

ANGELO PAPACCHINI

DEDUCCION, DIALECTICA Y DIALOGO

“En el espejo de sucesivas epistemes el Hegelianismo origina extraños reflejos. Cada alborada del pensamiento lo baña con una luz sorprendente. Con cada aurora Hegel se perfila y cambia nuevamente”

J. D'Hondt.

La dialéctica no goza, hoy en día, de muy buena fama. En el lenguaje ordinario el término se utiliza, muchas veces, en sentido peyorativo, denotando el arte de trastornar, confundir o engañar con argumentos capciosos y sofisticos. Los científicos la asocian, no sin cierto temor, con la dialéctica de la naturaleza de los románticos, con los juegos de antítesis y síntesis entre capullo, flor y frutas, o con las leyes de engelsiana memoria. En fin los filósofos serios, los analíticos, en el mejor de los casos consideran la dialéctica como una noción equívoca, oscura y confusa; en el peor, ven en el recurso al método dialéctico una forma de encubrir la ignorancia y de sustituir el rigor analítico por elucubraciones metafísicas, míticas y místicas. En este trabajo me propongo mostrar, partiendo de una interpretación de la filosofía hegeliana, que esta “vieja herramienta” puede prestarle todavía algún servicio a la filosofía y a las ciencias.

1. La Dialéctica de Kant a Hegel

En la modernidad fue Kant quien despertó de nuevo el interés por esta rama del saber, por mucho tiempo despreciada y olvidada. Es cierto que en su sistema la dialéctica se confunde con la lógica de la ilusión y del error: la razón se vuelve dialéctica cuando descuida los

límites de la experiencia posible y pretende abarcar lo incondicionado; entonces se pierde inevitablemente en paralogismos y antinomias, y se extravía por los caminos perdidos de la metafísica y de la ideología. Por ende, en clara referencia a la terminología aristotélica, contrapone Kant la cientificidad de la analítica a las ilusiones inevitables de la lógica dialéctica.

Sin embargo, una vez evocado, este fantasma empieza a ejercer una extraña fascinación sobre los discípulos románticos de Kant quienes, sedientos de totalidad y de infinitud, dejan de lado la prudencia, los escrúpulos y la fidelidad al límite del maestro y reconocen pronto en la dialéctica la forma privilegiada de alcanzar y descubrir la esencia más auténtica del Absoluto. Ya con Fichte se transforma radicalmente el sentido kantiano de dialéctica: ésta deja de designar la lógica de la apariencia (y también la forma de demistificar o, por lo menos, de explicar la génesis de la deformación ideológica), para transformarse en la esencia misma, en la naturaleza más honda de la conciencia y del espíritu. La vida del espíritu se desarrolla con un ritmo ternario (y dialéctico): tesis (el yo que se pone a sí mismo), antítesis (el yo que crea y contrapone a sí un objeto y una naturaleza) y síntesis (limitación y compenetración recíproca entre sujeto y objeto). Esta concepción fichtiana de la dialéctica (muchas veces atribuida sin más a Hegel), constituye sin duda una de las fuentes de inspiración del pensamiento hegeliano. La otra, igualmente esencial, hay que buscarla en los románticos, en especial en Hölderlin y Schelling. De hecho, las primeras formulaciones (o más bien balbuceos) hegelianas están ligadas a la temática que más inquietaba al poeta amigo: el análisis y la explicación de la **Trennung**, en todas sus dimensiones, y la búsqueda ansiosa de una reunificación, tratando de recuperar la unidad y la armonía perdida.

Para el Hegel de Frankfort la dialéctica se reduce al proceso de escisión y fragmentación de lo real, y a la búsqueda de una forma de reunificación y reconciliación. Al igual que en Hölderlin, el amor cumple un papel esencial en la superación de las fracturas de lo real: el amor reunifica la separación de los sexos, sana las heridas abiertas por el crimen en la naturaleza, en la conciencia y en la sociedad, y aparece como una alternativa real a la tendencia natural a enfrentar lo extraño y ajeno por medio de la fuerza y del poder. Por lo demás, en esta dialéctica de la **Trennung-Vereinigung** se mezclan también influencias de Schiller y Goethe, reminiscencias platónicas (función unificadora de Eros) y neoplatónicas (la escisión del Uno), y hasta motivos propios de la mística especulativa alemana, en especial Tauler y Eckhart. Con buena paz de Lukács, es en este clima romántico que fermentó la dialéctica (1).

1. Della Volpe habla de un "origen romántico y estético de la dialéctica hegeliana". Cfr. **Hegel romántico e místico**, Le Monnier, Firenze, 1929, p. 85. Tesis análogas se

Por lo demás, sería cuanto menos apresurado concluir, con base en esta acta de nacimiento, que la dialéctica es un ropaje poético, romántico y místico. Las más bellas flores crecen en un medio nada poético, y grandes revoluciones en la forma de pensar se han gestado en un ambiente aparentemente ajeno al espíritu crítico y científico. Hegel bebió, al igual que los de su generación, de la copa de los románticos; solo que, a diferencia de muchos de sus compañeros, supo conservar cierta sobriedad. Como bien lo aclara Hartmann, si bien "en su filosofía del espíritu ciertas honduras del romanticismo encuentran quizás su más grande expresión intelectual, él se eleva por encima de su época. Es el vocero de una humanidad más amplia, más grande" (2).

Al inicio del período de Jena se acentúa la influencia de Schelling y Hegel aparece, frente al gran público, como un aliado y un defensor de la filosofía de la identidad. Lo absoluto ya no es amor o vida, sino unidad originaria de sujeto y objeto, naturaleza y conciencia, dominios distintos pero estrechamente ligados en la medida en que en ellos se despliega una misma fuerza productiva inconsciente. En este nuevo horizonte conceptual, caracterizado entre otras por el primado de la filosofía y del saber racional por encima del sentimiento, de la religión y del amor, la dialéctica viene a designar el proceso de articulación y diferenciación del principio unitario originario, la *natura naturans*, en naturaleza y conciencia; y, sobre todo, aparece ligada a la dinámica

encuentran en las obras de Dilthey, Kroner y Wahl. En contra Lukács, quien pretende relacionar los orígenes de un pensar dialéctico, de un lado con un supuesto interés del joven Hegel por cuestiones de economía política; del otro con la vivencia de las contradicciones del proceso postrevolucionario. El malestar y la crisis experimentados frente a las hondas contradicciones de la nueva sociedad burguesa nacida de la revolución, habrían llevado a Hegel a reconocer paulatinamente la contradicción como el motor de la dinámica natural, social e histórica. Para usar una terminología hegeliana, la contradicción llegaría a la conciencia de sí en la persona de Hegel quien, desde la vivencia subjetiva de los conflictos y tensiones, llegaría a formular el carácter contradictorio y "dialéctico general de toda vida, de todo ser y de todo pensamiento". Con Hegel la contradicción alcanzaría la altura de la expresión conceptual y filosófica, siguiendo, por lo demás, un camino análogo al desarrollo del espíritu: desde una primera manifestación oscura e inconsciente, ligada a la inmediatez de la vivencia personal y entremezclada con imágenes místicas, propia de los años de Frankfurt, evolucionaría hacia la más clara y racional formulación de los años de Jena. De otro lado el atraso alemán daría cuenta de la neblina mística que envuelve todavía la dialéctica hegeliana, y nos permitiría comprender algo aparentemente inexplicable y paradójico: "cuando más resueltamente se aparta (Hegel) de sus ideales revolucionarios juveniles, cuanto más y resueltamente se reconcilia con la sociedad burguesa..., tanto más robusta y concientemente se aproxima a la dialéctica". Cfr. *El joven Hegel*, Grijalbo, Barcelona, 1976, p. 243.

2. N. Hartmann, *La filosofía del Idealismo alemán*, t.I, Sudamericana, Buenos Aires, 1960, p. 252.

específica de la naturaleza, que se diferencia y organiza en niveles siempre más ricos y complejos gracias al principio de la polaridad de fuerzas. Con Schelling la dialéctica pierde definitivamente el carácter subjetivo y concienical que conserva todavía en Fichte, y adquiere definitivamente un valor ontológico: el sujeto finito es simplemente un eslabón en el interior de la dialéctica del Absoluto, en su proceso de producción inconsciente y de diferenciación progresiva.

La ruptura con Schelling, consumada en el prólogo a la **Fenomenología del espíritu**, va madurando poco a poco en los últimos años de Jena. Hegel reivindica, en contra de la indiferencia del Absoluto, la superioridad ontológica de la conciencia por encima de la naturaleza, valorando la "segunda naturaleza", es decir lo que es creación humana específica, por encima de la naturaleza inmediata. Por ende, el esquema spinozista se modifica sustancialmente: los dos atributos de la sustancia, naturaleza y pensamiento conciente, aparecen como los momentos de un proceso teleológico que culmina en la sustancia conciente y libre, el espíritu. La dialéctica se transforma, por ende, en la descripción del proceso de autocreación y auto-producción del espíritu, que emerge de la naturaleza inconsciente para crearse un mundo propio, una cultura y una historia.

2. La deducción kantiana de las categorías

Después de este rápido esbozo del desarrollo de la dialéctica en el idealismo alemán, pasemos al tema específico del trabajo: la confrontación entre deducción trascendental y deducción dialéctica. Sin embargo resulta indispensable dibujar antes a grandes rasgos las relaciones generales entre Hegel y Kant.

a) Los méritos del idealismo crítico. Hegel no quiere seguir el ejemplo de muchos de sus contemporáneos, quienes tratan a Kant "como a un perro muerto" (3); y a pesar de las críticas, reconoce en él el iniciador de la nueva filosofía alemana (4). Tres son, a su juicio, los méritos esenciales del padre del idealismo:

aa) Haber transformado la metafísica en lógica, abriendo así el camino a la lógica especulativa, que es al mismo tiempo ontología;

3. La expresión se encuentra en el ensayo "Fe y saber". G.W.F. Hegel, *Jenaer Schriften 1801-1807*, Suhrkamp, Frankfurt, 1980, p. 363.

4. Cfr. G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden - 5 - Wissenschaft der Logik*, t.I., Suhrkamp, Frankfurt, 1981, p. 59.

- bb) Haber vislumbrado, por medio de la idea de la unidad sintética originaria, la esencia del absoluto, que es fundamentalmente unificación de lo múltiple, universal concreto;
- cc) Haber valorado de nuevo la dialéctica, después de un olvido casi milenario.

Fijémonos en especial en este tercer punto. “En los tiempos modernos — escribe Hegel en la **Enciclopedia** — es especialmente Kant quien ha vuelto a acordarse de la dialéctica, y le ha restituido de nuevo su dignidad”. En forma similar se expresa la **Ciencia de la lógica**: “Kant puso la dialéctica más en alto, y es éste uno de sus méritos mayores. El le quitó aquella apariencia de albedrío, que está presente en la forma ordinaria de representarla, y la mostró como una **obra necesaria de la razón**. En cuanto se consideraba la dialéctica como el arte de echar polvo en los ojos y producir ilusiones, se suponía que jugase un juego falso, y que toda su fuerza se limitase a esconder el ingenio; se suponía que sus resultados fuesen obtenidos por sorpresa, que fuesen una apariencia subjetiva” (5). Por ende, se entiende que lo que más aprecia Hegel en la **Crítica de la razón pura**, junto al esquematismo, es precisamente la dialéctica trascendental, en especial la doctrina de las antinomias. De otro lado, Hegel descubre en el corazón mismo de la obra, en la Analítica, un atisbo de dialéctica. Me refiero a la organización por tríadas de la tabla de categorías. “No deja de ser curioso, y además meritorio — escribe el autor— que cada clase (de categorías) esté formada, a su vez, por una tríada ...Kant tiene un gran instinto del concepto cuando dice: la primera categoría es positiva, la segunda lo negativo de la primera, la tercera la síntesis de ambas. La triplicidad, esta vieja forma de los pitagóricos, de los neoplatónicos y de la religión cristiana, aunque presentada aquí en forma puramente externa, esconde dentro de sí la forma absoluta, el concepto” (6).

Por supuesto, este amplio reconocimiento no debe hacernos olvidar las diferencias sustanciales entre la concepción hegeliana y kantiana de la dialéctica. Para empezar, Kant redujo a cuatro el número de las antinomias, “lo que es demasiado poco, puesto que todo concepto entraña sus antinomias, en la medida en que no es un concepto simple, sino concreto, lo que quiere decir que encierra determinaciones distintas, que son a su vez términos contrapuestos” (7). Pero la crítica

5. **Ibid.**, p. 52.

6. G.W.F. Hegel, **Lecciones sobre la historia de la filosofía**, t. III., F.C.E., México, 1979, p. 429.

7. **Ibid.**

más radical se dirige al carácter meramente subjetivo de la dialéctica kantiana, es decir al hecho de que la contradicción y la antinomicidad se trasladan de la realidad al sujeto que pretende conocer la totalidad y lo incondicionado. De esta manera Kant muestra “demasiada ternura para las cosas: sería una lástima que éstas se contradijeran”. “No debe ser la esencia del mundo la que lleva en sí la mancha de la contradicción; ésta debe pertenecer **solamente** a la razón pensante, a la **esencia del espíritu**” (8). En el fondo Kant siente miedo de la contradicción y de la dialéctica; lo real no puede tolerarla, y el mismo pensamiento debería poder encontrar algún antídoto eficaz contra esta enfermedad, a pesar de que nuestra propia naturaleza nos empuja inevitablemente hacia este terreno de problemas insolubles y de apariencias falaces. A una crítica igualmente radical somete Hegel los resultados de los proyectos más ambiciosos de Kant: la deducción metafísica y trascendental de las categorías.

b) La deducción metafísica. En la deducción metafísica Kant se propone hacer un inventario completo y exhaustivo de los conceptos puros o categorías. Antes de preguntar por el valor objetivo de las formas del entendimiento, es necesario descubrirlas, describirlas y organizarlas de manera sistemática. Para realizar este propósito, mal haríamos en proceder por tanteos y ensayos, confiando solamente en la buena suerte; mucho más prudente y seguro resulta encontrar un hilo conductor que nos guíe por el laberinto de la razón, y nos permita recorrerlo en todas sus articulaciones.

Es conocida la solución kantiana. Después de haber ensayado, sin éxito, con varios hilos conductores, Kant intuyó una analogía entre dos actividades cognoscitivas: la que unifica distintas representaciones en la forma lógica del juicio, y la que unifica lo múltiple de la intuición en la unidad de la apercepción, es decir entre la forma del juicio y la naturaleza de la categoría (9). Por ende, la tabla de juicios de la lógica tradicional nos ofrece la pauta para descubrir la totalidad de las categorías. Ya desde la aparición de la **Crítica** esta solución fue objeto de cuestionamientos y críticas; y Hegel se suma al coro de voces inconformes, al afirmar tajantemente que “en la **búsqueda** de las categorías, la filosofía kantiana se las arregló en forma muy fácil. El **yo**, la unidad de la autoconciencia, es del todo abstracto e indeterminado:

8. G.W.F. Hegel, **Werke in zwanzig Bänden - 8- Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften**, t.I., Suhrkamp, Frankfurt, pp. 126-127.

9. “La misma función que le confiere unidad a las diferentes representaciones **en un juicio** — escribe Kant— es la que le da también unidad a la mera síntesis de diferentes representaciones **en una intuición**; esta función, en sentido general, se denomina concepto puro del entendimiento”. I. Kant, **Kritik der reinen Vernunft**, Felix Meiner, Hamburgo, 1971, p. 117.

¿Cómo se puede, por ende, llegar a las **determinaciones** del yo, a las categorías?”

Por suerte se encuentran ya en la lógica común, empíricamente indicadas, las **diversas formas del juicio**. Juzgar es pensar un determinado objeto. Los diversos modos de juicios, ya ordenados y disponibles, ofrecen por ende las diversas “**determinaciones del pensamiento**” (10). Kant no realizó, por lo tanto, una auténtica deducción de las categorías. Como lo explica en forma aún más clara la **Ciencia de la lógica**, la filosofía crítica no ha considerado las formas del pensamiento “en y para sí, según su contenido particular, limitándose a tomarlas sin más de la lógica subjetiva; así pues no trató de deducirlas en sí mismas, ni de deducirlas como formas lógicas subjetivas; y menos aún de considerarlas dialécticamente” (11). El mérito de empezar una deducción subjetiva le corresponde a Fichte, quien “hizo advertir que las determinaciones del pensamiento tienen que ser mostradas en su necesidad; que necesitan de una deducción” a partir de la unidad del Yo y de la autoconciencia.

c) Igualmente radical resulta el juicio hegeliano sobre la deducción trascendental. Recordemos brevemente la génesis de este problema y la respuesta ofrecida por Kant. La duda escéptica de Hume acaba con los tranquilos sueños de la metafísica racionalista, despierta al mismo Kant de su sueño dogmático y, al cuestionar la validez de algunas categorías como las de sustancia y causa, lo obliga a plantear seriamente el problema de sustentar y justificar el uso de los conceptos del entendimiento, tanto en la experiencia cotidiana como en la experiencia científica.

Conviene recordar que este esfuerzo kantiano por demostrar el valor objetivo de las categorías presupone, además del cuestionamiento de Hume, una concepción del hombre como ser finito, es decir como un ser que no dispone de una intuición intelectual que le permita un acceso directo, sin mediaciones, a la verdad y a la realidad. El hombre es un ser cuyo entendimiento se ve obligado a ir deletreando fenómenos y que, aún si no puede ser reducido a una mera instancia pasiva, que simplemente reproduce objetos o impresiones, no posee un intelecto creador. Esta finitud humana que está a la raíz del carácter problemático que adquiere la relación representación-objeto, explica la posibilidad de la ilusión y del error, y plantea la necesidad de una deducción, para poder distinguir el uso válido y legítimo, del uso ideológico y dialéctico de las categorías.

10. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, t.I., ed.cit. pp. 116-117.

11. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, t.I. ed. cit., pp. 40-41.

La solución kantiana, bastante compleja, la podemos resumir así: si faltara una función sintética originaria, que ordena y organiza las sensaciones en el espacio y en el tiempo, nuestro mundo sería un caos completo, en el que resultaría imposible distinguir y diferenciar objetos determinados. Ahora bien, las categorías constituyen las reglas de esta síntesis; por ende, las categorías vienen a ser la condición de posibilidad de los objetos y, por lo tanto, tienen validez objetiva. Por supuesto, esta conclusión presupone una revisión radical del concepto de objeto que, lejos de representar una realidad extraña y ajena al yo, se define como “aquello en cuyo concepto está unificado lo múltiple de la intuición dada” (12).

Veamos cómo evalúa Hegel esta solución. “Su pensamiento fundamental — afirma el autor en la **Ciencia de la Lógica** refiriéndose a Kant — es el de reivindicar las **categorías** a la autoconciencia, entendida como **yo subjetivo**. Gracias a esta determinación, su visión permanece en el ámbito de la conciencia y de su oposición, y deja subsistir, además de lo empírico del sentimiento y de la intuición, algo no puesto ni determinado por la autoconciencia pensante, una **cosa en sí**, que resulta extraña y exterior al pensamiento ... En la medida en que el interés de la filosofía kantiana se orientó hacia el llamado **trascendental** de las determinaciones del pensamiento, el tratamiento de las mismas resultó vacío; aquello que son en sí mismas estas determinaciones, sin la abstracta y para todas igual relación al yo, es decir su determinación frente a las demás y su relación recíproca, no fue objeto de consideración. Por ende esta filosofía no promovió para nada el conocimiento de la naturaleza de estas determinaciones” (13). Por lo tanto Kant habría fracasado también en la deducción trascendental, al igual que en la metafísica. Sin embargo, para comprender plenamente la postura hegeliana es conveniente destacar estos dos puntos:

a) La deducción trascendental de las categorías constituye para Hegel un problema central, no solamente del sistema kantiano sino de la filosofía en general, en la medida en que, al plantear las relaciones entre representación y objeto, viene a coincidir y prácticamente a confundirse con el problema mismo de la verdad;

b) En la argumentación kantiana desempeña un papel fundamental la apercepción originaria o unidad sintética, cuyo sentido debe poder ser explicitado y comprendido.

12. Sobre el problema de la deducción en Kant cfr., en especial, H.J. De Vleeschauer, **La déduction transcendente dans l'oeuvre de Kant**, 3 vols., “De Sikkel”-E. Leroux-M. Nijhoff, Antwerpen-Paris-S Gravenhage, 1934-1937; y P. Chiodi, **La deduzione nell'opera di Kant**, Taylor, Torino, 1961.

13. G.W.F. Hegel, **Wissenschaft der Logik**, t.I., ed. cit., pp. 60-61.

Si bien las citas anteriores ponen de relieve solamente los aspectos negativos de la solución kantiana, no faltan reconocimientos significativos al esfuerzo de Kant por plantear y resolver en términos nuevos el problema secular de la verdad. Ya en los ensayos del período del Jena, "La diferencia entre la filosofía de Fichte y Schelling" y "Fe y saber", Hegel descubre, detrás de la letra muerta del sistema kantiano, un espíritu vital, que anticipa la intuición fundamental de la filosofía especulativa: la idea de la síntesis **a priori** como originaria unidad de lo heterogéneo. El gran mérito de Kant es el de haber concebido la unidad no como el resultado de una yuxtaposición extrínseca de elementos extraños, sino como algo radicalmente originario, como una actividad sintética unificante que hace posible tanto la unidad analítica de la conciencia —el "yo pienso"—, como la síntesis empírica de lo múltiple de la sensación y de la intuición. Conciencia pura y conciencia empírica, unidad analítica y actividad sintética de la conciencia, sólo son posibles a partir de la imaginación trascendental productiva, el principio unitario en cuya expresión es posible distinguir el momento de la reflexión en sí, la unidad analítica del yo pienso, y el momento de la relación a la alteridad, la conciencia empírica orientada hacia la multiplicidad de lo real. Este principio unitario hace que sensibilidad y entendimiento no sean elementos separados e independientes; es un mismo rayo de luz que se proyecta e ilumina los momentos de la intuición y de la categoría, y hace que los dos aparezcan como originariamente asignados el uno al otro.

Sin embargo, Kant malogra en seguida esta visión genial en cuanto, al conservar una absoluta objetividad nouménica y un objeto en sí más allá de la objetividad fenoménica, acaba por quitarle sentido y valor al trabajo de la síntesis **a priori**, reduciéndola a un momento meramente subjetivo frente al cual sigue existiendo una alteridad irreductible. Esta cosa en sí, residuo de la vieja metafísica, transforma la síntesis en una actividad formal y subjetiva, descalificando la universalidad y la necesidad de los juicios de experiencia. Más allá de la síntesis, aparece otra realidad que el yo es incapaz de penetrar; la síntesis absoluta se reduce a la síntesis subjetiva de un yo que queda encerrado en el círculo de su subjetividad, incapaz de alcanzar la "verdadera" naturaleza del objeto. La reflexión exterior se apodera de la filosofía crítica, sofoca los gérmenes racionales y distorsiona el profundo punto de vista especulativo de la síntesis **a priori**. El resultado es que, en lugar de la síntesis originaria, nos encontramos en la triste situación en que, a un sujeto reducido a vacía reflexión en sí, le corresponde una reflexión en sí del objeto, igualmente absoluta y unilateral.

Por ende la postura kantiana no supera el punto de vista de la mera subjetividad, queda atrapada en un dualismo y en una oposición radical entre sujeto y objeto, entre yo y naturaleza: estos dos momentos se reflejan cada uno en sí mismo y la unidad postulada se limita a un juego

de determinación formal específica, en el que los términos entran en relación entre sí, pero siguen conservando un lado independiente, que el proceso de determinación no logra superar. En este sentido Kant representa el paradigma ideal de la "filosofía de la reflexión", una "enfermedad del espíritu humano" que acentúa la **Trennung**, en lugar de contribuir a superarla, fragmenta lo real y reduce la filosofía a un subjetivismo formal, al esfuerzo vano del sujeto por apropiarse del mundo. Una vez desintegrada la totalidad, una vez degradada la razón a entendimiento finito, que conserva y absolutiza la separación, "la reflexión no puede proceder más allá de esta acción recíproca del recíproco condicionamiento".

La posición de la filosofía de la reflexión supera, sin duda, el punto de vista de la conciencia común en cuanto aspira a la unidad y hasta llega a entrever, en su "lado especulativo", la absoluta identidad de lo heterogéneo (en esta dirección hacia la totalidad de la necesidad se manifiesta la participación y la secreta eficacia de la razón" (14). Sólo que esta aspiración a la totalidad no logra superar el nivel del **deber ser**, no llega a realizarse, puesto que presupone un dualismo originario y absoluto entre subjetividad y objeto.

La filosofía crítica es entonces un idealismo subjetivo y formal que, a pesar de entrever la verdad de lo absoluto como unidad sintética originaria, acaba por reducir y rebajar dicha síntesis a la actividad formal de un yo que experimenta frente a la alteridad y a la multiplicidad de lo real la impotencia de su actividad sintética y la limitación de sus esquemas categoriales. Este sujeto gasta su tiempo reflexionando sobre su incapacidad para alcanzar lo real en sí: es la conciencia infeliz que aspira a la unidad, sin lograr superar el momento de la finitud y del límite; un sujeto que no logra desprenderse de su indigencia y que no es capaz de imaginar el Absoluto de otra forma que como esfuerzo infinito, o como el más allá irracional de la fe.

En esta filosofía de la reflexión resulta imposible una real deducción de las categorías, puesto que de la abstracta unidad formal de la autoconciencia es imposible derivar las diversas determinaciones categoriales.

La deducción se limita a expresar la igual y abstracta relación de las categorías a la unidad de la conciencia, sin analizar su naturaleza esencial, las relaciones necesarias entre ellas y dejando sin resolver el problema de su objetividad. Kant habría tenido que conservar la noción clásica de verdad como adecuación: si lo hubiera hecho, se habría dado cuenta inmediatamente de su fracaso, puesto que en su sistema las

14. G.W.F. Hegel, **Jenaer Schriften**, ed. cit., p. 26.

representaciones y categorías no corresponden a la esencia, a la cosa misma, sino a las apariencias y a los fenómenos (15).

3. La propuesta alternativa de una deducción dialéctica

Una vez examinada la *pars destruens*, veamos lo que el autor contrapone al intento (fallido) de deducción de Kant. Para empezar, la **Ciencia de la lógica** puede ser leída como una auténtica deducción de las categorías. Su contenido sigue siendo en parte (lógica objetiva) el de la tabla kantiana, con la diferencia de que las categorías no son consideradas “como determinaciones fijas, que caen la una fuera de la otra”; al contrario, “una unidad orgánica garantiza su cohesión y les confiere movimiento y vida”. Resulta por lo tanto innecesario y superfluo recurrir a un hilo conductor externo para encontrarlas y ordenarlas; el movimiento inmanente del concepto engendra y determina sucesivamente las diferentes determinaciones categoriales, que aparecen como los momentos de un proceso cuyo *telos* es la expresión categorial plenamente adecuada a la esencia del absoluto: la idea. La lógica especulativa realiza así la tarea descuidada por Kant: analizar las categorías en su naturaleza esencial y en sus relaciones con las demás, descubriendo las articulaciones necesarias que las ligan entre sí y presentándolas como los momentos del desenvolvimiento progresivo de la esencia y verdad del Absoluto.

El propio Hegel se encarga de indicar expresamente la continuidad sustancial entre lógica especulativa y lógica trascendental, cuando afirma en la Introducción a la **Ciencia de la Lógica** que su lógica objetiva “correspondería en parte a lo que en Kant es lógica trascendental”, y que en ella se realiza una verdadera crítica, una crítica que no las considera (a las categorías) según la abstracta forma del *a priori*, contra el *a posteriori*, sino que las considera a ellas mismas en su particular contenido” (16).

La gran diferencia entre la lógica trascendental y la lógica especulativa, además de la ausencia en la primera de una verdadera deducción, reside en el hecho de que en la primera, además de la ausencia de una deducción, las categorías revisten un valor epistemológico, más que ontológico en sentido pleno. Si bien Kant empezó a transformar la metafísica en lógica, no alcanzó a entender la verdad de las determinaciones del pensamiento como auténticas determinaciones de lo real mismo, como lo absolutamente real. Por ende, la postura kantiana

15. Sobre el concepto de verdad en Hegel cfr., sobre todo, el *Zusatz* al párrafo 24 de la *Enciclopedia*. ed. cit., p. 86.

16. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, t.I., ed. cit. p. 62.

resulta, desde este punto de vista, inferior a la antigua ontología (que Hegel pretende recuperar y restaurar); esta última “tenía un concepto más alto del pensamiento”, al considerar que por medio de éste se podía alcanzar la esencia de lo real y la verdad, y que entre pensar y ser hubiese una correspondencia absoluta y total. Con Kant el *Logos*, la razón inmanente en lo real, se degrada a pensamiento subjetivo, concienical; y debido al espectro de la cosa en sí, la verdad queda reducida a certeza subjetiva.

Pero, ¿cómo justificar racionalmente la certeza de que las determinaciones conceptuales son lo más real y tienen valor ontológico? Es esta la función propia de la **Fenomenología del espíritu**, que trata de recuperar en forma conciente y mediada, justificándola, la confianza de la antigua metafísica en la realidad del *Logos* y en la identidad entre pensar y ser. Esta obra, en palabras de Hegel, “no es otra cosa que la deducción del concepto de la ciencia pura y del punto de vista especulativo”, que se alcanza por encima de la oposición concienical entre saber y objeto, entre certeza y verdad. Al final del proceso fenomenológico, con el saber absoluto, se obtiene y justifica plenamente la certeza de que el pensamiento no es algo ajeno a lo real sino que, al contrario, constituye lo auténticamente real y lo auténticamente verdadero.

De esta forma la **Fenomenología** representa una confrontación crítica con Kant, puesto que se mueve en el terreno de la conciencia y pretende solucionar de verdad el problema de las relaciones entre pensar y ser o, en lenguaje kantiano, el problema de la validez objetiva de las categorías, o de su deducción trascendental.

Es cierto que la introducción parece descalificar en bloque el proyecto crítico, al mostrar las contradicciones que encierra la concepción instrumental del saber, el círculo vicioso en que se pierde irremediablemente una crítica de la razón, y los muchos presupuestos no aclarados, asumidos por Kant como algo por sí evidente.

“Es natural pensar —dice Hegel— que en la filosofía, antes de entrar en la cosa misma, es decir, en el conocimiento real de lo que es en verdad, sea necesario ponerse de acuerdo sobre el conocimiento, considerado como el instrumento para apoderarse de lo absoluto, o como el medio para descubrirlo” (17). Sin un análisis previo del conocimiento humano, sin una determinación precisa “de su naturaleza y límites”, podríamos correr el riesgo de captar “las nubes del error, en vez del cielo de la verdad”. La alusión a Kant es evidente. En efecto, lo que se propone la **Crítica** es un análisis riguroso del entendimiento

17. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Ullstein, Frankfurt-Berlin-Viena, 1973, p. 55.

humano que permita liberar el terreno de las pretensiones injustificadas y de las aspiraciones excesivas de la razón. Sin este examen previo no sería posible construir sobre sólidas bases el edificio de la ciencia. Una razón dogmática que descuidase por orgullo estas “cuidadas investigaciones sobre la solidez de sus fundamentos” y no analizara previamente la confiabilidad del instrumento utilizado, pagaría su confianza en el derrumbe inevitable de sus construcciones teóricas bajo los ataques de los escépticos. Esta forma de plantear el problema del conocimiento, con la consecuente reducción de la filosofía a crítica de la facultad cognoscitiva, se ha venido imponiendo y popularizando porque “es algo muy plausible para el sentido común y un verdadero hallazgo para él”. Nada más obvio que imaginar el entendimiento “como un instrumento, como una manera que tenemos de apoderarnos de la verdad”. Parece evidente que, “antes de ir hacia la verdad misma, deberemos conocer la naturaleza y la función de su instrumento. Deberemos ver si éste es capaz de rendir lo que de él se exige...” (18).

Hegel no ahorra ironía contra la pretensión de “conocer antes de conocer”, y de evaluar previamente la credibilidad y validez del conocimiento.

Kant pretende determinar los límites de confiabilidad del instrumento del saber que es la razón humana; sin embargo, resulta de hecho imposible proceder a este análisis sin presuponer ya la validez y la confiabilidad de la razón humana, que Kant tiene que utilizar para poder llevar a cabo la tarea crítica. Kant no advierte que “el investigar la facultad de conocer no es otra cosa que conocerla”, y que, por lo tanto, al presuponer la validez de esta instancia investigativa y crítica, está presuponiendo lo que pretende demostrar, ni reflexiona sobre la extrañeza de un juicio en el que la razón tiene que ser a la vez juez y parte, en el que estamos obligados a presuponer la honradez del entendimiento para poder adelantar la acción jurídica tendiente a comprobarla.

Para Hegel, este callejón sin salida es el lógico resultado de un punto de partida equivocado. Si partimos del presupuesto kantiano de que es impropio y peligroso aventurarnos a experimentar y a conocer sin estar bien seguros de poderlo hacer bien, de disponer de todos los medios adecuados y de conocer muy bien el camino a recorrer, de hecho no podríamos dar ni un solo paso adelante. A esta desconfianza hacia el saber, a este miedo a equivocarse que puede ya “ser el error mismo”, contraponen el autor la necesidad de arrojarnos de una vez al agua, sin temores ni miedos. La razón debe poder confiar en sus capacidades; de otra forma, se quedaría indefinidamente en la reflexión previa y en el

18. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. t. III, ed. cit., p. 421.

examen crítico de la facultad del conocimiento, en un autoanálisis formal e improductivo que la aleja de los contenidos mismos del saber. El hombre debe atreverse a penetrar de una vez en el templo de la sabiduría sin quedarse dando vueltas en el atrio; debe empezar a experimentar y a conocer, buscando en la misma experiencia real los criterios para reformular o modificar los esquemas conceptuales utilizados.

La forma como Kant plantea el problema de la verdad cierra, de hecho, la posibilidad de solucionarlo.

La posición kantiana “presupone como verdad no sólo algo, sino incluso mucho ...que habría que empezar por examinar si es verdad o no. Presupone, en efecto, **representaciones** acerca del **conocimiento** como un **instrumento** y un **medium**, así como también una **diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento...**” (19).

Como bien lo aclara Habermas, de esta forma Hegel radicaliza la tarea crítica, al poner de manifiesto las muchas presuposiciones implícitas que la teoría del conocimiento acepta como naturales, sin cuestionar: “La obra de una crítica de la razón pura especulativa supone desde el inicio la obligación normativa de una categoría **determinada** del saber”, que es la de la física y de la matemática del tiempo; supone, además, “un concepto normativo del yo”, es decir supone un sujeto ya plenamente conformado y estructurado, una aperccepción trascendental y una unidad de la conciencia transparente a sí misma; y supone, en fin, una diferencia radical entre el sujeto teórico y el sujeto de la razón práctica. Poniendo de manifiesto estos presupuestos tácitamente aceptados, “Hegel radicaliza el punto de partida de la crítica del conocimiento, sometiendo las mismas presuposiciones a autocrítica. El destruye la base segura de la conciencia trascendental, base a partir de la cual la demarcación **a priori** entre las determinaciones trascendentales y empíricas, entre validez y génesis, parecería segura. La experiencia fenomenológica se mueve en una dimensión en que se forman las mismas determinaciones trascendentales. No existe en ella nada absolutamente fijo; sólo la experiencia de la reflexión en cuanto tal puede ser explicada bajo el nombre de proceso de formación...” (20).

Sin embargo, en la medida en que Hegel va tomando distancia de la concepción schellinguiana del absoluto, y empieza a cuestionar el valor de la intuición intelectual como vía de acceso privilegiada a la verdad, el

19. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. cit., p. 56.

20. J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, Gallimard, París, p. 51.

diálogo crítico con Kant adquiere de nuevo importancia y sentido. Si desechamos del todo la tarea crítica, no parece existir otra alternativa que un saber inmediato y directo. Pero Hegel se da cuenta de que al amparo de la concepción de Schelling del absoluto pueden florecer y prosperar las más turbias experiencias místicas, "las emanaciones desenfrenadas de la sustancia y los sueños y relámpagos intuitivos de borrachos". Sin disponer de una pauta crítica, ¿cómo diferenciar lo místico de lo racional? ¿Cómo orientarse en medio de los muchos saberes que pretenden, en forma más o menos arrogante, imponerse por encima de los demás? ¿Cómo discernir el oro del brillo efímero, las joyas de las fantasías? La **Fenomenología**, como ciencia de la experiencia de la conciencia, pretende ofrecer una alternativa seria y válida a la intuición intelectual inmediata y a los rodeos de la "crítica crítica". **Tertium datur** entre el entusiasmo que arranca inmediatamente del saber absoluto y se desembaraza de los otros puntos de vista limitándose a declarar que no quiere saber nada de ellos, y la reiteración al infinito de la pregunta por el valor objetivo del conocimiento: se trata de una crítica inmanente, no de la razón en general, sino de los muchos saberes que se manifiestan en el momento en que Hegel escribe su obra, y de su pretensión de verdad.

En la experiencia fenomenológica no hay lugar para un saber normativo inicial, puesto que todos los saberes tienen igual **status** epistemológico: al inicio la aseveración de uno no vale más que la pretensión de verdad de otro. De lo que se trata es de escucharlos, analizar su coherencia, sus argumentos buenos y malos, los presupuestos no aclarados de sus discursos, para poder alcanzar al final un punto de vista y una base sólida. En este sentido la **Fenomenología** constituye una crítica más radical que la kantiana. Además, detrás del enfrentamiento de saberes y opiniones se va delineando una experiencia más amplia, la del "individuo histórico", quien en últimas sale ganando del juego de opiniones y pasiones. El ajuste de cuentas con las ideologías de su tiempo remite inevitablemente a su génesis más o menos lejana y más en general, a la historia misma de la humanidad, al proceso de la cultura.

En este sentido la **Fenomenología del espíritu** nos permite de un lado, reconstruir la génesis de las estructuras trascendentales del sujeto, que en Kant aparecen como algo ya del todo formado y organizado desde el inicio; del otro, ampliar significativamente la noción de experiencia, superando el dualismo kantiano entre saber teórico y práctico, poniendo de relieve los lazos íntimos que unen pulsión de saber y deseo de dominación, las aventuras de la razón especulativa con la producción de riquezas, la instauración de un ordenamiento social y las experiencias poéticas y religiosas.

4. Dos modelos de dialéctica

Es evidente que el modelo dialéctico en el ámbito de la conciencia debe tener un ritmo distinto del que anima las determinaciones de la ciencia pura: el devenir fenomenológico de la ciencia se caracteriza por la búsqueda, la inversión constante de perspectivas y hasta la desesperación; en cambio en el dominio de la ciencia especulativa la mirada puede abarcar en forma tranquila y segura los diferentes momentos de la autoproducción y desvelamiento de la idea, desde sus niveles algo oscuros y sombríos hasta la plena manifestación del **Logos** en todo su esplendor. Mientras que en la **Fenomenología** la dialéctica se define como "el movimiento que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, **en la medida en que surge para ella el nuevo objeto verdadero**" (21), en el reino del pensamiento puro, en que ha sido superada la oposición entre certeza y verdad, la dialéctica coincide con la exposición clara y segura de los nexos entre las determinaciones categoriales. "La ciencia no busca la verdad, sino que es la verdad misma" (22); aquí, en la perfecta autotransparencia de la idea, no hay lugar para "el error, lo turbio, la opinión, el tender hacia, el albedrío, lo caduco; solo la idea absoluta es **ser, vida** que no pasa, verdad que se sabe a sí misma y que es **toda la verdad**" (23).

Si tomamos como punto de referencia la filosofía de Platón (a juicio de Hegel el verdadero padre de la dialéctica), la dialéctica lógico-ontológica puede ser interpretada como una **koinonía ton genón**, es decir como un desarrollo de la idea de la comunidad de los géneros supremos (ser, identidad, diferencia, alteridad, etc.) de los que habla el **Sofista**. En cambio la dialéctica fenomenológica, en cuanto proceso de búsqueda y de liberación de las ataduras de la inmediatez sensible y de la opinión, puede ser asimilada al camino progresivo hacia la luz de la ciencia, plásticamente descrito en el mito de la caverna. De esta manera, tendrían razón los que sostienen que con Hegel la dialéctica experimenta un progreso (o regresión) a Platón, después de su acercamiento, con Kant, a posiciones aristotélicas (24).

21. G.W.F. Hegel, **Phänomenologie des Geistes**, ed. cit., pp. 62-63.

22. G.W.F. Hegel, **Propedeutica filosofica**, tr. it., La nuova Italia, Firenze, 1977, p. 87.

23. G.W.F. Hegel, **Wissenschaft der Logik**, t. II, ed. cit., p. 549.

24. "El debate entre Kant y Hegel acerca del significado y el valor de la dialéctica —sostiene P. Aubenque— reproduce en sentido inverso y radicaliza, en circunstancias históricas evidentemente muy diversas, el debate entre Aristóteles y Platón". "Evolution de la pensée dialectique", **Les études philosophiques**, 1970, 3, p. 297.

Ya mencionamos la admiración hegeliana por Platón, en especial por los diálogos tardíos, el **Sofista** y el **Parménides**, este último considerado una auténtica obra de arte dialéctica. Sin embargo, la **Fenomenología** nos sugiere un modelo de dialéctica distinto del platónico, más cercano a Sócrates: la dialéctica como enfrentamiento y cruce de saberes, como crítica y diálogo. Innumerables han sido las interpretaciones de esta obra; nosotros creemos (se trata, por supuesto, de una **opinión** más, sin el carácter de estricta científicidad), que este libro representa, antes que todo, una confrontación crítica y un ajuste de cuentas de Hegel con los saberes de su tiempo. El se pone a la escucha, deja que hablen los que siguen apegados a la experiencia cotidiana de lo real y los exponentes de las teorías más alejadas de las evidencias del sentido común; los representantes de la Ilustración y los defensores del cristianismo; los que reivindican una moral hedonista o utilitarista y los que propugnan una ética del deber o una moral heroica; los conservadores y los representantes de la ideología revolucionaria, quienes pretenden instaurar ya el reino de la hermandad y de la libertad. Todos ellos tienen la posibilidad de expresar sus ideas y argumentos en este gran diálogo, en el que las voces se alternan, entrecruzan y enfrentan, acompañadas a veces por el ruido de los acontecimientos, el fragor de las armas y las canciones revolucionarias. No se trata de un diálogo en el sosiego de una aula universitaria de Oxford; al contrario, los acontecimientos históricos, los grandes movimientos de opinión, las revoluciones y las mismas guerras actúan como protagonistas para desvirtuar una opinión, o para conferirle nuevo valor y fuerza. Por supuesto, no todos reciben la misma atención: el trato algo bonachón reservado a la certeza sensible contrasta con la crítica despiadada y fría de las concepciones del mundo más complejas y sofisticadas (visión moral del mundo, desdoblamiento de lo real en una esencia oculta y en un mundo de apariencias, etc.). Al inicio de la obra se configura una auténtica situación dialógica, en muchos aspectos análoga al **Teeteto** platónico. En efecto, entran en escena dos personajes: la certeza sensible, con sus creencias y criterios de verdad, y el "nosotros", es decir la conciencia ya madura, que ha logrado desprenderse de la forma inmediata de experimentar lo real. Entre ambas se desarrolla un diálogo, en el que la segunda le hace preguntas a la primera, obligándola a contestar. Como bien lo anota W. Wieland, "la dialéctica es aquí, de acuerdo con su forma, un juego de preguntas y respuestas" (25). Y el resultado del diálogo es una acción mayéutica: la certeza sensible renuncia a la presunción de que lo sensible es lo más rico y verdadero, se ve obligada

25. W. Wieland, "Hegels Dialektik der sinnlichen Gewissheit", **Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes**, Suhrkamp, Frankfurt, 1973. Indicaciones útiles en esta dirección se encuentran, también, en el ensayo de M. Westphal, "Hegels Phänomenologie der Wahrnehmung", que se encuentra en los **Materialien** antes citados.

a invertir repetidas veces su criterio de verdad (adecuación al objeto de la sensación inmediata, a su propia forma de sentir y percibir, etc.), y al fin llega a convencerse, al igual que Teeteto, que el saber no se reduce al sentir o percibir.

Es interesante destacar el hecho de que en este diálogo con la certeza sensible, para meterla en aprietos y hacerla dudar de sus convicciones, Hegel recurre a los argumentos escépticos contra las evidencias de la sensación. Uno de los *tropoi* del antiguo escepticismo (para Hegel mucho más radical que el moderno, que sólo se limita a dirigir sus armas contra el pensamiento, sin cuestionar el valor de verdad de las sensaciones), que el autor menciona en la **Historia de la Filosofía**, es precisamente éste: "Hoy es hoy, pero también mañana. De lo que se proclama de este modo como algo determinado se predica también lo contrario" (26). Esto nos permite también llamar la atención sobre la admiración hegeliana por el escepticismo más radical (algo aparentemente extraño en un filósofo acusado muchas veces de panlogismo y dogmatismo) y sobre el parentesco muy estrecho existente entre escepticismo y dialéctica: ambos contienen en sí la negatividad, con la diferencia de que mientras en la segunda la negación remite y desemboca en el momento especulativo-racional, en el primero se pierde en la pura nada.

El diálogo puede darse también en el interior de la conciencia: asistimos entonces a los soliloquios de la conciencia desdichada, con sus deseos reprimidos, sus racionalizaciones y sus anhelos de infinitud. En otras ocasiones Hegel se divierte enfrentando directamente a los que defienden tesis opuestas, como en el caso del debate entre Ilustración y fe, que no tiene nada que envidiarle a los diálogos entre Nafta y Settembrini. En este caso el autor tiene buen juego al mostrar la unilateralidad de ambos contendientes, y la verdad de su filosofía, que integra en una unidad superior fe y saber.

En fin, el diálogo no siempre se limita al mero enfrentamiento de ideas: los dialogantes, para llegar a ser más "persuasivos", recurren a las armas para verificar en franca lid el valor y alcance de sus pretensiones. Es el caso del enfrentamiento a muerte de señor y siervo, entre Antígona y Creón (en que se vislumbra, además del enfrentamiento entre familia y Estado, la eterna lucha de los sexos), entre la conciencia noble y la vil, etc. Puede parecer, quizás, una forma de dialogar algo chocante; sin embargo, para recurrir a las palabras de uno de los profetas contemporáneos del diálogo, "los conflictos de intereses no se eliminan solamente con buenas palabras" (27).

26. G.W.F. Hegel, **Lecciones sobre la historia de la filosofía**, ed. cit., t. II, p. 425.

27. G. Calogero, **Filosofía del diálogo**, ed. Comunità, Milano, 1969, p. 86. En este mismo libro el autor desarrolla el tema de la dialéctica como diálogo. "'Lógico', 'racional',

Al oír hablar de dos modelos de dialéctica, parece inevitable evocar una vieja canción, repetida infinitas veces con modulaciones y metáforas siempre nuevas: habría que separar en Hegel lo vivo y lo muerto, la cáscara y el núcleo, el método y el sistema, etc. etc. Si bien no ocultamos nuestra simpatía por la dialéctica fenomenológica, es decir por la dialéctica como diálogo, es claro que sería contrario al espíritu hegeliano quedarnos indefinidamente en la búsqueda, en la duda y en la situación de diálogo. La confrontación de Hegel con las ideologías de su tiempo tuvo como resultado algo fijo y sólido: una organización del saber y las indicaciones para una organización racional de la sociedad y del Estado, con base en la lección de los experimentos revolucionarios. Esto fue lo que Hegel realizó en la **Ciencia de la lógica** y en la **Filosofía del derecho**. Es evidente que si queremos permanecer fieles al espíritu hegeliano, tendremos que reformular estas organizaciones del saber y de la sociedad, para aprovechar la nueva experiencia de casi dos siglos de historia y para adecuarla a las exigencias del presente (la estructura lógica tiene también, de acuerdo con el propio Hegel, un desarrollo y una historia); en cambio, podremos conservar sin más la actitud dialéctica y dialógica, como una condición preliminar a todo trabajo científico.

Cali, febrero 1988.

Departamento de filosofía, Universidad del Valle

'dotado de espíritu crítico' lo es de verdad quien no razona exclusivamente con su cabeza, ni exclusivamente con la cabeza de los demás..., quien sabe ir más allá del 'contradecirse' de aquellas razones. En otros tiempos a este tipo de proceder se le habría llamado dialéctica; nosotros preferimos hablar en cambio de dialógica, no haciendo, por lo demás, otra cosa que profundizar el sentido que el término mismo 'dialéctica' implicaba cuando empezó a ser usado, antes de que Platón hipostasiara en una relación ontológica de ideas lo que en Sócrates era una relación viviente de interlocutores...". *Ibid.*, pp. 110-111. Significativo resulta también el aporte de C. Perelman. Recordemos, en especial, su artículo "Dialectique et dialogue", en *Etudes philosophiques*, 1970, 3, pp. 333-338.