

Syllogismus est principium Idealismi. La Ciencia de la Lógica como pro-gramática de la secularización



Horacio Martín Sisto

Universidad Nacional de General Sarmiento / Universidad de Buenos Aires,
Argentina

*Ich fürchte, wir werden Gott nicht los,
weil wir noch an die Grammatik glauben*

F. Nietzsche (1889)

Resumen

En este trabajo parto de la observación de que diversos pensadores, al ofrecer un nuevo paso de secularización, tienden a desconocer los pasos realizados por pensadores anteriores y que, sin embargo, han constituido la condición de posibilidad del nuevo paso. Mediante un recorrido del tránsito efectuado de Kant a Hegel, intento reconstruir aquí una cierta estructura lógica de la secularización que converge con una secularización de la lógica. El hilo conductor de este tránsito lo constituyen las teorías respectivas acerca de los silogismos, en particular el silogismo por analogía. En lo que a Hegel respecta, se busca mostrar que no solo propone una lógica secularizante, sino también una forma de relacionarse con la historia que lo precede, que reconoce a sus antecesores como condición de posibilidad de su propia posición.

Palabras clave

*Idealismo
Silogismos
Analogía
Secularización*

Abstract

In this paper, I start from the observation that many thinkers, offering a new way of secularization, tend to ignore the steps taken by previous thinkers, however, they have been the condition of possibility of new step. Through the transit effected from Kant to Hegel, I attempt to reconstruct here a certain logical structure of secularization, which converges with a secularization of logic. The guiding thread of this transit is constituted by Kant's and Hegel's theories about syllogisms, especially the syllogism by analogy. As far as Hegel is concerned, I seek to show that not only offers a secularizing logic, but also a theory, which recognizes his predecessors as condition for his own position.

Keywords

*Idealism
Syllogisms
Analogy
Secularization*

1. Introducción: lógica de la secularización y secularización de la lógica

El concepto de secularización es hoy en día problemático. Se entienden por él diversas acepciones, se lo niega o se lo afirma. El origen del término se remontaría a prácticas eclesiales, que denominaban con el latín "*Secularisatio*" como el acto formal por el cual se quitaba el orden sagrado a un sacerdote o bien se quitaba el carácter de templo a una edificación.

Luego se trasladó al lenguaje burocrático del Estado occidental, designando aquel procedimiento por el cual aquello que estaba afectado al dominio o jurisdicción de una Iglesia, pasaba al dominio y jurisdicción estatal. En Alemania se vio utilizado con frecuencia (*Secularisation*) a propósito de la separación entre Iglesia y Estado, propugnada sobre todo por el protestantismo. El uso filosófico profuso en Alemania al parecer se remonta más bien al siglo XIX. Luego nos encontramos con las diversas interpretaciones del siglo XX. Recientemente la historia conceptual se ha dedicado a la investigación de su itinerario, pero es de notar la advertencia de Koselleck: "La secularización se ha vuelto un tópico de carácter tan amplio y difuso que no se alcanza ninguna univocidad en su uso" (Koselleck, 2000: 179)¹.

Una discusión sobre el concepto y la consiguiente obligada atención a las numerosas interpretaciones llevaría otro tipo de trabajo. Más bien se trata aquí de relevar una veta menos explorada en relación con el fenómeno de la secularización, que es la relativa a la lógica, con el objetivo de enriquecer el conocimiento que se tiene sobre el fenómeno en cuestión. La secularización es un *proceso*; se trata aquí de contribuir al esclarecimiento de su *lógica*. Una lógica que pretende encontrarse en la base de los fenómenos arriba aludidos. Lo haré a partir de algunos protagonistas que participaron activamente de ese proceso, en este caso Kant y Hegel, tan inmersos en el fenómeno que todavía no utilizaban la expresión *Säkularisation* para incardinar sus propias filosofías. La hipótesis al respecto es aquí la siguiente: la tarea de una secularización de la lógica coincide con la elaboración de una lógica de la secularización.

Al respecto podemos distinguir dos tipos de textos y posicionamientos de pensadores en torno a la temática. Encontramos en primer lugar aquellos cuyo discurso versa sobre la secularización. Tenemos los casos paradigmáticos de K. Löwith y M. Weber, por nombrar algunos y sin entrar en matices. Tenemos también aquellos que realizan y propugnan a la secularización misma, aun cuando no utilicen el término. Perfectamente pueden encontrarse textos que combinan estos dos planos. Cabe destacar un subconjunto de éstos: aquellos textos que propugnan con su propia teoría a la secularización y critican a textos del pasado por preservar elementos no secularizados. Pero luego encontramos que estos textos anteriores, tan criticados, a su vez hacían lo mismo con otros textos anteriores. Este trabajo busca esclarecer como corolario este último fenómeno.

Es por ello que para dar un marco básico de este tipo de secuencias me remito a un protagonista tardío del proceso aludido, que plantea la secularización en forma no descriptiva, sino explícitamente militante. Me refiero a F. Nietzsche. En el *Ocaso de los Ídolos* [*Götze*], al referirse a los ídolos de la "razón" creados tan desde antaño por la filosofía que parecen eternos (Cf. *Die "Vernunft" in der Philosophie*), se refiere en el *Apartado 5* brevemente a la doctrina de las categorías – que se encuentra en la base de las doctrinas kantiana y hegeliana de los silogismos. Allí aparece la frase del epígrafe de este trabajo. Me permito parafrasearla levemente de este modo: *Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Logik glauben...* (Nietzsche, 1999 Band 6: Götzen-Dämmerung, §5: 78)

Cabe la pregunta: los silogismos, asunto de la *Lógica* desde Aristóteles, despreciados por estériles en la temprana modernidad:² ¿no serán los ídolos [*Götze*] más represen-

1. Una reciente reconstrucción a propósito de los acontecimientos políticos en Bayern, sucedidos a comienzos del siglo XIX, se encuentra en Eichler (2013), en particular "2.2. Der Begriff Säkularisierung"

2. Un lugar clásico se encuentra en el *Discurso del Método*: "Mais, en les examinant, je pris garde que, pour la logique, ses syllogismes et la plupart de ser autres instructions servent plutôt à exliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même..." Descartes (2009: 30).

tativos del idealismo, ingenuamente entronados por Hegel en su *Segunda Tesis de la Habilitación*, “*Syllogismus est principium Idealismi*”? (Hegel, 1986 Band 2: 533).

O bien puede ser que tengan un sustento el cual, con los debidos ajustes por parte del avance de la Lógica, puede trascender lo meramente formal, de manera de responder adecuadamente a este otro reclamo de Nietzsche:

[en lo que es] ciencia formal, teoría de los signos, como la lógica [...] la realidad [*Wirklichkeit*] no se presenta ni como problema; ni siquiera se cuestiona qué valor puede tener en general una convención semejante de signos como es la lógica” (Nietzsche, 1999 Band 6: Götzen- Dämmerung, §5, p. 76).

La retrospectiva nietzscheana en términos de contraste puede generar una ilusión óptica sin la confrontación con la prospectiva que sigue el orden histórico. En ese sentido, considero que, tenidos en cuenta los contextos y condicionantes históricos, la posición de Kant y Hegel pueden comprenderse como importantes escalones en la dirección que reclama Nietzsche. Es quizá Nietzsche quien caiga en este caso bajo su propia advertencia: “¿Qué es lo propio de la idiosincrasia del filósofo?... [Lo es] Por ejemplo, su carencia de sentido histórico, su odio a la idea misma de devenir, su egipcismo [*Ägypticismus*]” (Nietzsche, 1999 Band 6: Götzen- Dämmerung, §1, p. 74). Veremos cómo las teorías de Kant y Hegel se encuentran en un continuo que forma parte del *devenir* de la filosofía moderna que llega hasta el mismísimo Nietzsche y lo atraviesa más allá hasta nuestros días. En este sentido, es probable que Nietzsche padezca también cierto egipcismo respecto de la filosofía de sus antecesores.

2. La analogía como hilo conductor

Un punto de partida estratégico en el planteo que me propongo es el caso de la analogía, una cuestión que tiene larga data en la tradición filosófica y que puede mostrarnos sintéticamente la posición fundamental de ambas filosofías en este *continuum* de la secularización. Como sucede con el argumento ontológico o con el problema de la causalidad, la analogía es un tópico por el cual diversas filosofías pueden compararse, sea porque la aceptan, la medida en que la aceptan o porque la rechazan. Creo que esto vale también para el caso de Kant y Hegel. Por otra parte, la analogía, sobre todo en su proyección ontológica, constituye un elemento fundamental para la cuestión de la secularización. La hipótesis al respecto es que ella tiende a perder terreno ontológico en la medida en que la secularización se concreta.

En el caso de Kant, la analogía juega un papel fundamental, tal como lo podemos ver en la conclusión de los *Prolegómenos*, o en los últimos párrafos de la *Crítica del Juicio*, en particular el §90. En el caso de Hegel, la analogía recibe su exposición central en la doctrina de los silogismos, tal como la encontramos en la *Doctrina del Concepto* de la *Ciencia de la Lógica*. El *silogismo por analogía* es el tercer tipo del silogismo de reflexión, y la antesala del último silogismo, el silogismo de necesidad. El silogismo por analogía cobra su dimensión significativa solo dentro de la entera doctrina de los silogismos.

Esta doctrina es quizás la más representativa de la filosofía hegeliana. Sin embargo, la literatura especializada nos advierte de su peculiar dificultad a los ojos de los mismos especialistas. Mientras la *Doctrina del Ser* y la *Doctrina de la Esencia* reciben numerosos análisis y estudios, la *Doctrina del Concepto* está lejos de ser atendida y esclarecida. Esto llama la atención, toda vez que es la *Doctrina del Concepto* la posición propia de Hegel frente a la historia de la metafísica en lo que respecta a la *Ciencia de la Lógica*, y es en esa *Doctrina* donde incluso el *ser* y *esencia* como determinaciones quedan conservados pero no subsisten ya como tales. En ese sentido, muchos estudios abordan las

diferentes tesis de Hegel presentes en las *Doctrinas del Ser* y de la *Esencia* como si fuesen definitivas, mientras que ambas están destinadas a su reformulación completa en el nivel de la *Doctrina del Concepto*. El mismo Hegel se encarga una y otra vez de aclararlo.³

Este trabajo no entra en el detalle pormenorizado de los silogismos, sino que pretende ofrecer un marco de secuencia histórica que permita comprender su sentido general y su relación con la problemática de la secularización.

3. El sentido de la silogística desde la perspectiva de la lógica

Como es sabido, la *Ciencia de la Lógica* presenta una especial relación entre lógica y metafísica. Pero si en la *Doctrina del Ser* y la *de la Esencia* Hegel se confronta con la tradición metafísica, en la *Doctrina del Concepto* entra en el terreno clásico de la lógica. Hoy la teoría de los silogismos es más bien parte de la historia de la lógica.⁴ En la época de Hegel si bien todavía estaba vigente, aun así ya hacía rato que gozaba de mala fama. Así testimonia el mismo Hegel:

Es cosa conocida que esta doctrina de los silogismos ha sido elaborada con tanta prolijidad, que sus llamadas sutilezas se han convertido en objeto de fastidio y repugnancia general (Hegel, 1993, Tomo I: 380).

Cabe señalar también que la *Lógica* como disciplina era considerada como una disciplina relativamente consolidada, como resulta del testimonio de Kant, quien la toma en la *Crítica de la Razón Pura* como una orientación relativamente segura, a la altura de la matemática y la física:

El procedimiento formal y lógico de ella [la razón] en los silogismos [*Vernunftschlüssen*] ya nos da sobre esto una guía suficiente acerca de en qué fundamento se apoyará el principio trascendental de ella en el conocimiento sintético por razón pura [*KrVB363*]⁵

Al respecto, hay cierta evolución en la terminología filosófica alemana que conviene relevar. En manuales como el de Crusius todavía se encuentra el término latino *Syllogismus*, tal como lo encontramos también en el primer escrito de Kant sobre lógica, que data de 1761 (*Die falsche Spitzfindigkeit der vier Syllogistischen Figuren*) (Kant, 1997: II47). Pero la aparición, tanto en la literatura alemana como en la obra de Kant es cada vez más ocasional y lo reemplaza el término alemán *Schluss*. El reemplazo es en realidad formal, pues el verbo “*schliessen*”, que podemos traducir por “inferir”, abre otras posibilidades en el uso. Así, mientras en la *Crítica de la Razón Pura* se reconocen tres silogismos clásicos: hipotético, disyuntivo y categórico, también se admite luego la inferencia por analogía en la *Crítica del Juicio*, que llega a expresarse en términos de “*Schluss nach der Analogie*” (§90). Por otra parte, la introducción de nuevos usos se atestigua en una comprensible vacilación por parte de los traductores, utilizando términos como “inferencia”, “raciocinio” y otros para traducir al mismo verbo “*schliessen*” que aparece por momentos en un mismo apartado, ora en forma infinitiva, ora en forma ya sustantivada, como sucede en el caso de exposición sobre las *Ideas trascendentales* en la *KrV*.

Si nos atenemos a los manuales de referencia para la época del Hegel de Jena, sorprende ya la influencia en los mismos de la filosofía de Kant.⁶ La misma *Lógica* publicada por Jäsche a pedido de Kant representa esta dirección (Kant, 2007, *Logik-Jäsche*: IX3).

Lo cierto es que Hegel no solo pone en movimiento a la lógica tradicional, como dice hacerlo al comenzar la *Doctrina del Concepto*; también la puebla de nuevos silogismos,

3. Cf. las afirmaciones de Hegel en torno al sentido de la Doctrina del Concepto en general como la observación acerca del argumento ontológico en particular (1986: *Band 8, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: § 193 Anm. p.345-346)

4. Una de sus últimas exposiciones como parte de la doctrina vigente de la Lógica se encuentra en M. Cohen y E. Nagel, *An Introduction to Logic and Scientific Method*, y data de 1934. Su traducción en castellano es mucho más reciente y se sigue reeditando (en Amorortu).

5. Las traducciones de Kant, salvo cuando se indique en contrario, están tomadas de Kant (2004).

6. La influencia puede corroborarse tanto el manual de Johann Heinrich Tieftrunk, *Grundriss der Logik*, (Halle, Curt 1801) ver en particular el Prefacio; como el de Kiesewetter, *Logik zum Gebrauch für Schulen*, Berlin, Lagarde, 1797, ambos de posición cercana a Kant. Hegel tiene presente a ambos: Cf. *Wissenschaft der Logik, Die objektive Logik: nach dem Text G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke*, Band 11. Das Sein: (1812) / mit einer Einl. von Friedrich Hegemann und Walter Jaeschke: p. 282, nota 19, 19-32 (Kiesewetter; p. 295 (Tieftrunk)).

los cuales suman en total nueve, agrupados en tres. Pero esto sucederá recién a partir de 1809. Hasta ese entonces, como veremos luego, tanto en sus obras en borrador como en las publicadas, solo habla del silogismo en general.

4. Idealismo I: los silogismos en Kant. Del inferir [schliessen] en forma analógica al silogismo [Schluss] por analogía

En Kant no solo encontramos estudios formales sobre lógica. Quizás el subrayado, por momentos hasta el abuso, del llamado “giro copernicano” en su obra, haya ensombrecido lo que constituye en Kant un auténtico giro metafísico respecto de la lógica. Al sustentar las tres ideas reguladoras en los tres silogismos, Kant daba un paso fundamental en la historia de la metafísica. Como sucedía con la tabla de los juicios, aquí los silogismos adquirirían el estatuto de una función trascendental, nada más y nada menos que aquella que constituía a la razón misma. La razón, por medio de los silogismos, integraba los juicios del entendimiento en tres direcciones, llamadas ideas reguladoras, que aunque no tenían una función constitutiva, presentaban sí una necesidad subjetiva que se equiparaba con la naturaleza de la razón: dicho mejor, su necesidad, más que “subjetiva” es “racional”. La sentencia con la cual el *Prefacio a la Primera Edición* presentaba la obra, que señalaba el singular destino de la razón - el de verse agobiada por preguntas que no podía evitar pero que tampoco podía responder, ambas por la misma naturaleza de la razón (cfr. Kant, 2010: AVII)- encontraba en la doctrina de los silogismos una explicación en cierto sentido consumada. Autorizados por las estructuras lógicas de las categorías involucradas, los silogismos remitían a un tipo de infinito legítimo, que marcaba el horizonte interminable de la ciencia - en su ámbito propio. Pero también remitían a otro tipo de infinito entendido como la totalidad de esas secuencias, que en la medida en que la razón pretendía entenderlo en los mismos términos de la secuencias de la categoría involucrada, caía en una ilusión - la ilusión trascendental. Una caída ilegítima, pues la misma estructura lógica de las categorías estaba construida sobre el supuesto de las estructuras lógicas de la intuición sensible, y por tanto volvía inviable todo discurso cognitivo (conceptual) sobre lo incondicionado.

De este modo, los silogismos tienen en Kant un estatuto ambivalente, tal como se refleja en el texto al introducir Kant el *Libro Segundo de la Dialéctica Trascendental*. Allí se les da el estatus de “*vernunftelnde Schlüsse*”, lo que probablemente sea un neologismo de Kant, incluso una innovación terminológica en el seno de su propia obra, que Caimi traduce como “inferencias sofísticas”. Pero es de notar que Kant también acepta denominarlos “*Vernunftschlüsse*” (silogismos de la razón) porque no son, dice, “sofisticaciones [*Sophistikationen*];⁷ proveniente de la astucia de los hombres, sino, señala, “de la razón pura misma [*der reinen Vernunft selbst*]” a tal punto que hasta los más sabios deben hacer esfuerzos para liberarse de ellos [Cf. B397]. Esa ambivalencia, entre *Vernunft* y *vernunftelnde* queda asumida finalmente en la expresión que adopta más adelante: “*dialektischer Vernunftschlüsse*”: silogismos racionales dialécticos [que Caimi traduce por “silogismos dialécticos”].

Los silogismos a través de sus tipos respectivos, constituyen la estructura fundamental de toda la Dialéctica Trascendental.⁸ La razón es la facultad de hacer inferencias. Va de lo condicionado a lo incondicionado. Parte de las categorías del entendimiento y las ensancha mediante la búsqueda de lo incondicionado a partir de lo condicionado. En la artificiosa hipótesis de un entendimiento sin razón, nos veríamos con una capacidad de dar juicios sin poder trascender de ningún modo lo inmediato y por tanto no tendríamos ninguna capacidad heurística: esto es, sin la razón no habría preguntas, no habría búsqueda alguna. La inferencia supone objetivamente la

7. Caimi traduce por “sofismas”. Kant usa expresamente el término *Sophisma*, no sólo para el caso del *sophisma figura dictionis*, que considera en la misma *KrV*, aunque como nombre latino de un tipo de figura, a propósito de los paralogismos (Cf. *KrV* B411; B 528). También lo encontramos en la *Lógica Jäsche*: §. 90. *Akademische Ausgabe IX*135. Claro está que se puede discutir la autoría del uso de la expresión en este texto no editado por Kant.

8. Cabe señalar que un aspecto descuidado no sólo por los estudiosos de la Lógica, sino incluso por habituales comprensiones de la filosofía kantiana, se encuentra en que limitan la confrontación de Kant con la lógica solamente a la doctrina sobre la relación entre las categorías y los juicios y no se recaba en la inclusión de los silogismos que constituyen la base lógica de la Dialéctica Trascendental. Así podemos entender el carácter reductivo de la síntesis de Agazzi al desechar la propuesta kantiana (continúa en página 113)

posibilidad de relación; es por ello que los silogismos no se constituyen arbitrariamente, sino que cada uno de ellos sigue a cada una de las categorías de relación: así se articulan en términos de inherencia (*Inherenz*), dependencia (*Dependenz*) y concurrencia (*Konkurrenz*). La razón infiere en esas tres direcciones. Cada una de ellas dará lugar a una parte de la Dialéctica Trascendental.

Me detengo a modo de muestra en resaltar algunos elementos de la *Doctrina de los Paralogismos*. Ellos serán suficientes para comprender el planteo de la silogística kantiana en su conjunto en vistas a su completa reelaboración en Hegel.

En términos de inherencia la razón busca un sujeto que no sea predicado a su vez de ningún otro sujeto. En esta búsqueda, sin embargo, cae en el error de hipostasiar un sujeto último, el Yo que presupone a todas las operaciones trascendentales, que da unidad a toda la conciencia y que es la condición de posibilidad de toda percepción. El error consiste en convertir una condición de posibilidad en una sustancia; no tenemos intuición alguna que nos justifique a aplicar aquí una categoría y así transformamos – y creo que según la posición de Kant, podemos decir: reducimos – el ser de este sujeto a una sustancia, al fin y al cabo equiparándola a cualquier otra sustancia. En la edición B, Kant sintetiza esta cuestión en la siguiente formulación del paralogismo, que se encuentra en la base de la *Psicología Racional*:

Lo que no puede ser pensado sino [como] sujeto, tampoco existe sino [como] sujeto, y por consiguiente, es substancia.

Ahora bien, un ente pensante, considerado meramente como tal, no puede ser pensado sino [como] sujeto.

Por consiguiente, también existe sólo como tal, es decir, como substancia [B 410/411]

No es difícil encontrar aquí la *res cogitans* cartesiana. Ahora bien, Kant no proporciona la alternativa del silogismo correcto. Más bien le interesa subrayar una y otra vez la imposibilidad de reducir el sujeto a sustancia. Así lo da a entender luego de exponer su crítica a Mendelssohn:

No hay por consiguiente psicología racional alguna, como doctrina que nos suministre un complemento de nuestro conocimiento de nosotros mismos; sino [que la hay] solamente como disciplina que le impone a la razón especulativa, en este campo, límites que no se pueden sobrepasar, por una parte, para no echarse en brazos de un materialismo sin alma, y por otra parte, para no perderse divagando en un espiritualismo que, para nosotros, en la vida, carece de fundamento;... [B421]

Como sucede con toda la dialéctica trascendental, o dicho más generalmente, como sucede al fin y al cabo con la razón pura en su totalidad, objeto de la Crítica, esta frustración en responder las preguntas a que nos lleva la razón es una frustración por así decirlo subjetiva; pues objetivamente la razón tiene vías de salida para la supuesta irresolución teórica de estas preguntas. En realidad, cuando nos preguntamos por el incondicionado que permite a la serie entera en realidad nos estamos preguntando, por así decirlo, por la “metasecuencia”; esto es, no nos estamos preguntando meramente por el factor primero, como si este pudiese colocarse dentro de la serie misma, sino por la totalidad de la serie: hay un salto lógico por el cual se pasa a otro nivel. Vuelve la ambivalencia mencionada de estos silogismos. En realidad tienen una sola valencia; la sobre-valencia se debe, si se quiere, al deseo de conocer, o llamémoslo más genéricamente, un factor extra-trascendental que sobrepasa a la razón misma y la lleva más allá de sí misma. La

estructura de la razón y sus silogismos no tienen ninguna obligación de *jure* de garantizarnos una satisfacción. En realidad, la experiencia de este choque contra los límites se debe a una expectativa falsa – aunque según Kant muy comprensible.

En lo que a las expectativas que promete por sí sola la dinámica de los silogismos, encontramos (afortunadamente para la otra sobre-expectativa) una doble salida. Una es la misma función que cumple la razón desde el vamos con los silogismos: la posibilidad de una heurística que en su campo no encuentra límite. La ciencia avanza no solo por la observación y las operaciones de síntesis del entendimiento, sino fundamentalmente por la estructura inferencial de la razón. Podemos entender esta vía como la salida teórica para aquella energía en principio infinita que de lo contrario corre el riesgo de desbordar inútil y engañosamente el cauce de la experiencia.

La segunda salida es de tipo práctico y moral. Así la psicología racional, ya no como doctrina – tal como es evaluada en el examen de los paralogismos - sino como disciplina, orienta la energía de la razón en forma fructífera para lo que existencialmente está destinada en esta vida, la que conocemos:

Nos aconseja que tomemos esta negativa de nuestra razón a dar una respuesta satisfactoria a las preguntas curiosas que van más allá de esta vida, como una señal de ella, de que apartemos nuestro conocimiento de nosotros mismos, de la especulación estéril y desafortunada, aplicándolo al fructífero uso práctico; ... [B421]

Sin embargo, el límite trascendental no es tan asfixiante como puede parecer a la sobre-expectativa mencionada. Si seguimos con el caso de la psicología racional –el más acuciante al respecto–, con la crítica “no se pierde ni lo más mínimo en lo que respecta a la justificación, e incluso necesidad, de suponer una vida futura según principios del uso práctico de la razón enlazado con el especulativo” [B424]. Hay un respiro a nivel teórico, y la sobre-expectativa es recuperada por Kant de algún modo. Este pasaje al uso práctico no es directo. El uso práctico es el “dominio peculiar” de la razón [B425]: el orden de los fines. Pero éste también es orden de la naturaleza. La razón

(...) como facultad práctica en sí misma, sin estar limitada a las condiciones del último [del orden de la naturaleza, aclaración de Caimi], tiene derecho a ensanchar al primero [probablemente al orden de los fines, aclaración de Caimi] y con él, nuestra propia existencia, más allá de los límites de la experiencia y de la vida. [B425]

Ello lo permite una analogía con la naturaleza [*Analogie mit der Natur*] de los seres vivientes en este mundo. Es el recurso analógico el que hace posible este ensanchamiento de nuestros conocimientos [*Erweiterung unserer Kenntnisse*]. Este ensanchamiento no se limita al aumento de conocimientos en el plano de la ciencia, tal como ha sido permitido por la *Crítica*, sino que se refiere a conocimientos “prácticos”. Esta caracterización del ensanchamiento en términos de “conocimiento” deja pendiente la pregunta acerca del estatus de este conocimiento, toda vez que no es conocimiento teórico en sentido estricto, tal como ha sido establecido por Kant, incluso en las mismas páginas de la Doctrina de los Paralogismos a la hora de distinguir entre mero pensar y conocer como hemos visto.

Confirmaría el uso al parecer legítimo del término ‘conocimiento’ el § 58 de los *Prolegómenos*, en donde se admite un conocimiento analógico [*“Eine solche Erkenntniß ist die nach der Analogie”*] Allí se precisa, quizás mejor, el alcance de este conocimiento. En la *Conclusión* de los *Prolegómenos* Kant volvía a subrayar el límite trascendental, pero admitía una insatisfacción irreductible de la razón, que no se solucionaba meramente con la sublimación práctica:

Después de las pruebas completamente claras que anteriormente hemos dado, sería absurdo que esperásemos conocer, de objeto alguno, más de lo que pertenece a la experiencia posible [...] Pero [...] sería un absurdo mayor [...] que quisiéramos estimar nuestra experiencia como el único modo de conocimiento posible de las cosas (Kant, 1985: §57).

Y es así que admite cierta salida por la analogía, que aunque respetuosa aún del límite [§59], esta salida nos permite pensar válidamente lo incondicionado más bien en la relación con nosotros, pero esto significa un conocimiento en sentido estricto. O más bien lo que se conoce de algún modo [esto es, analógicamente] es la relación de lo conocido con lo desconocido, no lo desconocido mismo. La relación heterogénea entre conocido y desconocido se resuelve en la analogía, que no es una relación ontológica sino epistemológica. Si bien la disquisición de aquellos apartados finales se concentra sobre la discusión acerca del deísmo y el teísmo y tiene por principal interlocutor a Hume, Kant aclara que se concentra en ella por su importancia mayor respecto de las cuestiones propias de la psicología y la cosmología tanto por el estatus del objeto como por la amplitud de la discusión en la tradición, pero que esta extensión por analogía también es aplicable a aquéllas [§60 tercer párrafo]. La analogía adquiere el carácter de inferencia y formalmente de “silogismo” hacia el final de la *Crítica del Juicio*, como hemos visto.⁹

9. Así también la Lógica Jäsche admite en su §84 el silogismo por analogía (“*Schluss nach der Analogie*”) como una forma de silogismo empírico (*empirischer Schluss*, §84 Anm. 2).

Si bien da cierto respiro a la razón, la salida analógica le deja también cierto suspiro. Para la sobre-expectativa mencionada, el aplazo de una satisfacción definitiva queda para el más allá (también esta expresión es analógica): una nostalgia estructural y racional que permite y nace de estos puntos de fuga que dejan abiertos los silogismos, incluso en su satisfacción más completa posible, la inferencia por analogía, que es una especie de silogismo que sobreviene y prolonga en otro registro a los tres silogismos de la *Dialéctica*.

Ha caído la metafísica clásica. No es necesario acudir a los metafísicos para atestiguarlo: son los lógicos los que lo hacen, por contraste. Se lamentan de que la lógica sea trasferida a la estructura de la metafísica. No les interesa tanto notar que es la metafísica la que ha sido reducida en gran parte a la lógica – si es que aun admitimos un residuo de excedencia ontológica clásica respecto del yo trascendental, que por otra parte creo que es el caso. O bien, esta metafísica se ha secularizado. Aun cuando Kant conserva en modo trascendental las fundamentales determinaciones de la antigua metafísica; y aun cuando con la analogía se acerca a motivos escolásticos e incluso platónicos, lo distintivo es que aquí no hay *participatio*: no hay fundamento ontológico de la analogía. Esta es solo tentativa de la razón mediante las posibilidades metafóricas del lenguaje que no se funda en una participación ontológica de lo finito en lo infinito.

5. Del Idealismo I al Idealismo II: Hegel lector de Kant

Hegel no parece relevar las menciones al conocimiento por analogía presentes escasamente hacia el final de la *KrV* y en forma extendida en la conclusión de los prolegómenos. Más bien atiende solo al planteo que se encuentra en la *Crítica del Juicio*, por los cuales se considera a la Naturaleza como si tuviese fines: la crítica de Hegel subraya en este aspecto que la mera analogía permite que la comprensión de la Naturaleza como si tuviese fines permanezca en un nivel meramente subjetivo. Pero la preocupación de Hegel no apunta a valorizar la analogía sino a reconocer a ambos órdenes, el subjetivo de la razón y el objetivo de la naturaleza como partes de un mismo sistema. Hecha esta salvedad, por el resto, Hegel recoge la herencia kantiana - a su modo. Ahora se trata, sintéticamente expresado, de

trabajar en dos direcciones. En primer lugar, que la lógica se vuelva la metafísica. La herencia kantiana – reapropiada y modificada por Fichte – nos deja en el umbral. La lógica no puede reducirse a las reglas formales del pensamiento; y no puede ser solo la estructura formal de la razón. En este sentido, la filosofía trascendental kantiana entendida como sistema es literalmente un *reflejo* de la metafísica clásica del tipo de Wolff. Se trata de entender este reflejo como tal. Para eso es necesario recuperar la noción antigua de *logos*. El *logos* es real. El mundo no nos espera para que lo configuremos con nuestras categorías; más bien nuestras categorías suponen su inteligibilidad. No se trata de volver a la metafísica del ser tal como esta se sostenía, ignorando a la subjetividad. Se trata de descubrir una razón que abarca ambos “lados”.

En segundo lugar, se trata de “cerrar” a los silogismos. Si la libertad implica *bei sich selbst sein*, esto no sucederá mientras los silogismos apunten – y sin llegar – a otro mundo, sea cual sea la forma que esto adopte. Se necesita reelaborar toda la lógica, en particular la silogística, para que el espíritu encuentre satisfacción. Sin la reelaboración de esta matriz que subyace a toda ciencia (después de todo, tal como Kant lo ha mostrado), pero también a toda perspectiva jurídica, política (como se puede ver en el ensayo de Kant *Idea en sentido cosmopolita*, donde domina la noción de *Idea* reguladora, construida sobre la base de la silogística kantiana) incluso religiosa (como se trasunta en la Religión dentro de los límites de la Razón), no habrá satisfacción posible. Puesto que Hegel no considera la salida analógica, se queda con la perspectiva posible de los tres silogismos de la Dialéctica Trascendental: el noúmeno.

Sin embargo, el mismo Kant le deja servidas algunas posibles vías de solución para la dirección que Hegel quiere emprender. Por ejemplo al hablar de la relación sistemática entre los silogismos. Veamos:

Se advertirá también que entre las ideas trascendentales mismas se trasluce una cierta interconexión y unidad, y que la razón pura, por medio de ellas, reduce todos sus conocimientos a un sistema. El avanzar, del conocimiento de sí mismo (del alma) al conocimiento del mundo, y por medio de éste, al Ente primordial, es un progreso tan natural, que parece semejante al progreso lógico de la razón, de las premisas a la conclusión. Ahora bien, si acaso aquí, en efecto, sirve secretamente de fundamento un parentesco de la especie que hay entre el procedimiento lógico y el trascendental, es también una de las cuestiones cuya respuesta sólo debe esperarse en la continuación de estas investigaciones [B 394-395]

Así en la nota a este pasaje, Kant aclara:

La metafísica tiene por objeto propio de su investigación sólo tres ideas: Dios, libertad e inmortalidad, de manera que el segundo concepto, enlazado con el primero, ha de conducir al tercero como conclusión necesaria. Todo aquello de lo que esta ciencia además se ocupa, le sirve sólo de medio para llegar a estas ideas y a la realidad de ellas. No las necesita para la ciencia de la naturaleza, sino para llegar más allá de la naturaleza. La inteligencia de ellas haría que la teología, la moral y por el enlace de ambas, la religión, y por tanto, los fines supremos de nuestra existencia, dependiesen únicamente de la facultad especulativa de la razón, y de nada más. En una representación sistemática de aquellas ideas, el orden mencionado, sintético, sería el más apropiado; pero en la elaboración que necesariamente debe precederle, será más adecuado el analítico, que invierte ese orden, para el fin de cumplir nuestro gran proyecto, avanzando nosotros de aquello que la experiencia nos

suministra inmediatamente, la doctrina del alma, a la doctrina del mundo y de allí al conocimiento de Dios [B 395].

Podemos ver aquí un antecedente – aun con profundas diferencias conceptuales y de sentido – del triple silogismo hegeliano, con el cual se corona el sistema mismo [Enciclopedia, §§ 575-577].

6. Idealismo II: los silogismos en el arco de la obra hegeliana

La cuestión del silogismo en la obra hegeliana no es solo un tema importante; en realidad la atraviesa como la cuestión central. Si nos fijamos en sus inicios, cabe notar que ya desde su *Habilitación*, en agosto de 1801, lo afirmaba en su *Segunda Tesis*: “El silogismo es el principio del idealismo”.

La doctrina pasa por diversas reformulaciones, se consolida en los nueve silogismos de la *Doctrina del Concepto* (1816, *Ciencia de la Lógica*), y se corona en aquel conocido como el “Triple Silogismo” “[*der Dreifache Schluss*] con el que Hegel finaliza la exposición del sistema, al menos tal como se encuentra expuesto en los tres últimos párrafos de la *Enciclopedia* (§§ 575 - 577) ¿A qué debe semejante importancia la silogística?

7. El silogismo en el *Timeo* de Platón, según Hegel

Como suele suceder en la filosofía de Hegel, la recepción de los modernos y en particular de Kant, se encuentra mediada por la de los antiguos e incluso – véase por ejemplo la crítica a la *Segunda Antinomia* kantiana a propósito de la determinación de la cantidad – utiliza a los antiguos contra Kant y los modernos; entre otras razones, para recuperar objetividad real. Aunque esto tiene consecuencias histórico-filosóficas: este retroceso no parece ser a primera vista compatible con la idea de un progreso.

En este caso particular, para dirigirnos al núcleo de su doctrina sobre el silogismo, conviene remitirse a las lecciones que ofrece Hegel sobre la filosofía de Platón. En ella reconoce una anticipación de su propia visión. Más precisamente, lo hace en el apartado sobre la *Filosofía de la Naturaleza* (*Naturphilosophie*), y allí se concentra particularmente en el *Timeo*.¹⁰ Obviamente no se trata aquí de determinar si la interpretación del *Timeo* es correcta, sino más bien cómo lo lee Hegel y qué es lo que cita.

Platón se expresa en términos aún ingenuos cuando señala que Dios ha traído orden al caos; en realidad la exposición en términos de la determinación de la Idea viene después. Al introducir el tema de las esencias corporales, Dios creó el fuego para poder verlas, y la tierra para poder tocarlas; tierra y fuego eran dos extremos que necesitaban una vinculación, en una de sus expresiones más bellas, sostiene allí que sólo una inteligencia, sabiduría y bondad perfectas pueden haber dado lugar a las cosas bellas y al orden del universo. Y se expresa a continuación en términos de analogía (Hegel, 1996: 39), la cual resulta inicialmente de una aplicación de una relación geométrica [*geometrische Verhältnisse*]:

De este modo, de tres números, medidas o fuerzas, aquella del medio se relaciona a la última como la primera a ella misma, e inversamente, se relaciona a la primera como la tercera a ella misma – *a a b* como *b a c* –...

Hasta allí nos aproximamos a una visión de analogía muy general. Pero Platón prosigue:

10. Fundamentalmente entre el 29 y 33 del texto de acuerdo a la numeración canónica.

(...) así, este término medio se vuelve lo primero y lo último, e inversamente, lo último y lo primero se vuelven el término medio, de manera que todo se vuelve Uno y de este modo se encuentra construida la Identidad absoluta.¹¹

Esto va más allá de la analogía. Con esto último Platón llega a la idea expresada en esta estructura que Hegel entiende como silogismo. Este silogismo que presenta Platón y que establece la identidad en la diferencia es superior al que Hegel llama allí “Silogismo del Entendimiento” (*Verstandschluss*) en el cual los extremos aún permanecen como autosubsistentes y exteriores uno al otro (cf. Hegel, 1996: 45 ss.). En el *Timeo* se superaría la escisión que aún se encontraba en la misma obra de Platón tal como se expone en el paradigma de la línea de la *República*. Ahora bien, en la época de Berlín, en la cual Hegel ya distingue nueve tipos de silogismos,¹² lo que aquí en las *Lecciones* se presenta en términos de ‘*Verstandenschluß*’ correspondería a lo que en la *Ciencia de la Lógica* comprende como ‘*Reflexionsschluß*’. Y la tercera y última instanciación del silogismo de reflexión es el silogismo por analogía, la antesala del silogismo por necesidad.

En las lecciones sobre Platón, Hegel aprovecha para hacer una exposición sintética de la vinculación entre el silogismo perfecto y la Idea (Hegel, 1996: 38-45), y es una somera fundamentación de la segunda tesis que defendió en su habilitación. Cabe señalar que al exponer la filosofía del Medioevo, al referirse a los Padres de la Iglesia, sostiene que parte de su valor, es haber también intuido la Idea – en parte por la influencia neoplatónica – en los términos que hemos examinado. Lo hacen a diferencia de Platón en la forma del acaecer en el espacio y el tiempo (Hegel, 1986: 15). Puesto que estos elementos son propios del pensamiento representativo, podríamos creer que significan un retroceso respecto de Platón. Sin embargo, a los ojos de Hegel no solo mediante la personificación (la Santísima Trinidad) se avanza en la incorporación del sujeto en las tres instancias, sino que introducen así a la Historia como manifestación de la Idea. Al respecto, se suele aludir a la formación inicial de Hegel en teología y sostener que su teoría del concepto y la Idea es una secularización lógica de la idea de la Santísima Trinidad. Sin embargo, es Platón quien se encuentra en la base aun cuando tanto los Padres de la Iglesia como Kant harán sus aportes.

8. Los Silogismos en la *Doctrina del Concepto*

Hasta aquí es una introducción que podría satisfacer, y solo inicialmente, a quienes tengan una sensibilidad metafísica; pero no a los más lógicos. Veamos entonces el carácter de la exposición de la *Doctrina del Concepto*. Esta consiste básicamente en dar el concepto del concepto. Hegel acusa la falta de una teoría del concepto en el panorama de la filosofía de ese entonces. Habitualmente al dar un concepto, el entendimiento proporciona una abstracción de un objeto, que por así decirlo se queda con lo real, mientras que la abstracción es una cierta ficción. Mientras que ofrecer el concepto es ofrecer los momentos constitutivos de la cosa mediante la cual esta no solo asume sus diversos momentos sino que se pone a sí misma. Hegel parece parafrasear y responder a Kant. Kant reconocía a su modo la expresión difundida “es solo una idea”:

Ahora bien, como esto último, en el uso meramente especulativo de la razón, es propiamente todo el propósito, y la aproximación a un concepto que en la ejecución, empero, nunca es alcanzado, viene a ser lo mismo que si fallara el concepto [*Begriff*] enteramente, entonces se dice de un concepto tal: es *sólo* una idea [es ist *nur* eine Idee]. Así podría decirse: la totalidad absoluta de todos los fenómenos es sólo una idea, pues como no podemos nunca bosquejar algo semejante en una imagen, queda como *problema* sin solución [*KrVB384*].

11. La cita es mi traducción de la cita que hace Hegel de Platón tal como aparece dictado por el mismo Hegel en la edición crítica de las *Lecciones* (Hegel, 1996: 39).

12. En la época de Jena Hegel no distingue tipos de Silogismo. Cf. Hegel 1982: 97-101)

Hegel también la reconocía; y también a su modo respectivo:

el *concepto*... tiene que elevarse a la *idea*, que, sola, es la unidad del concepto y la realidad, como *se demostrará por sí mismo*, más adelante, por medio de la naturaleza del concepto. En efecto, la realidad, que el concepto se da, no debe ser tomada como algo extrínseco, sino ser deducida, según las exigencias científicas, de él mismo. Pero en verdad no es aquella materia, dada por la intuición y la representación, lo que debe hacerse valer, frente al concepto, como lo real. Se tiene la costumbre de decir: "*Es solamente un concepto*" [*Es ist nur ein Begriff*], cuando se le contrapone no sólo la idea, sino la existencia sensible, espacial y temporalmente palpable, como algo que sería mucho mejor que el concepto (Hegel, 1993: 262).

En el caso del concepto, el ponerse a sí mismo adquiere especial importancia en la posición de Hegel; pues es en él donde debe mostrar asidero la *libertad*. Es en él donde el sistema debe dar el paso de la necesidad a la libertad ["en el concepto se ha abierto el reino de la libertad"]. Si por un lado Hegel necesita de la necesidad lógica para fundar la inmanencia, el gran problema es ahora, en cierto sentido, desactivar la necesidad lógica de su tono hasta ahora mecánico y que se muestre que lo que sostenía todo el proceso hasta ahora era, bien mirado, un movimiento libre. La preocupación ulterior es que la libertad no apunte a un más allá; pero aquí es la de fundar también su origen en la inmanencia. La libertad es entendida fundamentalmente como no depender de otro sino de sí mismo y esto se consume en el estar en sí mismo, en el propio hogar (*bei sich selbst sein*). Se opone a lo dado (*gegeben*) en la medida en que supone la dependencia de otra cosa, lo que se da, e indirectamente de otro, el que da. El autoponerse (*sich selbst setzen*) es la liberación de la dependencia de otro. Veamos detenidamente las determinaciones involucradas.

De la exposición sobre la sustancia, en la que Hegel figura en gran parte a la doctrina de Spinoza, ha surgido el concepto. Pero este ha surgido inicialmente como un inmediato y por necesidad. La *Doctrina del Concepto* expone los momentos por los cuales el concepto se pone a sí mismo – dicho en términos generales un poco reductivos: se autojustifica o simplemente, se justifica – y al generar sus propios momentos se manifiesta como libre, es decir determinado sólo por sí mismo. Esta exposición o autoponerse se articula en tres momentos que son fundamentalmente: concepto en sentido más estricto, juicio y silogismo, los cuales a su vez tienen sus momentos internos. El concepto en sentido estricto es el momento inicial de la inmediatez abstracta, que explicita sus determinaciones en el juicio: se despliega en este, muestra su contenido. Así Hegel pretende hacer honor a la noción etimológica del juicio como *Ur-teil*, entendido como partición originaria. En el juicio el concepto se parte, mostrando lo que hay en su interior; pero lo que muestra no es exhaustivo, no solo por razones de contenido, sino también de forma, y más bien de relación entre contenido y forma. En la *Doctrina del Juicio* Hegel desarrolla el problema que presentaba en el *Prefacio* de la *Fenomenología*, esto es el tema de la proposición especulativa. Mediante ella Hegel advierte que los juicios de tipo positivo, establecen una atribución equívoca. Puesto que al atribuir mediante el predicado un universal a un individual considerado en el sujeto, se supone tanto en el sujeto como en el predicado una plenitud de determinaciones que en la significación concreta de ese juicio no está en realidad presente, sino que se trata de la atribución de una abstracción a otra. Es este problema lo que Hegel considera que no advierten los lógicos, pues estos al separar tajantemente entre forma y contenido, se permiten prescindir del contenido mientras que éste tiene y sigue teniendo su propia forma. Es así que, por ejemplo, se considera un término que designa a una entidad finita con la misma forma con la que se designa a una entidad infinita. Se trata de un problema lógico antes que metafísico.¹³

13. La vinculación entre lógica y metafísica tal como se presenta en Hegel es quizás novedosa para la filosofía moderna pero no para los antiguos. Esta observación explica a su vez gran parte del planteo hegeliano tanto a nivel teórico como histórico-filosófico: se trata de recuperar de los antiguos lo perdido, en particular esta vinculación entre lógica y ser. Así para dar uno de estos indicios al lector moderno en lo que respecta a la doctrina de la predicación, nótese esta afirmación de Sinnot en su *Introducción a Categorías* de Aristóteles: "La problematización de la predicación había sido advertida antes que por Aristóteles, por Platón, y ello, según parece, en el marco del debate con los filósofos megáricos y con Antístenes" (Aristóteles 2009: XXXVI); y continúa Sinnot en nota 93: "Para Antístenes, que había sido discípulo de Sócrates, sólo eran legítimos los enunciados en los que se expresa una identidad, es decir, los que tienen como sujeto y como predicado la misma cosa, o, en todo caso, como sujeto una cosa y como predicado una parte de esa misma cosa. Consideraba que toda otra forma de la predicación era contradictoria; así, decir de Sócrates que es hombre equivale a decir que Sócrates es diferente de sí mismo; solo juzgaba válido decir "Sócrates es Sócrates" u "Hombre es hombre". Por su lado, los megáricos pensaban que no cabía predicar "hombre" de ningún hombre en particular, pues los hombres difieren entre sí, y "hombre" no da a entender que haya diferencia entre ellos. Para Antístenes solo se pueden expresar, en definitiva, tautologías, y para los megáricos no es posible el predicado universal; cf. Met. V xxix 1024 b32-36; Diógenes Laercio II xi." (Aristóteles 2009: xxxvi-xxxvii).

La doctrina del juicio mediante su despliegue llevará a mayor concreción sujeto y predicado. Sin embargo hacia el final de la exposición sobre el Juicio, este se estanca en cuanto tal en la atribución entre dos entidades que permanecen como exteriores e independientes una a otra. En la huella lejana de Kant, para Hegel el silogismo es lo racional y *todo* lo racional. Mientras que en el momento del concepto el problema fundamental en el que desemboca es la inadecuación entre contenido y forma, en el juicio el problema típico es la atribución entre dos entidades que a pesar de la atribución misma siguen considerándose como autosubsistentes; es el típico caso hegeliano de la contradicción de la mediación de dos extremos considerados como absolutos. O hay mediación y no son absolutos o no hay mediación y sí lo son. Pero lo verdadero que muestra el juicio es la mediación.

Obviamente que esto tiene su larga tradición en la filosofía; pues esta problemática no es ajena al problema de las Ideas de Platón, las críticas de Aristóteles, la relación entre la predicación y la estructura de la sustancia. Tampoco le serían extrañas a los antiguos la consideración de las determinaciones lógicas como los opuestos, lo limitado y lo ilimitado, y otras tantas más, como determinaciones metafísicas. En este sentido Hegel resuena más familiar a los estudiosos de Platón que a los estudiosos de la filosofía moderna, sobre todo de la temprana filosofía moderna.¹⁴

Es en el despliegue de los juicios articulados en términos de silogismos donde se superará la mutua exterioridad excluyente entre los extremos. Es en el silogismo donde se realiza el concepto y por él, la antigua sustancia. El silogismo por analogía constituye una etapa imperfecta. Es un silogismo propio del entendimiento y como tal más bien propio de la actividad científica. Es el silogismo que sigue al silogismo por inducción. Ya no va de casos particulares a un caso general, sino de la determinación propia de una clase a la de otra clase. Es razonable que en ciencia se lo utilice: tiene un valor heurístico – un uso que también releva Kant en sus lecciones de lógica – : si para los planetas que conocemos hasta ahora rige cierta ley, para un nuevo planeta debe regir la misma ley. El pasaje desde la inducción consiste en que la enumeración propia de la inducción (los planetas) pasa a constituirse ya en un universal: si todo planeta observa esta ley, este nuevo planeta la observará también. Esto no quiere decir que sea verdadero. Por otra parte, dada su forma no necesaria, pueden permitirse bajo la analogía diversos ejemplos que son en realidad falacias. En sus exposiciones sobre este silogismo, Hegel da más falacias que razonamientos correctos. Así por ejemplo “Si el ser humano Gayo es culto, y Tito es un ser humano, entonces Tito es culto” (Hegel, 1986: Band 8 *Enzyklopädie* § 190 *Zusatz*). Los ejemplos parecen no estar bien cuidados por Hegel, por ejemplo “La tierra tiene habitantes; la luna es una tierra: por consiguiente la luna tiene habitantes” (Hegel, 1993: 393); está claro que el problema no es la forma sino la ambigüedad del término “Tierra”. Hegel advierte que en las ciencias de entonces se están haciendo no solo uso sino también abuso de las analogías. Y si buscamos las referencias al término “analogía” en la obra de Hegel, es frecuente encontrarlo asociado a la calificación de “*oberflächliche*”, “*leere*”, “*äußerliche*”. El silogismo por analogía recupera de algún modo la secuencia arriba vista de Platón: pero no logra llegar a su consumación. Como en Platón sucede al recuperar la identidad en la diferencia, aquí esto se da en el silogismo por necesidad, que deberá recorrer tres subfases para consumarse.

En el pasaje del Silogismo a la determinación siguiente, el Objeto, se resume en forma enriquecida, tal como Hegel lo declara en una nota de la *Enciclopedia*, el problema del pasaje de la esencia a la existencia tal como se encontraba en la doctrina del ser y de la esencia (Cf. Hegel, 1986: Band 8 *Enzyklopädie* § 190 *Anmerkung*). El silogismo si bien constituye una etapa del itinerario, permanece como una matriz lógica definitiva del espíritu (cf. Hegel, 1986: Band 8 *Enzyklopädie* §§ 197, 198) y de hecho retorna hacia el final con el triple silogismo, esta vez ya en la base de la relación entre Lógica, Naturaleza y Espíritu.

14. Por otra parte, es probable que un lógico contemporáneo pueda señalar sus objeciones de tipo lógico al tratamiento que hace Hegel. Hay quien lo ha intentado poco después de Hegel es Trendelenburg, a partir de una impostación de tipo aristotélico: es de considerar si Hegel retorna en forma regresiva a la lógica prearistotélica o constituye un avance. La virtud de Trendelenburg, más allá de su éxito o no, es la de aceptar discutir en el plano lógico (Cf. Trendelenburg, A. *Die logische Frage in Hegels System Zwei Streitschriften*. Berlin, Brockhaus, 1843) Pero es sobre todo la lógica posfregeana la que quizás tenga más cosas para decir, pero ya estamos ante un avance de la Lógica sin precedentes en la historia – hay quienes sostienen que entre Leibniz y Frege no hay pasos significativos en esta ciencia –. Es probable que puedan recuperar reclamos de Hegel con instrumentos más ricos que los que se encontraban a comienzos del 1800, en donde la lógica se consideraba agotada, una situación que Hegel ve como insatisfactoria pues considera que la lógica todavía tiene que avanzar.

9. La silogística hegeliana y la modificación de la metafísica

La crítica de Kant a la metafísica heredada comportaba una alteración de fundamento de la psicología, cosmología y teología racionales. Sin embargo, no solo conservaba la estructura, sino que les daba un fundamento sistemático, intrínsecamente vinculado con la estructura misma de la razón. De allí también el estatuto relativamente ambiguo al que aludí más arriba, por las cuales estos silogismos no podían ser relegados a meros sofismas. Se conserva cierta continuidad entre metafísica y religión, y se preserva un cierto fundamento para la prosecución de la razón en la fe. De esta concepción tomar nota Hegel en la exposición sobre el combate entre la Ilustración y la Fe en la *Fenomenología*, una reconstrucción englobante que por momentos alcanza a Kant como máxima expresión de la victoria ilustrada. Si bien del combate la Ilustración sale triunfante, al no tener objeto propio por ser la categoría pura, ella absorbe la objetualidad propia de la fe, ahora no en clave realista u objetiva sino subjetiva (Hegel, 1988: 360-361).

Con la silogística hegeliana se disuelve definitivamente la *Metaphysica Specialis*. En la sucesión de los nueve silogismos, ella ya no tiene más fundamento en la forma tradicional. La preocupación particularizada por el alma, el mundo y Dios se configura de un modo totalmente nuevo dentro de la sistemática hegeliana, de un modo que no conserva vestigios de la metafísica especial. Hegel lo ha hecho mediante la *modificación de la Lógica*. En lo que respecta a la relación estrecha entre metafísica y religión, también esta relación recibe por consecuencia una modificación sustancial. Dios, el alma y el mundo ya no son objetos postulados e inalcanzables, sino momentos de un todo.

Creo que los lógicos pos-fregeanos están en mejores condiciones para reinterpretar la *Doctrina del Concepto* que la generación de Trendelenburg. Hegel tiene razones de tipo técnico-lógico para ofrecer y no sólo 'a priori' metafísicos.

Ahora bien; si a grandes rasgos hemos atendido las exigencias de los metafísicos y de los lógicos, sobreviene la clásica objeción de aquellos que ven en todo esto una abstrusa especulación que mejor dejar de lado para dedicarnos a lo concreto y sus urgencias reales y apremiantes. Puesto que en la discusión sobre la secularización el plano práctico es el más inmediato, paso a algunas sucintas reflexiones al respecto en el apartado que sigue, al solo efecto de orientar la cuestión.

10. Los silogismos como metafísica de la política

A este marco que sucintamente he presentado, le falta resaltar una dimensión fundamental. Podemos caracterizarla en sentido genérico como histórica, cultural y política. Aún cuando ella está presente claramente en todas las obras de Hegel dedicadas al espíritu (*Filosofía del Derecho*, *Enciclopedia* en su segunda y tercera parte), se evidencia con relativa claridad en la *Fenomenología del Espíritu*.

En los pasajes de la *Fenomenología* aparece intermitentemente el discurso sobre el juicio y el silogismo. Como vemos anteriormente, hacia 1807 todavía Hegel no desarrolló la doctrina de los tipos de silogismos y habla del silogismo en general, teniendo presente el silogismo realizado y no sus imperfectas aproximaciones. Uno de las secciones más relevantes para el tema de la secularización lo constituyen las dedicadas al "Combate entre la Ilustración y la Superstición" [*Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben*]. En la larga Sección del *Espíritu*, las diversas posiciones, en particular desde la figura de la cultura [*Bildung*], se testimonian en los tipos de lenguaje; el lenguaje del servicio, el de la adulación, el del consejo. Pero el mencionado combate se articula explícitamente en juicios que cada posición tiene sobre sí misma, sobre el

mundo y su relación con él y sobre su relación con la otra posición, que Hegel expone en términos de “lados”. Tanto el juicio de la Fe bajo el cual Hegel tendría presente el protestantismo alemán del siglo como la Ilustración misma tienen un juicio sobre cada uno de estos lados. El error de ambas posiciones no se encuentra tanto en el juicio como tal, sino en el mismo hecho de considerar que es un juicio lo que puede agotar cognitivamente nuestro saber de la realidad. O bien: los juicios son errados pues de pensarse en un silogismo correcto se modificarían, no permanecerían tal cual. Justamente en ello se muestra que hay cierta anterioridad del silogismo. En el orden del fundamento, el silogismo no viene después: está antes.

Es el silogismo el que reúne los diversos juicios en una unidad. El juicio es por su propia forma unilateral. Por ello cada posición considera a su juicio como excluyente del otro. En esta figura concreta de la Fenomenología, es justamente el combate el que representa en sentido lejano al silogismo, por el cual ambos juicios se mediarán uno con el otro. Como Hegel no tiene aún desarrollada la doctrina de los silogismos, éste aparece aludido intermitentemente y no articulado en forma clara con sus figuras. Pero la idea es que el silogismo, que es lo racional y todo lo racional, el silogismo realizado, coincide con la comunidad realizada, esto es una comunidad cuyos juicios han sido mediados y articulados, reconocidos luego de haber pasado el tamiz de la experiencia y de la historia. Aún no tematizados en la secuencia de los nueve silogismos, sin embargo la historia del hombre, tal como la lee la *Fenomenología* – y la historia es también la *Fenomenología* – es este intento, cada vez más consciente de llegar a la unidad en libertad e igualdad de los hombres – el silogismo perfecto – que se expresa en intentos imperfectos, y para cada figura, trágicos pues consisten en silogismos que no cierran adecuadamente.

Hay algo en la queja de los hombres prácticos contra la metafísica que Hegel está dispuesto a aceptar, y es que la metafísica que hemos aprendido hasta entonces es una metafísica alienada, construida a la medida de la naturaleza y transportada al espíritu como si éste no fuese el origen de esas mismas categorías con las que se trata a la naturaleza. Hay alguna reminiscencia de esa preocupación en Hegel, en el pasaje de la sustancia al concepto. En el auto-reconocimiento del Espíritu como medida y fuente de la categoría, en el reconocimiento del autoponerse, se encuentra la posibilidad de una metafísica verdaderamente liberadora. Todo intento práctico que no conlleve una profunda modificación de la metafísica y de la lógica está condenado al fracaso. Es quizás ésta la intuición fundamental que lleva a Hegel a decirle en su carta a Schelling, hacia el 1800, que sus preocupaciones comenzaron por necesidades más bien prácticas, pero que ellas mismas lo llevaron a advertir la necesidad de profundizar en la Ciencia, es decir en la Metafísica.

Esta dinámica de los silogismos se encuentra instalada – aun esbozada – no sólo en la *Fenomenología* en su conjunto, sino tendencialmente en cada capítulo. En ese y tal como se expresa en la obra que expresa esos siete años de trabajo que siguieron a aquella carta, el silogismo por analogía representa las diversas formas de conciencia desventurada que duplica el mundo. El silogismo perfecto es el que reconoce al otro mundo en este mundo. Este es el camino de la secularización y su lógica intrínseca, que es la Lógica.

Corolarios

El epígrafe de Nietzsche que encabeza este trabajo – y que me he permitido también variar levemente, es más bien el eslabón entre la lógica y la gramática en este itinerario de la secularización, desde una época centrada en el *logos* a una época centrada en el *grama*. Pero la época centrada en el *grama* critica a la época centrada en el *logos*, sin darse cuenta que la primera supone a esta última como condición histórico filosófica, tal como sucede en algún texto de Derrida:

Mediante la alusión a una ciencia de la escritura dominada por la metáfora, la metafísica y la teología, el exergo no sólo debe anunciar que la ciencia de la escritura -la gramatología - da signos de su liberación, gracias a esfuerzos que son decisivos, en todo el mundo (Derrida, 1998: *Exergo, Punto 3*).

La crítica de Derrida al “imperialismo del logos”, presente aun en Hegel, debe indagar en el trabajo que hizo Hegel en torno al logos. Es por ello que he puesto en el título la expresión “pro-gramática” separada por el guion. No de la nada nace su concepción incipiente sobre la escritura, por la cual Derrida mismo admitirá:

No obstante, todo lo que Hegel ha pensado en este horizonte, vale decir todo salvo la escatología, puede ser releído como una meditación sobre la escritura. Hegel es también el pensador de la diferencia irreductible. Ha rehabilitado el pensamiento como memoria productora de signos. Y ha reintroducido, como trataremos de mostrar en otra parte, la necesidad esencial de la huella escrita en un discurso filosófico -es decir, socrático- que siempre creyó poder eximirse de ella: último filósofo del libro y primer pensador de la escritura (Derrida, 1998: 3. *El Ser escrito, in fine*).

Hegel es un pensador que ha ofrecido una estructura lógica para comprender – y proseguir y realizar – la secularización. Al comienzo he distinguido entre tipos de textos, aquellos que describen la secularización, aquellos que la actúan y por último los que resultan una combinación. La obra de Hegel participa de ambos. Pues ofreció no sólo una lógica sino también una lectura que recuperaba los intentos anteriores como un continuo *constitutivo* de la misma empresa. Es decir se trata de un reconocimiento de sus antecesores que no es meramente externo. Este reconocimiento tiene la dinámica del retorno. Vuelve al pasado – como hemos visto vuelve incluso hasta la filosofía antigua misma. Este retorno no es un regreso sino una apropiación y una *reapropiación*.

Volvemos con esta expresión al planteo del comienzo. Podemos entender la secularización recuperando su sentido más literal e histórico: la práctica de la *Secularisatio*.

Antes que nada es una *práctica*. Hegel es uno de los últimos que la lleva adelante sin poner en cuestión a Occidente mismo. Reconoce en Platón momentos fundacionales, reconoce en el cristianismo el aporte del valor infinito de la subjetividad, reconoce en Kant haber llevado al extremo la filosofía del entendimiento y habernos dejado en el umbral de la verdadera razón. La práctica de la *deconstrucción*, comenzada con Nietzsche y su *Genealogía* hacia fines del siglo XIX desconfía de la reapropiación, puesto que esta transfiere cierto factor insecularizable, puesto que toda reapropiación se contagia de lo apropiado, sigue en su terreno. En este sentido, la deconstrucción es una *secularisatio* que ha estallado por implosión. Sin embargo en la medida en que la supone como condición histórica de posibilidad, puede caer en una aporía fundamental, aquella que quiere ponerse por sí misma desconocimiento toda la intermediación constitutiva, cuya única salida puede llegar a ser la afasia escéptica.

Finalmente, y en perspectiva histórica, llama la atención la recurrencia de todas estas prácticas, que luego de Hegel cada una soslaya a la anterior. Es quizás otra recurrencia paralela que la permite: justamente cierta irreductibilidad de lo insecularizable que lleva a la genealogía; y es probable que ésta se encuentre con lo ingenealogizable, y luego la deconstrucción con lo indeconstruible. Después de ya siglos (al menos tres) probablemente una tarea filosófica consista en revisar toda *Secularisatio* que vaya más allá de una saludable *Separatio* de mundos a su vez en relación y que pretenda disolver

uno en menoscabo del otro o no acepte que ambos se entrelazan históricamente de modos siempre nuevos.



Notas

- 8 Cabe señalar que un aspecto descuidado no sólo por los estudiosos de la Lógica, sino incluso por habituales comprensiones de la filosofía kantiana, se encuentra en que limitan la confrontación de Kant con la lógica solamente a la doctrina sobre la relación entre las categorías y los juicios y no se recaba en la inclusión de los silogismos que constituyen la base lógica de la Dialéctica Trascendental. Así podemos entender el carácter reductivo de la síntesis de Agazzi al desechar la propuesta kantiana: “si se quiere exponer brevemente el complejo concepto kantiano de “lógica trascendental” puede decirse que, a diferencia de la lógica formal, no se ocupa ya de las condiciones a satisfacer para una correcta deducción, sino de las condiciones a priori que hacen posible el “conocimiento” objetivo, o sea que hacen posible la subsunción de los datos de la experiencia bajo ciertos conceptos a priori, a fin de obtener así juicios de carácter universal y necesario (es decir que no puedan ser refutados por ningún ser dotado de la facultad de “juzgar”. De esta manera, la lógica trascendental ya no se presenta como teoría del “razonamiento”, sino como una teoría del “juicio” mucho más exigente, no pudiendo evitar el presentarse, más que como un capítulo de la lógica, como una parte de la gnoseología. El caso de Kant no permaneció aislado y tras él fueron apareciendo otros muchos que proponían ejemplos de “lógica no formal” [Agazzi se refiere entre otros a Mill] Agazzi (1973: 56). La lectura del texto kantiano muestra claramente que no es intención de Kant generar semejante confusión; no es objetivo de Kant por otra parte ni da pie por lo que espero al menos dar indicios en este trabajo, para la generación de una lógica no formal. Justamente la clara “contraposición” en términos de Agazzi entre lógica trascendental y formal no es una contraposición sino una separación y clara distinción justamente, entre otros objetivos, para evitar confusiones de ese tipo. Por otra parte, si Kant por un lado toma a la lógica tradicional como “*Leitfaden*”, hilo conductor, no la toma a su vez como autoridad absoluta sobre la cuestión trascendental; o dicho más sencillamente, que las categorías y las ideas tengan una estructura que se encuentra en la lógica, no significa que toda estructura lógica tenga su correlato trascendental. Así por ejemplo la preocupación por distinguir cuándo un término de la lógica tiene su función trascendental y cuándo no al distinguir la realidad trascendental de la búsqueda de lo incondicionado en el *regressus* y la mera realidad lógica de la consecución del *progressus*. Cf. *KrV* B 394: “...hay un uso lógico que se extiende hasta muy lejos, que nuestra razón hace de las leyes del entendimiento; pero no hay uso trascendental alguno; Cfr. también B 438. En esa dirección, en la Doctrina sobre los paralogismos, Kant retoma como perspectiva general la distinción entre lo lógico y lo trascendental; ello no sólo permite salvaguardar la independencia de la lógica en su formalidad, sino también la distinción entre mero pensar y conocer. Cf. por ejemplo [B 406-407] Por otra parte, sí es preocupación de Kant la distinción entre inferencias válidas e inválidas; justamente esta distinción, de la que no se ocupa y no tiene por qué hacerlo, con sano criterio, la lógica trascendental, sino que ésta la toma de la lógica formal, es la que decide acerca de la empresa propia de la razón en lo que respecta a la validez de sus inferencias (cf. *KrV* B398). (En página 101.)

Bibliografía

- » Agazzi, E. (1973) *La lógica simbólica*. Trad. De J. Pérez Ballester. Barcelona: Herder.
- » Aristóteles (2009). *Categorías*, Introd. y trad. de E. Sinnott. Buenos Aires: Colihue
- » Descartes, R. (2009). *Discurso del Método*. Edición bilingüe. Introd. y trad. De M. Caimi. Buenos Aires: Colihue.
- » Derrida, J (1998) *De la gramatología*. Trad. de O. Del Barco y C. Ceretti México: Siglo XXI.
- » Eichler, A. (2013). *Die Säkularisation in Bayern im Jahr 1803: Von der zeitgenössischen Wahrnehmung bis in die Gegenwart*. Hamburgo: Diplomica Verlag.
- » Hegel, G.W.F. (1988). *Phänomenologie des Geistes*, (Hrsg. H.-F Wesels u. h. Clairmont) Hamburgo: F. Meiner Verlag.
- » Hegel, G.W.F. (1986). *Werke*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- » Hegel, G.W.F. (1993). *Ciencia de la Lógica*, trad. de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires: Ediciones Solar.
- » Hegel, G.W.F. (Band 8 1996; Band 9: 1986) *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag. 1994.
- » Hegel, G.W.F.(1996b).*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio*. Traducción de R. Valls Plana. Madrid: Alianza.
- » Hegel. G.F.W. (1982). *Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*. Hamburgo : Meiner.
- » Kant, I. (1997). *Kant im Kontext Plus*. (CD-Rom) Preußischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Bd. I-IX, 1902-1923, den Briefbänden Bd. X-XII sowie Bd. XX (Handschriftlicher Nachlaß).
- » Kant, I. (2010). *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. J. Timmermann. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- » Kant, I (1985). *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, trad. De J. Besteiro. México: Porrúa.
- » Koselleck, R. (2000). *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- » Nietzsche, F. (1999). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. G. Colli u. M. Montinari. München, Dtv.