

# Ágora

## El *keîsthai* silogístico en Aristóteles y la genealogía del sujeto

Jesús Ezquerro Gómez

En este ensayo abordo desde una perspectiva ontológica (no lógico-formal) la estructura del silogismo aristotélico con el propósito de descubrir en ella el movimiento lógico-reflexivo (la *posición*) que caracterizará al sujeto en la modernidad culminando en Hegel. En este sentido Aristóteles y Hegel representan (como ya vió Heidegger) el orto y el ocaso de un determinado modo de entender el *lógos*. Al final, sin embargo, sugiero que tal movimiento reflexivo es más originario que ese *lógos* a que ha dado lugar. *Lógos* y tiempo, las dos dimensiones de la subjetividad en la modernidad, remiten a mi juicio a un fundamento común: la reflexión, expresando ambos, respectivamente, sus momentos de identidad y diferencia.

“La tesis de Kant sobre el ser como pura posición (*Position*) permanece todavía como una cumbre desde la cual la mirada vuelta hacia atrás alcanza hasta la determinación del ser como *hupokeîsthai* y hacia delante señala a la interpretación dialéctico-especulativa del ser como concepto absoluto”<sup>1</sup>.

Con estas palabras termina Heidegger su ensayo de 1961 “La tesis de Kant sobre el ser”. El concepto de “posición” cifra el mecanismo ontológico de *construcción* del sujeto metafísico contra el que el filósofo de Messkirch moviliza su pensar desde la analítica del *Dasein* de su *opus magnum* de 1927: Si el ser se ha dado a lo largo de la historia de la metafísica ocultándose en la —y como— razón es porque ha sido entendido como *posición*.

<sup>1</sup> M. HEIDEGGER, “Kants These über das Sein”, en *Wegmarken: Gesamtausgabe* 9, Vittorio Klosterman, Frankfurt del M., 1976, p. 480.

Posición del yo como yo (sujeto) y con él de su *o-puesto*: el no-yo (objeto). Esto es lo que Heidegger llama la fundamentación lógico-subjetiva de la infinitud del ser<sup>2</sup>. El sujeto entendido como autoposición originaria es, por ejemplo en Kant, el *o-puesto* ontológico de todo objeto, su objetividad, su *ser*. La comprensión del sub-*jectum* como su-*positum* (entendido no sólo como lo que está en la base o fundamento, sino también como lo que substituye o suplanta) es así lo que ha caracterizado metafísicamente la modernidad. La condición de *geworfene* (que J. Gaos traduce justamente por “yecto”) del *Dasein* heideggeriano podría entenderse como un desandar ese camino; como una recuperación de lo *yecto* abisal frente a lo *puesto* autofundante, de la trascendencia frente a lo trascendental, del abismo frente al círculo<sup>3</sup>. Si en el idealismo la relación hombre/mundo es interpretada como *autoposición* de un sujeto, que deviene en la filosofía postkantiana absoluto, en Heidegger esa relación —si es que de relación puede siquiera hablarse aquí— es concebida como una *constelación*, una apertura o espacio abisal (*sin fundamento*): el *Dasein*. Y si la lógica que en aquél hace posible al sujeto es la lógica de la reflexión (identidad de identidad y diferencia), en éste se trata, como se dice en *Identität und Differenz*, de la *copertenencia* (*Zusammengehören*) originaria de hombre y ser, es decir, del *Ereignis*.

En la historia del concepto de “posición”, como nos ha dicho Heidegger, la tesis de Kant sobre el ser es una *cumbre*; y las dos vertientes que desde ella se divisan a ambos lados abocan al principio y al fin de esa historia: el *hypokeisthai* aristotélico y el concepto absoluto hegeliano. Principio y fin porque en ambos casos estamos en el límite del sujeto trascendental. En Aristóteles porque no hay *todavía* sujeto ponente, aunque se crea, como veremos, el mecanismo lógico que lo hará posible. En Hegel porque *ya* no hay un sujeto *opuesto* al objeto. Esta distinción se ha disuelto por mor de la absolutización de aquél: lo subjetivo es la *oposición* misma. Si en Aristóteles la posición mienta el movimiento silogístico de una lógica que *todavía* no se ha hecho subjetiva, en Hegel muestra el automovimiento de una lógica que *ya* no necesita serlo pues es la de la marcha del mundo. Por eso, en cierto modo, sus concepciones coinciden, como los puntos inicial y final en un círculo.

Este ensayo puede ser leído como una nota a pie de página al texto de Heidegger citado al principio. Intenta arrojar algo de luz sobre la estructura y movimiento lógico-ontológicos que operan en el silogismo aristotélico y que están en el origen del concepto de “sujeto”.

\* \* \*

---

<sup>2</sup> Véase M. HEIDEGGER, *Hegels Phänomenologie des Geistes: Gesamtausgabe* 32, Vittorio Klostermann, Frankfurt del M., 1988<sup>3</sup>, pp. 107-114.

<sup>3</sup> Véase mi artículo “El círculo y el abismo (A propósito de *El ser y el tiempo* de Heidegger)”, *Estudios filosóficos* Nº 122 (1994), pp. 49-61.

El silogismo (*sullogismós*) es, sin duda, una de las más originales a la par que célebres invenciones de Aristóteles. Tal vez por ello la cabeza de este filósofo mereció ser llamada por Quevedo, en un cuento de Clarín, “olla de silogismos”. Lo que se espuma de tal cocido —si nos es permitido hablar así— es decir, el saber asociado al proceder silogístico, o demostración, es lo que el Estagirita llama *ciencia* (*epistéme*). La ciencia, tal como es descrita en los *Analíticos Segundos*, es un saber demostrativo, es decir, un saber que se despliega deductivamente a partir de “principios propios” por medio del silogismo.

La demostración (*apòdeixis*) es una mostración (*deixis*) de que algo es o no es a partir o desde (*apò*) algo otro. Si “la definición (*horismós*) indica qué es (*tí esti*) <tal cosa>; la demostración, en cambio, indica que tal cosa es o no es (*hóti esti... è ouk éstin*) en relación a (*katà*) tal otra” (*An. post.* II, 3, 91a 1-2); es decir, es la mostración de su “por lo que” (*tò dióti < tò dià hóti*)<sup>4</sup>. Tal mostración se produce en el silogismo<sup>5</sup>. ¿Qué es el silogismo para Aristóteles?

“El silogismo es un *lógos* en el que de una cosas dadas (*tethénton tinôn*) <en las premisas> se sigue (*sumbainei*)<sup>6</sup> necesariamente (*ex*

---

<sup>4</sup> Sólo si esa relación con algo otro es de causa lo mostrado es “el por qué” (*tò dià tí*: *An. post.* II, 16, 98b 19-20); tal es el caso del silogismo científico (véase nota siguiente). La distinción entre *dià hóti* y *dià tí* es paralela a la que hay entre *hóti esti* y *tí esti*; la cual responde a su vez, según J. Beaufret, a la distinción entre substancia primera y segunda. Sobre la diferencia entre *hóti esti* y *tí esti* véase J. BEAUFRET, “Note sur Platon et Aristote”, recogido en su *Dialogue avec Heidegger I. Philosophie grecque*, Minuit, Paris, 1973, pp.109-110. Sobre la demostración en Aristóteles se puede consultar L. VEGA RENÓN, *La trama de la demostración*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, pp. 97-189.

<sup>5</sup> El silogismo será *científico*, es decir, una demostración propiamente dicha (el silogismo para Aristóteles es más universal que la demostración: *An. pr.* I, 4, 25b 29-31), un modo de saber y no un mero artificio formal, sólo cuando las premisas estén constituidas por cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto a la conclusión (*An. p. ost.* I, 2, 71b 20 ss.); es decir, sean *principios* (*archai*). Estos, por ser tales, son *indemostrables*, es decir, no susceptibles de ser la conclusión de ningún silogismo (*An. post.* I, 2, 72a 6 ss. y I, 9). En esta clase de silogismos las premisas son *causas* (*aitiai*: *Met.* V, 5, 1015b 6-9) de la conclusión (muestran por lo tanto su “por qué”), pero causas *incausadas* (*An. post.* I, 9, 76a 20). Este vértice de la cadena deductiva, constitutiva de lo que Aristóteles entiende por *saber científico*, no puede ser él mismo, obviamente, objeto de la ciencia: él es objeto de la intuición suprasensible: el *noús* (*An. post.* II, 19, 100b 5 ss. y *E.N.* VI, 6).

<sup>6</sup> Miguel Candel Sanmartín subraya en una nota de su traducción de los *Tópicos* (ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (órganon)* I, Gredos, Madrid, 1982, p.90, nota 4) el sentido general de “coincidir” que tiene este verbo y, en consecuencia, vierte el término griego por “se da a la vez”, señalando que aquí se trata de una coincidencia *necesaria* y no casual. También lo hace así L. Vega Renón en su ya mencionado libro *La trama de la demostración* (p. 107), quien llega a decir que Aristóteles “carece de formulación directa como nuestro ‘se sigue lógicamente’; en su lugar emplea la fórmula ‘se da conjuntamente de necesidad’ [*ex anánkes sumbainei*]”. Esta traducción es sin duda correcta en determinados lugares del *corpus aristotelicum* (por ejemplo en *Phys.* IV, 13, 222b 26) pero no en este

*anánkes*) algo otro (*bèteron ti*) en virtud (*dià*)<sup>7</sup> de las <cosas> que están puestas (*tôn keiménon*)” (*Top.* I, 1, 100a 25-27. véase tam. *An. pr.* I, 1, 24b 18-20).

El silogismo es, pues, una dis-*posición* lógica, una estructura, un *esquema* (*schêma*) que muestra el “por lo que” o “en virtud de lo que” (*dióti*); es decir: que la conclusión se deriva necesariamente de las premisas dada la *posición* (*keîsthai*; Boecio: *Positio*) determinada de los términos (*bôroi*) o elementos (*stoicheia*: *Met.* V, 3, 1014a 35-1014b 3) que las com-*ponen*. Podríamos decir, por consiguiente, que el silogismo es una *síntesis* lógica (*sun-logismós*) en la que *co*-inciden (*sun-bainei*) dos términos extremos en una *con*-clusión (*sun-pérasma*) en virtud de su *com*-posición (*sun-keîsthai*) en las premisas.

¿En qué consiste la *positio terminorum* en el silogismo? Los términos en él son tres: el último (*éscbatos*), el medio (*mésos*) y el primero (*prôtos*) siendo el primero y el último los extremos (*tâ ákra*). Su posición consiste en que “se hallan unos *respecto* a los otros” (*échosi* prós *allélous*) en la siguiente situación: “el término último está <contenido> en el conjunto (*en hóloí*) del <término> medio” y éste en el del primero (*An. pr.* I, 4, 25b 32-35). Si ésto es así, añade Aristóteles, “hay necesariamente un silogismo *téleios* entre los <términos> extremos” (*Id.* 25b 34-35)<sup>8</sup>. La posición consiste, pues, en una cierta ordenación de los términos en el silogismo. ¿cuál es ese orden?

Entre los tipos de anterioridad descritos en *Met.* V, 11, además de la temporal y la espacial —entre otras— encontramos la anterioridad “según el orden” (*katà táxin*: 1018b 26 ss.). Son anteriores según el orden “las cosas

contexto lógico (el mismo M. Candel, en su traducción de *Los Analíticos* en el segundo tomo del *Organon* [Madrid, 1988, p.95], corrige su versión anterior en el sentido que aquí proponemos). Este vocablo tiene otro significado, aún más general, que es el de “acontece”, “sucede”, “se da” (en tal sentido es utilizado por ejemplo en *Phys.* III, 6, 206b 33; *Phys.* IV, 12, 220b 24; *Poet.* I, 11, 1452a 35, *et cetera*). Esta segunda acepción —que es la tenida en cuenta por Boecio en su traducción, al verter *sumbainei* por *accidit* (de ahí *accidente* [*sumbehekósi*])— es la que debe aplicarse aquí, si bien en un sentido más restringido: es un acontecer como consecuencia —o derivado— de algo; es decir, un *seguirse* o *resultar* (como en *Poet.* I, 15, 1454b 1: el desenlace de una fábula ha de *resultar* [*sumbainein*] de la fábula misma); en este caso un *seguirse* o *resultar lógico*. Este uso no es en absoluto insólito: aparece a menudo en Platón (véase E. des PLACES, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, II [=PLATON, *Oeuvres complètes*, t.XIV], “Les Belles Lettres”, Paris, 1970, pp. 471-472; voz *sumbainein*, acepción 3<sup>ab</sup>).

<sup>7</sup> Este *dià* es substituido en el texto paralelo de *An. pr.* por la expresión *tô taúta émai* (“por el hecho de estar <puestas> esas cosas”), y así lo indica, acto seguido Aristóteles “llamo ‘por el hecho de estar <puestas> esas cosas’ al segu irse en virtud (*dià*) de esas cosas” (24b 20-21); es decir, la conclusión del silogismo resulta o se da *por el hecho de estar puestas las cosas que están puestas*.

<sup>8</sup> Aristóteles llama silogismo *téleios* “al que no precisa de ninguna otra cosa aparte de lo aceptado <en sus premisas> para mostrar la necesidad <de la conclusión>” (*An. pr.* I, 1, 24b 22-24); pues en efecto “*téleios* se dice en primer lugar de aquello fuera de lo cual no es posible tomar ninguna parte de ello” (*Met.* V, 16, 1021b 12-13).

que respecto a algo determinado distan un cierto *lógos*” (*taúta d' estin hósa prós ti hén horisménon diésteke katá tina lógon*: *Id.* 26-27). Ese “algo determinado” es la *arché* (*Id.* 29): el punto de referencia respecto al cual se estima el *lógos* del orden. Hay pues un orden propiamente *lógico* además del espacial y el temporal. Si la anterioridad ha de ser caracterizada como un *lógos* referido a una *arché*, la antero-posterioridad será un *lógos* en relación a una *arché* y una *teleuté*. En una línea, por ejemplo, con principio (*arché*), medio (*mésos*) y fin (*teleuté*), el punto medio, dice Aristóteles, es “uno por el numero y doble por el *lógos*” (*tôi mèn arithmô hén tòi lógoi de dúo*). Doble porque “el medio es ambos [e.d.: principio y fin] *respecto a* cada uno [e.d.: respecto a lo posterior y lo anterior]” (*tô méson prós hekáteron ámpho esá*): “el medio deviene comienzo y fin; comienzo de lo posterior y fin de lo anterior” (*to méson archê gínetai kai teleuté, archê mèn tês hústeron teleuté dê tês prótes*: *Phys.* VIII, 8, 262a 19-26). La relación de antero-posterioridad —con la que Aristóteles define por ejemplo el tiempo<sup>9</sup>— parece así ser *primo et per se* lógica (lo que evita, dicho sea de paso, caer con tal definición en una *petitio principii*). Por eso no ha de extrañarnos encontrar en el silogismo esa misma estructura de PRINCIPIO-MEDIO-FIN<sup>10</sup>. También aquí el medio es doble por ser *a la vez* (*háma*) ambos extremos en su *respecto* (*prós ti*) con cada uno de ellos: es a la vez continente *respecto* al término último, y contenido *respecto* al primero; es decir, universal y particular. Este carácter *jánico* del término medio es lo que hace posible el silogismo: “nunca habrá silogismo alguno de una cosa acerca de otra —escribe Aristóteles— si no se toma como término medio algo que en las predicaciones tenga de alguna manera *relación de respectividad con cada uno* <de los extremos> (*prós hekáteron*)<sup>11</sup>” (*An. pr.* I, 23, 41a 2-4); o dicho de otro modo: “es necesario que en todos los esquemas <silogísticos> el término medio esté en ambas <premisas>” (*An. pr.* I, 32, 47a 39-40), en una como lo universal (lo continente) y en otra como lo particular (lo contenido). En esto consiste precisamente su *posición*. En esta duplicidad lógica del término medio opera pues una *lógica de la respectividad*<sup>12</sup>, que es la clase de oposi-

<sup>9</sup> En *Phus.* IV, 11, 219b 1-2.

<sup>10</sup> El esquema (*schéma*) —y el silogismo es un esquema— es algo, según Aristóteles, que, como el número, *tiene anterior y posterior* (*Met.* III, 3, 999a 6 ss.).

<sup>11</sup> La misma fórmula *-prós hekáteron-* justamente es la utilizada en *Phus.* V, 1, 224b 31-33 cuando se afirma que el intermediario (*metaxú*) en el cambio, es contrario “respecto a ambos” extremos —e.d.: principio y fin— siendo por ello, en cierto modo, a la vez, tales extremos: es principio de lo posterior y fin de lo anterior. En *Met.* X, 7, 1057b 22 ss. dice Aristóteles que los intermediarios están compuestos (*súntheta*) de ellos.

<sup>12</sup> Según Aristóteles las cantidades se oponen entre sí no en cuanto tales sino *modalmente*: lo mucho se opone a lo poco, lo grande a lo pequeño, etc. En esta clase de oposición ninguno de los términos de la relación tiene subsistencia, independencia fuera de la misma; su sentido se agota en su referencia o *respecto* a su opuesto. Por ejemplo: no existe lo pequeño como pueda existir tal ente o tal color; no hay lo pequeño sino que algo es tal sólo *respecto* a otra magnitud mayor. El mismo Lemuel Gulliver es un enano en Brobdingnag y un gigante en Lilliput o Blefuscu. “Undoubtedly philosophers are in the right,

ción más originaria y la que descubre la *relación esencial* tanto entre lo anterior y lo posterior como entre el término mayor y el menor. En efecto, los opuestos respectivos tienen una y la misma noción esencial (*Met.* V, 6, 1016a 32 ss.) de tal modo que si se conoce de manera *definida*, es decir, *esencial* (pues la *definición* es el *lógos* de la esencia: *Met.* VIII, 1, 1042a 17 y *Met.* VII, 4, 1030a 6-7) uno de ellos, se conoce *a la vez* “por naturaleza” (*phúsei*)<sup>13</sup> el otro. Dicho de otro modo: en el concepto de lo anterior está comprendido *esencialmente* el de lo posterior y viceversa, así como en el de lo mayor lo está el de lo menor o en el de lo positivo el de lo negativo. Ese movimiento reflexivo de identidad/diferencia es el que opera en el término medio del silogismo.

Como escribe Hegel en la *Lógica* de Jena, “el medio es el medio *puesto* de los extremos. Es a la vez universal y particular (...) Frente al sujeto es lo universal y subsume al mismo [e.d. al sujeto]; frente al predicado es lo particular y será subsumido bajo el mismo [e.d. el predicado]”<sup>14</sup>. El término medio es pues pura *posición*: su naturaleza (particularidad o universalidad) queda determinada únicamente en su *respecto* (*Beziehung, prós ti*) con los términos primero y último; es decir, se define como lo *o-puesto a* ellos y, como tal, está *puesto por* ellos; es pura función de su relación con ambos. Además, en la medida en que se opone a los extremos —que en cuanto tales son opuestos entre sí— es idéntico a cada uno de ellos haciendo posible su *síntesis*<sup>15</sup>. Estamos aquí en el “torbellino originario”<sup>16</sup> de la *lógica*: el mo-

---

when they tell us nothing is great or little otherwise than by comparison” concluye Jonathan Swift. En efecto, nada es en sí mismo poco o grande, etc. sino únicamente *respecto a algo* (*Cat.* 6, 5b 14 ss.). Este tipo de oposición (*antikeisthai*) distinto tanto de la contrariedad (*enuntía*) como de la contradicción (*antíphasis*) es justamente lo que Aristóteles llama *respecto: prós ti* (sobre las clases de oposición véase *Phys.* V, 3, 227a 7-9; *Met.* V, 10, 1018a 20 ss. y *Cat.* 10, 11b 17 ss.).

<sup>13</sup> En *Categorías* 13 Aristóteles distingue entre los simultáneos *simpliciter* (*háma haplós*) y los simultáneos por naturaleza (*háma phúsei*). Los primeros son los simultáneos conforme al tiempo (*katà tòn chrónon*: *Phys.* IV, 10, 218a 25-7) y los segundos son “aquellos que admiten reciprocidad [es decir, respectividad, pues “todos los respectivos se dicen respecto a un recíproco”: *pánia dè tà prós ti prós antistréphonta legetai*: *Cat.* 7, 6b 28] por lo que respecta a la implicación del ser cuando ninguno de ellos es en caso alguno causa del ser del otro; por ejemplo el caso del doble y la mitad” (*Cat.* 13, 14b 27-9 y 15a 7-9). La relación entre los simultáneos por naturaleza no es, por lo tanto, una relación causal sino de implicación (*akolouthesis*) del ser (*toû e inai*). Simultáneos o a la vez “por naturaleza” quiere decir: los respectivos *ponen* (implican) recíprocamente su ser; o bien: el ser de los respectivos es *puesto* por su recíproco. Esta actividad reflexiva es lo que justamente entenderá Hegel en su *Ciencia de la lógica* por *das Wesen*, la esencia. El sentido de *háma* en la relación de respectividad, por consiguiente, no es inmediatamente temporal sino lógico-esencial. “a la vez” o “simultáneamente” son propiamente los momentos de la reflexión *esencial*.

<sup>14</sup> G.W.F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe II: Gesammelte Werke*, Félix Meiner, Hamburgo, 1968 y ss. (ed. que citaré en lo sucesivo como *GW*) t. VII, p. 94 16-22.

<sup>15</sup> Este es el *desmós kalós*, el “enlace bello” platónico del *Timeo* (31c 2-32a 7). Véase la *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (GW IV, 65), donde Hegel cita este pasaje del *Timeo* para ilustrar su afirmación de que “la realidad de los

vimiento de la reflexión. Esta estructura de identidad/diferencia de que goza el término medio por ser justamente tal, es el fundamento del “por lo que” cuya mostración tiene lugar en la inferencia silogística; es decir, lo que la hace *necesaria* (véase *An. post.* I, 6, 75a 12-15 y II, 2, 89b 38-90a 1).

La posición es el *movimiento* constitutivo del silogismo<sup>17</sup> por el que el concepto, que se ha escindido o bifurcado (en dos opuestos) en el juicio (*Ur-theil*), ha retornado ya no a la vacía identidad perdida sino a una identidad, por decirlo así, preñada de diferencia. Esto es justamente lo que entiende Hegel por *reflexión ponente*<sup>18</sup> y por eso define al silogismo como *el concepto totalmente puesto*<sup>19</sup>. El ser-puesto (*Gesetzseyn*) es la inmediatez, la identidad restaurada, recobrada en y por ese movimiento reflexivo. Tal retorno a la unidad originaria de y desde lo escindido, roto y desgarrado fué la tarea que el idealismo alemán asignó a la razón (frente al entendimiento)<sup>20</sup>; así no es de extrañar que Hegel llame al silogismo “lo racional” (*Das Vernünftige*)<sup>21</sup>. La reflexión es por lo tanto el movimiento constitutivo de lo racional. Mientras que el silogismo es, podríamos decir, su expresión propiamente *lógica* (logico-*subjetiva*), la reflexión es su expresión *ontológica* (logico-*objetiva*)<sup>22</sup>. Por eso aquél no sólo es presupuesto sino también

---

opuestos y la posición real se encuentra sólo mediante la identidad de ambos”. Con razón ha visto Klaus Düsing en este “enlace bello” platónico un antecedente de la silogística hegeliana (en su “Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik”, en D. HENRICH (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, p. 29 nota 20).

<sup>16</sup> Con esta acertada expresión denomina G. Jarczyk a la reflexión y al silogismo hegelianos en su artículo “Concept du travail et travail du concept chez Hegel”, en P.-J. LABARRIÈRE & G. JARCZYK, *Hegeliana*, P.U.F., Paris, 1986, p. 243.

<sup>17</sup> Como dice G. Jarczyk (“Médiation hegelienne, réalité de notre culture”, en P.-J. LABARRIÈRE & G. JARCZYK, ob. cit., p. 40), el término medio del silogismo en Hegel es “puro movimiento que no es nada en él mismo, no siendo más que el acto de pasar de lo que pasa”.

<sup>18</sup> Véase G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (obra que citaré en lo sucesivo como *WL*). *Erster Bd. Zweytes Buch: Die Lehre vom Wesen (1813)*: *GW*: XI, 250-252. Sobre la lógica hegeliana de la reflexión se puede consultar: D. HENRICH, “Hegels Logik der Reflexion (neue Fassung)” en D. HENRICH (ed.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion (= Hegel-Studien/ Beiheft 18)*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1978, pp. 203-324; G. JARCZYK & P.-J. LABARRIÈRE, ob. cit., *passim* y A. LÉCRIVAIN et al., *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel (2): La doctrine de l'essence*, Aubier-Montaigne, Paris, 1983, pp. 33-47.

<sup>19</sup> G.W.F. HEGEL, *WL. Zweiter Bd.: Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff (1916)*: *GW*: XII, 90 10-11 y 126 4-5.

<sup>20</sup> En su *Differenzschrift*, por ejemplo, caracteriza Hegel lo racional precisamente como síntesis de los contrapuestos contradictorios (*GW*: IV, 29 10-12).

<sup>21</sup> G.W.F. HEGEL, *WL (1916)*: *GW*: XII, 90 10 ss.

<sup>22</sup> En una carta a Niethammer del 5 de Febrero de 1812 Hegel hace corresponder el contenido de la primera parte de su *Lógica* (la lógica objetiva, e.d. la doctrina del ser y la de la esencia) con “la lógica metafísica u ontología”, y el de la segunda parte (la lógica subjetiva, e.d. la doctrina del concepto, en la que se encuentra la doctrina del silogismo) con “lo que se llama usualmente la lógica”. Véase también G.W.F. HEGEL, *WL. Erster Bd.: Die Lehre vom Sein (1832)*: *GW*: XXI, 48 22 ss.

prefigurado por ésta<sup>23</sup>.

Así como el término medio, en tanto que pura *posición*, es el *centro* del silogismo (el cual es, correlativamente, su circunferencia) —un centro que, en cuanto “círculo contraído” (*verengte Kraiss [sic]*), lo cifra y lo compendia<sup>24</sup>— del mismo modo la reflexión es centro y cifra no sólo de la *lógica* (de cuyo silogismo es el término medio<sup>25</sup>) sino del sistema, que queda así articulado como un círculo de círculos o un silogismo de silogismos.

En esto reside la diferencia entre la silogística hegeliana y la aristotélica, y no, como se afirma habitualmente, en el carácter meramente formal de ésta frente a aquélla<sup>26</sup>, pues el silogismo científico o demostración no es en Aristóteles, como hemos visto, en absoluto formal en el sentido de ser indiferente y extrínseco a su contenido, cosa que sabía muy bien el propio Hegel<sup>27</sup>. Más bien lo que distingue a un filósofo de otro es que en Aristóteles el todo no llega a cifrarse en una unidad sistemática, *orgánica*<sup>28</sup>. Para el griego la totalidad no es científica, racional; no es un silogismo. Las series

<sup>23</sup> G. JARCZYK, “La médiation réflexive”, en P.-J. LABARRIÈRE & G. JARCZYK, ob. cit., pp.50-52. Sobre el sentido reflexivo del silogismo en Hegel véase de esta misma autora, *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1980, especialmente el cap. 3º de la 1ª parte (pp. 89 ss.).

<sup>24</sup> G.W.F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe II: GW. VII*, 95 13-16. Véase D. SOUCHE-DAGUES, *Le cercle hégélien*, P.U.F., Paris, 1986, pp. 43-45.

<sup>25</sup> G. JARCZYK, “Médiation hegelienne, réalité de notre culture”, en P.-J. LABARRIÈRE & G. JARCZYK, ob. cit., p. 40. Sobre la *Ciencia de la lógica* como silogismo véase K. DÜSING, art. cit., pp. 33 ss. Las estructuras binaria, ternaria y cuaternaria que P.-J. Labarrière ha descrito en la *Ciencia de la lógica* (en su “Systematicité de la logique hegelienne”, recogido en P.-J. LABARRIÈRE & G. JARCZYK, ob. cit., pp.169-178, y en su “Die hegelische ‘Wissenschaft der Logik’ in und aus sich selbst: Strukturen und reflexive Bewegung”, publicado en D. HENRICH (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik*, ed. cit., pp.94-106) derivan de su movimiento silogístico-reflexivo. El silogismo es un concepto escindido, un juicio (*Ur-theil*) (estructura binaria), mediado por un término medio (estructura ternaria) que en cuanto pura posición se escinde a su vez en dos aspectos, cifrando la totalidad del silogismo (estructura cuaternaria).

<sup>26</sup> Véase por ejemplo G. JARCZYK, *Système et liberté dans la logique de Hegel*, ed. cit., pp. 93 ss.

<sup>27</sup> Véase G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II: G.W.F. HEGEL, Werke*, Suhrkamp, Frankfurt del M., t. XIX, p. 238 ss., y también P. AUBENQUE, “Hegel et Aristote”, en J. D’HONDT (ed.), *Hegel et la pensée grecque*, P.U.F., Paris, 1974, pp.115 ss. El reproche de Hegel a Aristóteles es más bien el inverso: el defecto de las clases de juicios y silogismos propuestos por éste “no es que sean sólo formas, sino que carecen de forma. Así como diversas singularidades de una cosa, por ejemplo el color rojo, la dureza, etc., no son algo por sí sino que sólo su unidad [es] una cosa real, así [sucede con] la u nidad de las formas del juicio y el silogismo; singularmente tienen tan poca verdad como aquella propiedad o como el ritmo, la melodía [tomados singularmente]” (ob. cit. t. XIX, pp. 239-240). En efecto, Hegel echa de menos en Aristóteles la cifra de la totalidad de las determinaciones (onto-)lógicas en el *silogismo racional*, que es “la forma intelectiva de la racionalidad” (*Id.*, p.241. El subrayado es mío).

<sup>28</sup> Véase *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, ed. cit., t. XIX, pp. 241-242, y tam. W. WIELAND, *Die aristotelische Physik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992<sup>3</sup>, pp. 38 y 39-40.

demonstrativas están limitadas por los géneros supremos en los que el ser “se dice”, y no van más allá; no se remontan al ámbito supragenérico. La *ratiocinatio polysyllogistica* no nos remite en su *regressus per prosyllogismos* a lo universal supragenérico: el ente en cuanto ente, el ser. La ciencia lo es de lo universal, pero de lo universal *genérico*, es decir, parte de los *principios propios* de cada una de las ciencias, no de los *comunes* a todas ellas. El ser no es un género (de géneros) sino que, en su máxima generalidad, “se dice de muchas maneras” (*Met.* IV, 2, 1003a 33, *Met.* IV, 2, 1003b 5, *Met.* VI, 2, 1026a 33-34, *Met.* VII, 1, 1028a 10, *et cetera.*); pluralidad de decires que cifran las categorías. El saber *científico* no alcanza, por consiguiente, un principio único y total: no hay ciencia del ser<sup>29</sup>.

Aristóteles no concibe el mundo como la autointuición de la divinidad, es decir, no alcanza a pensarlo como un todo reflexivo, como un sujeto. Le falta para ello un concepto universal y *científico* (silogístico) del ser. Dicho brevemente: *la metafísica aristotélica no es una ontoteología*<sup>30</sup>. La reflexión es ciertamente lo constitutivo de la divinidad (*nóesis noéseos*), pero de una divinidad desterrada y ensimismada, o, como dice el Filósofo, *separada*. Sólo con Hegel esa reflexión se encarnará cristológicamente en el y como mundo.

\* \* \*

Descartes inaugura la modernidad haciendo del sujeto la única tierra firme, la única patria. “Aquí —escribe Hegel— podemos decir que estamos en casa, y, como el navegante tras larga travesía por el tempestuoso mar, gritar ‘¡tierra!’”<sup>31</sup>. Pero ese suelo avistado tras el azaroso viaje no es tan sólido y fijo como aparenta. Es más bien como el pez-isla de San Brandán: un monstruo marino que ha surgido del abismo y amenaza con volver a él. En efecto, el movimiento lógico involucrado en la *posición* nos ha revelado cuál es el centro de ese centro que es el sujeto: la infinita excentricidad de la reflexión, el piélago sin fondo de los respectos.

La identidad reflexiva de identidad y diferencia es el latido íntimo del *lōgos* que ha hecho posible, por una parte, que el sujeto se haya apropiado del mundo, o, dicho con más precisión, se haya *reconocido* en él: El no-yo (el mundo) es un momento constitutivo *esencial* del yo, pues éste lo *pone* como su negación (su *opuesto*), es decir, lo contiene en su concepto del

---

<sup>29</sup> Véase P. AUBENQUE, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1981, *passim*, y especialmente el cap.II, 4 de la 1ª parte (pp.199 ss). Esta ausencia de unidad en el concepto es lo que en última instancia reprocha Hegel a Aristóteles; véase *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, ed. cit., t. XIX, p. 244.

<sup>30</sup> Véase P. AUBENQUE, “La question de l’ontothéologie chez Aristote et Hegel”, en T. DE KONNINK & G. PLANTY-BONJOUR (eds.), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, P.U.F., Paris, 1991, pp. 259-283.

<sup>31</sup> G. W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, ed. cit., t. XX, p. 120.

mismo modo que en el concepto de *más* está implícito el de *menos*, y en el rostro que nos presenta la luna su cara oculta. El sujeto, por lo tanto, se descubre no sólo como parte o momento de la relación con su otro, sino como la totalidad de la relación misma.

Pero por otra parte el mismo movimiento lógico-reflexivo hace que el sujeto se enajene, se pierda, se extravíe extáticamente en la pura otredad. En efecto, al apropiarse de su opuesto —al *identificarse* con él— *se opone a sí mismo*. Es decir, no sólo lo otro *soy* yo sino que —como escribió Arthur Rimbaud en mayo de 1871 en sendas famosas cartas a Georges Izambard y Paul Demeny— “yo *es* otro” (en efecto, ni siquiera puede usarse aquí la primera persona del verbo ser: el sujeto es *otro* que el yo que habla; es *excéntrico* a él). Estamos aquí en el momento extremo de la *diferencia* —sombra inseparable de la *identidad* reflexiva— ese que hace, en la *lógica* de Hegel, que la propia esencia *se bunda* dejando una superficie *sin fondo*: la existencia; y el que hace posible asimismo la *liberación* de la naturaleza desde y por la *lógica*.

El sujeto, finalmente, no es ni identidad ni diferencia, ni absolutización ni pérdida de sí, sino la identidad de lo diferente y la diferencia de lo idéntico reflejándose infinitamente una en la otra como dos espejos afrontados (identidad y diferencia de identidad y diferencia, etc...).

El silogismo nos muestra el rostro más tranquilizador del *lógos*: el de la *identidad* de lo diferente. Sobre su modelo pensó Hegel lo absoluto (el sistema es un silogismo de silogismos, un círculo de círculos). Pero justo en su centro habita tal vez la locura, como el minotauro en su laberinto. De esa locura de lo que siempre es diferente a sí, de lo que se traiciona incesantemente a sí mismo, está hecho el tiempo. Los éxtasis temporales (pasado, presente y futuro), análogos a los términos del silogismo, dibujan frente a éste un movimiento reflexivo *inconcluso* que mantiene unidos los extremos (lo anterior y lo posterior) en y como su irredimible diferencia. De hecho sólo hay aquí su *diferir*. El ahora es el estar, el habitar en el no-lugar, en lo inhabitable (origen de todo lugar y habitación): el puro *respecto* de antero-posterioridad. Pasado y futuro no existen más que en virtud de la disolución en la llama (en el *éxtasis*) que sin cesar los aniquila y recrea. Si el silogismo pasa por encima del término medio, del que sólo se sirve, por decirlo así, como catalizador para su *síntesis*, el tiempo permanece (*perdura*) y se agota sólo en él (el ahora): en la *diferencia* sin distancia entre el antes y el después, *abismo* lógico que *fundamenta* todo pasado y todo porvenir.

Lógos y tiempo: dos rostros sin semblante de la subjetividad que no han descubierto en su diferencia su identidad *esencial*. La *ontología* y la *ontocronía* deben quizás retrotraerse al trasfondo abisal del sujeto: el *torbellino originario* de la reflexión, laberinto catóptrico del que tal vez sólo nos sea dado salir rompiendo el espejo (o atravesándolo, como Alicia). Eso suponiendo que seamos algo más que sus reflejos.

Diciembre 1995