*Tóp.* 10, 101^a, 25-35). En el fondo, lo que Aristóteles quiere es emplear un método para desarrollar la capacidad práctica de argumentar. De esta manera, resulta que desde su estructura la dialéctica se encuentra permeada por un carácter pragmático, el cual se ve concretamente reflejado en el diálogo frente a un interlocutor que responde.⁹

Un aspecto actual que recoge esta idea aristotélica lo encontramos en el libro de Van Eemeren *Argumentación, comunicación y falacias* (2002). Este autor integra los estudios de los clásicos sobre la argumentación -especialmente la analítica, dialéctica y retórica aristotélica- para introducir su teoría pragma-dialéctica, que se enfoca en reconocer la argumentación como un fenómeno del lenguaje cotidiano. Para este autor, la argumentación es un acto de habla complejo, cuyo propósito consiste en “contribuir a la resolución de una diferencia de opinión o disputa” (Van Eemeren, 2002, p. 29). Por lo tanto, la argumentación no solo permite mejorar las habilidades intelectuales, la capacidad de razonar y las interacciones con las demás personas; aprender a argumentar también sirve como base y

⁸ Estos dos tipos de refutaciones difieren al respecto, porque el que actúa o dirige su mirada a las cosas comunes con arreglo al objeto en cuestión es un dialéctico; en cambio, el que hace esto pero solo de manera aparente es un sofista (*ES*, 11, 171b, 5-10).

⁹ Si bien tanto para Aristóteles como para Platón, la dialéctica tiene como principal objetivo saber preguntar y responder en una discusión, para Aristóteles la dialéctica se distingue del saber científico porque constituye su antesala. Además, solo para Aristóteles la dialéctica tiene una función pragmática, esto es, se utiliza para encontrar un modo, unas reglas y un método peculiar para que en una discusión pueda haber un vencedor y un vencido. Después de todo, la dialéctica se da en un evento donde los interlocutores están discutiendo. Este sería el único elemento en el que Aristóteles conserva el pasado socrático y platónico, ya que la dialéctica es una vía para que la discusión entre los exponentes o interlocutores se efectúe de la mejor manera. Por lo tanto, este primer momento de diferenciación y distinción de Platón y Aristóteles es fundamental para seguir el camino de la dialéctica en la historia. Así, tenemos que Aristóteles, al referirse a la dialéctica como arte de la discusión y al referirla al diálogo, no presenta ninguna distinción con respecto a la forma en que Platón estudió la dialéctica: “para Platón la dialéctica es método por excelencia; la dialéctica es diálogo” (Padilla, 2007, p. 123).

le otorga sentido a la participación ciudadana (2002, p. 9). En efecto, para Aristóteles la dialéctica pone a prueba las tesis del interlocutor tratando de refutarlas, refiriéndose a opiniones ya establecidas (ES, 11, 171b3-5; 172b4). Ahora bien, para Martha Nussbaum, en *The Fragility of Goodness* (2003), no existe ninguna dificultad en articular el método científico con el método dialéctico porque tanto en la práctica como en el lenguaje podemos confiar en los expertos, determinando juicios constitutivos de la verdad.¹⁰ En consecuencia, el principal objetivo es refutar a aquellos que crean dificultades engañosas al negar un atributo de nuestra práctica real. Por lo cual, el carácter pragmático desde su constitución estaría conformado por reglas formales, pero atendiendo a la finalidad se aprecia su interés por llegar a la práctica real. Observemos que los sofistas, en la plaza o en el ágora (ἀγορά), no solamente empleaban, por decirlo así, técnicas argumentativas para ser hábiles o exitosos en el buen hablar; también parece que incidían en decisiones políticas e incluso forenses.¹¹ “La dialéctica era un arte necesario principalmente para el político, para saber defender su opinión y criticar la contraria en el ágora” (Dussel, 1972, p. 14). En otras palabras, incidían en cuestiones atinentes al bien, por ejemplo, en la decisión de hacer o no una guerra; e influían en la cuestión forense, por ejemplo, en determinar si alguien era o no justo, si era o no culpable. De tal forma, recurrimos al experto porque es el único en quien podemos confiar para mejorar los conflictos de nuestra alma. En otras palabras, recurrimos a la ciencia para atender un aspecto de nuestra existencia que nos permita liberarnos de todo lo que nos daña o perjudica.

¹⁰ Como bien señala Nussbaum: “el método de Aristóteles intenta respetar el lenguaje humano y los modos ordinarios de creer y, al mismo tiempo hacer justicia al hecho de que tales prácticas ponen de manifiesto una permanente exigencia de saber científico” (2003, p. 326).

¹¹ En una discusión política su objeto trataría sobre el bien de la ciudad y los individuos, en cambio, la cuestión forense se enfocaría más en la justicia. Por tal motivo, Aristóteles pide que consideremos nuestra práctica, para así determinar en qué tipo de jueces debemos depositar la confianza; e incluso, en la *Metafísica* (Met.) recurre a una metáfora jurídica, expresando lo siguiente: “quien ha oído todas las razones contrapuestas, como en el litigio, estará en mejores condiciones para juzgar” (3. 1. 995b2-4). Aristóteles muestra que debemos preocuparnos por tener en nuestras investigaciones una idea común de lo que es un buen juez, ya que para operar a modo de árbitros en relación con la verdad, debemos analizar los argumentos en que están apoyadas las tesis en disputa, como lo hacen los litigantes en la corte. Así, nos dirá: “hay algunos -tanto entre los que están persuadidos de estas cosas como entre los que proponen estos argumentos sólo de palabra- que se sienten en una situación aporética al preguntarse quién decidirá cuál es el sano y, en general, cuál es el que juzga rectamente acerca de cada cosa” (Cfr. Met. 4. 6. 1011^a2-5).

Nos parece que el modelo dibujado por Van Eemeren en su teoría pragma-dialéctica tiene una similitud con el modo en que Aristóteles desarrolló su dialéctica, pues para este los dialécticos razonan con la finalidad de encontrar una tesis que pueda ser considerada cierta y demostrable por el físico. En otras palabras, en Aristóteles este método no es conocedor, sino que se engloba en una lógica menor, cuya finalidad es la preparación para que la ciencia haga verdadero el material anteriormente dispuesto. En este sentido, la dialéctica puede considerarse como un arte vacío¹² porque en el fondo el razonamiento del dialéctico es *peirástico*, o sea, tentativo. Por ejemplo: yo podría creer que la luna es un pedazo de tierra, pero si lo fuese tendría que tener las características de la tierra; sin embargo, ellas no se dan, por lo tanto, no es un pedazo de tierra. Como no lo es, voy a suponer que se trata de un cuerpo animado; todos los cuerpos animados se mueven, la luna se mueve. Por lo tanto, la luna es un cuerpo animado. En el fondo, el dialéctico está llamado a examinar tentativamente si tales predicados y no otros corresponden al predicado de 'luna'.¹³ Con este ejemplo he querido mostrar que en el fondo la dialéctica aristotélica es una técnica vacía, que guarda una gran diferencia con la dialéctica hegeliana, pues se encarga solamente de preparar el material para el científico. No obstante, a pesar de esta marcada diferencia, existe una conexión importante cuando Hegel redescubre en Aristóteles la verdadera filosofía especulativa. Pero a partir de este análisis surgen los siguientes interrogantes: ¿por qué la dialéctica puede considerarse como un arte vacío en Aristóteles? ¿De qué manera está vacío este arte? Podríamos añadir que este arte está vacío de conocimiento, pero su valor

¹² Para los fines de nuestro argumento, vacío quiere decir formal, lo que significa que la dialéctica puede tener conocimiento, pero ese conocimiento siempre es formal; de lo contrario, tendría que conocer el agua, la tierra, etc., pero eso lo hace la física.

¹³ Aristóteles enuncia esta diferencia entre el físico y el dialéctico en el *De ánima* (*De án.*) mediante el ejemplo de la ira o, en otras palabras, argumentando qué entendería cada uno al definir el concepto de ira (*De án.* 1, 1, 403^a27-30): el dialéctico propondría una hipótesis a partir de lo que las palabras de alguna manera significan y el físico daría cuenta de la forma específica a partir del trabajo hecho por el dialéctico. Pues bien, en el fondo, el geómetra no puede exponer una fundamentación ante quien somete a crítica los principios de la geometría, sino que esto es tarea de otra ciencia o bien de una común a todas; así también, aquél no es tema del que investiga acerca de los principios (*Physis.* 1.2. 185^a27-29). De este modo, podemos observar que hay diferentes pasajes en donde Aristóteles se refiere al hecho de que la dialéctica se ocupa solo de la *dóxa*, en cambio, la ciencia únicamente se ocupa de la verdad (*Analytica priora.* 1, 30, 46a8-10; 2, 16, 65 a35-37; *Analytica posteriora.* 1, 19, 81b18-22).

se funda principalmente en ser un método que sirve de preparación para el conocimiento, en el sentido de que no se puede llegar al conocimiento sin la antesala de la dialéctica. Por tal motivo, el físico o científico va más allá que el dialéctico al tratar de demostrar lo que este le entrega. No hay mucha diferencia entre lo que el científico dice y lo que ya ha sido dicho por el dialéctico, excepto que el científico lo hace para conocer la cosa, y el dialéctico, para tentar a la razón con el fin de aprobar lo que se había razonado.¹⁴ Ciertamente tenemos que Aristóteles ubica la dialéctica como un principio fundamental que hay que seguir en primera instancia para adquirir una facultad cognoscitiva que se encuentra en la filosofía como ciencia y que nos lleva a conseguir la verdad. La dialéctica busca obtener una conclusión bajo la forma “todo S es P”, que sirva después como base o fundamento en un silogismo científico. Por mucho que un razonamiento sea dialéctico, tiene una finalidad: la ciencia, y en ese sentido esta se encontraría subordinada a los axiomas y principios, porque para Aristóteles la ciencia no es solamente una actividad razonadora, sino que en ella también juegan un papel importante los principios y los axiomas.

El problema de la articulación entre los conceptos de ciencia y dialéctica pasa por una cierta comprensión del concepto de experiencia.¹⁵ Aristóteles nos hace ver cómo el conocimiento científico, mediante razonamientos silogísticos, obtiene una explicación del porqué de las cosas y sus causas;¹⁶ sin embargo, para que este razonamiento logre llevar el nombre de ciencia, debe partir de premisas verdaderas e indemostrables o primeros principios. Para el

¹⁴ Daniel Graham hace notar muy curiosamente que Aristóteles no utiliza la expresión materia y forma en sus escritos lógicos, y menos la distinción en un sentido técnico, por ejemplo, en la *Física*. Por consiguiente, la dialéctica es un ejercicio atinente a la forma y la ciencia es un saber concerniente a la materia (1987). En cambio, en *De án.* 1,1, 403b1-3 se menciona por primera vez que el físico daría cuenta de la forma específica y de la definición, mientras que el otro, es decir el dialéctico, daría cuenta de la materia.

¹⁵ La experiencia hegeliana difiere mucho en el PdG del modo como la concebía Aristóteles en la *Metafísica* y los *Analytica Posteriora*, puesto que lo que busca Hegel como trasfondo es la idea de una historia de la autoconciencia. “La Fenomenología viene a ser una historia concreta de la consciencia, su salida de la caverna y su ascensión a la ciencia” (Hyppolite, 1991, p. 15).

¹⁶ Hay que recordar que la dialéctica abre el camino a los principios de todos los métodos (*Tóp.* 101b). Pero antes -nos dirá Aristóteles-, debe entenderse qué es un razonamiento, y así ubicar la dialéctica como un razonamiento de lo plausible. Para este autor, un razonamiento es un discurso (*logos*) donde solo hay demostración: “cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas” (*Tóp.* 1.100^a, 25-30).

pensamiento aristotélico los primeros principios son la derivación de una capacidad exclusiva del ser humano: la experiencia (*An. post.* II. 19),¹⁷ que no es un conocimiento sensorial dado inmediatamente por un particular acontecimiento natural, sino algo mucho más elaborado, resultante al final de un proceso identificado de la siguiente forma:

Del sentido surge la memoria... y de la memoria repetida de lo mismo, la experiencia: pues los recuerdos múltiples en número son una única experiencia. De la experiencia o del universal todo que se ha remansado en el alma, 'como' lo uno cabe la pluralidad, que, como uno, se halla idéntico en todas aquellas cosas, 'surge el' principio del arte y de la ciencia, a saber: si se trata de la realización, 'principios' del arte, si de lo que es, 'principios' de la ciencia. (*An. post.* II. 19. 100^a, 5-10)

La experiencia no tiene una naturaleza inmediata, más bien tiene un marco temporal e histórico señalado por Aristóteles bajo el aspecto del recuerdo o la memoria. Es decir que al final del proceso constituido por las sensaciones y su persistencia en el alma, así como por el recuerdo y la memoria repetida de lo mismo, surge el material que nos provee la experiencia de un fenómeno.¹⁸ Sin embargo, hay que aclarar que la historia o la experiencia histórica es, para Aristóteles, una indagación de hechos naturales o un proceso personal y psicológico que no debe confundirse con el significado que se le da actualmente a la historia, entendida como una narración del pasado. Más bien, utilizo el concepto de historia para señalar que en los *An. Pr.* y en la *Met.* nuestro conocimiento personal es una acumulación de hechos observados, memoria y sensaciones, para construir las demostraciones.¹⁹

¹⁷ Para Aristóteles, estos principios deben ser indemostrables y universales, es decir que son verdaderos sin que se haya razonado; pero además, añade una característica necesaria: la de no ser innatos en el hombre. En definitiva, Aristóteles señala que es indispensable poseer una facultad para adquirir los primeros principios, y afirma que "parece que esto se da en todos los seres vivos. Pues tienen una facultad innata para distinguir, que se llama sentido" (*An. post.* II. 19. 99b, 32-35).

¹⁸ Aristóteles señala muy claramente lo siguiente: "todos los hombres, por naturaleza desean conocer. Prueba de ello es la estima de que gozan las sensaciones... mientras los animales viven con el auxilio de imágenes y recuerdos, participando escasamente de la experiencia, el género humano se vale de la técnica y del raciocinio; mas en los hombres la experiencia nace del recuerdo" (*Met.* I. 980^a, 25).

¹⁹ Hay que añadir que los principios son exclusivos de cada razonamiento que se esté realizando, por lo cual Aristóteles dice: "por eso es propio de la experiencia el suministrar los principios correspondientes a cada cosa; quiero decir, por ejemplo, que la experiencia astronómica suministra los principios del saber

El camino de la dialéctica hacia la ciencia

Hegel le reprocha a Aristóteles, aunque más bien parece reprochárselo a Kant, haber separado la dialéctica de la demostración.²⁰ “Pero desde que la dialéctica fue separada de la demostración se perdió, de hecho, el concepto de demostración filosófica”²¹ (*PdG*. Prólogo. pp. 45, 129). Por otra parte, el método hegeliano puede ser visto como similar al modelo aristotélico de los *Tópicos*, porque supera la seguridad a la que se aferra el hombre de la calle, quien se apoya en su sensibilidad, y a la vez rebasa la seguridad del científico, que se apoya en el entendimiento.²² Sin embargo, la dialéctica hegeliana tiene un uso muy diferente al que los antiguos le daban a la dialéctica, por el hecho de que ya no es un movimiento que se ocupa de las opiniones sobre las cosas y las determinaciones contrapuestas de la razón, dejando de lado la cosa como tal, sino que más bien es el movimiento de la experiencia de la conciencia que va describiéndose a sí misma científicamente hasta el saber absoluto. Conviene citar *in extenso* un pasaje de la *Phänomenologie*, pues demarca bajo el punto de vista hegeliano el debate que existe entre los antiguos y modernos sobre el propio filosofar dialéctico:

El modo de estudio de la Edad Antigua difería del de la Moderna en que aquél era propiamente una formación integral de toda la conciencia natural. Poniéndose a prueba de modo particular en cada parte de su existencia y filosofando sobre todo lo que se ponía delante, esa

astronómico (en efecto, una vez captados correctamente los fenómenos, se encontraron las demostraciones astronómicas), de manera semejante también acerca de cualquier otra arte o saber existente” (*An. Pr.* I. 46a15-20). De este modo, es necesario precisar que el modo de escoger las proposiciones fue tratado en el estudio de los *Tópicos* sobre la dialéctica, para así determinar que el método es el mismo en lo tocante a la filosofía, cuando se trata de razonar partiendo de las proposiciones opinables que se encuentran en los razonamientos dialécticos.

²⁰ Para Kant la dialéctica en cuanto es considerada como *Organon*, siempre va a ser una lógica de la apariencia, es decir, un arte sofístico separado de la demostración filosófica (*Kritik der reinen Vernunft*. B86).

²¹ Hemos decidido traducir el concepto *Beweisen* por “demostración” y no por “probar” o “prueba”, como lo hace Antonio Gómez Ramos en su traducción de la *Phänomenologie des Geistes*, porque nos parece, como bien señala Mariano de la Maza, que la demostración corresponde a la *Lógica* de 1804-1805, junto con la construcción, al conocer que en su máxima expresión hace referencia a su unidad como deducción (*De la Maza*, 2004, p. 84).

²² El sistema hegeliano será una labor propia de la razón y no del entendimiento, que se queda aferrado a supuestos. De este modo, el inicio del filosofar es un camino que parte de la experiencia de la conciencia para así elevarse a momentos cada vez más esenciales del conocer. En otras palabras, de lo sensible y bruto se elevará, después de pasar por diversos momentos, a lo científico, político, artístico, religioso y hacia la filosofía. “La dialéctica de la Fenomenología tiene un carácter ascendente, avanza desde la sensibilidad hasta la conciencia humana perfectamente totalizada” (Valls Plana, 1994, p. 18).

conciencia se producía a sí misma como una universalidad completamente activa. En la Edad Moderna, en cambio, el individuo encuentra la forma abstracta ya preparada; el esfuerzo de agarrarla y apropiársela es más un hacer salir, sin mediaciones, lo interior y un producir lo universal cortando por lo sano que un brotar de éste mismo a partir de lo concreto y de la multiplicidad de la existencia. Por eso, el trabajo, ahora, no consiste tanto en purificar al individuo del modo sensible inmediato y hacer de él una substancia pensada y pensante, sino, más bien, en lo contrario, en hacer efectivo lo universal e insuflarle espíritu, cancelando los pensamientos determinados y sólidamente fijados. Pero es mucho más difícil dar fluidez a los pensamientos sólidamente fijados que a la existencia sensible. (PdG. Prólogo. pp. 28, 93)

Es preciso, entonces, como el pasaje ya lo ha indicado, señalar que la filosofía antigua era capaz de estar más cerca de la fluidez de lo especulativo que la filosofía moderna; es decir que lo particular era depurado del modo de conocimiento del sentido inmediato y era levantado a la universalidad del pensamiento.²³ Con ello, la experiencia que se emplea como plataforma para los razonamientos científicos aprehende de igual forma lo universal, pero con una característica especial: la universalidad de las aseveraciones empíricas coincide con la opinión común y con el asentimiento de todos los individuos. Pero, por otra parte, para Hegel los conceptos de la filosofía antigua se encontraban en el suelo de la pluralidad concreta a la que debían concebir, es decir, los conceptos eran determinaciones que no se llevaban a la universalidad de la autoconciencia. En su ensayo sobre “Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”, Gadamer constata que la deficiencia de la filosofía antigua radicaba, según Hegel, en que sus filósofos no podían descubrir en esa universalidad la pura certeza de sí mismo o la autoconciencia, es decir, “el espíritu est[aba] aún enteramente inmerso en la sustancia” (Gadamer, 1981, p. 17). La autoconciencia para el filósofo alemán no es algo puramente subjetivo, sino que también es objetivo, esto es, hay una unidad o una identificación entre el sujeto y el objeto. Ahora

²³ Gadamer deja ver que Hegel está pensando aquí en Platón y Aristóteles, y la característica general que Hegel encuentra y a la que quiere apuntar en la dialéctica antigua es que siempre es una dialéctica objetiva. “De acuerdo con su propio sentido esta característica puede ser tenida por negativa, pero no en el sentido moderno: lo nulo no es nuestro pensar, sino el mundo como lo aparente mismo” (Gadamer, 1981, p. 16).

bien, para Hegel el verdadero valor filosófico que tiene la lógica de Aristóteles es que expresa “la actividad del pensamiento en cuanto conciencia: es decir, se ve en ella una guía para pensar certeramente, como si el movimiento del pensar fuese algo para sí” (Hegel, 1955, p. 326). No obstante, a pesar de que encierra las leyes del pensamiento en nuestra inteligencia, su modo de conocer tiene un significado simplemente subjetivo, en donde los juicios y los silogismos no hacen una indicación verdadera de la cosa misma. Lo interesante de observar aquí es que Hegel en ningún momento entiende este significado subjetivo como un movimiento que no se identifica con el objeto; más bien, lo que critica es que las conclusiones de los silogismos y los juicios a pesar de que son verdaderas carecen de forma, lo cual imposibilita al conocimiento alcanzar la verdad. Es decir, esta actividad formal que razona certeramente -nos dirá Hegel- nos proporciona como resultado evidentemente la verdad, “pero como les falta el contenido, estos juicios y estas conclusiones no bastan para llegar al conocimiento de la verdad” (Hegel, 1955, p. 327). Cuando pretenden valer como verdaderos por sí mismos o aisladamente unos de otros, los juicios y los silogismos muestran un antagonismo entre el sujeto y el objeto, pero para Hegel el error que se comete al considerar la lógica de Aristóteles y toda la lógica posterior a él desde este punto de vista puramente formal es que se nos hace ver cierta contraposición entre el sujeto y el objeto, y así la falta de esta unidad hace que no se pueda plantear siquiera el problema de saber si algo es verdad *en y para sí*. “Precisamente en este aislamiento carecen de verdad; sólo su totalidad es la verdad del pensamiento, ya que esta totalidad es subjetiva y objetiva al mismo tiempo” (1955, p. 327). De esta manera, aunque estas determinaciones carecen de contenido empírico, toman el pensamiento y su movimiento como suyo “y el contenido más interesante, en verdad, que pueda concebirse; por donde llegamos a la conclusión de que esta ciencia del pensamiento es por sí misma una verdadera ciencia” (1955, p. 327). La lógica aristotélica es una ciencia de la razón, es decir, una filosofía especulativa no captada como contraposición del sujeto y el objeto. De este modo, la filosofía no puede ser un amor a la verdad sin antes estar en posesión misma de la verdad, ni mu-

cho menos un *Organon* que sea un instrumento del saber sin antes saber.²⁴ Para Hegel, la característica principal de la *PdG* se muestra cuando es sujeto o autoconciencia. El movimiento que realiza la conciencia es una primera parte de la ciencia porque “es propio de la esencia de lo Absoluto manifestarse a la conciencia, ser él mismo autoconciencia”²⁵ (Hyppolite, 1991, p. 11). Por lo mismo, Hegel señala que es necesario considerar el saber tal como aparece a la conciencia, como un saber en donde se da la aparición (*Erscheinung*) de la verdad y de igual forma la apariencia (*Schein*) de verdad o aquello que se muestra como si fuera verdadero sin serlo.

Para Hegel, el saber verdadero no puede ser sino el saber absoluto.²⁶ Una condición para alcanzar el saber propiamente verdadero es que debe purificarse a sí mismo de toda apariencia de verdad para poder acreditarse como tal, transitando por un camino al cual Hegel denomina como “el camino de duda (*Zweifel*), o dicho más propiamente, camino de desesperación (*Verzweiflung*)” (*PdG*. Intro., pp. 56, 149). Este camino que sigue la conciencia presenta una duda que desespera, puesto que la conciencia natural pierde ahí su verdad o lo que parecía tener de auténtico y real el saber, para mostrarse como un saber no real. De este modo, el resultado al que apunta la experiencia es la negación del objeto preliminar y la aparición de un objeto nuevo, que a su vez produce un nuevo saber; es decir, la conciencia inicialmente entroniza una determinada verdad que tiene para ella un valor absoluto, y la pierde en el transcurso de su recorrido. Pero la conciencia inmersa en la experiencia se sorprende de este carácter negativo y no reconoce el valor positivo de la

²⁴ Para que la filosofía sea un saber verdadero debe integrar de modo esencial la científicidad en su sistema. Por ello Hegel señala lo siguiente: “La verdadera figura en la que existe la verdad sólo puede ser el sistema científico de la misma. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia -a la meta en que pueda abandonar su nombre de amor al saber y sea saber efectivamente real- eso es lo que yo me he propuesto” (*PdG*. Prólogo, pp. 11, 59).

²⁵ Según Gabriel Amengual, Hegel, a pesar de que tiene elementos en común con los proyectos de Fichte y de Schelling, difiere mucho de sus concepciones, puesto que establece dentro de las figuras de la conciencia una dialéctica de diferentes figuras, queriendo “deducir la estructura de la autoconciencia de la estructura de la conciencia, por lo cual viene a sustituir la ‘historia pragmática del espíritu humano’ de Fichte y la ‘historia de la autoconciencia’ de Schelling por una ‘historia de la formación de la conciencia’” (Amengual, 2007, p. 18).

²⁶ Como bien señala De la Maza: “se trata de un saber que no versa acerca de un ámbito acotado de la realidad, un saber regional, sino un saber que versa sobre la totalidad; y por eso mismo, porque trata de la totalidad cognoscible, no admite que quede de algún modo separado de su objeto, es decir, que se diferencie o separe el conocimiento de aquello que conoce” (De la Maza, 2004, p. 18).

negación.²⁷ “Cuando la conciencia ha experimentado su saber sensible y descubierto que ‘el aquí y el ahora’ que creía tener de forma inmediata se le escapan, la negación de la inmediatez de su saber es un nuevo saber” (Hippolyte, 1991, p. 16). Lo importarte de este proceso es observar si lo que la conciencia tiene de verdadero en cada configuración de su saber es efectivamente aquello que se tiene por verdadero; en otras palabras, si lo que está dado a la conciencia como *en sí* es adecuadamente interpretado de la manera en que se le hace presente. Si esta correspondencia no llega a suceder, “la conciencia tiene que alterar su saber para hacerlo adecuado al objeto, pero, de hecho, al alterar el saber, se le altera a la conciencia también el objeto mismo” (PdG. Intro., pp. 60, 157). Por tal motivo, la conciencia natural debe desistir cuando constata que su saber del objeto al que tiene como verdadero no lo es, por lo que debe reemplazar este suceso por otro que sea adecuado a su efectiva relación con el objeto. Esta inversión que realiza la conciencia constituye un cambio en el saber y en la verdad, y es lo que propiamente se denominará como el movimiento dialéctico en la PdG. “Este movimiento dialéctico que la conciencia ejerce en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, en la medida en que, a partir de él, le surge a ella el nuevo objeto verdadero, es lo que propiamente se llama experiencia” (PdG. Intro., pp. 60, 157).

Es importante precisar que la experiencia es un aspecto esencial al cual tenemos que referirnos en nuestra investigación. La experiencia es lo que propiamente será denominado como la transformación de la conciencia, es decir, será la sustitución de una convicción falsa o parcial por una verdadera y más completa. Cabe señalar que el modo como se sustituye esta verdad aparente viene definido por el término *dialéctica*, que revela siempre un proceso y la superación

²⁷ Hegel califica este proceso de la conciencia como una forma de escepticismo superior o un escepticismo consumado, pues en vez de dejar a la conciencia inhábil frente al inmenso precipicio en que han caído los saberes que no soportan el examen de su verdad, se comporta, en cambio, como la clave que hace posible la formación de la conciencia misma hacia la ciencia. “Cada negación hace surgir una nueva figura de la conciencia, una nueva configuración del saber y la verdad, reiniciando así un proceso que sólo alcanza su fin cuando haya pasado revista la totalidad de las figuras de la conciencia contaminadas de apariencia, esto es cuando haya concebido una verdad que ya no presente residuos inexpugnables al saber y que por ende se identifique con él” (De la Maza, 2004, p. 22). Por consiguiente, este escepticismo es diferente al escepticismo tradicional, puesto que no termina en la pura nada, sino que el resultado negativo es a la vez positivo, ya que contiene lo que estaba encerrado en el anterior saber, lo verdadero.

de una contradicción.²⁸ Por lo tanto, al igual que en Aristóteles, la experiencia nos lleva a la ciencia, pero ambos autores la utilizan con métodos muy diferentes.

Dialéctica y ciencia en la *PdG*

Hegel quiere que su *PdG* sea ciencia o una introducción científica a la ciencia. Además, estos dos caracteres -ser introducción a la ciencia y parte de la ciencia- son esenciales en la estructura del libro, porque con esta estructura Hegel puede encontrar un camino intermedio entre Kant y Schelling para descubrir paulatinamente “la absolución de un entendimiento no intuitivo y ligado a la sensibilidad” (Valls Plana, 1994, p. 28). Sin embargo, cabe dejar claro cómo se desarrolla la conciencia natural hasta su formación como conciencia científica o especulativa. La conciencia natural experimenta una inversión cuando debe comprobar que el saber que tiene por verdadero en realidad no lo es. Esta conciencia tiene de peculiar que, una vez producido el tránsito de una figura a otra, ella no sabe cómo aparece la nueva. De este modo, hay que advertir que Hegel muestra que esta ignorancia de la conciencia natural la sabemos “nosotros” o quienes ya han observado todo el proceso de la experiencia de la conciencia. El libro -la *PdG*-, afirma De la Maza, está escrito en dos registros distintos: “uno es el registro *para la conciencia natural*, que corresponde también al lector primerizo; otro es el registro *para nosotros*, o sea Hegel y los iniciados por él en la filosofía especulativa” (2004, p. 22). Por lo cual, solo “nosotros” —exactamente los instruidos por Hegel en la filosofía especulativa— estamos en condiciones de entender el sentido del ciclo de las figuras de la conciencia y, además, la necesidad de este proceso, que obedece a un orden lógico o científico, puesto que “nosotros” reconocemos esta necesidad como un proceso que se efectúa a espaldas de la conciencia natural. “Sólo esta necesidad misma, o la emergencia del nuevo objeto que se presenta a la conciencia sin que

²⁸ Pasando por una negación, contiene la idea de una conservación y elevación, ya que los opuestos son negados en su independencia y conducidos a una unidad superior. “La experiencia es un movimiento dialéctico, porque en la experiencia se desarrolla algo ya dado, que es negado en su limitación y contradicción, y a la vez se conserva en un nivel ulterior, superior” (Amengual, 2007, p. 22).

ésta sepa lo que le acontece, es lo que sucede para nosotros, por así decirlo, como a sus espaldas” (*PdG. Intro.*, pp. 61, 159). Cabe resaltar que la conciencia natural conoce ella misma la experiencia de su contenido, mas no su génesis. Solo el filósofo ve en el resultado del movimiento de la conciencia natural la necesidad de la dialéctica, y más aún, admite que el camino que hace la conciencia para configurarse como conciencia científica ya tiene una necesidad científica.²⁹ “En virtud de esta necesidad, este camino hasta la ciencia es él mismo ya ciencia, y por tanto, conforme a su contenido, la ciencia es la experiencia de la conciencia” (*PdG. Intro.*, pp. 61, 161). Sin esta afirmación, no se podría entender por qué la dialéctica es científica en el pensamiento hegeliano, puesto que para él, “la ciencia de la experiencia de la conciencia” además de ser el título primitivo para su obra, es también una exposición dialéctico-científica del proceso que debe efectuar la conciencia del filósofo para elevarse al saber verdadero. En efecto, el movimiento dialéctico parte de la conciencia natural, al igual que en Aristóteles, pero se diferencia de este porque el movimiento permanece inmanente a la conciencia, desde la certeza sensible hasta el saber absoluto.

Cuando se habla de la dialéctica de Hegel se piensa inicialmente que es una cosa distinta a la dialéctica aristotélica. Considero que lo que explica la diferencia es que Hegel extiende la experiencia de la conciencia hacia la historia,³⁰ como manifestación de la racionalidad o de la realidad. Es decir, el movimiento dialéctico es el movimiento mismo de la realidad que el pensar filosófico debe descubrir, mientras que en Aristóteles no se da ese aspecto de la historia, aunque no hay nada en contra de que se puedan proyectar los resultados o los análisis de las premisas categóricas en la línea del tiempo. El análisis aristotélico no es diacrónico, sino sincrónico: hace un

²⁹ Al comprender el sentido de las figuras de la conciencia, observamos que la necesidad de este proceso no es de carácter azaroso o contingente; más bien responde a una estructura lógica. “Esta consideración de la cosa es nuestro añadido, por medio del cual la serie de las experiencias de la conciencia se eleva hasta la marcha científica, pero no es para la conciencia que consideramos” (*PdG. Intro.*, pp. 61, 159).

³⁰ Como bien señala Valls Plana, cuando Hegel expone y describe sus reflexiones científicas y la experiencia de la conciencia, siempre está hablando desde el lugar del saber absoluto; es decir que este es el motor del recorrido y siempre estará presente como fin en todas las estaciones de la conciencia. “La historia de la conciencia sólo puede pronunciarla, en rigor y de manera científica, quien posee el saber absoluto, detector del hilo de necesidad que anuda la pluralidad de la experiencia de la conciencia” (Valls Plana, 1994, p. 20).

corte en la línea del tiempo, por decirlo así, y saca las conclusiones necesarias para proyectar sus resultados. El curso de la historia para Aristóteles es más bien accidental o secundario; el intelecto humano es el medio a través del cual puede hacerse presente lo verdadero o lo falso de una conclusión; en otras palabras, el intelecto tiene como función desarrollar una interpretación de los hechos. Por lo tanto, el intelecto juega un papel principal que tiene que ver más con el ser de la cosa que con la experiencia histórica en donde se capta. Aristóteles no aprecia un valor científico en la historia o en un intento de teorizarla.³¹ Por otro lado, en Aristóteles la dialéctica no es científica o apodíctica, sino un arte para descubrir la verdad del ser.³² Por su parte, Hegel parte de la experiencia para recorrer un camino hacia la ciencia, pero de una forma distinta a la de Aristóteles. No es un camino hacia el ser, distinto de la conciencia, sino un movimiento inmanente de la conciencia que llega a identificarse con el ser. Esta es una diferencia muy importante que hay que tener en cuenta, porque podemos afirmar que lo que Hegel ha desarrollado en la *PdG* sobre la vinculación entre ciencia y dialéctica tiene su fundamento en Aristóteles. Por otra parte, al incluir Aristóteles la dialéctica dentro de sus tratados lógicos para desarrollar los puntos de vista por medio de los cuales puede ser examinada una cosa, la estructura del método dialéctico queda instalada en el interior del *logos*, es decir que no es un mero procedimiento técnico. Hegel expone la historia de la conciencia de una manera científica, bajo el punto de vista del saber absoluto. De este modo, el saber absoluto es quien detecta la pluralidad de las figuras de la experiencia de la conciencia y las anuda entre sí.³³ La ciencia que penetra la *PdG* es

³¹ Aristóteles tiene una idea del tiempo muy peculiar. Para él, la historia es nuestra manera de introducir los hechos en el tiempo. Pero la teoría propiamente tal de la historia es más bien de Tucídides.

³² Para Aristóteles, no solamente el filósofo contempla el ser, también lo contempla el artista. El buen artista es capaz de contemplar, y la perfección del arte consiste justamente en cierta contemplación de su objeto. Tal vez por eso Aristóteles considera que los que tienen cierta conexión con las causas pueden contemplar el ser. Es decir, por medio de la contemplación se afinan los principios a través de los cuales llegamos a conocer el ser. Más aún, este movimiento intelectual se caracteriza por que en la evolución de la cosa misma hay una perfección también de ella, puesto que se conoce más a fondo, por ejemplo en el arte o en la ciencia, incluso en la sabiduría. Después de todo, lo que va evolucionando es la conciencia; es decir, no da lo mismo estar en posesión de la verdad, como dice Aristóteles, que no estarlo (*Met.* VI. 4. 1027b, 15-20). Porque si estamos en posesión de la verdad, eso sirve de alguna manera como fundamento para lo posterior, es decir, para una más profunda consideración del ser.


³³ Hegel nos muestra que la experiencia de la conciencia comprende en sí la totalidad del reino de la ver-

la primera parte del Sistema de la Ciencia, que se encuentra al final de este estupendo y enigmático libro, o sea, en el Saber absoluto, el saber que va a despojarse definitivamente de todas las falsas apariencias de verdad.

Existen varias razones accidentales que podríamos señalar como medios de conexión de la filosofía aristotélica con la hegeliana, pero una razón esencial se debe al reconocimiento que hizo Hegel de la dialéctica aristotélica a través de Kant. Es importante tener en consideración que el método dialéctico fue restituido por la dialéctica trascendental kantiana, puesto que Kant reconoció en la razón una necesidad que la empuja a envolverse en contradicciones. Según Hegel, no se entiende correctamente el concepto de demostración filosófica cuando se quiere imitar el método matemático. En su lugar, la dialéctica opera con una función parecida a la que desarrolló Aristóteles. Al respecto conviene decir, como señala Gadamer, que “Hegel redescubre en Aristóteles [...] las más profundas verdades especulativas” (1981, p. 13). Haciendo un comentario a la filosofía del espíritu de Aristóteles -específicamente al *De ánima*-, Hegel dice que Aristóteles pasa de la sensación al pensamiento, reconociendo en su filosofía lo esencialmente especulativo. Sostiene, además, que la filosofía especulativa de Aristóteles “consiste precisamente en considerar de un modo pensante todos los objetos y convertirlos en pensamientos, de tal modo que, al existir como pensamientos, existan en su verdad” (1955, p. 266). Así, Hegel reconoce en Aristóteles los elementos positivos y negativos a ser desarrollados posteriormente como dialéctica objetiva; es decir, la dialéctica no es un mero procedimiento de nuestro pensar, sino el movimiento del concepto mismo que tiene que completar la evolución de sus figuras hasta alcanzar el nivel de la ciencia pura.

dad del espíritu, donde los momentos de la verdad no son presentados de una forma abstracta, sino tal como son para la conciencia o tal como ella aparece referida a ellos. Además, afirma que: “impulsándose hacia delante, hasta su existencia verdadera, la conciencia alcanzará un punto en el que se desprenda de su apariencia de arrastrar consigo algo extraño, que sólo es para ella y lo es en cuanto otro, o un punto donde la aparición, el fenómeno, se haga igual a la esencia, donde su exposición, por ende, coincida con este punto justo de la ciencia propiamente dicha del espíritu y, finalmente, al atrapar ella misma su esta esencia, designará la naturaleza del saber absoluto” (*PdG*. Intro., pp. 62, 161).

Conclusión

Si mi lectura es correcta, hay que concluir que el problema de la relación entre los conceptos de dialéctica y ciencia en Aristóteles es determinante para el desarrollo de la concepción hegeliana de la Lógica. Precisamente esta Lógica o filosofía especulativa y su relación con la *PdG* comenzaron a ser el centro de atención para los estudiosos de la filosofía hegeliana desde los años sesenta. Lo que nos lleva a discutir con estos estudiosos para intentar mostrar que un aspecto importante de este planteamiento se debe a la conexión positiva con el método dialéctico aristotélico, que aún no se ha tomado suficientemente en cuenta. Seguramente la dialéctica era la ciencia o el arte más difundido en la Atenas de la época de Aristóteles, porque el griego de entonces parecía culturalmente inclinado hacia el uso de la palabra, de las distinciones y del discurso oratorio. Por lo tanto, esta sociedad estaba permeada por una cultura lógica, es decir, basada en el *logos*. En efecto, la práctica de discutir las opiniones alrededor de un problema o una tesis planteada es uno de los rasgos que caracteriza el proceder de Aristóteles para pensar el ser, pero también juega un rol decisivo en la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel. Mi interpretación se asienta sobre la base de que la mejor manera de comprender la relación entre los conceptos de ciencia y dialéctica en Hegel supone examinar esta relación en Aristóteles, la cual Hegel ciertamente tuvo en cuenta y modificó con criterios que merecen un estudio cuidadoso. 

Referencias

- Amengual, G. (2007). El Concepto de Experiencia de Kant a Hegel. *Tópicos. Revista de filosofía de Santa Fe*, 1(15), 5-30.
- Aristóteles (1978). *Acerca del Alma*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1982). *Tratados de Lógica (Órganon) I. Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1995a). *Física*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1995b). *Tratados de Lógica (Órganon) II. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos*. Madrid: Gredos.
- De la Maza, M. (2004). *Lógica, Metafísica, Fenomenología: La Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la Filosofía Especulativa*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.
- Dussel, E. (1972). *La Dialéctica Hegeliana*. Mendoza: Ser y Tiempo.
- Gadamer, H. G. (1981). *La Dialéctica de Hegel*. Madrid: Cátedra.
- Graham, D. (1987). *Aristotle's Two Systems*. Oxford: Clarendon Press.
- Gurvitch, G. (1971). *Dialéctica y Sociología*. Madrid: Alianza.
- Hegel, G. W. F. (1955). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía I [Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie]* (Trad. Wenceslao Roces). México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del Espíritu* (Trad. Antonio Gómez Ramos). Madrid: Abada. Basado en: Hegel, G. W. F. (1980). *Phänomenologie des Geistes, Vol. IX*. En W. Bonsiepen u R. Heede (Ed.), *Gesammelte Werke [Obras completas]*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch – Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Felix Meiner: Hamburg.
- Hyppolite, J. (1991). *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Península.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la Razón Pura [Kritik der reinen Vernunft]* (Trad. Pedro Ribas). México: Tauros.
- Nussbaum, M. (2003). *The Fragility of Goodness. Luck and Ethic in Greek Tragedy and Philosophy*. Madrid: Machado Libros.
- Padilla, M. T. (2007). Zenón de Elea y compañía: Platón y Aristóteles frente a la erística y la sofística. *Tópicos, revista de filosofía* (Fascículo 33), 119-140.

- Sichirollo, L. (1976). *Dialéctica*. Barcelona: Labor.
- Valls Plana, R. (1994). *Del Yo al Nosotros: Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: PPU.
- Van Eemeren, F. (2002). *Argumentación, comunicación y falacias. Una perspectiva pragma-dialéctica*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.