

Conexiones metodológicas entre las filosofías de Platón y Hegel: la lectura hegeliana de la dialéctica platónica

Sergio MONTECINOS FABIO

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 26/10/2009

Aprobado: 21/12/2009

Resumen

El presente trabajo busca explorar algunos de los puntos de conexión entre las filosofías de Platón y Hegel a través de una reconstrucción de la lectura hegeliana de ciertos pasajes del *corpus* platónico. En concreto, el texto ofrece una reconstrucción de su peculiar apropiación-comprensión de la dialéctica antigua, buscando insistir en el profundo alcance metodológico y ontológico que ésta tiene para el pensar especulativo: Hegel, sorprendentemente, encuentra en Platón la posibilidad de considerar la diferencia como un elemento *constitutivo* del pensamiento, no su contrario, lo que permite, a su vez, establecer su identidad anfibológica con el ser.

Palabras clave: dialéctica, identidad, no-ser, juicio, pensar especulativo.

Methodological connections between the philosophies of Plato and Hegel: The Hegelian readings of the Platonic dialectic

Abstract

This paper seeks to explore some of the connections between the philosophies of Plato and Hegel, through a reconstruction of Hegel's reading of certain passages in the Platonic *corpus*. Specifically, this paper gives a reconstruction of his distinctive appropriation-comprehension of ancient dialectic, insisting on the profound methodological and ontological implications of this on speculative thought. Hegel, surprisingly, found in Plato the possibility of considering the difference as a *constitutive* element of thought, not its opposite. This allows establishing one's amphibological identity with being.

Keywords: dialectic, identity, not-being, judgement, speculative thought.

Planteamiento

Es el problema del movimiento y la concepción, uno de los puntos que marcan la diferencia entre el modo de filosofar antiguo y el moderno. Hegel alaba el que los antiguos, en tanto representan la formación de la conciencia natural, hayan sido capaces de desprender los conceptos universales a partir del íntimo trato con la *physis*, es decir, en vista a una consideración estricta de lo real que hacía de este “filosofar sobre todo acaecer” un filosofar animado por lo sensible inmediato. Esto queda de manifiesto en la particular habilidad desarrollada por los antiguos de razonar a partir de términos contradictorios que brotan del propio objeto de su razonamiento, casi como testimoniando en un nivel conceptual el ser y dejar de ser que define al movimiento de la naturaleza. Esto parece ser un punto clave para comprender la génesis de la dialéctica, en la medida en que la entendamos como una consideración pensante del movimiento.

La modernidad, y su modelo de demostración racional, no puedo sino desconfiar de la dialéctica como modo de conocimiento. Aun reconociendo su inevitabilidad para la razón humana y asignándole cierto rendimiento, Kant, p.ej., llama a la dialéctica en su primera crítica la “lógica de la ilusión”, poniendo de manifiesto la actitud general que el saber de la modernidad tuvo con ésta. A su vez, la filosofía postkantiana, debatió arduamente sobre la posibilidad de un *principio* que pudiese fundamentar el edificio kantiano, comprendiendo al concepto de principio como aquello que no daría lugar a posiciones contradictorias para acabar con toda disputa y malos entendidos en la ciencia filosófica¹. El precio de esta búsqueda fue la proliferación de principios unilaterales que se aseveran a sí mismos como verdaderos, a la vez de refutar al resto en una operación puramente negativa: “[...] un llamado fundamento o principio de la filosofía, aun siendo verdadero, es ya falso en cuanto es solamente fundamento o principio. Por eso resulta fácil refutarlo”².

1 Cfr. HOYOS, L. E., *El escepticismo y filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del s. XVIII*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2001, pp. 41ss.

2 HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, México D.F., F.C.E. 2003, p. 18.

Para Hegel, en cambio, el verdadero principio, lo absoluto, sólo puede consistir en el desarrollo del saber que se encuentra más allá de las posiciones unilaterales abstractas, al mismo tiempo que en todas ellas. Es el movimiento y la transformación intrínseca del principio lo que le interesa presentar como aquello que es en verdad. Pero tal presentación (*Darstellung*) requiere la fluidificación de aquellos conceptos que la modernidad había petrificado y perpetuado en su forma abstracta; es en este punto donde la dialéctica antigua se presenta como clave para la aporía filosófica de la modernidad. El saber debe contener en sí mismo, como sí mismo, la movilidad de lo real, fundamentalmente porque no es algo distinto de esto. De esta forma, comprendió Hegel que la modernidad debía recuperar parte del legado de los antiguos para pensar los problemas filosóficos y culturales del mundo moderno, lo que se manifiesta claramente en la lectura que realiza de Platón, autor en el cual descubrió profundas verdades especulativas desde la época de formación de su pensamiento. Cuenta de esto da, p. ej., la referencia al *Parménides*³ presente en un texto de 1802, antes incluso que la *Fenomenología* (donde también lo alude), dedicado al escepticismo antiguo y el moderno: allí lo describe como el más perfecto y consistente sistema de escepticismo (dialéctico) existente⁴ –podría sostenerse que el *Parménides* es a la lógica hegeliana lo que el *Timeo* es a la filosofía de la naturaleza de Schelling.

La afinidad entre ambos autores que intentaremos explorar a través del texto, viene dada por la concepción de la dialéctica que cada uno desarrolla en la búsqueda de un horizonte metodológico suficiente para sus pretensiones ontológicas. Para ambos autores, la dialéctica no es simplemente –como podría sugerirlo una lectura un tanto apresurada del *Parménides*– una mera gimnástica destinada a desarrollar en el joven la capacidad para acceder a los oscuros conceptos fundamentales, al menos no tanto eso cuanto el terreno mismo de acceso a ellos, la región donde la verdad (*alétheia*) se revela. Tal como sostiene Gadamer⁵, ambos autores vinculan el procedimiento dialéctico con el concepto de *demostración filosófico-racional de la verdad*, y sólo a partir de aquella demostración es que idealismos como éstos puede estar o no legitimado, pues es, en definitiva, la dialéctica aquello que opera en la conexión con la *idea*, o el *movimiento* del concepto.

Por otra parte, cabe señalar también que, a pesar de la enorme admiración de Hegel por Aristóteles, no extrajo de éste su concepto de exposición de la verdad –y la verdad sólo se demuestra a través de su exposición inmanente–, sino de Platón, quién no se limitó, como Aristóteles, a exigir como verdadero, *more geometrico*, un principio provisto de certeza apodíctica⁶, sino que tuvo en consideración el proceso en que la verdad se va revelando desde lo particular de la intuición hacia las determinaciones universales del pensamiento⁷. De este modo, “en Platón reconoce Hegel la primera elaboración de la dialéctica especulativa [en la medida en que el griego] aspira a contemplar lo universal, ‘aquello que debe valer como determinación’, tomado puramente en sí mismo, lo cual significa, según Hegel, mostrarlo en su unidad con su contrario”⁸.

3 PLATÓN, *Parménides*, trad. M.^a Isabel Santa Cruz, Madrid, Gredos, 1988. En adelante: *Par*.

4 HEGEL, G.W.F. *Relación del escepticismo con la filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, p. 65.

5 GADAMER, H. G., “Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”, *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra, 2007, p. 14.

6 “(...) Hegel subraya de modo expreso que el método de la demostración científica lógicamente analizado por Aristóteles, la apodíctica, en modo alguno se corresponde con el procedimiento filosófico que Aristóteles realmente practica”. GADAMER H. G., “Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”, op. cit. p. 13.

7 Sobre este punto en particular, y sobre la relación de Hegel y la dialéctica antigua en general, vid. GADAMER H. G., “Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”, op. cit. pp. 11-48.

8 *Ibid.*, p. 16.

Sin embargo, la profundidad de esta conexión tampoco debe disolver las importantes diferencias entre ambos pensadores tanto en lo referente al modo en que la dialéctica es considerada como *método*, como el modo en que cada uno establece la conexión entre ontología y dialéctica (o entre verdad y saber, podría también decirse). A lo largo del desarrollo del texto se intentarán aclarar tanto las diferencias señaladas como los puntos de conexión entre estos modelos de pensamiento, enfatizando –como hace Hegel– el papel que juega la incorporación platónica de la diferencia al plano de la ontología, operación que puede explicarse desde su compenetración en el método dialéctico. Comenzaremos estableciendo la posición general que ocupa la dialéctica en el pensamiento de ambos autores, a la luz de una descripción sumaria de las diferentes clases de saber establecida por Platón en obras tales como *Timeo* y *República*.

Lo sensible y lo inteligible, ciencia y opinión

En efecto, en *Timeo*, obra tardía, Platón sigue manteniendo una distinción fundamental para su filosofía, y también para las diversas concepciones epistemológicas occidentales, al señalar:

“Pues bien, en mi opinión, hay que diferenciar primero lo siguiente: ¿Qué es lo que es siempre y no deviene y qué, lo que deviene continuamente, pero nunca es? Uno puede ser comprendido por la inteligencia (*noûs*) mediante el razonamiento, el ser siempre inmutable; el otro es opinable, por medio de la opinión (*dóxa*) unida a la percepción sensible no racional nace y fenece, pero nunca es realmente”⁹.

En *Timeo* Platón busca fundar una cosmología desde las concepciones ontológicas que, a través del desarrollo de su filosofía, fue forjando no sin ciertas discontinuidades e importantes giros. Se ha sostenido¹⁰, que, tras la crítica a la que somete su concepción de la región inteligible (*noetòs tópos*) y el concepto de participación (*méthexis*) tanto en *Parménides* como en *Sofista* (ambos diálogos anteriores a *Timeo*, según la datación cronológica tradicional), resulta difícil conciliar pasajes como el anteriormente citado con el desarrollo del pensamiento de Platón, como si ambas posiciones fuesen absolutamente excluyentes. No obstante, puede considerarse que tal crítica –junto con su profunda complejización del modelo explicativo de Platón– es perfectamente conciliable, e incluso complementaria, con la doctrina de las ideas tal como aparece, p. e., en este diálogo si se considera que la modificación de la teoría del ser (la existencia del no-ser y la combinatoria [*symploké*] de géneros) acontece en un ámbito *lógico-judicativo*, que conserva intacta la necesidad de *señalar algo*¹¹ a través del juicio (*lógos apophantikós*); hecho que no excluye –en el contexto de una interrogante por la verdad– la posibilidad de la existencia del *modelo* (*parádeigma*) que determina el ser de lo que aparece¹². En caso contrario, tendríase una concepción del juicio absolutamente constituyente, de la cual Platón pudo haber anticipado aspectos, pero no sus rasgos más acabados, mucho más cercana al mundo moderno y al moderno concepto de representación (*Vorstellung*). El juicio verdadero muestra o revela la idea: Platón incorpora como un aspecto decisivo el problema del juicio, pero no lo escinde

9 PLATÓN, *Timeo* 28a, trad. Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1992. En adelante: *Tim*.

10 Cfr. LISI, F., Estudio introductorio al *Timeo*, Madrid, Gredos, 1992, pp. 127-150.

11 PLATÓN, *Sofista* 262e, trad. N.L. Cordero, Madrid, Gredos, 1988. En adelante: *Sof*.

12 En efecto, Platón sigue sostenido “que lo que se llama ‘por naturaleza’ está producido por una técnica divina (*Sof*, 265e).” Y, a pesar de no nombrar, en ese punto, la teoría de las formas cabe preguntarse ¿de acuerdo a qué el demiurgo produce aquello que se llama “por naturaleza”?

de su ontología... y, en rigor, sabio (*sophós*) o aspirante a la sabiduría es, todavía, quien tiene la capacidad de discernir correctamente la *verdad* y la *falsedad* a partir del conocimiento de lo que es –del modelo: “El filósofo, por su parte, relacionándose siempre con la forma del ser mediante los razonamientos (...)” (*Sof.*, 254b, agréganse cursivas).

De acuerdo con lo expuesto, podría decirse que Platón sigue señalando que, ante el mundo sensible que aparece (*physís*) –cuya potencia y vitalidad consiste, precisamente, en no permanecer jamás igual a sí mismo, sino devenir constantemente–, se encuentra el mundo eterno de la idea (*eidos*), cuya característica es, precisamente, no estar sometido al régimen de la generación y corrupción. Por tal motivo, éste sería el modelo a partir del cual la naturaleza se ha creado (el ente sensible es imagen [*eidolon*] de su modelo inteligible).

Hasta este punto, se mantiene la exterioridad entre los términos diferenciados que Hegel considera como propia de un pensamiento abstracto. Sin embargo, si en su jerarquía ontológica Platón determina las cosas, por así decirlo, desde arriba hacia abajo, en el terreno epistemológico (cómo la conciencia [*psyché*] se relaciona con la idea a través del *conocimiento*) invierte la situación, y esta característica es rescatada por Hegel como uno de los aportes decisivos de la filosofía platónica por cuanto circunscribe la relación con lo universal no *dentro* del alma –como si ésta fuese una idea innata– ni tampoco como algo que simplemente la trasciende, sino, más bien, *en el proceso en que ésta se eleva hacia lo universal*: el *conocer* (que no sería sino la manifestación del *desarrollo del pensamiento especulativo*¹³):

“Las ideas no están directamente en la conciencia, sino en el conocimiento y sólo son intuiciones inmediatas en cuanto conocimiento compendiado como sencillez; o bien la intuición inmediata es solamente el momento de su sencillez. Por consiguiente, las ideas no se *tienen*, sino que son *producidas* por el conocer en el espíritu [...]”¹⁴.

Junto con la distinción entre el ámbito de lo sensible y de lo inteligible¹⁵, Platón establece la distinción entre los modos de acceder a cada uno: por una parte, se encuentra la opinión (*doxa*), que es aquel grado de “conocimiento” que se caracteriza por no establecer un *saber* sobre la cosa sino, al contrario, una *opinión* sobre ella fundada en la percepción sensible; el tipo de saber que desarrolla quien sólo permanece en aquello que intuye mediante los sentidos (o que se deja *educar* por quienes permanecen en aquel ámbito) no sobrepasa el nivel de lo relativo y fugaz, por lo que no puede elevarse al ámbito de lo verdadero que es *siempre*. A lo sumo, la opinión puede ser una opinión verdadera, cuyo horizonte veritativo es siempre limitado: “Cuando en el ámbito de lo sensible tiene lugar el razonamiento verdadero y no contradictorio sobre lo que es diverso o lo que es idéntico [...] se originan opiniones y creencias solidas y verdaderas, pero cuando el razonamiento es acerca de lo inteligible y el círculo de lo mismo [el movimiento eterno y concéntrico del entero cosmos] con un movimiento suave anuncia su contenido, resultan, necesariamente, el conocimiento noético y la ciencia (*episteme*)” (*Tim.*, 37c). El modo de acceso al ámbito

13 Con referencia a la *proposición especulativa*, aquella proposición que contiene en sí el desarrollo dialéctico del concepto, Hegel plantea lo siguiente: “La *proposición* debe expresar *lo que* es lo verdadero, pero ello es, esencialmente, sujeto; y, en cuanto tal, es sólo el movimiento dialéctico, este proceso que se engendra a sí mismo, que se desarrolla y retorna a sí”. HEGEL, G.W.F.: *Fenomenología* op. cit., p. 43.

14 HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la Filosofía II*, México D.F., F.C.E., 2005, p. 162.

15 Es pertinente detenerse un momento más en el asunto a partir del siguiente pasaje de *República V*: “[...] acerca de lo Justo y de lo Injusto, de lo Bueno y de lo Malo y todas las Ideas: cada una en sí misma es una, pero, al presentarse por doquier en comunión con las acciones, con los cuerpos y unas con otras, cada una aparece como múltiple”. PLATÓN, *República* 476a, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986. En adelante: *Rep.*

inteligible es, en cambio, la captación noética a través de la inteligencia (*noûs*), la cual es considerada como la parte superior del alma (*psyché*); una especie de intuición intelectual de la esencia (*ousía*) que acontece en el razonamiento y se expresa como discurso (*diánoia*). La verdad que se capta queda, de este modo, *ex-puesta* en un horizonte predicativo-lingüístico, específicamente en la *definición* (*logos*).

Cabe subrayar, en este mismo respecto, la interesante correspondencia que Platón establece entre a) la naturaleza del órgano (o la parte del alma) que capta, b) el “objeto” captado, y c) el saber que acontece; entendiéndolo a éste como la relación entre aquellos extremos, “[...] Platón investiga la unidad mediadora consigo misma de la conciencia y la esencia, o sea el conocimiento”¹⁶. Este asunto es clave, pues permite introducirnos en la *formación* platónica (*paideia* que podríamos asimilar a la *Bildung* de Hegel), horizonte en el que la dialéctica queda ligada tanto con la ontología como con el proyecto político de Platón. Pues bien, la correspondencia señalada consiste, precisamente, en que tanto los extremos (sentido-apariencia sensible / inteligencia-idea suprasensible) como el término medio (*doxa* / *episteme*), han de ser juzgados de acuerdo a las características *idénticas* que comparten: en otras palabras, la opinión, por fundarse en lo sensible y en los sentidos posee las mismas características que lo sensible, a saber, la mutabilidad, la generación y corrupción. Es decir, no puede fundarse nada cierto en ella porque está *constantemente cambiando y genera contraposiciones externas entre los términos devenidos*, tal como Hegel reconoce tanto en la *certeza sensible* como en la *percepción* de la *Fenomenología*. La verdades provenientes del mundo sensible, tal como las hojas en otoño lo son por el viento, son arrastradas por el tiempo, hecho que, desde la perspectiva de Platón, sólo revela su insuficiencia para elevarse a una condición universal en la medida en que dependen a) de la percepción singular de quien opine, y b) de la mutabilidad inmanente de la cosa respecto de la cual se opina. Con todo, la diseminación de aquello que se afirma por verdadero no es aquello que en definitiva vuelve estéril la pretensión de la opinión, sino es más bien el hecho de que la pluralidad de opiniones a que da lugar aquella diseminación da como resultado la yuxtaposición de conceptos (de “verdades”) que afirma cada una *para sí* ser lo verdadero, pero que, en su contraposición a todo lo otro, se revelan más bien como determinaciones aisladas cuya verdad no sobrepasa el nivel de la aseveración arbitraria (veremos posteriormente como es *ese* el sitio por donde se “escabulle” el sofista y su *doxosophía*, la “tiniebla del no-ser” [*Sof.*, 254a]).

Por otra parte, en este esquema, donde lo igual va hacia lo igual, el alma, en cuanto unidad simple o actividad que permanece idéntica *en* la diferencia¹⁷, es lo único acorde con la inmutabilidad de la idea y, por tal razón, es lo único que puede establecer aquello que es en verdad, es decir, la determinación universal *en* el multiforme ámbito de la sensibilidad. Hegel aclara, desde su perspectiva, como habría de entenderse esta relación entre la conciencia y lo universal, y de lo universal con lo particular del universo fenoménico:

16 HEGEL, G.W.F., *Lecciones*, op. cit., p. 153.

17 “Para Platón, la inmortalidad del alma se halla directa e indisolublemente relacionada con el hecho de que el alma es, de suyo, lo pensante; por donde el pensamiento no es una cualidad del alma, sino su sustancia [...] Platón cifra la inmortalidad [del alma] en el hecho de que lo complejo se halla sujeto a la desintegración y a la ruina, mientras que lo *simple* no puede disolverse ni desintegrarse en modo alguno; y lo que permanece siempre invariable e igual a sí mismo, es algo simple. Estas cosas simples, lo bello, lo bueno, lo igual, repugnan todo cambio; en cambio aquello en que viven estos algos generales, los hombres, las cosas, etc., son lo mudable, lo que han de recibir los sentidos, y aquello lo ajeno a los sentidos. Por tanto, el alma, que vive en el pensamiento y se dirige a éste como algo análogo a ella y trata con él, debe considerarse, necesariamente como una naturaleza simple” (HEGEL, G.W.F.: *Lecciones*, op.cit., p.p.167-171).

“La esencia de la teoría de las ideas ha de buscarse, por tanto, en la concepción de que lo verdadero no es lo que existe para nuestros sentidos, sino que el verdadero y único ser del mundo está en lo determinado de suyo, en lo general en y para sí: el mundo intelectual es, por tanto, lo verdadero, lo digno de ser conocido, lo eterno, lo divino en y para sí. Las diferencias no son esenciales, sino simplemente transitorias; sin embargo, lo que Platón llama absoluto [la idea] es, al mismo tiempo, como algo único e idéntico consigo mismo, algo concreto de suyo, en cuanto que es un movimiento que retorna a sí mismo y que permanece eternamente cabe sí”¹⁸

Desde la perspectiva de Hegel, Platón habría concebido su proyecto filosófico imbuido por un profundo espíritu especulativo, pues, no sólo habría establecido la necesidad de elevarse desde las determinaciones particulares hacia las universales, sino que también habría mostrado que tal elevación es algo que le ocurre a la propia conciencia en el conocer(*se*), entendiendo a éste como un proceso en el que el concepto (*eidos*) debe experimentar múltiples contraposiciones (la conciencia descubre las contradicciones presentes en lo particular cuando todo aquello que se muestra para ella como ser, se revela más bien como no-ser) hasta elevarse por sobre ellas, hecho que sucede cuando la conciencia descubre que ella *es* el concepto, es decir *es* la universalidad *viva* (autocontradictoria) que está *siendo* en todas las determinaciones particulares (es *autoconciencia*). Aunque Platón no llegó a desarrollar el concepto de autoconciencia, Hegel lee en su filosofía el camino que se dirige hacia el establecimiento de la idea, lo general, la sustancia, también, como certeza del sí mismo, sujeto, en la medida en que enfatiza la relación que existe entre la conciencia que conoce y lo universal, el alma que se eleva al mundo de la ideas y determina la multiplicidad sensible a partir de la región inteligible.¹⁹

La formación de la conciencia, y su realidad efectiva

Desde aquí es posible interpretar el sentido del proyecto cosmológico de Platón presente en *Timeo*, que no se reduce tan sólo a una determinación del concepto de naturaleza y la explicación de su génesis a partir de un modelo inteligible, sino que también busca indagar en la profunda racionalidad (armonía) que exhiben los fenómenos al comprender su *finalidad* de acuerdo con las ideas de bien y belleza hacia la que tiende su alma. Y esta es, también, la medida que, desde la óptica platónica, debe ser aplicada en la comprensión del ser humano en su existencia y destino individual, e igualmente a la comunidad política en su desarrollo immanente. Pues el principio ontológico-cosmológico de Platón se concentra abruptamente en aquel microcosmos que es el ser humano (aquella especie que descubre, gracias a su disposición natural hacia el conocimiento, el universo de lo absoluto, a la vez que se descubre a sí misma como parte de aquél), para luego proyectarse en el universo humano de la *polis* (no olvidemos que el relato de *Timeo* es una “antesala” de lo que será un discurso sobre la sociedad humana paradigmática (la Atenas primordial), que ha de servir de modelo para la sociedad ateniense de Platón). Por ese motivo es que Hegel señala que el *principio platónico* se proyecta en tres esferas: una filosofía de la naturaleza, un ontología-epistemológica (dialéctica) y una filosofía del espíritu objetivo.

¹⁸ *Ibíd.*, 160.

¹⁹ “Pero de la contraposición de la antigua filosofía con la nueva, resulta que la mera elevación a la universalidad del pensamiento no puede ser suficiente. Queda aún la tarea de descubrir en esta universalidad, inmediatamente corroborada, la «pura certeza de sí mismo», la autoconciencia. Ésta es, según Hegel, la deficiencia de la conciencia filosófica de la antigüedad: que el espíritu está aún enteramente inmerso en la sustancia —o dicho en términos hegelianos: que la sustancia es el concepto sólo «en sí», que aún no se sabe en su ser-para-sí, como subjetividad, y, por tanto, aún no es consciente de que al concebir lo que ocurre se encuentra así mismo”. GADAMER, H. G., “Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”, op. cit., pp. 16-17.

Pero ¿cómo es posible elevarnos desde aquellas determinaciones particulares y endebles del saber sensible al plano eidético, universal? ¿Y cómo llegar a la conciencia de la identidad de lo universal y lo particular?

Platón aporta una clave en el contexto de su filosofía política, específicamente en *República*. Pese a que el tema podría conectarse también con el problema de la relación entre el Estado y el proceso de formación del individuo (proceso en el cual el individuo sería capaz de reconocerse en la universalidad), nos interesa ingresar inmediatamente al problema de los grados de saber propio del proceso formativo.

Platón considera que es en la esfera de la formación (*paideia*) de los individuos donde, concretamente, puede desarrollarse en las partículas de la *polis* la necesidad de orientarse por principios generales, así como la aptitud para conocerlos; tal vez no en todos los individuos de la misma manera y con igual grado de desarrollo, pero sí al menos bajo la forma de una *tendencia* que organizaría la sociedad de acuerdo a un ideal de la vida política. Pero el ideal de educación, su modo más completo, viene ilustrado en la educación de los gobernantes, los cuales comienzan inmersos en el saber de la certeza sensible, pues es allí donde acontece la disposición natural del ser humano hacia el conocimiento, relacionada con el asombro y la observación de la naturaleza, a la vez de tener por órgano privilegiado la visión:

“Ciertamente, la vista, según mi entender, es causa de nuestro provecho más importante, porque ninguno de los discursos actuales acerca del universo hubiera sido hecho nunca si no viéramos los cuerpos celestes ni el sol ni el cielo. En realidad, la visión del día, la noche, los meses, los periodos anuales, los equinoccios y los giros astrales no sólo dan lugar al número, sino que éstos nos dieron también la noción del tiempo y la investigación de la naturaleza del universo, de lo que nos procuramos la filosofía. [...] Dios descubrió la mirada y nos hizo un presente con ella para que la observación de las revoluciones de la inteligencia en el cielo nos permitiera aplicarlas a las de nuestro entendimiento, que le son afines, como pueden serlo las convulsionadas a las imperturbables, y ordenáramos nuestras revoluciones errantes por medio del aprendizaje profundo de aquellas, de la participación en la corrección natural de su aritmética y de la imitación de las revoluciones completamente estables del dios” (*Tim.*, 47b-c).

A través de la formación, el ser humano debe abandonar *gradualmente* el reino de los sentidos, esto se realiza por medio del *número* pues, a través de él, es posible determinar lo múltiple de la percepción como unidad en el pensamiento; es, pues, el ingreso de lo sensible al plano de lo inteligible. Posteriormente, el proceso de formación debe continuar por diversos saberes (*Rep.*, 522c-534b) tales como la geometría, la astronomía y la armonía musical. El asunto es enfocado por Platón de modo tal que el individuo pueda ser capaz de extraer, en el contexto de un trato contemplativo con la naturaleza, la mayor parte de determinaciones inteligibles, y aproximarse así a la racionalidad de lo que es. Interesante resulta en este punto una anécdota sobre Platón que Hegel comenta en las *Lecciones*, allí Diógenes, el cínico –con la ironía de un “Sócrates enloquecido”–, fustiga a Platón porque no ve vanidad ni mesidad en el mundo, sino vasos y mesas... Platón le contesta que es cierto, que él ve *sólo* vasos y mesas porque no tiene ojos para ver otra cosa más que eso... La educación consiste, precisamente, en abrirle al alma los ojos para lo suprasensible, actualizar la potencia del conocimiento eidético: “[...] en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello [...] así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el bien. [...] La educación

sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto, mas no como si se le infundiera la vista, puesto que ya la posee, sino, en caso de que se lo haya girado incorrectamente y no mira adonde debe, posibilitando la corrección” (*Rep.*, 518c-d). De este modo, la educación no consiste en “poner algo” en el alma –como si lo que se le infundiera desde afuera– sino más bien poner al saber en movimiento para que salga a la luz en él aquello que el alma ya posee en sí (Hegel traduce la *mnemesis* platónica por el término alemán *Erinnerung*, que significa recuerdo e interiorización, comprender lo externo como interioridad). Una vez que esto haya acontecido, entonces es posible acceder al grado superior de conocimiento, y encontramos en este lugar a la *dialéctica*.

La dialéctica en Platón y Hegel

Debemos distinguir entre dos concepciones de la dialéctica en Platón, las denominaremos, sin otra pretensión que ordenar y distinguir las partes del argumento, externa e interna. La primera se refiere al lugar que ocupa la dialéctica en el esquema formativo platónico, y también a su peculiaridad en como modo de conocimiento (el más elevado, por cierto).²⁰ La segunda, en cambio, consiste en la relación entre el método dialéctico y la ontología platónica, tal como se expone en el *Sofista*, obra que, junto con *Parménides* y *Filebo*, “expresan la idea especulativa abstracta en su concepto puro. [...] Esta dialéctica en torno a pensamientos puros.”²¹ Abordaremos principalmente el segundo de los aspectos señalados, que es aquel que, en definitiva, se sumerge en el asunto de este trabajo.

En principio, debe considerarse que, al igual que Platón, Hegel entiende al saber como un proceso gradual en el que éste va desde sus formas más elementales y abstractas hacia sus grados más desarrollados y concretos; sin embargo, debemos notar dos importantes diferencias. En primer lugar, el movimiento del saber en Hegel no posee la misma *forma* dialógica de la filosofía platónica aun cuando en *Lecciones* alaba ampliamente tanto la bella urbanidad de la cual el diálogo es expresión como también la afinidad entre la estructura

20 Sobre la concepción externa, podría decirse que la dialéctica, en tanto ella es el *método filosófico*, se dirige “a lo que es en sí cada cosa, sin sensación alguna y por medio de la razón, y sin detenerse antes de captar por la inteligencia misma lo que es el bien mismo, llega al término de lo inteligible (*Rep.*, 532a).” Esto requiere, en Platón, aquel desarrollo de los conceptos en su forma pura que se da en el razonamiento. A partir de este problema es posible interpretar la tan enigmática como extensa parte final de *Parménides*, donde, tras el fracaso del joven Sócrates ante la exigencia del viejo Parménides (*Par.*, 129b-c), que consistía en considerar unívocamente el ámbito de las ideas (lo uno) y el ámbito de las apariencias (lo múltiple), los participantes del diálogo se ven obligados a reconocer que la concepción tradicional de las Formas puesta en juego (la simplicidad en sí carente de negación y vínculo suficiente con el mundo y el saber fenoménico [*Par.* 135^a ss.]) encierra dificultades insorteables, que sólo pueden ser eventualmente superadas si es que se ejercita la *facultad dialéctica* (*Par.*, 135b-c), es decir, nuestra facultad racional para pensar los conceptos puros en sí. Pero este ejercicio, consiste “no sólo suponer que cada cosa es y examinar las consecuencias que se desprenden de esta hipótesis, sino también suponer que esa misma cosa no es (*Par.*, 136a)”, es decir, tomar un concepto positivo y considerarlo desde su determinación contraria, pues de otro modo, la pureza del concepto se volvería incompatible con la realidad de la cual es principio: “La teoría pura de las ideas de Platón. [Que] muestra con respecto a lo uno que se da lo mismo cuando es que cuando no es, lo mismo cuando es igual a sí mismo o cuando no es igual, lo mismo como movimiento que como quietud, como nacimiento que como muerte: que en todos estos casos es y, al mismo tiempo, no es; que la unidad, exactamente lo mismo que todas estas ideas puras, son lo mismo que no son, que lo uno es tanto lo uno como lo múltiple. Por tanto la proposición ‘lo uno es’ lleva también implícita la de ‘lo uno no es lo uno, sino lo múltiple’; y, a la inversa, cuando se dice ‘lo múltiple es’, se dice también ‘lo múltiple no es lo múltiple sino lo uno’”. Se revelan, así, dialécticamente; son, esencialmente, la identidad con lo otro, y en eso se halla lo verdadero” (HEGEL, G. W. F., *Lecciones*, op. cit., pp. 186-187).

21 HEGEL, G.W.F., *Lecciones*, op. cit., p. 183s.

dialógica de la dialéctica y la forma del diálogo que aquella adquiere en Platón. La filosofía hegeliana, en cambio, considera el proceso de formación del individuo como un proceso inmerso en la *experiencia de la conciencia universal*, es decir, inmanente al desarrollo del espíritu autoconsciente, aquel *yo* que es “el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*”²². En conformidad con su emergencia histórica, la filosofía hegeliana introduce, de un modo muy peculiar, la formación de la conciencia dentro de aquello que se conoce como la “meditación cartesiana”, es decir, en el soliloquio del sujeto moderno que, a partir de la introspección en el sí mismo logra saberse como fundamento de sus representaciones. Ciertamente, Hegel en numerosas ocasiones lucha contra el subjetivismo propio de la filosofía moderna, pero esto no excluye el hecho de que haya reconocido a la subjetividad como el principio de lo verdadero; pues, en rigor, lo que Hegel realiza en la *Fenomenología*, tal como lo expresa él mismo, es considerar a la sustancia “*también y en la misma medida* como sujeto”²³, por lo que expande los estrechos límites de la meditación cartesiana (y también los límites de la filosofía antigua, que aún no ponía a la certeza de sí como principio de la realidad) al proceso en que la totalidad de lo que es (el Espíritu) se eleva al conocimiento de sí mismo.

Por otra parte, a partir de 1805 Hegel comprende la dialéctica como el despliegue del concepto mismo, y no como un estadio previo que viene a preparar el camino para la aparición del concepto en su pureza (la *dialéctica* era anteriormente superada en la *metafísica*), tal como lo hizo en los esbozos sistemáticos de sus clases anteriores a la fecha señalada²⁴. Por lo tanto, y eso es determinante para la comprensión de la *Fenomenología*, la dialéctica está presente en todo el proceso de formación de la conciencia pues, en rigor, no hay una exterioridad respecto de ella en la misma medida en que la reflexión de la sustancia, el “movimiento que instaura al *sujeto*”²⁵, consiste en ponerse a sí misma bajo determinaciones reflexivas tales como, p.ej., sujeto/objeto, sujeto/predicado, entendimiento/fenómeno, fuerza solicitante/solicitada, etc. Sólo la contradicción en estas determinaciones hace posible la superación de las diversas figuras de la conciencia y, por lo tanto, también el despliegue lógico-categorial de la sustancia-sujeto; despliegue que va, como es sabido, desde el saber de la Certeza Sensible hasta el saber de sí mismo como Espíritu en el Saber Absoluto. A diferencia de Platón, para quién la dialéctica se concentraba en el último estadio de conocimiento, Hegel ve en la dialéctica tanto el motor del desarrollo de la conciencia que conoce (que es indisoluble de lo por ella conocido) como el autodespliegue de la Idea absoluta (concepto de Espíritu, la totalidad de lo que es). La dialéctica se ha tomado todo el lugar. Pero tal “inmanencia dialéctica” sólo es posible en la medida en que el no-ser –la diferencia– haya sido concebido como elemento constitutivo del pensar que piensa lo real como el sí mismo, es decir, que considera la transformación como principio de la realidad y también como actividad de la autoconciencia. Hegel considera que, aun cuando carezcan de la moderna consideración de la certeza de sí, en los “diálogos especulativos” de Platón se encuentran claves para considerar el no-ser, la apariencia, la oposición, como ser en el pensar²⁶, y no tan sólo como aquella *falta de ser*

22 HEGEL, G. W. F., *Fenomenología*, op. cit. p. 113.

23 *Ibid.*, p. 15.

24 Vid., DE LA MAZA, L. M., *Lógica, Metafísica, Fenomenología. La Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la filosofía especulativa*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2003, pp. 85ss.

25 HEGEL, G.W.F., *Fenomenología*, op. cit. p. 472.

26 Gadamer considera que la lectura hegeliana de *Sofista* se encuentra, en algunos pasajes y matices fundamentales, a travesada por cierta “mal comprensión” de su autor (sobre todo el importante *Sof.* 259b). Sin embargo, reconoce que Hegel logró dar con la posición global de Platón, perfectamente compatible con su concepción del conocimiento especulativo: “¿acaso, aunque haya malentendido ciertos pormenores, no ha

que, usualmente, el propio Platón atribuye a la *physis* en tanto región opuesta al alma. Sólo de esta forma, “el método no es [...] sino la estructura del todo”²⁷ que contiene en sí el propio motor de su desarrollo, su determinidad intrínseca. El asunto sería, entonces, ver cómo Platón se las arregla para concebir el ser del no-ser...

Ontología y dialéctica: El problema del no-ser

Este último aspecto nos permite introducirnos en la relación entre ontología y dialéctica presente de diversa forma en ambos autores. Es pertinente comenzar por la constatación de un punto que, a nuestro juicio, es clave para la filosofía platónica y determina también la valoración que Hegel tiene de ésta. Se trata del “parricidio” a Parménides anunciado por el extranjero en *Sofista* en el marco del intento por definir el ser del sofista (242d-e), “crimen” éste de enormes implicancias para la ontología platónica.

El propio Platón define al Sofista como una suerte de “lado oscuro” del filósofo –como todo lado oscuro, es tal vez quién más se le aproxime²⁸. De algún modo, se trataría de dos aspectos de una misma cuestión, siendo aquello *mismo* el problema del ser y la verdad. Hegel sostiene que, al igual que los eleatas, la sofística considera que *todo es* y que el no-ser no existe²⁹. De esto, los sofistas extraen como consecuencia que, como todo es, la verdad depende esencialmente de que algo se reconozca como verdadero *para otro*. No hay verdad, sino efectos de verdad; y estos efectos se miden en la cantidad de personas que reconozcan como verdadero aquello que se ha propuesto como tal. Por tanto, el saber de los sofistas consiste en una técnica (*tékhne*) que permite dotar de contenido veritativo cualquier opinión (proveniente del saber sensible) a partir de su generalización; en este sentido, es posible dar razones para toda cosa y también para toda acción, decir de algo que es algo y *también* que es lo opuesto. Los sofistas centraban su enseñanza en la retórica y la elocuencia justamente porque éstas son motores de la *persuasión*, aquello que permite tanto refutar una determinación de ser de otro, como hacer que el otro acepte una determinación de ser extrínseca a su opinión. La cosa sería que el otro opine según mi opinión, por decirlo de algún modo.

entendido Hegel correctamente la posición global de Platón? ¿No tiene razón al reconocer en el *Sofista* platónico la dialéctica de las determinaciones reflexivas de la identidad y de la diferencia?”. GADAMER, H.G., “Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”, op. cit., p. 36.

27 *Ibíd.*, 32. Sobre este punto puede consultarse con provecho: MARTINEZ MARZOA, F., *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Madrid, Antonio Machado, 1995.

28 En relación con el lenguaje en general, y el enunciado en particular, observa Gadamer: “[...] aquello mismo que hace posible la visión de las cosas, tiene, al mismo tiempo, el poder de distorsionarlas. La filosofía y el razonamiento sofístico no pueden ser discriminados cuando nuestra atención se dirige exclusivamente a lo enunciado en tanto que tal”. Además agrega en seguida en una nota: “[...] La esencia de la alteridad, a partir de la cual concibe Platón la apariencia sofística, incluye también la verdad de la filosofía. Cómo ha de ser el verdadero logos distinguido del falso, no es, obviamente, algo a reconocer en el logos mismo”. GADAMER, H.G., “Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”, op. cit., p.37.

29 HEGEL, G.W.F., *Lecciones*, op. cit., p.192. Ambos pensamientos consideran que sólo aquello que existe, pues toman la negación del ser en sentido absoluto. De esto, la sofística desprende que todo aquello que se diga es *en algún sentido* y, por tanto, la verdad es relativa al sentido hacia el que apunta la predicación del ser de algo. La doctrina del *homo mensura* de Protágoras afirma que la medida del ser y es relativa al ser humano en la medida en que éste es quien, en definitiva, predica sobre las cosas que son; la verdad, en este sentido, obtiene su fundamento en la posición de quien la pronuncia en la medida en que es el juicio aquel que dota a cada ente de un *valor* determinado. Así, p.ej., Protágoras señala: “[...] el bien es algo tan variado y multiforme, que aún aquí lo que es bueno para las partes externas del hombre, eso mismo es lo más dañino para las internas”. PLATÓN, *Protágoras* 334c, trad. C. García Gual, Madrid, Gredos, 1981. En adelante: *Prot.* En el mismo respecto vid. esp. *Sof.*, 260d.

Nos interesa, en este minuto, la implicancia ontológica de tal postura, puesto que contiene una dialéctica opuesta, y paradójicamente también próxima a la platónica. Los sofistas, para Hegel, fueron los primeros en poner el *noûs* de Anaxágoras³⁰ en la conciencia humana; de este modo, la determinidad de la naturaleza (aquella inteligencia que rige el orden de la sustancia —el ser y dejar de ser de la *physis*—, pero que se encontraba más allá toda conciencia) ingresa al pensamiento humano, el cual comienza a ejercitar su *razonamiento* en todos los ámbitos sensibles de la existencia humana, y con ello se eleva al punto de vista de la *cultura*³¹, punto de vista que obedece a razones y no a las verdades de la religión. Sin embargo, como lo general es identificado con la conciencia y la conciencia no está referida a lo suprasensible, entendido como sitio en que lo general obtiene su determinación (y de este modo es *verdaderamente* determinante), la conciencia pone como general *cualquier* determinación particular; en esto consiste la *arbitrariedad* de la dialéctica de los sofistas: los sofistas, gracias a su cultura, toman cualquier determinación particular tomada de la opinión y la elevan a la universalidad, y legitiman tal transposición a través del empleo de recursos técnicos destinados a confundir la opinión del otro, es decir, hacerle ver cómo lo que él opina no es cierto sino que es cierta la opinión contraria. Esta dialéctica, para Hegel, no unifica las contradicciones, si no que las atraviesa para mantener yuxtapuestos los elementos contradictorios, no revelando su unidad esencial³²; es la dialéctica de la opinión y, como tal, posee la unilateralidad y relatividad del saber sensible: “Por lo que se refiere al *contenido*, el punto de vista de los sofistas contrasta con el de Sócrates y Platón, quienes fueron los primeros en proclamar lo bello, lo bueno, lo verdadero y lo justo como fin y destino del individuo; los sofistas, en cambio, no reconocen aún esto como fin último del hombre, con lo cual éste queda a merced de la *arbitrariedad*”³³.

Platón considera que el sofista cree conocer aquello que, en tanto presa del saber sensible, en realidad no conoce (*Prot.*, 312d-e, *Sof.*, 233b). Esto lo vuelve un imitador del filósofo en la medida en que, al igual que él, busca elevarse a la generalidad del conocimiento (pero, a diferencia del filósofo, no conoce la *idea*). No obstante, el sofista y su *doxosophia*, por moverse en el plano de la opinión con eficacia y naturalidad, mantiene oculto lo propio de su ser, a saber, que es un fabricante de fantasmas (aquello que simula parecerse a la idea, pero que no se parece para quien la conoce de verdad) y que no busca la sabiduría (la captación de la idea), sino que busca la satisfacción de sus intereses, o de los intereses de aquellos a los cuales presta sus servicios, lo que Hegel en 1802 llama *eticidad relativa*, en contraposición a una *eticidad absoluta*³⁴; por otra parte, tampoco utilizaría la persuasión con un fin educativo, como Sócrates, sino pragmático.

30 Vid. HEGEL, G.W.F., *Lecciones*, op. cit., pp. 295-323.

31 “Llamamos cultura, en efecto, precisamente al concepto aplicado en la realidad, en tanto no se manifieste puramente en su abstracción, sino en unidad con el contenido múltiple de todas las representaciones. [...] La cultura así entendida se convierte en la finalidad general de la enseñanza; por eso surgió por doquier multitud de maestros de sofística. Más aún, los sofistas son los maestros de Grecia, gracias a los cuales, en realidad, pudo surgir en ésta una cultura; en tal sentido, vinieron a sustituir a los poetas y a los rapsodas, que habían sido anteriormente los verdaderos maestros”. *Ibid.*, pp. 11-12.

32 *Ibid.*, p. 190.

33 *Ibid.*, pp. 22-23.

34 “Hegel: los primeros esbozos sistemáticos sobre eticidad”, *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile, ed. Universidad de Chile, 1998, pp. 87-110.

En su captura del Sofista, Platón se ve en la necesidad de complejizar tanto el método dialéctico como la ontología que se encuentra a su base (y, de algún modo, tenía ya los elementos para hacerlos desde *Parménides*), pues, al admitir que es un creador de imágenes (*Sof.*, 240b-241e), i.e., que su saber no contiene nada verdadero, se ve en la obligación de pensar el estatuto del fantasma, de las apariencias, es decir, pensar si puede existir algo que *no-sea* (¿cómo puede ser algo que no-es?), lo cual no parece ser fácilmente conciliable con diálogos como *Protágoras*, donde la contradicción se muestra como la norma de la falsedad. Esto, sin embargo, resulta fundamental para captar adecuadamente la relación entre el mundo sensible y el inteligible, pues el fantasma no es sino la radicalización más acabada del mundo sensible, el cual de por sí –y sin necesidad de un sofista– ya es una imagen del modelo eidético a partir del cual *es* (por más que aquello que produce el sofista sean cosas falsas y las cosas del mundo son más “verdaderas”, ambos no-son, en algún sentido). Por tal motivo, Platón se ve arrastrado a ingresar al universo de los sofistas, el mundo de las apariencias, y obtener de allí algo que exige su propia convicción ontológica, no para negarla sino, al contrario, para complementarla. A raíz de esta exigencia, Platón debe asignar una existencia al no-ser y no puede hacerlo simplemente en la medida en que, como reconoce el extranjero, “[...] el no-ser coloca en dificultad a quien lo refuta, pues, apenas alguien intenta refutarlo, se ve obligado a afirmar, acerca de él, lo contrario de él mismo” (*Sof.*, 238d).

Ahora bien ¿si el sólo hecho de hablar sobre el no-ser implica que este sea, y por lo tanto deje de no-ser, entonces cómo poder asignar una existencia al no-ser *en tanto* que no-ser? En este punto florece el no-ser absoluto proclamado por Parménides, pues pareciese que el no-ser no es porque no puede ser dicho, tampoco pensado. Sin embargo, Platón debe dotar de existencia genuina al no-ser (en caso contrario, todo es, y lo falso es algo relativo, triunfo del sofista y la filosofía no trata de lo absoluto sino que transustancia en opinión), y para eso *retrotrae el problema al ámbito de la predicación*³⁵ al considerar que la falsedad se da al sostener como cierto algo que en realidad no lo es (*Sof.*, 241d): “lo falso existe tanto en los pensamientos como en los discursos (*Sof.*, 241b).” El sofista, en ese sentido, ejerce su acción en el juicio de los individuos, los obliga a afirmar y pensar que algo es cierto cuando en realidad no lo es, o que es de tal modo cuando en realidad es diferente. En ese sentido, lo que no-es existe en tanto que no es, pues es algo falso que se muestra, para el sujeto, como algo verdadero; está en lugar de algo que es pero *equivocadamente*.

Sin embargo, esto implica preguntarse por el juicio en sí mismo, y es allí donde nos encontramos con lo más sorprendente, y lo ontológicamente más relevante. El juicio señala o muestra algo (*lógos apophantikós*) sólo en la medida en que, a través de la cópula (S es P), se realiza una operación analítico-sintética (*diaíresis*, *synthesis*) de géneros, pues la predicación de algo respecto de un sujeto determinado, implica simultáneamente i) la distinción de diversas formas o géneros entre sí y también del objeto respecto del cual se va a predicar algo (vgr. La manzana, no es ni lo rojo, ni lo circular, ni lo dulce; ni el ser, ni lo que cambia, ni lo que reposa, etc.) y ii) la identificación del sujeto con las multiplicidad de géneros implícitos en toda predicación, lo que torna necesaria también la *combinación*

35 Debemos señalar que, a pesar de todo, creemos que el no-ser absoluto de Parménides, no logra ser refutado por Platón, pues al retrotraer el problema de la existencia del no-ser al ámbito de la predicación, donde el no-ser es la *diferencia* con la que se relaciona el ser, y no estrictamente lo contrario del ser (aquello que propiamente sería el no-ser en y por sí), Platón suspende el juicio con respecto a la existencia del no-ser parmenídeo de modo análogo a la suspensión cartesiana del juicio en relación a la pregunta por las cosas en sí mismas, tal como son más allá del ámbito de la predicación cogitativa (cf. *Sof.*, 257b-259a).

(*symploké*) o *comunicación (koinonía)* de los diversos géneros entre sí. De este modo, nos encontramos con la relación de lo uno y lo múltiple expresada en *Parménides (Par., 145a)*, pero incorporada en una teoría del juicio en la que éste opera como una especie de plataforma de transición entre el reino de lo inteligible y el de las imágenes sensibles. El juicio, en su carácter mostrativo, no sólo muestra al ente, sino que expresa al ser (y no-ser) en aquel acto³⁶.

En este mismo respecto, Platón establece la existencia de, al menos, cinco géneros fundamentales que subyacen en la predicación de todo ente: ser (no en un sentido copulativo sino genérico), reposo, cambio, lo mismo y lo diferente. Y muestra cómo cada uno, en el enlace judicativo, muestra ser lo contrario de sí mismo, es decir, es idéntico a sí en tanto forma, pero es diferente a sí en tanto que se debe relacionar con lo otro de sí mismo, y con ello necesariamente transfigurar su identidad en diferencia: p.ej., lo mismo es igual a sí mismo, pero es diferente de lo diferente, por lo que relacionado con lo diferente (la manzana sometida al régimen de corrupción de la *physis* que, podrida o no, sigue siendo manzana) se torna diferente de sí mismo en tanto que asume la característica de ser diferente de algo: “Platón, por lo que refiere al contenido, no expresa sino aquello que podemos llamar la indiferencia en la diferencia: la diferencia de lo absolutamente contrapuesto y su unidad”³⁷.

Desde este punto de vista, Platón considera que el no-ser es aquello *diferente*³⁸ de lo que es cada género (aquello que posibilita la diferencia entre ellos), pero respecto a lo cual, en el enlace judicativo, debe relacionarse necesariamente todo género; es decir, todo género es *también* su contrario en la predicación: “respecto de cada forma [...] hay mucho de ser, pero también una cantidad infinita de no-ser. [...] Según parece, cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de algo contrario a lo que es, sino sólo de algo diferente (*Sof., 256e-257a*).” Cabría preguntarse si, y en qué medida, esta teoría del juicio transforma (o contradice) la existencia y naturaleza de la región inteligible; como se ha señalado más arriba, nos aventuramos a sugerir que no la contradice sino, más bien, complementa y complejiza; sin embargo, no es posible abordar el tema con profundidad. Lo fundamental, en este instante, es reconocer que la incorporación del no-ser a la región eidética, a través de la mediación efectuada por el enlace judicativo, genera las condiciones para pensar el *automovimiento* de la idea, algo de suma importancia para la dialéctica inmanente hegeliana:

36 Desde cierto punto de vista, es posible ver una carencia de Platón en el hecho de haber derivado el problema de la existencia del no-ser a la esfera del juicio. Esto, sin embargo, es, desde una óptica moderna, un gran acierto, que anuncia desde ya el alba de la subjetividad del mundo moderno (el propio Hegel lee la filosofía platónica en esa clave): la existencia de lo que (no) es está en estrecha vinculación con la capacidad humana de juzgar. Desde cierta perspectiva, Platón imbrica internamente la ontología con la epistemología, no hace derivar a ésta desde aquella como podría haberlo hecho Parménides al suponer la exterioridad entre el ser inmutable y el no ser, condicionando de este modo, nuestro acceso al plano fundamental. Inversamente, Platón, a partir de la concepción del juicio elaborada en *Sofista*, condiciona toda concepción del plano inteligible a nuestro acceso hacia él.

37 Vid. HEGEL, G.W.F., *Lecciones*, op. cit., p. 191.

38 “[...] Los géneros se mezclan mutuamente, y [...] el ser y lo diferente pasan a través de todos ellos, y recíprocamente entre sí, y gracias a esta participación lo diferente, al participar del ser, existe, pero no es aquello de lo que participa, sino diferente, y al ser diferente del ser, es necesariamente, y con toda evidencia, algo que no es. El ser, por su parte, como participa de lo diferente viene a ser diferente de los otros géneros, y al ser diferente de todos aquellos, el no-ser no es cada uno de ellos, ni la totalidad de ellos, sino sólo él mismo; de este modo – indudablemente – el ser, a su vez, no es infinitas veces respecto de infinitas cosas, y las demás cosas, ya sea individual o colectivamente, en muchos casos son, y en muchos otros, no son” (*Sof., 259b*).

“Estos [los amigos de las formas que Platón señala en *Sof.* 248a ss.] conciben las ideas como algo inmóvil, como algo que no tiene como atributo la actividad ni la pasividad. Platón opone a esto que al verdadero ser no se le puede negar el movimiento, la vida, el alma ni el pensamiento, y que la sagrada razón no puede darse nunca ni en nada, si se trata de algo inmóvil”³⁹.

Platón considera afianzada la existencia del no-ser no tan sólo como falsedad, sino también como un momento decisivo para la combinación de las ideas (nótese que las ideas con las que nos relacionamos son todas combinadas). Pero el problema de la falsedad y, con ello, el del sofista, adquiere desde esta posición un rumbo inesperado, pues falso es aquello que muestra equivocadamente al ser de algo en la medida en que asume como verdadero algo que es sólo apariencia de verdad. Hemos visto que esto es lo que intenta hacer la persuasión del sofista: domesticar las opiniones para conseguir un fin determinado por una causa externa al conocimiento que pretende promover como verdadero. Sin embargo, no hemos visto aún cómo sucede esta transfiguración del juicio verdadero en falso (sea afirmativo o negativo); el argumento de Platón se basa, justamente, en la combinatoria que subyace al juicio. Una vez que se ha concebido la teoría de la combinatoria, entonces, la filosofía o dialéctica, en tanto que saber de lo Uno (que posee en sí la multiplicidad) debe mantener la unidad de aquellas formas que se unen en cada ente o idea, es decir, debe mantener la unidad del *logos* verdadero, y con ello la correspondencia entre predicación y verdad, pues “[...] intentar separar todo de todo es, por otra parte, algo desproporcionado completamente disonante y ajeno a la filosofía. [...] La aniquilación más completa de todo tipo de discurso consiste en separar a cada cosa de las demás, pues el discurso se originó, para nosotros, por la combinación mutua de las formas (*Sof.*, 259e)”.

Si bien es cierto que el propio Platón considera que la dialéctica es el “arte de dividir” – y así mismo opera en la caza del sofista– esta descomposición de los géneros tiene por objeto el conocimiento de algo determinado, es decir, incluir algo particular en los géneros descubiertos en el análisis, para luego descubrir el género al cual corresponde genuinamente aquello particular primeramente investigado, p. ej. la búsqueda del sofista obliga a diversas divisiones, pero finalmente se descubrió a qué géneros pertenecía y desde ahí puede extraerse una determinación genérica del sofista, la cual permite conocerlo. Al mismo tiempo, es necesario distinguir entre lo que sería una *aniquilación* del *logos* y aquello que sería su *corrupción* pues, mientras que la aniquilación consiste en la desintegración de la combinación entre géneros, la corrupción consiste en combinar géneros que, según aquello que el juicio pretende mostrar, no son compatibles entre sí, es decir, promover que se afirme (o niegue) algo sobre x, que no corresponde a la naturaleza de x. Es ahí donde encontramos la acción del sofista, en la corrupción del *logos* –en el diálogo⁴⁰– en la medida en que promueve juicios sobre las cosas sin poseer un conocimiento de las cosas, por lo que, necesariamente, aquellos juicios que produce en la opinión son sólo aparentemente verdaderos, pero en realidad no armonizan con la correcta determinación de la idea y no pueden, por tanto, tener un contenido universal a partir de la particularidad desde la que emergen.

Y junto con la operación del sofista, encontramos también la del filósofo y su dialéctica:

39 HEGEL, G.W.F., *Lecciones*, op. cit., p. 90.

40 Vid. GADAMER, H.G., “Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”, op. cit., p. 37ss. “Sólo en la realidad viva del diálogo, en el cual «los hombres de buena disposición y auténtica dedicación a las cosas» alcanzan mutuo acuerdo, puede obtenerse el conocimiento de la verdad [y falsedad]”.

“Puesto que hemos admitido que también los géneros mantienen entre sí una mezcla similar, ¿no es necesario que se abriera paso a través de los argumentos mediante una cierta ciencia quien quiera mostrar correctamente qué géneros concuerdan con otros y cuáles no se aceptan entre sí, si existen algunos que se extienden a través de todos, de modo que hagan posible la mezcla, y si, por el contrario, en lo que concierne a las divisiones hay otros que son la causa de la división de los conjuntos? [...] ¿O acaso sin darnos cuenta hemos caído, por Zeus, en la ciencia de los hombres libres, y, buscando al sofista, corremos el riesgo de haber encontrado primero al filósofo? [...] Quien es capaz de hacer esto: distinguir [A] una sola Forma que se extiende por completo a través de muchas, que están, cada una de ellas, separadas; y [B] muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola; y [C] una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos; y [D] muchas diferenciadas, separadas por completo; quien es capaz de esto, repito, sabe distinguir, respecto de los géneros, cómo algunos son capaces de comunicarse con otros, y cómo no” (*Sof.*, 253b-c).

Desde este punto de vista, el filósofo debería trabajar con o en la diferencia a partir de su discernimiento, sería la dialéctica aquella forma de conocimiento que permitiría el correcto ejercicio de aquél y, en definitiva, la correcta determinación del ser del ente. Más allá de las implicancias específicas que esta concepción tiene para el pensamiento platónico, nos interesa señalar, a partir de los argumentos desplegados en el texto, tres conexiones metodológicas importantes entre los modelos explicativos de ambos autores, conexión que viene dada por el concepto de dialéctica que opera en ambos (reconocemos, en cualquier caso, que es Hegel quien lee a Platón desde esa perspectiva pero, con todo, los argumentos hegelianos nos parecen fundamentados en los propios textos de Platón). La dialéctica es, en ambos autores, a) considerada como un modelo de *fundamentación ontológica*, es decir, apto para la determinación de aquello que permanece pre-comprendido en el comportamiento empírico del conocimiento; b) esto es así debido primordialmente a la *incorporación de la diferencia en la esfera del ser* que este peculiar modo de pensar permite y requiere; c) esta incorporación acontece en la medida en que se establece una relación entre el ser y el pensar a través de *conceptos reflexivos* (vgr. identidad-diferencia, unidad-multiplicidad, interior-exterior, movimiento-reposo, etc.) que subyacen a la *predicación* en el desarrollo del *conocer*⁴¹.

De estos tres puntos señalados, es quizás el tercero aquel que puede resultar todavía oscuro debido a que Platón sigue manteniendo una exterioridad entre el ser y el pensar a pesar de reconocer como necesaria tanto la mediación como el rol del pensamiento en el acceso y determinación de la región inteligible. La radicalización hegeliana del método, su elevación al absoluto, viene dada, justamente, por el hecho de abolir aquella exterioridad mantenida por Platón y considerar que elementos tales como el juicio y la reflexión (el pensar en general, la subjetividad) no se incorporan (y modifican) al ser en un intento por alcanzarlo por medio del conocimiento, sino que, en una consideración ontológica (desde el punto de vista de la razón especulativa y no del entendimiento), han de ser entendidos como la automediación del ser en sí mismo, el desarrollo inmanente de la sustancia que es sujeto a partir de la negación de toda identidad fija; de este modo, la *diaíresis* y la *synthesis* no son modos de pensar lo real, sino que expresan el ponerse de lo real mismo. Esta idea aparece de manera muy explícita en un texto temprano de Hegel, texto en el cual aparecen variados elementos que tendrán un fecundo desarrollo tanto en la *Fenomenología* como en la

41 Acerca de los conceptos reflexivos y su relación con el juicio en Kant (que me interesa expandir al idealismo especulativo), puede consultarse la rigurosa exposición de VIGO, A., “Reflexión y Juicio”, *Diánoia*, México D.F., UNAM, vol. LI, no. 57, 2006, pp. 27-74.

Ciencia de la Lógica. Se trata de *Fe y Saber*, un artículo publicado en 1802 en la *Revista crítica de filosofía*. En este texto Hegel señala a propósito de la pregunta kantiana acerca de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*:

“[...] Kant mismo distingue la abstracción del yo, o la identidad [abstracta y vacía] del entendimiento, del verdadero yo como principio, en cuanto absoluta identidad sintética originaria./ Así, Kant ha resuelto realmente su pregunta: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Son posibles mediante la absoluta identidad originaria de lo múltiple, respecto de la que, como de lo incondicionado mismo, se separa ella misma, como lo particular de lo universal, como en la forma de un juicio *se separan sujeto y predicado*. Lo racional, o como Kant se expresa, lo apriorístico de este juicio, la absoluta identidad como concepto intermedio, no se presenta en el juicio, sino en el razonamiento”⁴².

Más allá de la polémica específica con Kant, nos interesa subrayar la concepción del juicio presente en este pasaje. No es casual que vaya referida a los juicios sintéticos *a priori*, porque Hegel los comprende justamente a partir de aquello que Kant en la *Crítica de la razón pura* había declarado como irrealizable para el conocimiento humano, a saber, la posibilidad de formular juicios sintéticos *a priori* (es decir, que posean un genuino alcance cognitivo a partir de la consideración pura de conceptos) en la metafísica, i.e., juicios de conocimiento que refieran lo incondicionado. Contrariamente, Hegel considera que sí es posible establecer un conocimiento acerca de lo absoluto, pero no porque haya un juicio que, dirigiéndose hacia lo incondicionado a través de conceptos puros, lo alcance, sino porque es la propia estructura de todo juicio empírico la que, como condición, supone lo incondicionado mismo, y no sólo lo supone sino que también lo expresa para quien capte el *razonamiento especulativo* implicado en todo enjuiciar: la dialéctica permitiría pensar lo incondicionado en sus esencialidades puras (lógica) a la vez que de volver inteligible el fundamento de las formas finitas en las que aquél se manifiesta, sus fenómenos [*Erscheinungen*]. Sólo así la *Fenomenología* puede ser expresión de una lógica, a la vez de permitirnos ingresar al reino de las esencialidades puras: el método coincide con el desarrollo de saber, entendido éste como la unidad escindida entre ser y pensar (verdad y certeza), la partición originaria (Juicio=*Ur-teil*) de lo absoluto, su “originaria anfibológica identidad”⁴³. De este modo, todo juicio sintético no sólo presupone que haya elementos particulares a unir, sino que también presupone la unidad de estos elementos particulares, y es esta *identidad que es también diferencia* lo que Hegel considera como originario y absoluto, que no es otra cosa que aquello que refleja la cópula en el juicio: el ser, que es tanto aquello que necesariamente debe permanecer como una diferencia en el juicio, como también aquello que comprende dicha diferencia como una unidad íntima. En este sentido es posible declarar que cada juicio empírico que podamos establecer viene condicionado por esta apertura al ser implícita en la estructura reflexiva del juicio, estructura que posibilita la identidad en los elementos diferenciados pues es ante todo un *poder sustancial*: el poder del concepto en su despliegue, lo libre⁴⁴.

42 HEGEL, G.W.F., *Fe y saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2000, p. 69.

43 HEGEL, G.W.F., *Fe y saber*, op. cit. 70.

44 Sobre el concepto de poder sustancial vid. HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, §160. Puede consultarse también el excelente artículo de VALLS PLANA, R., “El concepto es lo libre”, *Seminarios de Filosofía*, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile–Facultad de Filosofía, 1999-2000. Vols. 12-13, pp. 129-145.

Consideración final

La lectura que Hegel realiza de los textos especulativos de Platón, expuesta en el periodo berlinés pero presente en amplios sectores de su filosofía, nos muestra cómo el proyecto ontológico platónico pudo fecundar al pensamiento especulativo desde sus inicios gracias a la peculiar dimensión metodológica que abre, acaso como entregando a la modernidad uno de los más valiosos legados del pensar antiguo desde Heráclito y los eleatas hasta el escepticismo: la dialéctica. Podemos decir que la valoración hegeliana de dicho método se encuentra, al menos, determinada por una doble necesidad de los tiempos modernos. Por una parte, la de dotar de movimiento, diferencia y vida a los conceptos con que pensamos la realidad; por el otro la búsqueda por expandir los límites de nuestra consideración de lo real a través de la captación de una esfera para la cual el punto de vista del entendimiento (mecanicista y empírico) se revela como insuficiente: aquella esfera donde es posible reconocer la íntima pertenecía de todo lo real (naturaleza-espíritu), la comunión universal de los entes que impregnó su ideal juvenil. Es en esta búsqueda donde Hegel comprende a un Platón posible que difiere de aquel Platón simplemente identitario que nos lega la tradición; pues lo que debe leerse más atentamente de Platón, y de todo pensador según el imperativo hegeliano, es el modo en que “se esfuerza en mantener también en pie la diferencia [...]. [Pues] la forma suprema en Platón es la identidad del ser y del no ser: lo verdadero es lo que es, pero este ser no es sin la negación. Platón se halla, pues, interesado en poner de manifiesto que el no ser es una determinación esencial del ser y que lo simple, lo igual a sí mismo, participa de la alteridad.”⁴⁵ Tenemos, de este modo, dos filosofías, dos idealismos filosóficos, que tienden a la unidad de lo general en la idea, pero absolutamente conscientes de la condición irreductible de la diferencia, atendiendo, probablemente, al hecho de que la idea sólo se realiza efectivamente *como* multiplicidad y que, por tanto, no puede pensarse más allá de ésta.

45 HEGEL, G.W.F., *Lecciones*, op. cit. p.p. 189-193.