



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

ALGUNOS ASPECTOS DE LA DIALÉCTICA DEL “PARMÉNIDES”
DESDE LA ÓPTICA HEGELIANA

Tesis para optar por el título de Licenciado en Filosofía que presenta el
Bachiller:

CARLOS GUILLERMO SCHOOF ALVAREZ

ASESOR: RAÚL ROBERTO GUTIÉRREZ BUSTOS

2017



RESUMEN

El propósito del presente trabajo es ofrecer un panorama de las afinidades filosóficas entre Platón y Hegel a partir del análisis de la interpretación hegeliana del diálogo Parménides. La estructura del trabajo es la siguiente: en la primera parte, se mostrará cómo la aproximación hegeliana a Platón y su comprensión del idealismo y la dialéctica están marcadas por el debate con la filosofía kantiana. Esto exige una breve exposición del idealismo trascendental kantiano frente al idealismo absoluto hegeliano, así como de la lógica trascendental kantiana frente a la lógica especulativa hegeliana. En la segunda parte, se señalarán algunos rasgos hermenéuticos de la interpretación hegeliana de Platón para poder exponer después cómo la primera parte del *Parménides* (donde el filósofo homónimo realiza las críticas a la teoría de las Ideas del joven Sócrates) admite paralelismo de intención filosófica y hasta narrativos con pasajes de obras de Hegel. La coincidencia de ambos filósofos reside en su defensa del estatuto ontológico de lo ideal frente a un tipo de pensamiento que sólo quiere lidiar con representaciones y que “cosifica” lo inteligible. Además, y esto se desarrollará también en la tercera parte, ambos filósofos comparten exigencias metodológicas para la filosofía en tanto consideran a la dialéctica como el método filosófico exclusivo. Finalmente, en la tercera sección, se expondrá la evaluación hegeliana del ejercicio dialéctico de la segunda parte del *Parménides*. Esto exige indicar por qué la dialéctica platónica no logra su cometido filosófico del todo y queda “reducida” a un escepticismo, no desprovisto de valor sino consustancial a toda labor filosófica.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	2
PRIMERA SECCIÓN: La esencia de la filosofía platónica: idealismo y dialéctica.....	5
Idealismo.....	5
Idealismo trascendental e idealismo especulativo.....	9
Lógica trascendental y lógica especulativa.....	15
SEGUNDA SECCIÓN: La hermenéutica hegeliana de Platón.....	19
Representación.....	19
Reminiscencia e inmortalidad del alma.....	22
Las Ideas.....	23
La primera parte del Parménides.....	31
TERCERA SECCIÓN: La evaluación ambigua de la segunda parte del Parménides.....	42
El momento dialéctico.....	42
El Parménides como escepticismo platónico.....	43
CONCLUSIÓN.....	53
BIBLIOGRAFÍA.....	54

INTRODUCCIÓN

Como indica Jean-Louis Vieillard-Baron¹, la interpretación hegeliana de Platón es la primera gran interpretación filosófica del siglo XIX del autor de *La República* y está inscrita dentro de una concepción metafísica del idealismo dialéctico y de una concepción filosófica de la historia de la filosofía. Para Hegel, la actualidad de Platón radica en lo que nuestro pensamiento tiene de platónico y en las posibilidades fecundas latentes en él. De allí la necesidad de “modernizar” los diálogos y el privilegio hermenéutico que merecen aquellos pertenecientes al llamado “período tardío” (especialmente el *Teteeto*, el *Parménides*, el *Sofista* y el *Filebo*²), hasta entonces muy desatendidos por una tradición exegética que había enfatizado la lectura de diálogos más asequibles y literarios como el *Fedón*, el *Banquete* o el *Fedro*. Hegel encuentra en los diálogos tardíos la consumación más cabal que Platón realizó de su propio pensamiento (aunque la consumación de la dialéctica platónica *per se* todavía la realizaría en la Antigüedad –presuntamente– Proclo³) y un conjunto de ideas filosóficas que el mismo Hegel perfeccionaría en su *Fenomenología del Espíritu* (1807) y su *Ciencia de la Lógica* (1812-1816). Es un lugar común decir que Hegel proyecta su propia filosofía en los filósofos que lee, atribuyéndoles falaz y anacrónicamente conceptos e ideas ajenos a su horizonte. En ese sentido –según Gadamer– Hegel está en oposición a Schleiermacher y la

¹ Vieillard-Baron, J-L., “L’actualité de la dialectique de Platon à la lumière de Hegel”, en : *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, v. CLXXXI, 4 (1991), pp. 429-434.

² “... [diálogos] que no existían en absoluto para la conciencia filosófica del siglo XVIII y solamente gracias a él [Hegel] fueron reconocidos como el auténtico núcleo de la filosofía platónica por todo el período subsiguiente” (Gadamer, H-G., *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid: Cátedra, 1979, p. 13). Más adelante diremos algo sobre los aspectos específicos que Hegel destaca de cada uno de estos diálogos.

³ En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (1830), Hegel deja en claro que su admiración por la figura de Proclo se debe al uso ejemplar que éste hace de la dialéctica, particularmente en su forma triádica. Proclo habría intentado demostrar “la unidad de la multiplicidad” y la “multiplicidad de la unidad” y cómo todas las determinaciones del pensamiento (particularmente aquellas relativas a la multiplicidad) se resuelven en sí mismas y retornan a la unidad. De esta manera, es la habilidad para *articular y diferenciar* determinaciones y esferas del pensamiento la virtud dialéctica que Hegel admira (“While it is clear that Hegel is very positive about the more systematic order, more developed form... and Proclus’s replication of earlier Neoplatonic integration of the Platonic vision of the intelligibles with the Aristotelian conception of Nous, Hegel presumes Proclus’s real achievement to lie in his understanding of the articulation of Nous (or idea for Hegel), an understanding that shows an unmatched clarity with respect to determinate stages of progression (ein bestimmteres Fortschreiten) and differentiation of spheres (Unterscheiden der Sphären)”, O’Reagen, C., *The Heterodox Hegel*, Nueva York: State University of New York Press, 1994, p. 102).

objetivista “reverencia al texto”, situándose así dentro de una concepción más bien “subjetivista” de la hermenéutica⁴.

El objetivo general del presente trabajo es exponer algunos motivos que Hegel pudo haber encontrado interesantes en el *Parménides* de Platón a partir de su propio sistema filosófico⁵. Entre estos aspectos me concentraré en *la naturaleza y la función de la dialéctica*, particularmente en su relación con el *idealismo*, el *escepticismo* y el *sentido y el propósito de la filosofía*. Para ello, tomaré como punto de partida una caracterización que hace Hegel de Platón en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (1830) para exponer luego de manera particular los tópicos mencionados.

La estructura del trabajo es la siguiente: en la primera parte, se mostrará no exhaustiva pero sí generalmente cómo la aproximación hegeliana a Platón y su comprensión del idealismo y la dialéctica están marcadas por el debate con la filosofía kantiana. Esto exige una breve exposición (que será ampliada parcial y secuencialmente a lo largo del resto del trabajo) del idealismo trascendental kantiano frente al idealismo absoluto hegeliano, así como de la lógica trascendental kantiana frente a la lógica especulativa hegeliana. En la segunda parte, se empezará señalando algunos rasgos hermenéuticos específicos de la interpretación hegeliana de Platón para poder exponer después cómo la primera parte del *Parménides*, donde el filósofo homónimo realiza las críticas a la teoría de las Ideas del joven Sócrates, admite paralelismo de intención filosófica y hasta narrativos con pasajes de obras de Hegel. La coincidencia de ambos filósofos reside en su defensa del estatuto ontológico de lo ideal frente a un tipo de pensamiento que sólo quiere lidiar con representaciones y que “cosifica” lo inteligible. Además, y esto se desarrollará también en la tercera parte, ambos filósofos comparten

⁴ “Para él [Hegel], la comprensión es algo que, también en un sentido muy caro a la hermenéutica, se consigue en la referencia del texto o hecho histórico a comprender a una totalidad de la que es manifestación. Esta totalidad es la Idea, como mediación perfecta entre la subjetividad y la historia. Pero ya no se trata en ella del espíritu que se expresa, sino de la misma subjetividad que entiende. Entendemos un texto cuando lo consideramos como condición de la propia génesis. O dicho con otras palabras: lo importante en él no es lo que quiere decir, sino lo que podemos entender de él, su significado para nosotros, de modo que entendiéndolo nos entendamos a nosotros mismos, haciendo transparente en la tradición histórica la propia génesis *del intérprete*. La historia queda entonces asimilada en la auto-transparencia conceptual, cuya constitución pertenece a la Filosofía” (Pacheco, J., *Corrientes actuales de la filosofía*, Madrid: Tecnos, 1996, pp. 232-233).

⁵ “Un filosofar sin sistema no puede ser nada científico... Erróneamente se entiende por sistema una filosofía con un principio limitado, distinto de otros; por el contrario, es principio de verdadera filosofía contener dentro de sí todos los principios particulares” (Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 117).

exigencias metodológicas para la filosofía en tanto consideran a la dialéctica como el método filosófico exclusivo. Finalmente, en la tercera sección, se expondrá la evaluación hegeliana del ejercicio dialéctico de la segunda parte del *Parménides*. Esto exige indicar por qué la dialéctica platónica no logra su cometido filosófico del todo y queda “reducida” a un escepticismo, no desprovisto de valor ya que según Hegel es un tipo de escepticismo consustancial a toda labor filosófica.

Como los temas son de gran envergadura, el trabajo sólo quiere señalar direcciones y presentar evidencia textual y afinidades de pensamiento, esperando poder desarrollarse en un futuro de manera más cabal. Por ello, se exponen sólo los aspectos de la filosofía platónica y su interpretación hegeliana que resulten propicios para darle un mayor alcance a la investigación y ver quizás qué tan justificada está la acusación hermenéutica antes mencionada.



I. LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA PLATÓNICA: IDEALISMO Y DIALÉCTICA

La exposición hegeliana de la filosofía platónica se encuentra de manera dispersa en la *Fenomenología del Espíritu* (1807) y la *Ciencia de la Lógica* (1812-1816), y de manera más cohesionada en el escrito juvenil *La relación del escepticismo con la filosofía* (1802) y en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (1830). Nuestro punto de partida será lo que Hegel afirma en estas últimas sobre la esencia de la filosofía platónica:

“[Platón] concibió en toda su verdad el principio de su maestro [Sócrates] según el cual la esencia reside en la conciencia, ya de que acuerdo con él lo absoluto ha de buscarse en el pensamiento y *toda realidad es pensamiento*: no el pensamiento unilateral o el pensamiento concebido en el sentido del idealismo malo, según el cual el pensamiento reaparece en uno de los lados, se concibe como pensamiento consciente y se enfrenta a la realidad, sino el pensamiento que abarca en una unidad tanto la realidad como el pensar, el concepto y su realidad en *el movimiento de la ciencia*, y la idea de un todo científico. Así, pues, mientras que Sócrates sólo concebía el pensamiento que es en y para sí como fin para la voluntad consciente de sí misma, Platón abandona este estrecho punto de vista y amplía el derecho puramente abstracto del pensamiento consciente de sí mismo, que Sócrates elevara a principio, llevándolo al terreno de la ciencia... lo característico de la filosofía platónica es, precisamente, esa orientación hacia el mundo intelectual y suprasensible, la exaltación de la conciencia al reino espiritual”⁶.

He subrayado dos cosas principales: a) la atribución a Platón de la “identidad del ser y el pensar”, es decir, de una *filosofía idealista*, y b) el “movimiento de la ciencia”, que no sería otra cosa que el *curso dialéctico* del pensamiento y también –de acuerdo a lo anterior– de la realidad misma. A mi parecer estos dos motivos articulan la interpretación hegeliana de Platón en general y del *Parménides* en específico y son, por supuesto, indisociables. Además, el texto nos invita a considerar otros aspectos pertinentes como la especificidad del método platónico frente al socrático, la unidad [*Einheit*] peculiar del Concepto y del pensamiento filosófico y la exigencia científica de una exaltación hacia el reino espiritual.

I.1 Idealismo

Según cierto consenso académico⁷, en la filosofía moderna han habido dos tipos medulares de idealismo: el *idealismo metafísico* u *ontológico* y el *idealismo formal* o *epistemológico*. El

⁶ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México: FCE, 1979, pp. 135-136. Las cursivas son mías.

⁷ Cf. Guyer, P. y R-P. Horstmann, “Idealism” en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015 (<https://plato.stanford.edu/entries/idealism/#Int>).

primero afirma que algo de índole “mental” (sea el espíritu, la razón, la voluntad, etc.) es el fundamento último de toda realidad; el segundo, aunque concede que hay algo independiente de la mente, afirma que todo lo que podemos conocer acerca de esta presunta “realidad” extra-mental está permeada o configurada por las condiciones formales o la actividad creativa y constructiva de la mente, haciendo coincidir de esta manera al conocimiento con el autoconocimiento. Dentro del marco de esta división, el idealismo inmaterialista de Berkeley se ha considerado un exponente del primer tipo y el idealismo trascendental kantiano y el idealismo absoluto hegeliano (aún con sus enormes diferencias) del segundo. A lo largo del trabajo presupondré estas nociones generales de idealismo que irán cobrando densidad paulatinamente.

Sin embargo, antes de proseguir, cabe preguntarse inmediatamente si la atribución hegeliana de “idealismo” a la filosofía platónica no incurre en un mayúsculo error historiográfico. Ya Myles Burnyeat advirtió en un célebre artículo sobre la imposibilidad de un idealismo pre-moderno⁸. Como muestra el autor, Berkeley cometió un crimen filosófico y hermenéutico al atribuirle a Platón y Aristóteles su propia doctrina⁹, por lo que no es ilegítimo plantear la cuestión sobre si Hegel hace lo mismo. Podemos tratar de responder esto cuando se contrasta

⁸ “Greek philosophy is perfectly prepared to think that reality may be entirely different from what we ordinarily take it to be. It may be distorted by our anthropocentric point of view and misrepresented by the conventional categories of our language, as Heraclitus held. Such fundamental features of our experience as plurality and change, time and motion, may be contradictory illusion, as the Eleatics contend. It may be that each of us lives in his own private reality, as Protagoras, had he seen as far as Plato, should have said. Or it may be, as Democritus suggests, that the only common objective reality is a colorless world of familiar to subjective experience. It may be, finally, that we simply know nothing of what reality is like, as various skeptics urge. But all these philosophers, however radical their scrutiny of ordinary belief, leave untouched-indeed, they rely upon the notion that we are deceived or ignorant about something. There is a reality of some sort confronting us; we are in touch with something, even if this something, reality, is not at all what we think it to be. Greek philosophy does not know the problem of proving in a general way the existence of an external world. That problem is a modern invention, and the process by which it was invented will be highly germane to our enquiry later on” (Burnyeat, M., “Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed”, en: *Philosophical Review*, v. XCI, 1 (1982), pp. 17-18.

⁹ El apoyo textual del “idealismo platónico” lo encuentra Berkeley en el *Teteeto*. El filósofo irlandés incurre en un error al tomar la respuesta de Teteeto de que “el conocimiento es sensación” como un principio de la filosofía platónica, olvidando que lo que se halla allí es una mezcla de la postura epistémica protagórica y una postura ontológica heraclítica puesta en escena por Platón sólo para criticarla y mostrar la necesidad de superarla. Por el contrario, Hegel, en tanto lector del *Teteeto*, comprende el recorrido de las distintas caracterizaciones del conocimiento en dicho diálogo como una anticipación del despliegue de las figuras de la conciencia que van desde la pobreza sensible a la riqueza inteligible. Como señala y muestra Jiménez Redondo en su edición de la *Fenomenología del Espíritu*, los primeros capítulos de esta obra reproducen el diálogo platónico: la certeza sensible (*aisthesis*); la percepción (que Hegel explícitamente indica tomar como *doxa*) y el entendimiento (*dianoia*). Claro está, una vez que la conciencia reconoce el *logos* de la cosa como nada distinto de ella misma, la conciencia arriba a la autoconciencia, que constituye el capítulo cuatro (*cf.*, Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu* (trad. Jiménez Redondo, M.), Madrid: Pre-textos, 2009, pp. 956-957, Nota 2).

el idealismo “malo” (que comprendería tanto al de Berkeley, al de Kant y al de sus sucesores inmediatos) con el idealismo absoluto de Hegel tal como éste lo expone en sus obras. Para ello, además de situar al idealismo hegeliano en el segundo tipo de idealismo anteriormente mencionado, podemos valernos de unas cuantas caracterizaciones preliminares. Así, para Hartmann, “el fundamento idealista y el principio que configura el sistema hegeliano está en la convicción de que lo ‘Absoluto’ no es otra cosa que la ‘razón’ y de que... la filosofía no es más que el estallido de ésta, provocado por la razón absoluta y por su elevación hasta ella”¹⁰ y, para Vieillard-Baron, “el idealismo es una orientación del pensamiento que rechaza hacer del espíritu una realidad subordinada a las cosas, y que garantiza de alguna manera la libertad del espíritu al colocarlo en un plano ontológico superior a todo lo demás”¹¹.

La primera caracterización nos remite al “sólo lo absoluto es verdadero o sólo lo verdadero es absoluto”¹² de la *Fenomenología del Espíritu*. Como comenta Heidegger, el carácter grandilocuente y además aparentemente arbitrario e infundado de dichas proposiciones señala que ellas plantean precisamente aquello que posibilita toda fundamentación. Si antes de Hegel la verdad era la concordancia de la representación con el objeto representado, la verdad se convierte para el filósofo idealista en la propia actividad de representación como despliegue de la razón. La representación ya no depende de su objeto sino que cobra conciencia de su propia actividad como fundamento de toda objetualidad. Esta liberación de lo objetual es lo que Hegel llama “absolvencia”, y la absolutez del saber absoluto consistirá por ende en la autocerteza de la absolvencia más cabal. Por ello, en la filosofía hegeliana lo Absoluto puede ser considerado como la unidad de los siguientes elementos: la unidad de absolvencia (que es la liberación de la razón de su relación con los objetos particulares), el absolver (es la completitud de la liberación) y la absolución (liberación fuera de la completitud anterior)¹³. La exposición de esto lo hallamos en la *Fenomenología del espíritu* a través del itinerario de las figuras de la conciencia –tanto “individual” como “social”– desde la certeza sensible al saber absoluto, siendo éste último un tipo de saber no susceptible de ulterior justificación. Como comenta Heidegger a propósito de un pasaje hegeliano, para acceder al saber absoluto además

¹⁰ Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1960, p. 33.

¹¹ Vieillard-Baron, J-L., “L’actualité de la dialectique de Platon à la lumière de Hegel”, p. 430.

¹² Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu* (trad. Roces, W.), México: FCE, 2000, p. 52

¹³ Heidegger, M., “El concepto de experiencia de Hegel”, en: *Caminos de Bosque*, Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 106.

“el primer paso que [se] tiene que dar... consiste en aceptar y recibir sencillamente a lo absoluto en su absolutez, esto es, en su estar-con-nosotros”¹⁴. Develar la presencia [παρουσία] de lo Absoluto (nótese la afinidad platónica a partir del término elegido) en nosotros será precisamente la tarea de la filosofía, que no introduce ni distorsiona esta presencia considerando al conocimiento como un instrumento (como lo hacía la filosofía crítica kantiana que Hegel critica en los primeros párrafos de la *Fenomenología*) sino que sólo atiende a lo que se muestra en su mismidad y dinámica propia, reconociendo el protagonismo de la conciencia en su unidad con la objetividad.

La segunda caracterización de idealismo hace referencia a una acepción de este concepto que articuló tempranamente los intereses comunes de Fichte, Schelling y Hegel: el primado de lo práctico sobre lo teórico. Esta acepción parece irrelevante para la lectura que Hegel hace del *Parménides* ya que no parece ser este tipo de idealismo el que se está atribuyendo a Platón. Sin embargo, no podemos desdeñarla por los siguientes indicios. En primer lugar, en la *Dialéctica trascendental* [B370-B376], Kant hace referencia exclusiva a Platón a propósito del concepto de “Idea”, afirmando que:

“Platón notó bien pronto que nuestra potencia cognoscitiva siente una necesidad mucho más elevada que la de meramente deletrear fenómenos según la unidad sintética, para poder leerlos como experiencia; y que nuestra razón se eleva naturalmente a conocimientos que llegan tan lejos, que ningún objeto que la experiencia pueda dar pudiera jamás hacerse congruente con ellos; y que sin embargo, no por ello dejan de tener su realidad, y no son en modo alguno meras quimeras”¹⁵

Como se aprecia, Kant reconoce, como Hegel lo hará también en las *Lecciones*, que la “búsqueda de lo incondicionado” que caracteriza al ímpetu dialéctico y la “exaltación hacia lo espiritual” son rasgos platónicos. Pero el autor de la *Crítica de la razón pura* también afirma que “Platón encontró sus ideas especialmente en todo lo que es práctico, es decir, en lo que se basa en la libertad, la cual a su vez se encuentra entre los conocimientos que son un producto peculiar de la razón”¹⁶; situando así el ámbito legítimo de las Ideas y lo “dialéctico” en la dimensión práctica y no teórica. Me atrevo a señalar cierta coincidencia con lo que Hegel hablaba en las *Lecciones* sobre la ampliación platónica del derecho dialéctico frente al método socrático. Aquí Kant, como Sócrates, está restringiendo el sentido de la dialéctica y las Ideas a

¹⁴ *Ibid.*, p. 102.

¹⁵ Kant, I., *Crítica de la razón pura* (trad. Caimi, M.), México: FCE, 2009, pp. 330-331.

¹⁶ *Ibid.*, p. 31.

una dimensión práctica (voluntad y subjetividad), cuando de lo que se trata es, como Hegel y Platón según Hegel, de ampliar este derecho hacia un alcance genuinamente universal.

En segundo lugar, no podemos ignorar esta acepción práctica de idealismo y dialéctica ya que sabemos que la génesis de la filosofía hegeliana halla su motivo en la dimensión práctica¹⁷ y que la relación entre la razón y la libertad se enquistó en el “absolver” liberador constitutivo del saber absoluto mencionado anteriormente. Recordemos que para Kant la “razón pura es por sí sola práctica”¹⁸ y tiene un primado sobre la razón teórica. Fichte lo reconoce así y en dos oportunidades comenta: “afirmamos una relación de la ley moral con la razón teórica, un primado de la primera sobre la última, tal como Kant lo expresa”¹⁹ y “nuestro idealismo no es dogmático, sino práctico: no determina lo que es, sino lo que debe ser”²⁰. Esta acepción, más allá de las críticas hegelianas al deber-ser kantiano, es lo que a la larga anudará las nociones de razón y libertad en la filosofía de Hegel y en la atribución a veces ambigua de una “libertad de pensamiento” a la filosofía platónica.

Sin embargo, dentro de nuestro propósito, para poner en conexión y a la vez distinguir a Hegel de Kant hay que partir de que el carácter inicial que hace idealistas a ambos es la sencilla insistencia en que “el conocimiento y la verdad reposan en la unidad de la actividad del pensamiento y no en la mera experiencia sensible”²¹.

I.2 Idealismo trascendental e idealismo especulativo

Para echar luces sobre todo lo anterior y sobre la atribución de idealismo a Platón hay que comprender qué es el “idealismo malo” en oposición al “idealismo genuino” del que habla Hegel en las *Lecciones*. Considérese la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817-1830), donde Hegel explica que un idealismo malo es un *idealismo subjetivo*, es decir, “que no se abandona al contenido, que sólo atiende a las formas abstractas de la subjetividad y

¹⁷ Sobre los intereses filosóficos del joven Hegel, hartos tratados en la literatura académica, basta recordar que los dos motivos fundamentales que despertaron su pensamiento fueron de índole religiosa y política. Cf. Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán*, pp. 90ss.

¹⁸ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, México: FCE, 2005, p. 36

¹⁹ Fichte, J.H., *System der Sittenlehre nach dem Principiem der Wissenschaftlehre*, en *Samtliche Werke*, 1845, Berlín, editadas por J.H. Fichte, cuarto volumen, segundo tomo, *Zur Rechts und Sittenlehre*, Verlag von Veit und Comp., p. 165., citado en Pardo, J., “Hegel, sucesor de Schelling; Schelling, sucesor de Hegel” en *Estudios*, 96, v. IX, 2011, p. 67

²⁰ Fichte, J., *Grundlage der gesamten Wissenschaftlehre*, en *ibid.*, primer volumen, *Zur theoretischen Philosophie*, p. 156, citado en *ibid.*, p. 67.

²¹ Ng, K., “Hegel’s Logic of Actuality” en: *The Review of Metaphysics*, v. LXIII, 1 (2009), p. 140.

objetividad y se detiene, precisamente de manera unilateral, en la primera de ellas, en la forma de la subjetividad como última determinación simplemente afirmativa”²². El contexto inmediato en el que se gesta este juicio es inevitablemente el del resultado “solipsista” de la deducción trascendental de las categorías de la *Crítica de la razón pura*²³, según el cual, y desde la relación inexorable que ya en la *Estética trascendental* se traza entre la sensibilidad y entendimiento, las categorías del entendimiento tienen su origen en la unidad de la autoconciencia (unidad sintética de la aperccepción) y todo lo que podemos conocer a través de ellas no contiene nada no fenoménico. Así, el sujeto y el objeto²⁴ quedan inexorablemente divorciados y son pensados unilateralmente como determinaciones opuestas. Para Kant, las categorías con las que configuramos la experiencia y la realidad son fruto de nuestro pensamiento (de la facultad del entendimiento), y no podemos decir cómo es el mundo en sí mismo. No es sólo agnóstico, sino que niega que el mundo sea tal como se nos aparece fenoménicamente

Además, el entendimiento en tanto facultad ligada a la sensibilidad, no puede salir de su esfera para llegar a lo real-absoluto porque conduce a contradicciones. En el reino de la contradicción se vuelve razón especulativa que debe ser “puesta en su sitio” policialmente por el mismo entendimiento y su modesto aparato categorial. Esto porque cae en contradicciones insolubles, y concibe las categorías y determinaciones del pensamiento como oposiciones. Es

²² *Ibid.*, p.146.

²³ La cuestión de la deducción trascendental de las categorías puede cifrarse en la pregunta: “¿cómo pueden los conceptos puros del entendimiento, no originados en la experiencia, aplicarse legítimamente a ella?” En la célebre carta a Markus Herz (1772) Kant discurre sobre una nueva obra -cuyo título provisional es *Los límites de la sensibilidad y la razón*- en la que trabaja, señalando que su objetivo es explicar cómo conceptos puros del entendimiento, que no han sido abstraídos de la percepción sensible ni han sido causados por un objeto ni traen un presunto objeto a mostración, pueden aplicarse a los objetos presentados por los sentidos. El problema también aparece en el *Legado Duisburg* (1775), donde se plantea la necesidad de una transformación de los conceptos de “objeto” y “yo”. Allí, Kant afirmará que la objetividad es la coherencia de las representaciones según una regla que no depende de la subjetividad así como la necesidad de abandonar la concepción substancialista del yo. Estas dos nuevas concepciones están a la base de la edición A (1781) de la *KrV*. Aquí, Kant parece manejar dos respuestas distintas pero complementarias para la deducción: por una parte, caracteriza a los conceptos puros como condiciones de posibilidad de la objetividad en general; por otra, los caracteriza como funciones sintéticas que garantizan la unidad de la conciencia. Después de esta primera edición Kant trata de enmendar su oscuridad expositiva en los *Prolegómenos* (1783)- donde se basa en la distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia- y en los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1786)- donde se basa en la estructura del juicio en general-. Por último, en la edición B de la *KrV* (1787) vuelve sobre el problema basándose en el principio de que la conciencia de sí mismo (el “yo pienso”) debe poder acompañar siempre a todas las representaciones.

²⁴ “Es verdad que la filosofía crítica convirtió ya a la metafísica en lógica, pero... igual que el idealismo posterior, dio una significación esencialmente subjetiva, por miedo al Objeto, a las determinaciones lógicas.” (Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica I* (trad. Duque, F.), Madrid: Abada, 2011, p. 200.

interesante considerar la apreciación hegeliana de la facultad kantiana del “entendimiento” [*Verstand*] ya que la verdadera dialéctica como ejercicio de la “razón” [*Vernunft*] superará las contradicciones del primero al ver la mediación entre las determinaciones contrarias y podrá pensar sinópticamente lo real (exigencia, por lo demás, platónica²⁵), arribando así al idealismo verdadero. La oposición y valoración de ambas facultades correspondería a la de la “διάνοια” y la “νόησις” en Platón²⁶, y es en esos términos precisos que se evalúan para Hegel los méritos ambiguos del *Parménides*.

Hay que distinguir, entonces, el idealismo kantiano del idealismo hegeliano, lo cual nos obliga a distinguir correlativamente entre la lógica trascendental de Kant y la lógica especulativa de Hegel. Autores como Robert Pippin²⁷ suelen poner el énfasis en la *continuidad* entre ambos filósofos. Como señala Karen Ng en un reciente artículo que insiste más bien en la *ruptura*, Pippin se ampara en pasajes de Hegel como el siguiente para sustentar sus ideas:

“Es una de las más profundas y justas intelecciones que se encuentran en la *Crítica de la razón* la de que la unidad, que constituye la esencia del concepto, sea reconocida como la unidad originariamente sintética de la apercepción, como unidad del Yo piensa, o sea de la autoconciencia”²⁸

Es digno de notar el énfasis hegeliano en la “unidad” (tema caro al *Parménides*), y cómo podemos hallar esta noción como un eje y un criterio desde el cual se puede evaluar la filosofía precedente, en la forma de la pregunta “¿qué tan bien se ha concebido la unidad del pensamiento?”, que sólo en Hegel se consumaría con la unidad del Concepto. Quede esto dicho como anticipación de anotaciones que iremos haciendo. Pero respecto al idealismo, tomando el pasaje de manera descontextualizada y acrítica, Hegel sería un deudor de Kant al poner el énfasis idealista en el Yo. Ambos autores compartirían el giro copernicano que los lanza a la tarea de entender cómo las condiciones de posibilidad del conocimiento dependen de la comprensión de las formas del pensamiento y de las capacidades del juicio, en vez de

²⁵ “el que tiene visión de conjunto es dialéctico; pero el que no, ése no lo es” [Rep.537c]. Uso la siguiente edición en español: Platón., *La República*, Madrid: Alianza Editorial, 2011, p. 449. En adelante sólo citaré la numeración clásica.

²⁶ Hegel, G.W.F., *Lecciones*, pp. 174-177.

²⁷ Cf. Pippin, R., *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

²⁸ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica II* (trad. Duque, F.), Madrid: Abada, 2011 p. 132.

rastrear el origen del conocimiento a impresiones, sensaciones y otras nociones empíricas. El conocimiento y la verdad se alcanzan no indagando el objeto, sino las capacidades cognitivas y actividades del pensamiento²⁹. Para Pippin, el Concepto [*Begriff*] hegeliano sería una prolongación y una consumación del Yo kantiano. Sin embargo, como se constata en otros pasajes de la *Ciencia de la lógica*, y en consonancia con el juicio emitido en la *Enciclopedia* sobre el idealismo malo, Hegel es más que enfático al deslindar inmediatamente del sujeto kantiano:

“este hacer [actividad del conocimiento filosófico genuino] no debiera ya ser llamado conciencia, pues la conciencia incluye dentro de sí la oposición del yo y de su objeto, cosa que no está presente en aquel hacer originario: y la denominación de conciencia proyecta sobre ello la apariencia de subjetividad con más fuerza aún que la expresión pensar, la cual tiene que ser tomada aquí en general en sentido absoluto o, en caso de que fuera así presuntamente más inteligible, como pensar infinito”³⁰.

Por lo anterior, se ve que el Concepto de Hegel no puede identificarse con la kantiana unidad sintética del Yo pienso porque la actividad del Concepto no puede ser atribuido a nada semejante a un Yo o una conciencia³¹, sea trascendental y mucho menos empírica. Además de este motivo, Hegel insiste en el siguiente:

“Kant ha introducido esta consideración... de que hay juicios sintéticos a priori. Esta síntesis originaria de la apercepción es uno de los principios más profundos en favor del desarrollo especulativo; contiene el inicio de la aprehensión conforme a verdad de la naturaleza del concepto, estando así plenamente contrapuesto a la identidad vacía o abstracta universalidad, que no es ninguna síntesis en sí.- Sin embargo, la ulterior ejecución responde poco a este inicio. Ya la expresión síntesis conduce fácilmente de nuevo a la representación de una unidad exterior y de un mero enlace de cosas tales que, en y para sí, están separadas...y regresado otra vez a la afirmación de la permanente condicionalidad del concepto por lo múltiple de la intuición”³².

A diferencia de la reflexión externa del Yo kantiano que debe sintetizar y aplicarse a una diversidad dada por la intuición, el Concepto hegeliano es un proceso inmanente de desarrollo y se da a sí mismo sus propios contenidos³³. Kant ya parte de una oposición fundamental entre

²⁹ Cf. Ng, K., “Hegel’s Logic of Actuality”, p. 139

³⁰ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica I*, p. 210.

³¹ “La intuición fundamental del idealismo alemán es la de que lo Absoluto es razón, no conciencia. Ésta es secundaria... Este pensamiento le otorga seriedad a la Lógica... Es cierto que lo Absoluto no es conciencia; pero, en nuestro pensamiento, adviene a ella. Y puesto que el que conoce y lo conocido se dan aquí simultáneamente, puesto que la identidad del sujeto y del objeto ha llegado a ser real, nuestro pensamiento será la autoconcepción de lo Absoluto” (Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán II*, pp. 192-193).

³² Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica II*, p. 137

³³ Cf. Ng, K., “Hegel’s Logic of Actuality”, p. 142.

sujeto y objeto, así como de una distinción entre forma y contenido, al tener una epistemología de base empirista donde el pensamiento necesita que se le den contenidos externos para que su actividad pueda aplicarse a ellos³⁴. Esta ruptura fundamental tiene un vínculo importante con su teoría del juicio, compartida además por Platón y todos los filósofos de la tradición, que los hace incapaces de arribar a lo especulativo como aprehensión de la unidad de los contrarios.

En oposición al idealismo subjetivo, el *idealismo absoluto* es entonces el fruto maduro que la conciencia conquista a través del itinerario dialéctico de sus figuras para arribar al saber absoluto, cuando cae en la cuenta de que “pasando a otro, [es que] algo sólo viene a coincidir consigo mismo y [que] esta referencia a sí mismo en el pasar y en lo otro es la verdadera infinitud... Así el ser ha sido reproducido, pero como negación de la negación, y es el ser-para-sí”³⁵. Es decir,

“En el ser-para-sí ha ingresado la determinación de la idealidad. El existir, captado primeramente sólo según su ser o según su afirmación, tiene realidad... y por tanto, también *la finitud está primeramente bajo la determinación de la realidad. Pero la verdad de lo finito es más bien su idealidad*. Igualmente, también lo infinito del entendimiento, si se coloca junto a lo finito, y siendo así solamente uno de los dos finitos, es un no-verdadero, [algo] ideal. Esta idealidad de lo finito es el principio capital de la filosofía y toda verdadera filosofía es por ello idealismo. En definitiva, todo consiste en no tomar como infinito a lo que por su misma determinación se convierte a la vez en un particular y finito”³⁶

Mientras el idealismo malo es propio de una razón que no logra sobrepasar la oposición entre las determinaciones (siendo subjetividad y objetividad el par de “opuestos” más general, pero siendo la oposición reproductible en todas las determinaciones), el idealismo genuino capta la referencia, las relaciones, que podríamos llamar aquí la *koinonia* [κοινωνία] entre las determinaciones, sobrepasando así su finitud y aislamiento, mostrando que no hay determinaciones autosuficientes sino que todo está mediado ¿Qué quiere decir para Hegel la finitud de algo?: “la finitud... se ha de captar bajo un doble aspecto: uno, que ellas [las determinaciones] son sólo subjetivas y retienen la oposición permanente respecto de lo objeto, y otro... que permanecen tanto en mutua oposición cuanto, más todavía, en oposición frente a lo absoluto”³⁷. Toda cosa (finita) es lo que es por su relación con las demás y en el todo,

³⁴ Cf. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A51.

³⁵ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia*, p. 197.

³⁶ *Ibid.*, p. 199.

³⁷ *Ibid.*, p. 132.

totalidad que se llama Absoluto, Concepto o Idea. Por ello, Hegel puede decir que el idealismo consiste en captar correctamente la “idealidad de lo finito”, es decir, su no-realidad autosuficiente sino su relatividad en el todo de la Idea.

En adición a lo anterior, hay que recordar que Kant mostró perfectamente que la objetividad de la apariencia y la necesidad de la contradicción, y que la razón especulativa genera conceptos por sí misma y sigue un proceso debido a una necesidad peculiar anhelando arribar a lo incondicionado³⁸ o absoluto, es decir, que la razón en su proceso dialéctico conduce necesariamente a contradicciones³⁹. Lo que Hegel lamenta es que Kant no vio que todo esto se da en la realidad y no sólo en la conciencia⁴⁰, y que le dio a la conciencia un corte finito al prohibirle sobrepasar límites. Queriendo refutar al escepticismo de Hume, Kant propuso que los sujetos trascendentales compartimos una estructura cognitiva que regula nuestra experiencia fenoménica⁴¹ y hace posible el conocimiento. Sin embargo, no podemos salir de nuestra estructura racional jamás e ir al mundo tal como es (de allí el residuo de *la cosa-en-sí*⁴²). Para Hegel, la filosofía kantiana lleva de nuevo al escepticismo (y veremos que algo semejante opina, pero por otros motivos, de Platón) pero el idealismo y la dialéctica hegeliana

³⁸ “Con ellos [principios] asciende (tal como su propia naturaleza lo requiere) cada vez más alto, hacia condiciones más remotas” [AVIII]; “la razón emprende aquí el camino a partir de la idea de la totalidad, aunque tiene propiamente por intención última lo incondicionado” [B445].

³⁹ “Más alto ha situado Kant a la dialéctica... al quitarle la apariencia de arbitrariedad que según la representación habitual tenía, y al exponerla como un hacer necesario de la razón... la idea general que él sitúa a la base y a la que ha dado por ello valor es el carácter objetivo de la apariencia y la necesidad de la contradicción” (Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica I*, pp. 204-205).

⁴⁰ “Pero la comprensión, al quedarse corta, cae en el malentendido de creer que es la razón la misma que incurre en contradicción consigo; esa comprensión no reconoce que la contradicción es justamente el acto por el cual se eleva la razón por encima de las limitaciones del entendimiento, y por la cual se disuelven esas limitaciones. En vez de dar a partir de aquí el último paso hacia lo alto, el conocimiento, dado lo insatisfactorio de las determinaciones del entendimiento, ha vuelto a huir a la efectiva realidad sensible, pretendiendo tener de ésta algo sólido y acorde” (Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica I*, p. 196).

⁴¹ Hartmann enumera las siguientes grandes diferencias entre la filosofía kantiana la hegeliana, consistiendo en: i) la crítica al deber-ser kantiano, ii) la crítica la exclusión kantiana de los conceptos anfibiológicos, iii) la crítica a la dialéctica kantiana como “lógica de la apariencia ilusoria”, iv) la crítica al rechazo de las antinomias, v) la crítica a la noción kantiana de idea como algo regulativo y no infinito, vi) la crítica al pobre alcance kantiano de la teleología, vii) la ausencia de una entrada en la ontología tradicional, viii) la crítica al pobre alcance de lo a priori en Kant, que Hegel sobrepasa discursiva y universalmente, ix) la crítica a la cosa en sí (Cf., Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán II*, pp. 64-67). Para un *account* exhaustivo de las críticas hegelianas a Kant, no conozco mejor obra que Stanguennec, A., *Hegel critique de Kant*, París: PUF, 1985.

⁴² “El idealismo trascendental llevado a cabo de manera más consecuente ha reconocido la nulidad del fantasma de la cosa-en-sí, de esa sombra abstracta separada de todo contenido que la filosofía crítica había dejado aún como resto...” (Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica I*, p. 197).

mostrarán cómo sí podemos conocer la realidad porque el pensamiento y la realidad son lo mismo, algo que ya estaba anticipado en la filosofía griega:

“Anaxágoras viene alabado por haber sido el primero en formular el pensamiento de que el *Nous*, el Pensamiento, es el principio del mundo, y de que hay que determinar la esencia del mundo como pensamiento. Con esto se ha echado el fundamento de un modo intelectual de ver el mundo, modo cuya pura figura tiene que ser la lógica. Ésta no tiene que ver con un pensar sobre algo que de por sí, fuera del pensar, yaciera como fundamento, ni con formas que debieran entregar meras notas de la verdad, sino que las formas necesarias y las determinaciones propias del pensar son la verdad suprema misma”⁴³

Esta concepción del pensamiento, por antigua que sea, al menos promulgaba un acceso racional-real al mundo y presupone la unidad sujeto-objeto, frente a los reparos tímidos del criticismo:

“Que en el mundo hay entendimiento o que en el mundo hay razón dicen lo mismo que la expresión ‘pensamiento objetivo’. Esta última [expresión] es, sin embargo, incómoda porque demasiado comúnmente se considera que el pensamiento sólo pertenece al espíritu o a la conciencia y lo objetivo solamente se usa a su vez y en primer lugar para lo no espiritual”⁴⁴

Pero, claro está, esta objetividad no es la última palabra. No se trata de que la filosofía fue más “verdadera” y “completa” en el período griego y que posteriormente se ha perdido el rumbo en la Modernidad. Dichas intuiciones idealistas griegas aún necesitan ser trabajadas y criticadas desde la lógica especulativa, sólo posible en la misma Modernidad. Lo importante es que desde entonces, idealismo, dialéctica y lógica son indisolubles. Sólo habrá idealismo donde haya una lógica dialéctica bien llevada a cabo. Que Hegel haya encontrado en Platón una ocurrencia genial pero ambigua del idealismo no debe ser pasado por alto.

I.3 Lógica trascendental y lógica especulativa

En lo que respecta a la lógica trascendental⁴⁵, hay que recordar que para Hegel la lógica kantiana sigue perteneciendo a la lógica común, cuya crítica es la especificidad de la Ciencia

⁴³ *Ibid.*, p. 199

⁴⁴ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia*, p. 131

⁴⁵ Según Kant, la ciencia de las reglas a priori del entendimiento es la Lógica. Kant divide la lógica en general y trascendental. La primera (pura y aplicada) se refiere tanto a los conocimientos racionales puros como empíricos, y, además no le preocupa la cuestión del origen del conocimiento puro a priori. Por su parte, la lógica trascendental se ocupa de las leyes a priori del entendimiento y de la razón y tiene que ver, por lo tanto, con el problema del origen de los conceptos puros a priori del entendimiento. Se divide en Analítica trascendental y Dialéctica trascendental. La *Analítica trascendental* trata de los elementos del conocimiento puro a priori

de la *lógica* de Hegel⁴⁶. La lógica común, también llamada lógica formal, que halla su expresión más consumada en la lógica kantiana, es la disciplina encargada de indagar las condiciones formales de la verdad en los juicios⁴⁷ y además incluye una teoría del silogismo y de la identidad. La lógica hegeliana no se presenta como una negación de lo anterior⁴⁸, sino como su crítica y por ende su desarrollo. Kant pudo efectuar una fuerte crítica la metafísica tradicional, pero lo hace sin una previa crítica del aparato lógico desde el cual la efectúa y, por ello, puede recaer en errores filosóficos. Recordemos que Kant ve la lógica tradicional como algo de suyo acabado y perfecto⁴⁹. Por el contrario, para Hegel, la lógica común dista muchísimo de estar terminada, sin por ello ser por sí misma deficiente. Lo que debemos hacer es considerar que toda lógica tiene implicancias ontológicas, cuyos efectos pueden dejar al pensamiento finito sin vía de acceso al punto de vista filosófico especulativo, pudiendo realizarse este tránsito sólo a través de una crítica a la lógica tradicional⁵⁰. A propósito del

(categorías) y se llama analítica de los conceptos. También trata de los principios sin los cuales ningún objeto podría ser pensado y se llama analítica de los principios. Por su parte, la *Dialéctica trascendental* trata de la crítica del entendimiento cuando excede sus límites.

⁴⁶ Estas referencias y las que siguen la he extraído del excelente artículo de Robert Hanna. Cf. Hanna, R., "From an Ontological Point of View: Hegel's Critique of the Common Logic", en: *The Review of Metaphysics*, v. XL, 2 (1986), pp. 305-338.

⁴⁷ "¿Qué es la verdad? La definición nominal de la verdad, a saber, que ella es la concordancia del conocimiento con su objeto, se concede aquí y se presupone; pero se quiere saber cuál es el criterio universal y seguro de la verdad de todo conocimiento... el criterio de verdad meramente lógico, a saber, la concordancia de un conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón, es, por cierto, la conditio sine qua non, y por tanto, la condición negativa de toda verdad; pero la lógica no puede ir más allá; y el error que no atañe a la forma, sino al contenido, no puede descubrirlo la lógica con ninguna piedra de toque (*Crítica de la razón pura*, A58-A60; B82-B84, en traducción pp. 104-106).

⁴⁸ Considerar que la lógica hegeliana es una oposición a la lógica formal tradicional ha dado fruto a los malentendidos más perniciosos. Así, se reniega que Hegel no cree en el principio de contradicción, en el tercio excluso y que por ende sólo puede salir irracionalidad de su filosofía. Contra esto, podríamos decir lo siguiente: 1) La primacía de los principios lógicos anteriormente mencionado ya ha sido puesta en tela de juicio por la lógica contemporánea, donde hay sistemas que pueden prescindir de ellos e incluso negarlos, 2) La lógica hegeliana es una indagación sobre las implicancias ontológicas de la lógica, por lo que si sitúa en una esfera muy distinta, y 3) la lógica hegeliana se enfoca en el contenido, lo cual la aleja por millas de la lógica formal tradicional.

⁴⁹ "Que la lógica ha tomado este curso seguro ya desde los tiempos más antiguos, se nota en que desde Aristóteles no ha tenido que retroceder ni dar un paso... que no haya podido tampoco, hasta ahora, avanzar ni un solo paso, y que por tanto parezca, según todas las apariencias, estar concluida y acabada" (*Crítica de la razón pura*, BVIII, traducción p. 14).

⁵⁰ "Las categorías del pensamiento son categorías de lo Absoluto y, por eso, categorías de todo ente, tanto de la naturaleza como del espíritu. La posición fundamental de Hegel puede resumirse en esta proposición. Claro está que no rige para cualquier pensar, sino sólo para el pensamiento puro, es decir, especulativo. Y no toda lógica puede desarrollar semejantes categorías. Sobre todo, no podrá hacerlo la lógica formal tradicional, que se limita a ciertos tipos de juicios y silogismos muy generales. Antes bien, la tarea es, en primer lugar, la de crear la lógica, que debe ser una nueva disciplina, capaz de abarcar la plenitud de contenido de lo fundamental. La lógica formal no sólo da por supuesto al contenido, sino que sistemáticamente se despreocupa de él. Al tratarlo, finge ser un pensamiento indiferente a su contenido; pero el pensar nunca le es indiferente... El contenido tiene también sus

Parménides, veremos en la tercera parte del trabajo que la crítica hegeliana al juicio ocupa un lugar central; sin embargo, debemos tener ahora una noción general de la lógica de Hegel.

La lógica es para Hegel “la ciencia de la idea pura, esto es, de la idea en el elemento abstracto del pensar”⁵¹. Pero la Idea “es el pensamiento no en cuanto formal, sino como la totalidad que se desarrolla a sí misma de las determinaciones y leyes propias del pensamiento, [totalidad] que él se da a sí mismo, no que la tenga [ya] y la encuentre...”⁵². No hay nada fuera de la inteligibilidad pura y universal de la lógica. El desarrollo dialéctico del pensamiento muestra cómo incluso lo que se presenta en un comienzo como *en-sí* o ajeno al pensar (por ejemplo, la verdad) es realmente puesto y desplegado por él mismo⁵³. Sin embargo, la conciencia debe alcanzar esto a través de mediaciones necesarias sin las cuales no puede conquistar el saber absoluto propio de la cientificidad de la filosofía. A pesar de que la lógica sea el inicio⁵⁴ y se presente en su pureza y universalidad debemos recordar que “lo universal es sólo un momento del concepto.”⁵⁵. Hace falta el despliegue de los otros momentos (lo particular [Filosofía de la Naturaleza] y lo singular [Filosofía del Espíritu⁵⁶]). Como la idea hegeliana es la “inteligibilidad de toda cosa, el pensamiento que anima todo y en el cual todo es... una participación... toda cosa en tanto que forma inteligible transparente para el pensamiento y esta transparencia misma”⁵⁷ se puede vislumbrar en qué medida la filosofía corresponde al

formas y leyes fundamentales; pero no residen en el plano de las vacías formas del juicio y del raciocinio” (Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán II*, pp. 193-194).

⁵¹ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia*, p. 125.

⁵² *Ibid.*

⁵³ “... en la lógica se mostrará que el pensamiento y lo universal son precisamente eso: que él es él mismo y su otro, que alcanza por encima de éste y nada se le escapa.” (*Ibid.*, p. 126).

⁵⁴ Con “inicio” queremos decir que precede en el sistema hegeliano a la filosofía de la naturaleza y del espíritu. Sin embargo, el mismo Hegel señala que la lógica presupone la perspectiva alcanzada por la fenomenología del espíritu: “El comienzo es lógico, en cuanto debe efectuarse en el elemento del pensamiento libre, que existe para sí, es decir, en el puro saber. Por eso es mediato, en cuanto el puro saber es la última, absoluta verdad de la conciencia. En la Introducción se observó ya que la fenomenología del espíritu es la ciencia de la conciencia, que ella tiene por fin exponer que la conciencia tiene como resultado final el concepto de la ciencia, es decir el puro saber.” (Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, (trad. Mondolfo, R.), Buenos Aires: Hachette, 1956, p. 89)

⁵⁵ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia*, p. 131.

⁵⁶ “La esencia del espíritu es el concepto. Con esta palabra Hegel no entiende la universalidad intuida de un género en cuanto forma de algo pensado, sino la forma del propio pensar que se piensa a sí mismo: el concebirse como aprehensión del no-yo. Pero, puesto que la aprehensión del no-yo significa una diferenciación, el concepto puro, en cuanto aprehensión de este diferenciar, implica una diferenciación de la diferencia. Por eso Hegel puede determinar apofántico-formalmente la esencia del espíritu como negación de la negación.” (Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2009, p. 445).

⁵⁷ Léonard, A., “La estructura del sistema hegeliano” (trad. García, G.), en *Estudios de Filosofía*, v. VI, 2007, p. 74. Original en Léonard, A., “La structure du système hégélien”, en: *Revue philosophique de Louvain*, v. LXIX, 4 (1971).

sistema mismo de lo real-racional. Respecto al contenido de la lógica, Hegel afirma: “no es otro que el propio pensamiento y sus determinaciones⁵⁸ corrientes, y éstas son las... más simples y al mismo tiempo lo elemental. Son además lo más conocido: ser, nada, etc; determinidad, magnitud, etc; ser-en-sí, ser-para-sí, uno, muchos, etc.”⁵⁹ La lógica se las ve entonces con las determinaciones más fundamentales sobre las que el pensamiento traza y desarrolla los otros momentos hacia el saber absoluto. El progreso hacia éste no significa la abolición o negación de las determinaciones anteriores, sino un constante retorno y avance enriquecedor hacia ellas. Por ello, el *Aufhebung* es un superar y un mantener⁶⁰: “Asumir tiene en el lenguaje el doble sentido de significar tanto conservar, mantener, como igualmente hacer cesar, poner punto final... Así, lo asumido es algo al mismo tiempo conservado que no ha perdido sino su inmediatez, pero que no por ello ha desaparecido”.



⁵⁸ Lo que Hegel entiende por *determinación* (en oposición a *determinidad*) se aprecia en un ejemplo suyo: “El carácter de rectángulo, acutángulo, etc; así como el de equilátero, etc; que son las determinaciones según las cuales se dividen los triángulos no están en la determinación del triángulo mismo, es decir, no están en lo que suele llamarse concepto del triángulo” (Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, (trad. Mondolfo, R.), p. 78).

⁵⁹ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia*, p. 126.

⁶⁰ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica I*, p. 240.

II. LA HERMENÉUTICA HEGELIANA DE PLATÓN

El trabajo de Vieillard-Baron ha demostrado a partir de un examen minucioso de las fuentes y versiones de las *Lecciones* que la aproximación hegeliana a Platón se realiza a partir del tema de la forma de la filosofía platónica. Hegel considera que el atractivo estilístico y mítico del diálogo es fuente de equívocos porque “el mito es siempre una exposición mezclada... con imágenes dirigidas a los sentidos y aderezadas para la representación, y no para el pensamiento; lo cual no indica sino la impotencia del pensamiento mismo, que aún no sabe andar sin andaderas y que no es aún, por tanto, un pensamiento libre”⁶¹ y advierte que “para captar la filosofía de Platón a base de sus diálogos, es necesario que sepamos distinguir lo que es simple representación... y lo que es la idea filosófica misma”⁶². Por ello, es preciso ejercer cierta violencia hermenéutica ya que de lo contrario “o bien se encuentra demasiado en la filosofía platónica, como es el caso de los neoplatónicos, que alegorizan sus mitos convirtiéndolos en filosofemas⁶³; o bien se encuentra demasiado poco, como los modernos, que la reducen a dicho contenido mítico desprovisto de valor conceptual”⁶⁴. La labor hermenéutica consiste entonces en despojar el ropaje representacional de la filosofía platónica para quedarnos con el núcleo conceptual. Sin embargo, antes de ver algunos ejemplos importantes de este ejercicio hegeliano, debemos adelantar la distinción que hay entre representación y concepto en la filosofía hegeliana, ya que eso condicionará el diagnóstico de Platón en general y del *Parménides* en específico, así como constituirá la defensa hegeliana de la conciencia filosófica en tanto conciencia “emancipada” de representaciones.

II.1 Representación

Recordemos que para Hegel la filosofía es la “contemplación pensante de los objetos”⁶⁵ y que “la conciencia se hace representaciones de los objetos antes (en el tiempo) de hacerse

⁶¹ Hegel, G.W.F., *Lecciones*, p. 51.

⁶² *Ibid.*, p. 52.

⁶³ Piénsese en la interpretación neoplatónica de la segunda hipótesis del *Parménides*.

⁶⁴ Barrios, M., “Hegel: una interpretación del Platonismo”, en: *Anales del Seminario de Metafísica*, v. XXIX (1995), p. 132.

⁶⁵ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia*, p. 100.

conceptos de ellos, hasta el punto de que el espíritu, que piensa solamente pasando por el representar y aplicándose sobre él, avanza hasta el conocimiento pensante y el concebir”⁶⁶.

Es importante retener que la conciencia sólo piensa porque *pasa por* el representar y se *aplica a él*, es decir, la filosofía no extrae sus pensamientos de la nada sino aplicándose a sus contenidos, y no existirá tampoco una separación radical entre la representación y el concepto, sino –a mi parecer– una estratificación o un cambio de registro que, como sabemos por la imbricación de contenido y forma, afecta sin dudas al objeto del pensamiento hasta hacerlo quizás irreconocible para una conciencia no entrenada. Para Hegel, las representaciones tienen por contenido materia sensible (cuyo rasgo distintivo es la singularidad determinada por la exterioridad mutua que puede ser contigüidad espacial o sucesión temporal) y materiales procedentes de la autoconciencia (como lo justo, lo ético, lo religioso). Sin embargo, la distinción entre las representaciones de este tipo y los pensamientos sobre ellas es peculiar. Lo que la representación le añade al contenido sensible es el sello de la “propiedad” (ya que cada representación es *mía*) y también la universalidad (despoja a lo sensible de su singularidad *hic et nunc*). Sin embargo, el genuino rasgo distintivo de las determinaciones de la representación, y que la homologa incluso al entendimiento y sus pensamientos es que son aisladas. Por supuesto, su aislamiento no mienta su separación espacial ni temporal, sino el hecho de que adolecen de simplicidad y ausencia de conexión y profundidad. Un pensamiento empobrecido así, sólo enuncia tautologías (“Dios es Dios”) o en un mejor caso atribuye una variedad de predicados para dotar de complejidad al objeto (“Dios es creador del mundo, omnisciente, todopoderoso”) pero sin mayor enlace que su mutua pertenencia a un sujeto. El entendimiento sólo sobrepasa a la representación en tanto establece relaciones de necesidad allí donde la representación enunciaba un mero “también”, pero aun así está todavía lejos del trabajo de la razón. Como escribe Valls-Plana, sin hacerlo explícito, el problema de la representación y lo universal-conceptual puede plantearse en términos de lo uno y lo múltiple:

“la separación que guardan entre sí las representaciones (en contraste con los momentos del concepto) puede declararse asemejándola a la separación de los objetos materiales en el espacio. Con todo lo cual parece sugerirse que singularizar o multiplicar las entidades singulares aisladas puede equivaler a una cierta fragmentación o atomización de la unidad de interdependencia que es propia de lo universal concreto”⁶⁷.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia*, p. 127. Nota de VA.

Valls-Plana opone aquí la representación a los “momentos” del concepto. En efecto, como veremos más adelante, los momentos son no-entes cuyo estatuto ontológico es diferente al de las cosas y sus representaciones. La representación tendría un modo de ser semejante a una cosa en tanto adolece de caracteres todavía sensibles o conceptuales que siguen muy próximos a ellos. Además, recordemos que la “idea platónica” es según Hegel un *universal concreto*, y que por ende, podemos hacernos eco de la distinción entre la unidad de la idea y la multiplicidad de las cosas, y también de la unidad de la idea frente a la unidad de la cosa. Lo que se exige es “no hacer de una sola cosa, muchas”, tal como Sócrates mismo lo exige paradigmáticamente en el *Menón* (donde acaso también hallamos una referencia a las conexiones entre las ideas [*koinonia*] bajo el término de naturaleza [*physis*]).

La finitud y limitación de la representación no sólo está en que la conciencia no se ha elevado a lo espiritual inteligible, sino que el modo en que conoce las representaciones y el modo en que estas se articulan son de dispersión (incluso cuando el entendimiento introduce necesidad). Por el contrario, sólo con el Concepto, como actividad de la razón, podemos elevarnos de esto y arriba a una forma de unidad nueva que aparece como un contenido engendrado y/o apropiado por la autoconciencia:

“la unidad del concepto es aquello por cuyo medio algo no es una mera determinación del sentimiento, intuición o incluso mera representación, sino que es Objeto, cuya unidad objetiva es la unidad del Yo consigo mismo.- De hecho, concebir un objeto no consiste sino en que el Yo se lo apropie, lo penetre y lleve a su propia forma, esto es a la universalidad que es inmediatamente determinidad, o determinidad que es inmediatamente universalidad. El objeto en la intuición, o incluso en la representación, es todavía una cosa exterior, ajena. Por medio del concebir, el ser en y para sí – que el objeto tiene en el intuir y en el representar- viene a transformarse en un ser puesto: Yo, pensando, lo penetra”⁶⁸

Volviendo a la exégesis del *Parménides* desde el estilo y la forma, se ve cómo, dado el juicio de Hegel sobre la forma mítica y representacional de la filosofía platónica, no es de extrañar por ello que este diálogo merezca un privilegio hermenéutico, ya que allí no asistimos a la puesta en escena de ningún mito, sino a la exposición de la dialéctica entre figuras de la talla de Parménides, Zenón y Sócrates, contado incluso para una audiencia de *μάλα φιλόσοφοι*

⁶⁸ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica II*, p. 133.

(126b 8). Allí donde Platón cuenta menos mitos, estamos más cerca del núcleo racional de su pensamiento. Sin embargo, ¿qué es lo que Hegel considera debe reinterpretarse para llegar adecuadamente al núcleo platónico? Como se constata en las *Lecciones* y señalan muchos intérpretes, por un lado, la noción de *anamnesis* y la *inmortalidad del alma*; por otro, el estatuto ontológico (“ideal y trascendente”) y epistemológico (“formal” e “innata”) de las *Ideas*, que tanto ocupará la primera parte del *Parménides*.

II.2 Reminiscencia e inmortalidad del alma

Para Hegel, cuando Platón afirma que “aprender es recordar” no se preocupa por expresar una concepción empírica de la adquisición del conocimiento sino algo relativo a su esencia. El conocimiento es “la unidad mediadora consigo misma de la conciencia y la esencia”⁶⁹ y “la verdadera naturaleza de la conciencia consiste en ser espíritu, en el cual, como tal desde un punto de vista idealista, *existe ya* aquello que es su objeto o que la conciencia está llamada a ser para sí”⁷⁰. La reminiscencia no debe ser entendida nunca como la reproducción de una representación a través de la memoria sino como *Erinnerung*, como un *interiorizarse*: “el alma ya es en sí misma lo que está llamada a ser para sí, de manera que su aprender esta verdad, su *Erkennen*, constituye un proceso inmanente de auto-despliegue”⁷¹. Hegel lee así, por ejemplo, el pasaje 476b de la *República* (“¿no son muy raros los hombres capaces de elevarse *por sí* mismos a lo bello y contemplarlo *para sí*?”⁷²) y también la alegoría de la caverna, donde los prisioneros se elevarían de la conciencia más pobre y la captación de meras sombras de lo en-sí a la autoconciencia o el para-sí⁷³ tras ver el Sol (Uno-Bien). La ciencia brota de la conciencia porque el conocimiento es autoconocimiento, una reminiscencia permanente dentro del ser-cabe-sí [*Beisichsein*]. El alma conoce las Ideas y las cosas a través de las Ideas, pero en sentido estricto nunca sale de ella misma. Sólo lidia con sus producciones sin que esto signifique que las ideas sean “ideas innatas” y muchos menos que la realidad permanezca

⁶⁹ Hegel, G.W.F., *Lecciones...*, p. 153. Que ocupan el lugar de lo que antes hemos llamado “sujeto” y “objeto”.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 163. Cursivas mías

⁷¹ Barrios, M., “Hegel: una interpretación del platonismo”, p. 133.

⁷² En la traducción de Echandía: “y aquellos que son capaces de dirigirse a lo bello en sí y de contemplarlo tal cual es, ¿no son en verdad escasos? (Rep. 476b)

⁷³ Barrio, M., “Hegel: una interpretación del platonismo”, p. 133.

inaccesible. Cabe resaltar que Hegel, en tanto pensador de la era post-crítica y por ende fuera de la psicología racional de la escuela de Wolff⁷⁴, sigue encontrando valioso el concepto platónico de alma, cuando uno le quita el ropaje místico. Hegel resalta que para Platón el “alma [es] algo que se mueve a sí mismo y que es, en este sentido, un momento del espíritu”⁷⁵. No es sustancia sino espíritu, auto-movimiento [*Selbstbewegung*], auto-kinesis, y dicho movimiento no es otra cosa que el mismo pensamiento. Por ello, para Platón “la inmortalidad del alma depende directamente del hecho de que el alma es de suyo lo pensante”⁷⁶ y no de que ha pre-existido en algún cielo inteligible antes de su encarnación en un cuerpo, como la forma mítica del *Fedón* y otros diálogos parecen sugerir. Así, todo esto permite poner a Platón en conexión con este pasaje de la *Ciencia de la lógica*:

“Si se estanca uno en la mera representación del Yo, al modo en que ella es avistada en la conciencia habitual, Yo no es sino la cosa simple, llamada también alma, en la que inhiere el concepto como una posesión o propiedad. Esta representación, que no se compromete pues a concebir tanto el Yo como el concepto, no puede servir para facilitar el acto de concebir el concepto o para acercarlo”⁷⁷.

II.3 Las Ideas

Según Hartmann, Hegel:

“es el primer lector moderno del *Parménides* platónico que descubriera el sentido oculto de este difícil diálogo. Tampoco es extraño que haya sido el primero en quien reviva la esencia de las ‘Ideas’ platónicas. Platón concibió y fijó, por primera vez y para todos los tiempos, la determinación fundamental del ser ideal: éste es ‘lo que siempre es’, ‘lo no-sensible’ (suprasensible); lo dado, tan sólo, a una visión espiritual; es lo que el ‘alma encuentra en ella misma al contemplar su propia profundidad. Sin embargo, el ser ideal no es lo que el alma infiere o lo puesto por ella; no es ‘pensamiento’ alguno, o mero ‘objeto de pensamiento’, que existiría o se extinguiría con el pensar (o el ‘intuir’). Es el ‘ejemplar’ de todo lo ser, sin ser real, en modo alguno; es algo que está por encima de la realidad, algo ‘que es siendo’; es lo ‘que es en sí’ en todo lo que aparece, nace y muere”⁷⁸

Indudablemente, le debemos a Platón la determinación del objeto de pensamiento. Desde una perspectiva ontológica (que Hegel acepta y celebra pero no incondicionalmente), el *Fedón* y *La República* nos ofrecen caracterizaciones muy instructivas de las ideas. Se suele hablar de la

⁷⁴ Cf. Lardic, J-M., “Hegel et la métaphysique wolffienne”, en : *Archives de Philosophie*, 65 (2002), pp. 15-34

⁷⁵ Hegel, G.W.F., *Lecciones...*, p. 166.

⁷⁶ Barrios, M., “Hegel: una interpretación del platonismo”, p. 134.

⁷⁷ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica II*, p. 133.

⁷⁸ Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán II*, pp. 71-72.

“herencia de Parménides” en Platón⁷⁹, que refiere a que Platón adscribe a las Ideas las características que Parménides le adscribe al ser. En efecto, para Platón la investigación filosófica tiene por objeto el ser-verdadero o ser-real, que es siempre igual a sí mismo y ostenta la permanencia, la unidad y la intemporalidad, siendo asequible sólo al entendimiento y no a los sentidos, lo cual implica una distinción entre el ámbito de la ciencia y el de la opinión. Claro está, Platón luego trabajará sobre este terreno en direcciones mucho más lejanas de las que Parménides pensaba. Sin embargo, veamos cómo aparecen caracterizadas las Ideas desde una perspectiva ontológica.

Platón llama en *La República* a la Ideas entes completamente reales (“παντελῶς ὄν” [477a]⁸⁰), entes puramente reales (“ὄντος εἰλικρινῶς” [479d]⁸¹), entes perfectos (“τελέως ὄν” [597a]⁸²) y entes realmente reales (“ὄντως οὐσης” [597d]⁸³). En el *Fedón*⁸⁴ –a propósito de la demostración de la inmortalidad del alma– Sócrates ofrece algunos argumentos, de los cuales tres (el “argumento de la reminiscencia” [65a-67a; 72e-78b], el “argumento de la afinidad” [78b-84b] y el “argumento final” [102a-107a]) nos indican: el primero, la *perfección* de las Ideas frente a la imperfección de los particulares⁸⁵; el segundo, la *simplicidad* de las Ideas frente al carácter compuesto, divisible y variopinto de los particulares; el tercero, las Ideas como *hipótesis* para explicar el cambio en el mundo sensible. Sócrates empieza señalando que el alma busca huir del cuerpo para aprehender la verdad. Al morir el alma se queda sola en sí misma, separada [“χωρίς”, 64c] del cuerpo, es decir, se la considera “αὐτὴν καθ’ αὐτήν” [64c]. Liberada del cuerpo conocerá de manera adecuada, siendo sus objetos de conocimiento las Ideas, que se introducirán después con la marca de lo “αὐτὸ καθ’ αὐτὸ”, palabras distintivas que ya hemos mencionado. Como indica Grube, la innovación del *Fedón* está en que se le atribuyen a las Ideas características que no se le atribuían en los diálogos tempranos a los

⁷⁹ Grondin, J., *Introducción a la metafísica*, Barcelona: Herder, 2006, p. 61

⁸⁰ “lo que existe absolutamente es *absolutamente* conocible” (*Rep.* 477a).

⁸¹ “las múltiples creencias de la multitud acerca de lo bello y de las demás cosas dan vueltas en la región intermedia entre el no ser y el *ser puro*” (*Rep.* 479d).

⁸² “y si alguno dijera que la obra del fabricante de camas o de algún otro mecánico es *completamente real*, ¿no se pone en peligro de no decir verdad?” (*Rep.* 597a).

⁸³ A propósito de la “cama realmente real” en comparación con las otras. Sobre el problema de la “cama en sí” no me ocuparé.

⁸⁴ Utilizo la siguiente edición: Platón, *Diálogos III*, Madrid: Gredos, 2011. Sólo citaré la numeración original.

⁸⁵ La distinción entre lo “universal” y lo “particular” no es, a parecer de muchos intérpretes, algo platónico. Platón jamás ofrece un account de lo que un particular es.

“universales” socráticos, sobre todo su independencia y autosuficiencia ontológica. Sócrates señala cómo las cosas particulares son ontológicamente deficientes en comparación con las Ideas: “lo que ahora yo veo [algo sensible] pretende ser como algún otro de los objetos reales, pero carece de algo y no consigue ser tal como aquél, sino que resulta inferior” [74e]. Esta aparición de grados de ser reaparece en *La República* y dicho sea de paso, la idea de “niveles ontológicos” no es del todo ajena a Hegel. Para él la realidad se divide en apariencia [*Schein*], fenómeno [*Erscheinung*] y realidad efectiva [*Wirklichkeit*], cada una siendo un registro lógico-ontológico peculiar, más completo y más real que el anterior⁸⁶. Sócrates dice del hombre salido de la caverna que “es ahora cuando, hallándose más cerca de la realidad y vuelto de cara a objetos más reales, goza de una visión más verdadera” [515d], y en otro momento pregunta: “¿Y es más verdadera la plenitud de lo que tiene más realidad o la de lo que tiene menos?” [585b] y también “¿Así, pues, en general las especies de cosas que atañen al servicio del cuerpo participan menos de la verdad y de la realidad que las que atañen al servicio del alma?” [585d]. En 79a Sócrates distingue “dos clases de seres, la una visible, la otra invisible” y afirma que “la invisible se mantiene siempre idéntica, en tanto que la visible jamás se mantiene en la misma forma”. La distinción entre lo visible y lo invisible nos remite inmediatamente al Símil del Sol, donde Sócrates dice que “de lo múltiple decimos que es visto, pero no concebido, y de las Ideas, en cambio, que son concebidas, pero no vistas” [Rep. 507c]. Platón distingue allí entre αἴσθησις y νοῦς, y correlativamente entre ὄραν (el *ver* de la percepción sensible) y νοεῖν (el “ver” del pensamiento). Como notan intérpretes, el *Crátilo* ya había sido un precedente para el tránsito del universal socrático a la idea metafísica platónica con mención precisa del “ver”. Allí se puede “observar el cambio de significado que se opera desde ‘lo que una cosa [lanzadera] parece’ –su aspecto– hasta el significado pregnante de eidos como ‘aquello a que una lanzadera se parece’; la transición tiene lugar a través de una metáfora, y el ‘ver’ se transforme de actividad física en actividad mental”⁸⁷.

Sobre la inmutabilidad de las Ideas podemos afirmar que ellas no cambian porque no se generan ni se corrompen, porque no admiten “lo más y lo menos”, pero sobre todo porque no admiten opuestos en ellas. En 74d la deficiencia ontológica de las cosas que no son Ideas parece deberse a que ellas admiten contrarios (son A y son no-A). Además, considérese el

⁸⁶ Tales son los registros que constituyen la Lógica.

⁸⁷ Grube, G.M.A., *La filosofía de Platón*, Madrid: Gredos, 2004, pp. 37-39.

Banquete [210e-211a] donde Diótima le niega a la Idea de Belleza (caracterizada como las Ideas en el *Fedón*) la posesión de contrarios⁸⁸. Esto es problemático ya que si bien las Ideas parecen ser sólo ellas mismas (son *hen, monooides* [78b4]) y nada más, se dice de la Idea del Bien en *La República* que todas las Ideas participan de ella. En ese sentido, no son sólo ellas mismas, sino además “buenas” o “unas” si tomamos dicha interpretación metafísica del Bien. Y además, como advierte Ross, Platón tiene que admitir cierta complejidad en la idea, ya que de lo contrario a la pregunta “¿qué es X?” correspondería una respuesta tautológica: “Es X”⁸⁹. El carácter simple [ἁπλῶς] de las Ideas está ligado a su inmutabilidad y perfección, Sócrates pregunta “¿precisamente las cosas que son siempre del mismo modo y se encuentran en iguales condiciones, ésa es extraordinariamente probable que sean las simples, mientras que las que están en condiciones diversas y en diversas formas, ésas serán compuestas?” [78d] y “lo igual en sí, lo bello en sí, lo que cada cosa es en realidad, lo ente, ¿admite alguna vez un cambio y de cualquier tipo?... ¿Qué pasa con la multitud de cosas bellas... acaso se mantienen idénticas, o todo lo contrario a aquéllas...?” [ibíd.] Sobre esta inmutabilidad y su relación en ser, *La República* dice enfáticamente varias cosas: “puesto que son filósofos aquellos que puedan alcanzar lo que siempre se mantiene igual a sí mismo y no lo son los que andan errando por multitud de cosas diferentes” [484b], “éstas [las naturalezas filosóficas] se apasionan siempre por aprender aquello que puede mostrarles algo de la esencia siempre existente y no sometida a los extravíos de generación y corrupción” [485b] y que “el verdadero amante del conocimiento está naturalmente dotado para luchar en persecución del ser y no se detiene en cada una de las muchas cosas que pasan por existir, sino que sigue adelante, sin flaquear ni renunciar a su amor hasta que alcanza la naturaleza misma de cada una de las cosas que existen” [490b].

Sobre la noción de la idea como “paradigma” o “modelo”, Baldrey señala que el uso de platónico de idea como arquetipo es el resultado de la fusión de la enseñanza de Sócrates sobre los valores morales con la doctrina pitagórica de los números-modelos⁹⁰. Que ontológicamente los particulares aspiren a ser como la Idea (es decir, ¿acaso actúa como causa final? ¿Y la Idea

⁸⁸ “en primer lugar, existe siempre y ni nace ni perece, ni cree ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello ni allí feo, como si fuera para unos bello y para otros feo” Platón, *Diálogos III*, Madrid: Gredos, 2003, p. 263.

⁸⁹ Cf. Ross, D., *La teoría de las ideas de Platón*, Madrid: Cátedra, 1986, p. 28.

⁹⁰ Ross, D., *o.c.*, pp. 29-30.

del Bien lo mismo respecto de las demás Ideas?) no puede explicarse dentro de un horizonte logicista que tome a las ideas sólo como “universales”, y si Platón se expresa insistentemente de esa manera no se puede sólo decir que alegoriza gratuitamente, si no por lo menos debemos tomar en serio ciertas indicaciones.

A partir de estas caracterizaciones anteriores, ya se entiende mejor la dignidad y el estatuto ontológico superior de las Ideas frente a las representaciones y las nociones universales comunes. Hegel, si bien no insiste mucho en una supremacía expresada en esos términos, sí la reconoce, al igual que Platón, con un énfasis en su papel en el conocimiento, y en cómo la forma en que entendemos el estatuto ontológico de lo ideal es indisociable de la forma en que entendemos la naturaleza del conocimiento. Sobre el estatuto epistemológico y ontológico de las Ideas, Hegel empieza indicando que:

“hay que abandonar... la extraña manera de captar las ideas platónicas... como si fueran cosas existentes, pero en *otro mundo o región*, fuera de la cual se encontraría el mundo de la realidad efectiva con una sustancialidad real diversa de aquellas ideas... La idea platónica no es otra cosa que lo universal o, de un modo más determinado, el concepto del objeto”⁹¹.

En este pasaje, por ejemplo, Hegel afirma que la idea es un universal, mostrándose deudor de una lectura aristotélica de Platón. Sin embargo, que defienda también el vocablo “idea” y traiga a colación el problema de la relación entre un “mundo” sensible y uno “inteligible” denota que sigue trabajando en terreno platónico. Hegel dice también que:

“Platón tenía a este respecto la representación precisa de que la idea, que es en sí ciertamente el *pensamiento libre que se determina a sí mismo*, solamente podría llegar a la conciencia bajo la forma del pensamiento; consideraba la idea como una riqueza de contenido que para ser verdadera tenía que ser *abstracta hasta llevarla a la universalidad* y, bajo esta forma, que es la más abstracta de todas, debía llevarse a la conciencia”⁹².

Dado que se trata de la primera lectura moderna no-dualista de Platón⁹³ y que Hegel descubre filosóficamente los diálogos tardíos, es imposible no conjeturar que la primera parte del *Parménides*, donde se advierten varias interpretaciones erróneas de las Ideas, debió de parecer interesante a Hegel. Para él, parafraseándolo, la idea platónica es lo que suele llamarse “lo universal”, pero no concebido como lo *general formal*⁹⁴, que es solamente una cualidad de las cosas, sino como lo que es mismo en y para sí, como la esencia, como aquello únicamente

⁹¹ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica I*, p. 256.

⁹² Hegel, G.W.F., *Enciclopedia*, p. 577.

⁹³ Barrios, M., “Hegel: una interpretación del platonismo”, p. 133.

⁹⁴ “algo solamente formal: aquello que, por hacer abstracción del contenido, no contendría verdad” (Ibíd., p. 134).

verdadero. Las ideas no son meros conceptos formales porque poseen un contenido determinado, y son causa de determinación de las cosas. Hegel teme que se homologue a la idea platónica con una suerte de concepto general que sea sólo la abstracción de las cosas particulares, y esto estaba insinuado en la cita sobre el “idealismo malo” que revisamos anteriormente. El carácter erróneo de la interpretación de las Ideas como universales es formulado por Fouillé– de la siguiente manera:

“unos confunden con sobrada reincidencia la Idea y la noción general, otros la separan hasta el exceso. Esto no es comprender bien la teoría platónica. Platón distingue la noción lógica y la Idea metafísica, pero las distingue sin separarlas, porque siendo la primera imposible sin la segunda, está en íntima relación con ella... semejante confusión de la Idea y de la noción lógica no puede ser atribuido a Platón sino por los partidarios de Aristóteles”⁹⁵.

En efecto, una comprensión mediana de los testimonios de Aristóteles sobre la teoría de las Ideas puede hacérselas ver como “universales”. Recordemos que según Aristóteles

“dos son, pues, las cosas que cabe atribuir en justicia a Sócrates: los razonamiento inductivos y las *definiciones universales*... sin embargo, *no separaba los universales* ni las definiciones. Pero otros los separaron denominándolos ‘Ideas de las cosas que son’, con lo cual vino a ocurrirles, en virtud del mismo razonamiento, que hay Ideas de todas las cosas que se dicen universalmente”⁹⁶ [Met. 1078b]

Los platónicos sostienen que “para cada cosa individual hay ‘algo que se denomina del mismo modo’ y que existe separado de las entidades; y de los demás tipos de realidad hay ‘lo uno que abarca a muchos’, tanto para las cosas de acá como para las eternas” [Met. 990b]. Dicho así, la Idea platónica es un “universal separado”. Para el Filósofo (*De Int.* 17a) un “universal” (καθόλου) es aquello que es “predicado de muchos”, oponiéndose a un “particular” (καθ' ἑαυστον)⁹⁷, que no se predica de nada y del cual todo es predicado. Usamos “universal” para capturar la intuición de que varias cosas pueden compartir una misma característica o propiedad, siendo la propiedad compartida un universal y éste “uno sobre sus muchas instancias”. La palabra es la contracción de la frase “kata holou” (“según el todo”, “con respecto al todo”) y antes de Aristóteles no hay un uso técnico aunque Platón usa la frase

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Aristóteles., *Metafísica*, Madrid: Gredos, 2015, p. 518. Énfasis mío. En adelante sólo citaré la numeración clásica.

⁹⁷ “Puesto que entre las cosas reales unas son universales y otras particulares (entiendo por universal lo que por naturaleza es predicado de muchos y por particular lo que no lo es; por ejemplo el hombre está entre los universales y Calias entre los particulares...)” (Aristóteles., *De interpretatione*, Madrid: Tecnos, 2007, p. 227).

adverbial “*kata holou*” (*Men.* 77a5-9, *Rep.* 392d-e). Nosotros usamos el español “universal” como contracción latina de “unum versus alia”, traducción del griego “*hen epi pollôn*” o “*hen kata pollôn*” (“uno sobre muchos”)⁹⁸, fraseo que resalto porque aparece en el argumento que Aristóteles atribuye a los platónicos y cuyo énfasis puede llevar a la confusión de las Ideas con universales. Como se aprecia, Aristóteles parece entender la teoría de las Ideas como algo cuyo punto de partida fue la definición lógica, siendo la Idea el objeto de esta. En efecto, Platón usa los términos “*ἰδέα*” y “*εἶδος*”⁹⁹ regularmente para referirse a una clase de objetos o a la naturaleza común que hace posible articular dichas clases de objetos¹⁰⁰. Resalto tres pasajes de *La República*: 357c (“¿no sabes que existe una tercera *especie* de bienes [*εἶδος ἀγαθοῦ*], entre los que figuran la gimnástica, el ser curado estando enfermo y el ejercicio de la medicina...”), 477c (“digo que están entre las potencias la vista y el oído, si es que entiendes lo que quiero designar con *este nombre específico* [*τὸ εἶδος*]”) y 477e (“¿La opinión, la pondremos entre las potencias o la llevaremos a algún *otro género* [*ἄλλο εἶδος*] de cosas?”). Estos usos entroncan en la indagación socrática por la definición. Por ello, es necesario establecer algunas distinciones que nos pongan en ruta para determinar por qué la Idea platónica excede este uso y no es sólo un universal. En primer lugar, hay que distinguir el *grupo de objetos* que tienen una propiedad común y el *elemento universal* mismo que además justifica la atribución de un nombre común a ellos¹⁰¹. En el primer caso, la “idea” no tiene mayor implicancia metafísica; en el segundo sí parece tenerla. En segundo lugar, hay que distinguir entre el universal socrático y la idea platónica. Aristóteles mismo lo hace al caracterizar a la segunda como un “universal separado” frente al “universal inmanente” del primero. El conocimiento genuino debe tener un objeto inmutable, una esencia eterna cuya presencia en las cosas particulares capacite a la mente para aprehenderlas firmemente y rescatarlas del flujo empírico. Los universales socráticos no tienen las características

⁹⁸ Estas referencias etimológicas y de ocurrencias las tomo de Sirkel, R., *The Problem of Katholou (Universals) in Aristotle*, tesis doctoral del autor en la University of Western Ontario, 2010.

⁹⁹ “Respecto al uso que hace Platón de ambas palabras... podemos decir: primero, tienen no pocas veces el significado original de ‘forma visible’; segundo, las usa en diversos sentidos no técnicos que también encontramos en escritores anteriores; tercero, tienen el sentido técnico de ‘Idea’ y ‘clase’” (Ross, D., *Teoría de las Ideas de Platón*, Madrid: Cátedra, 1986, p. 31).

¹⁰⁰ Rogers, A.K., “Plato’s Theory of Forms”, en: *Philosophical Review*, v. XLIV, n. 6 (1953), pp. 515-533. Este uso se realiza indistintamente del período de los diálogos, *cf.* p. 516, nota 11.

¹⁰¹ “Aunque sean muchas y de todo tipo, todas [las virtudes] tienen una única y misma forma, por obra de la cual son virtudes y es hacia ella hacia donde ha de dirigir con atención su mirada quien responda a la pregunta y muestre, efectivamente, en qué consiste la virtud” (*Men.* 72c). Además, véase *Fed.* 102b y *Rep.* 402C.

metafísicas de la Idea (que ya hemos revisado antes) y son precisamente estas características las que hacen que la Idea sea más que un universal. Además, ya dentro de las Ideas platónicas –según Rogers– hay que distinguir en tercer lugar entre las ideas donde el énfasis está en la naturaleza común de un *grupo más o menos definido de individuos*, y las ideas de *características singulares y abstractas*, como la belleza, la igualdad o la grandeza, en las que un grupo de objetos puede participar sin por eso constituir una clase reconocida ordinariamente. Es en el segundo caso donde el estatuto metafísico de la Idea se hace más unívoco.

Como dije, en los diálogos socráticos no hallamos una insinuación fuerte de las Ideas sino más bien de entidades universales que son el objeto de una definición¹⁰². En el *Cármides* (160d) la búsqueda de la templanza se realiza sin mayores compromisos metafísicos. En el *Laques* se habla de “el valor como tal” [αὐτό τό ἀνδρείον] pero se trata sólo de la cualidad común subyacente a la multiplicidad de acciones valerosas. Dicha expresión (“αὐτό τό”) será recurrente en la enunciación de las Ideas pero no concluyente para identificarlas. Así ocurre en el *Lisis* (219d), en el *Hipias Mayor* (286d) –donde Platón deja entrever que nadie puede aplicar correctamente una palabra a menos que disponga de la noción general sobre su significado– y en el *Eutifrón* (5d, 6d) –donde sí hallamos la expresión precisa “ιδέα” pero en el mismo contexto sencillo–. Como dice Grube, en todos estos diálogos por más que haya un fraseo que haga pensar en las Ideas, ni los interlocutores de Sócrates ni él mismo parecen entender nada más que cualidades comunes inmanentes en las cosas y no entidades metafísicas dotadas de existencia trascendente. Es decir, permanecemos en un horizonte donde aún la Idea puede ser confundida con un universal¹⁰³. Para despojarla de este carácter, hay que considerarla desde la perspectiva ontológica que hemos visto antes, así como desde otras¹⁰⁴. Sin embargo, no nos importa resolver esta cuestión aquí. Nos basta una aproximación a lo que Hegel entiende por “idea”, y ver cómo la comprende desde Aristóteles sin quitarle una dignidad peculiar que no parece tener un mero “universal” como entidad lógica.

¹⁰² “Pero hasta el *Laques*, y hasta mucho después de la redacción del *Laques*, el objetivo de Platón no es el estatuto metafísico de aquella entidad [algo que *es* lo mismo en la multiplicidad]. Su objetivo es el que caracterizó al propio Sócrates: la respuesta a la pregunta concreta e inmediata: ¿qué es el valor?” (Ross, D., *Teoría de las Ideas de Platón*, p. 27).

¹⁰³ “En este período la relación entre la Idea y lo particular es considerada simplemente como la que se da entre lo universal y lo particular”. Ross, D., *o.c.*, p. 33.

¹⁰⁴ Cf. Grube, G.M.A., *o.c.*, pp. 31-32.

Para Hegel la idea es “un género concebido más bien por el pensamiento y para él”¹⁰⁵ y “lo que Platón llama absoluto es... algo único e idéntico consigo mismo, algo concreto de suyo, en cuanto que es un movimiento que retorna a sí mismo y que permanece enteramente cabe sí”¹⁰⁶. El carácter “abstracto” de la idea es algo positivo ya que mienta la universalidad por encima de la particularidad (algo que Sócrates ya entrevió pero sin ampliar su alcance) y el carácter “concreto” proviene de que su esfera y patria es el pensamiento mismo, y que nos permite pensar la realidad tal cual. Este descubrimiento del ámbito del pensar por encima de lo sensible es mérito platónico, y por ello Hegel puede decir que Platón “puso al descubierto el mundo intelectual, pero sin ver en él un mundo situado más allá de la realidad, en el cielo, en un lugar distinto, sino el mundo real”¹⁰⁷ ya que de lo contrario no tendrían ninguna función epistémica y serían superfluas.

II.4 La primera parte del *Parménides*

Las indicaciones hegelianas sobre lo que es una Idea las podemos hallar prefiguradas en la primera parte del *Parménides*, incluso con algunos paralelismos narrativos. Sobre este diálogo platónico, sólo cabe resaltar que para adentrarnos en él desde una óptica hegeliana debemos defender la unidad del diálogo. Es decir, frente a aquellas posturas hermenéuticas que niegan una conexión filosófica importante entre ambas partes del diálogo, o entre aquellos que consideran que en el *Parménides* Platón abjura de la teoría de las ideas, debemos defender que Platón se limita a contestar críticas que surgen de una mala comprensión del estatuto ontológico de las ideas y que mientras la primera parte del diálogo expone dichas críticas, la segunda, a partir del ejercicio dialéctico sobre lo Uno, pretende señalar direcciones de resolución para las objeciones presentadas. A mi parecer, mientras que Hegel parece haber captado lo esencial de la primera parte, no parece encontrar en la segunda una respuesta genuina a los problemas del diálogo, y esto, entre otros factores, lleva a atribuirle un carácter estrictamente aporético (poniéndolo en consonancia con la producción temprana de Platón) al *Parménides* y un peculiar escepticismo al platonismo.

¹⁰⁵ Hegel, G.W.F., *Lecciones...*, pp. 159-160.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 160.

¹⁰⁷ *Ibid.*

La primera parte del diálogo presenta una teoría de las Ideas que es puesta en tela de juicio por Parménides. Las objeciones surgen a partir de la relación problemática que Sócrates plantea entre las Ideas y las cosas, y de la oscuridad de las nociones de presencia (*παρουσία*) y participación (*μέθεξις*)¹⁰⁸. Si se malentiende la “presencia” de las ideas en las cosas, las ideas pierden su pureza e incorruptibilidad, y se llega al problema del tercer hombre. Si se malentiende la “separación” de las ideas respecto a las cosas, se llega a la más grande dificultad (133b4-135b2): la incognoscibilidad de las ideas.

Entre los problemas anteriores y otras cuestiones, tenemos que, en primer lugar, Sócrates se ve enfrentado al problema del alcance de las ideas. Afirma tener dudas sobre de qué cosas hay ideas, al no considerar algunas cosas ínfimas como el barro o la suciedad como dignas de ser ideas. Los dos motivos que ofrece para justificar su postura es la falta de disposición o preparación personal y el hecho de que algunas cosas son tal como las percibimos. Según autores como Scoon¹⁰⁹, es la dignidad ontológica de las Ideas (que hemos visto antes) y su carácter de paradigmas lo que impediría que Sócrates considere Ideas de entidades ínfimas e insignificantes. Sin embargo, como queda más claro por la advertencia de Parménides: “Claro que aún eres joven, Sócrates, y todavía no te ha atrapado la filosofía, tal como lo hará más adelante, según creo yo, cuando ya no desprecies ninguna de estas cosas. Ahora, en razón de tu juventud, aún presentas demasiada atención a las opiniones de los hombres” (130e). El joven Sócrates no ha ampliado, como dirá Hegel en las *Lecciones*, el derecho del pensamiento, como sí lo logrará hacer en su madurez al no desdeñar el alcance y la amplitud del dominio eidético que asegurará el conocimiento filosófico.

En segundo lugar, cuando Hegel insiste en que las ideas no son meros “objetos del pensamiento” [*νοήματα*] parece hacer eco de *Parménides* (132b132c) y la conclusión absurda que se sigue de que cada una de las Ideas sea sólo “un pensamiento sobre ellas, que no puede acontecer en ninguna otra parte sino en las almas” (132bc). Recordemos que Sócrates introduce esta caracterización de las ideas para escapar del argumento del tercer hombre, creyendo que si la idea no es una entidad independiente de la mente no podrá ser multiplicada.

¹⁰⁸ Fronterotta, F., “‘Que feras-tu, Socrate, de la philosophie?’ L’un et les plusieurs dans l’exercice dialectique du Parménide de Platon”, en : *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3 (2000), p. 275.

¹⁰⁹ Scoon, R., “Plato’s Parmenides”, en: *Mind*, v. LI, 1942, p. 17.

Así, las cosas largas no serían largas por su relación de participación con la Idea de largueza, sino por su relación con un “pensamiento” de la largueza. Sin embargo, Parménides pronto muestra la insensatez de dicha postura al hacerle ver a Sócrates que todo pensamiento es pensamiento de algo, y más precisamente de *algo que es* y que acaba volviendo a identificarse con la idea. Esto Burnyeat lo toma adecuadamente como una prueba del realismo de Platón, que a estas alturas no nos debe parecer excluyente con la atribución de “idealismo” que le hace Hegel¹¹⁰. Vale la pena recordar que en el contexto moderno, resultaba común identificar a las ideas platónicas con ideas innatas o conceptos o esquemas estrictamente intra-mentales, en consonancia con el representacionalismo moderno que llega hasta Kant. Hegel no puede admitir esta lectura porque en la medida en que Platón defiende la tesis de que “ser y pensar son lo mismo” no puede ser un mero conceptualista o negar darle un contenido a las Ideas. Ellas son para Platón determinadas en sí mismas, y son principio de determinación de las cosas. Por si fuera poco, el mismo Platón quiere seguir determinando a las ideas de manera más cabal, por lo que no pueden ser meros esquemas formales¹¹¹.

En tercer lugar, Hegel también reniega de la interpretación de las ideas como “trascendentes”, y hace eco de *Parménides* 132d-133a donde el filósofo homónimo trae a colación con Sócrates la noción de la idea como arquetipo. Hegel explica¹¹² que si vemos a las Ideas como un simple pensamiento nuestro o como cosas situadas fuera de él en otra realidad hemos fracasado en comprender la noción de *paradigma*. Primero, porque estamos tomando a las ideas como “cosas” (algo que todo el *Parménides* se preocupa por rechazar y mostrar como absurdo) y porque el paradigma es para Hegel algo “en y para sí”. Si separamos las ideas de la realidad estaríamos cayendo en un dualismo de corte kantiano: sujeto y objeto, pensamiento y realidad, permanecen contemplados unilateralmente como opuestos sin lograr elevarnos hacia su unidad. Debemos resolver dicha diferencia en la autoconciencia y su proceder dialéctico.

Y además, en cuarto lugar, Hegel se hace eco de otro punto del *Parménides*: sin ideas no hay dialéctica, y sin dialéctica no hay conocimiento. Por ello, como dice Platón en el *Parménides*, las ideas son los supuestos necesarios del pensamiento: “Sin embargo, Sócrates –continuó Parménides–, si por las anteriores dificultades y otras similares, alguien no admitiese la

¹¹⁰ Burnyeat, M., “Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed”, pp. 20-23.

¹¹¹ Esta es la descripción de la dialéctica platónica que Hegel ofrece en las *Lecciones*.

¹¹² Hegel, G.W.F, *Lecciones...*, p. 162.

existencia de las Ideas de las cosas o no distinguiese una Idea determinada en cada caso, no tendrá hacia dónde dirigir su pensamiento, ya que no admite que la Idea de cada cosa permanezca siempre la misma, con lo que se destruirá enteramente el poder de la dialéctica” (135c). Así, el mismo Parménides, que pareciera objeta la teoría de las Ideas, lo hace asumiendo él mismo su necesidad. Hegel opina algo semejante en la *Enciclopedia* cuando afirma que “lo dialéctico constituye el alma móvil del proceder científico hacia adelante y es el único principio que confiere conexión inmanente y necesidad al contenido de la ciencia, del mismo modo que en él reside en general la verdadera y no extrínseca elevación sobre lo finito”¹¹³.

Esta última caracterización de la filosofía, nos lleva de vuelta a otro pasaje de la *Enciclopedia*, que nos servirá para exponer la defensa del estatuto ontológico de lo ideal en el *Parménides*, cuando después de señalar que “la filosofía puede determinarse, para empezar y en general, como contemplación pensante de los objetos”¹¹⁴ se defiende que:

“se puede decir de manera general que la filosofía pone pensamientos, categorías o, más exactamente, conceptos en el lugar de las representaciones. Las representaciones pueden ser vistas como metáforas de los pensamientos y de los conceptos. Ahora bien, *por el hecho de tener representaciones, uno no conoce todavía su significado para el pensamiento*, esto es, no conoce aún los pensamientos y conceptos de ellas. *Y viceversa, tampoco es lo mismo tener pensamientos y conceptos que saber cuáles son las representaciones, intuiciones y sentimientos que les corresponden*. Una parte de lo que se llama la incomprendibilidad de la filosofía tiene que ver con esto. La dificultad reside, por una parte, en la *incapacidad (que es sólo falta de costumbre) de pensar abstractamente, esto es, de retener conceptos puros y de moverse entre ellos*. En nuestra conciencia común los pensamientos se unen y contaminan con materiales sensibles y mentales corrientes y, al meditar, reflexionar y raciocinar, mezclamos los sentimientos, intuiciones o representaciones con pensamientos.... Otra cosa es empero tomar los pensamientos mismos como objeto, sin mezcla alguna. La otra parte de la incomprendibilidad de la filosofía es la impaciencia por querer tener ante sí, bajo la forma de la representación, aquello que tenemos en la conciencia como pensamiento y concepto. Se oye decir con frecuencia que uno sabe qué es lo que debe pensar bajo el concepto que se ofrece; pero es que bajo un concepto no se debe pensar otra cosa que el concepto mismo. El sentido de aquella expresión es una cierta añoranza de una representación que fuese ya familiar y corriente; a la conciencia le ocurre como si al quitarle el modo de la representación se le quitara el suelo sobre el que se sostiene firmemente de modo habitual. Cuando se encuentra trasladada a la pura región de los conceptos no sabe en qué lugar del mundo se encuentra”¹¹⁵

¹¹³ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia*, p. 184.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 100.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp.103-104.

¿Acaso no son patentes las semejanzas entre este pasaje y el imperativo dialéctico que Platón plantea, a través de *Parménides*, en el diálogo al joven Sócrates?

- i) Cuando Hegel habla de que “*por el hecho de tener representaciones, uno no conoce todavía su significado para el pensamiento...Y viceversa, tampoco es lo mismo tener pensamientos y conceptos que saber cuáles son las representaciones... que les corresponde*” se puede comparar con la incapacidad del joven Sócrates de tomar las imágenes como imágenes y no como aquellos de lo que son imágenes.

Tal inexperiencia se vislumbra en la elección entre los dos símiles que se escogen para hablar de la “presencia” de las Ideas en las cosas: el sol y la vela. Mientras la primera imagen no comprometía la indivisibilidad de las Ideas y respetaba su estatuto ontológico, si bien a través de una metáfora, la segunda cosifica las Ideas y arruina toda la explicación socrática. Que Sócrates acepte el cambio de metáfora señala la poca seguridad que tiene sobre la relación entre lo semejante y lo asemejado, tal como Platón advierte en *República* (“¿qué otra cosa en ensoñar, sino el que uno, sea dormido o en vela, no tome lo que es semejante como tal semejanza de su semejante, sino como aquello mismo a que se asemeja?”), y su necesidad de permanecer en la representación porque sin ella se queda sin fondo (como advertía Hegel) es también sintomática de lo que se dice en la Carta VII¹¹⁶ sobre la debilidad del lenguaje en la medida en que tiende a sustituir lo que algo es por el cómo es.

Una objeción que sigue a la anterior es la que llevará al tercer hombre. Parménides le dice a Sócrates que “Si con tu alma las miras a todas [lo grande en sí y las cosas grandes] del mismo modo, ¿no aparecerá a su vez, un nuevo grande, en virtud del cual todos ellos necesariamente aparecen grandes?” (132a). En el fraseo mismo, Parménides deja claro que la objeción surge sólo si uno considera y ve “del mismo modo”¹¹⁷ a las ideas y a las cosas, y la lección de que no es posible esta visión igual la obtenemos del mismo Sócrates (viejo) en el Símil del sol, que vale la pena revisar ya que puede arrojar luz también sobre el estatuto ontológico de las ideas y el correcto proceder dialéctico.

¹¹⁶ El problema del joven Sócrates con dicha distinción y las referencias las he obtenido de Gutiérrez, R., “La areté del filósofo o la estructura del Parménides platónico”, en: *Areté*, v. XI, 1-2 (1999).

¹¹⁷ Gutiérrez, R., “La areté del filósofo o la estructura del Parménides platónico”, p. 67.

Que tratemos, en el contexto de la *República*, con símiles y no con explicaciones discursivas es consecuencia del propósito didáctico de Platón. Sócrates está tratando con no-filósofos y la naturaleza elevada del objeto en cuestión no le permite exponer su conocimiento de manera desnuda y avasalladora:

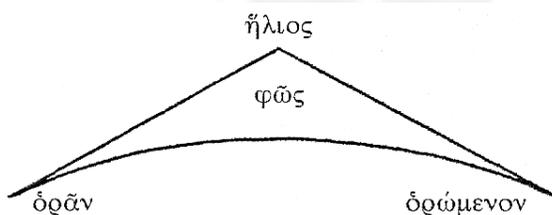
“En el diálogo no se recorre el camino más largo de la dialéctica (μακροτερα ὁδος 435d3, μακροτερα περιδος 504b2). Expresamente renuncian los interlocutores a recorrerlo, tanto en el libro IV como en el VI (435d6-7, 504b5-8, 506d3-6), aunque no queda ninguna duda de que solo el camino más largo conduce al conocimiento del Bien como meta (504c9-d3, 533a8-10, c7-d1)”¹¹⁸.

Por ello Sócrates recurre a símiles-imágenes realizando una presentación indirecta de los temas que se adecúe a la naturaleza burda de sus interlocutores. El símil del sol abarca los pasajes 507d-509d de *República*. Su aparición es precedida y propiciada por una intervención de Sócrates en la cual pide a Glaucón recordar sobre qué han convenido a lo largo de la conversación. El filósofo trae a colación la teoría de las Ideas: “Y que existe, por otra parte, lo bello en sí y lo bueno en sí: y del mismo modo, con respecto a todas las cosas que antes definíamos como múltiples, consideramos, por el contrario, cada una de ellas como correspondiente a una sola idea, cuya unidad suponemos, y llamamos a cada cosa ‘aquello que es’” [507b]. Luego dice cómo se da nuestro contacto con lo sensible (múltiple) y lo inteligible (unidad-idea): “Y de lo múltiple decimos que es visto, pero no concebido, y de las ideas, en cambio, que son concebidas, pero no vistas.” [507c] Es a partir de esta distinción de ámbitos (concepción-inteligible, visión-sensible) que Sócrates recurre al símil. Si el sentido de la audición o del tacto no precisa de un tercer elemento que haga posible su contacto con objetos, el sentido de la vista se encuentra en una situación distinta. Hay una causa, que no es el ojo ni el objeto visto, “por medio de la cual vemos nosotros y son vistos los objetos con la mayor perfección posible” [508a]. Este es el Sol. Según Heidegger, y como hemos visto antes, Platón distingue aquí entre αἴσθησις y νοῦς, es decir, entre ὄραν (el ver en sentido usual de la percepción sensible) y νοεῖν, (el percibir comprendiendo, el ver no-sensible). De esta forma, Platón pone en correspondencia la intelección de las ideas con el ver de los sentidos. El símil del sol se sostiene en esta correspondencia. Para que podamos ver algo, es preciso una facultad

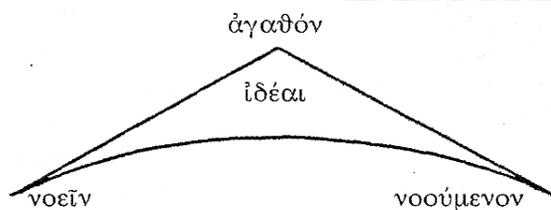
¹¹⁸ En Gutiérrez, R. (ed.), *Ecós de filosofía antigua*, Lima: PUCP, 2013, pp. 93-94.

de ver [δύναμις του ὁρᾶν] y la posibilidad de ser-visto [δύναμις του ὁρασθαι]. Esto que posibilita a ambas es, en el mundo sensible, la luz [φῶς]¹¹⁹. ¿Por qué Platón, siguiendo a la tradición griega, privilegia el sentido de la vista? Porque la vista nos proporciona una captación inmediata y sinóptica de las cosas. Heidegger señala, además, que la vista nos muestra la figura, es decir, los límites [περας]¹²⁰. Cabe señalar que Heidegger pone el acento en la limitación porque la relaciona con la determinación, tema caro a la filosofía de Hegel ya que la filosofía se encarga de determinar su objeto y ofrecer las determinaciones legítimas del pensamiento. Mientras más limitado esté algo, más determinado y perfecto es. Tanto la visión sinóptica como el énfasis en la determinación serán, cabe resaltar, motivos hegelianos. La correspondencia de estas dos dimensiones y el papel de la Idea de Bien se aprecian en estos diagramas que Heidegger incluye en su libro:

En el “mundo sensible”:



En el “mundo” inteligible:



Pero Sócrates no se detiene en señalar una correspondencia entre dos ámbitos, sino que, una vez trazado este paralelismo para facilitar la comprensión de Glaucón, pasa a enunciar el

¹¹⁹ Heidegger, M., *De la esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*. Barcelona: Herder, 2013, pp. 101-102.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 102.

mensaje central sobre la Idea del Bien. Lo introduce así: “No es sol la vista en sí ni tampoco el órgano en que se produce, al cual llamamos ojo.” [508b], “¿Mas no es así que el sol no es visión, sino que, siendo causante de ésta, es percibido por ella misma?” [508c]. Sócrates pide a Glaucón no confundir la vista o las cosas vistas con la luz misma, sino considerarlas justamente como dependientes de un tercer elemento. Lo ojos no pueden ver sin luz y los objetos tampoco pueden ser vistos sin esta. La experiencia visual no se reduce a algunos de sus dos términos, ni siquiera a la interacción de estos dos, sino que supone un mediador. Una vez que Glaucón conviene en esto, Sócrates dice que esto es justamente el sol en el mundo sensible y la Idea del Bien en el mundo inteligible:

“...lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce es la idea del bien, a la cual debes concebir como objeto del conocimiento, pero también como causa de la ciencia y de la verdad; y así, por muy hermosas que sean ambas cosas, el conocimiento y la verdad, juzgarías rectamente si consideras esa idea como otra cosa distinta y más hermosa todavía que ellas.” [508e-509a]

Con verdad Sócrates no se refiere a la verdad predicativa, sino que apunta a su sentido existencial-ontológico. De hecho, el concepto predicativo de verdad (*adequatio*), se deriva del sentido ontológico, ya que la actividad judicativa supone que nos sean dados en su mismidad los entes sobre los que se juzga. Pero a lo que apunta Sócrates es al rango privilegiado y superior del Bien sobre las demás ideas, el cual es principio y causa. Hasta aquí la cuestión es sencilla: hay una Idea superior que hace posible a las demás ideas. Pero lo Sócrates sigue: “Del sol dirás, creo yo, que no sólo proporciona a las cosas que son vistas la facultad de serlo, sino también la generación, el crecimiento y la alimentación; sin embargo, él no es generación.”[509a] Retengamos esto: el Sol da generación, pero no es generación. Sócrates sigue: “Del mismo modo puedes afirmar que a las cosas inteligibles no sólo les adviene por la idea del bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquél, el ser y la esencia; sin embargo, el bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder” [509b]. Aquí es donde Sócrates zanja la diferencia entre la Idea del Bien y las demás ideas. El Bien es causa de su ser y su esencia (*το εἶναι τε και την οὐσίαν*) [509b]. Es justamente la introducción de la Idea del Bien la que muestra a las Ideas en su carácter hipotético. El Bien es causa de las ideas, y justamente por ser su causa no puede identificarse con ellas. Aunque, de igual forma, tampoco puede ser

absolutamente diferente, ya no que no podría generarlas de modo alguno. Sócrates insiste en su superioridad (dignidad y poder), en su estar-más-allá (epekeina), en su ser dador. Esta “trascendencia ontológica” ha llevado a una hermenéutica exagerada y mística de la Idea del Bien. La trascendencia del Bien respecto al ser y la esencia, es decir, respecto a las “categorías” metafísicas por antonomasia, sugiere una lectura mística que haría del Bien algo inefable. Sin embargo, “Platón nunca dice que el Bien no sea una Forma, sino al contrario, lo llama ‘Forma’, usando así la misma palabra que cuando se refiere a las demás Formas.”¹²¹ Además, que Platón consideraba perfectamente cognoscible la Idea del Bien lo atestigua el símil de la caverna. Para concluir con la superlativa trascendencia del Bien, debemos tener en cuenta que leer la teoría de las Ideas de una forma estrictamente jerárquica (con la Idea del Bien a la cabeza) puede llevar a despreciar aspectos o a hacer que perdamos la noción de estructura del “mundo de las ideas”, estructura que podemos considerar una anticipación muy lejana de las expectativas sistemáticas de la Modernidad pero que ya proporciona la cientificidad que Hegel exige a la filosofía: “Una vez que la noción de estructura se halla deslindada de la noción de jerarquía, cada relación y cada interacción entre (grupos de) individuos puede repensarse con miras a exhibir la red completa y compleja de funciones que une cada parte con el todo. Y claro está, la presencia de cada elemento en el seno de la estructura es relevante.”¹²²

Hay quienes incluso, desde una óptica moderna, atribuyen al Bien un papel “trascendental” como principio no hipotético. Es claro que si el Bien es el principio y la causa del ser y la esencia, cumple la función de ser condición de posibilidad y no se puede ir más allá de él en el orden de la explicación. Citamos la interpretación que defiende Heidegger sobre el significado y el sentido de ἀγαθόν en el horizonte griego:

“cuando preguntamos por la esencia del ser y del no-ocultamiento, cuando nuestras preguntas van más allá de ellos, entonces damos con lo que tiene el carácter de la capacitación, y nada más. La capacitación es el límite de la filosofía (es decir, de la metafísica). A esto que capacita, Platón lo llama ἀγαθόν. Nosotros lo traducimos como el bien. El significado auténtico y propio de ἀγαθόν se refiere a aquello que vale para algo y que hace que otras cosas valgan para algo,

¹²¹ Ooms, N., en Gutiérrez, R. (ed.), *Ecos de filosofía antigua*, Lima: PUCP, 2013, p. 81.

¹²² *Ibid.*, p. 80.

con las que se puede hacer algo... No tiene el significado de lo moralmente bueno. La ética ha echado a perder el significado fundamental de esta palabra. ”¹²³

Si el Bien es capacitación, condición de posibilidad, el conocimiento debe detenerse necesariamente en él.

- ii) Cuando Hegel habla de *la incapacidad de pensar abstractamente, esto es, de retener conceptos puros y de moverse entre ellos*, contrasta la diánoia con la noesis, o en términos kantianos, el entendimiento con la razón.

El fraseo mismo es estrictamente platónico. La capacidad de “con la sola ayuda de las ideas y sin valerse de las imágenes” y “sin recurrir en absoluto a nada sensible, antes bien, usando solamente de las ideas tomadas en sí mismas, pasando de una a otra y terminando en las ideas” (511b-c) es el proceder del dialéctico, quien necesita esto para poder “discernir bien la verdad”, para dar con la verdad y adquirir inteligencia de ella (*Parménides*, 136e1-3; *Republica*, 534b3-c5). Asimismo, el Sócrates de los símiles en el *Parménides* todavía permanece dependiendo de imágenes y, como ya hemos visto, no las toma muchas veces como tal sino que las confunde y acaba en problemas.

- iii) Hegel habla de la *falta de costumbre* como un impedimento para el pensar dialéctico.

Por ello, Zenón le puede reprochar a Sócrates no percibir cuanto esfuerzo requiere poner en práctica el ejercicio. El sentido del ejercicio, de la *gimnasia* dialéctica, es precisamente luchar contra la falta de costumbre. Por ello *Parménides* le dice a Sócrates que el ejercicio debe hacerse con cualquier idea, su alcance debe ser infinito.

Con estas clarificaciones hermenéuticas, ya hemos entrado a la segunda parte del *Parménides*, y sólo queda ver cómo la evaluación ambigua que hace Hegel de la dialéctica platónica en ese diálogo. Para Hegel, una interpretación neoplatónica de Platón lo vuelve un dogmático¹²⁴

¹²³ *Ibid.*, p. 107.

¹²⁴ Planty-Bonjour, G., “Hegel et la dialectique selon les grecs”, en : *Revue Internationale de Philosophie*, v. XXXVI, n.139 (1982), p. 5. La traducción es mía en todas las ocasiones.

Todo lo contrario, la dialéctica platónica no tiene nada que ver con “emanaciones del ser” neoplatónicas, sino con la negatividad como trabajo de la razón en su discurrir por medio de determinaciones:

“La visión de que la naturaleza del pensar consiste precisamente en la dialéctica, que él en cuanto entendimiento viene a dar en lo negativo de sí mismo, en la contradicción, constituye un aspecto capital de la lógica. El pensar, desesperando de poder resolver por sí mismo la contradicción en que se encuentra metido, regresa a las soluciones y sosiegos que el espíritu obtuvo parcialmente bajo otros modos o formas suyas. En este regreso, sin embargo, [el pensamiento] no ha de caer necesariamente en la misología, cuya experiencia ya tuvo presente Platón, ni debería comportarse hostilmente contra sí mismo, como cuando sucede cuando afirma el así llamado saber inmediato como forma exclusiva de hacerse consciente de la verdad”¹²⁵

No es en lo absoluto una filosofía dogmática sino una filosofía escéptica no misológica, y tal es la enseñanza peculiar del *Parménides*.

¹²⁵ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia*, p. 113.

III. LA AMBIGUA EVALUACIÓN DE LA SEGUNDA PARTE DEL PARMÉNIDES

III.1 El momento dialéctico

En el §79 de la *Enciclopedia*, Hegel dice que “lo lógico, según la forma, tiene tres lados: α) el abstracto o propio del entendimiento; β) el dialéctico o racional-negativo; γ) el especulativo o racional-positivo”¹²⁶. Estos no son divisiones o partes de la disciplina de la lógica formal sino “momentos de todo lo lógico-real, es decir, de todo concepto o de todo lo verdadero”¹²⁷. Que los momentos no son “cosas” o, por usar jerga heideggeriana, no tienen un modo de ser óntico sino más bien ontológico, está claro por este pasaje: “ellos [el ser y la nada, pero también cualquier otra determinación lógica] son en cuanto no entes; o sea, son momentos”¹²⁸. La oposición entre el registro óntico y el ontológico es innegable. Ahora bien, respecto a los tres momentos, Hegel explica que el momento abstracto es el momento de la fijación, en el que los conceptos parecen tener una definición o una determinación estable, allí “el pensamiento... se queda parado en la determinidad fija y en la distintividad de ella frente a otra”¹²⁹; el momento dialéctico es “el propio superar de tales determinaciones finitas y pasar a sus opuestas”¹³⁰, es un “rebasar inmanente en el cual se expone la unilateralidad y limitación de las determinaciones del entendimiento”¹³¹ haciendo que ellas mismas se desestabilicen y pasen a sus contrarios; el momento especulativo “aprehende la unidad de las determinaciones en su oposición”¹³² arribando a un resultado positivo que niega y preserva lo anterior. Tiene un contenido porque no se queda en la “mera negación” o “mera nada”, sino que es una negación determinada, y por ello no es un resultado formal sino concreto. El proceso anterior en su completitud constituye el método filosófico hegeliano y el despliegue de lo real en su racionalidad y, como se puede apreciar, es también la elaboración racional de una unidad más cabal y compleja. Por ello Hegel puede decir que “es... pensamiento defectuoso no ver que la unidad de determinaciones distintas no es sólo unidad puramente inmediata, es decir, unidad enteramente indeterminada y vacía, sino que con aquella [unidad de determinaciones distintas]

¹²⁶ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia*, p. 182.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 183.

¹²⁸ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica I*, p. 238.

¹²⁹ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia*, p. 183

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*, p. 184.

ha quedado sentado precisamente que cada una de ellas tiene verdad tan sólo mediada por la otra”¹³³. Una unidad verdadera es aquella que tiene en su seno una multiplicidad de determinaciones pensadas de manera relacional y sinóptica.

III.2 El Parménides como escepticismo platónico

Ahora bien, el problema del *Parménides* consiste según Hegel en que allí Platón sólo ha permanecido en el momento dialéctico –ilustrándolo de manera genial pero también limitada– sin arribar a lo especulativo. Desarrollemos este diagnóstico y veamos qué apoyo textual puede haber. Recordemos que para Hegel “hay filosofía dialéctica cuando se descarta la positividad de la intuición intelectual para poner en primer plano la absoluta negación de la razón; cuando la inmovilidad de una sustancia estática es reemplazada por el devenir universal de determinaciones fluidas; cuando finalmente la identidad vacía es reemplazada por la contradicción viviente”¹³⁴. Sobre el primer punto, hemos visto cómo la aprehensión y el trabajo con las Ideas, aunque no supone un camino cognitivo empírico, sí consiste en un proceso arduo y largo, al igual que las mediaciones en la *Lógica*, por lo que hablar de “inmediatez” no parece tan evidente; sobre el tránsito desde la fijeza sustancial al dinamismo espiritual, lo constatamos a partir de la interpretación hegeliana de la reminiscencia y el alma en tanto pensamiento, así como se aprecia en la dialéctica platónica como actividad dinámica sobre y con las Ideas. La identidad vacía de “A es A” se resuelve en Platón con la *koinonia* y en Hegel con las referencias y relaciones entre las determinaciones. Ahora bien, ¿ocurre algo de esto o más en la segunda parte del *Parménides*?

En la tradición académica, la segunda parte del *Parménides* ha sido valorada de las formas más disímiles. Así, los neoplatónicos encuentran una anticipación de la doctrina de las hipóstasis que proceden por emanación del Uno y descienden hasta la materia y las sombras; para la tradición anglosajona, basada principalmente en la interpretación de Ryle, Platón expone allí una teoría de los tipos lingüísticos que establece distinciones entre diferentes categorías generales de predicados y conceptos; finalmente, para Cherniss y otros, el ejercicio

¹³³ *Ibid.*, p. 175

¹³⁴ Planty-Bonjour, “Hegel et la dialectique selon les grecs”, pp. 4-5.

dialéctico es una parodia insulsa de Zenón, o se trata de una erística sin ninguna intención filosófica. Entre los que otorgan un carácter y un lugar más digno al ejercicio dialéctico se encuentra Fronterotta¹³⁵, quien insiste en prestar atención a cómo el ejercicio de la segunda parte coincide esencialmente con el de Zenón pero difiere, en primer lugar, en que el análisis se extiende del plano sensible al inteligible (περί ἐκεῖνα ἃ μάλιστα τις ἄν λόγω λάβοι καί εἶδη ἄν ἠγγήσαιτο εἶναι) y en que no se limita a la verificación de las consecuencias de una sola hipótesis, sino que toma en consideración también la hipótesis opuesta. En términos hegelianos y platónicos, cumple la elevación hacia lo espiritual y no se queda en la unilateralidad sino que trata de capturar sinópticamente todos los aspectos de la cuestión. Además, el ejercicio dialéctico tendría un alcance universal, ya que según indicaciones de Parménides debería repetirse con cualquiera idea y, según hemos visto antes, no parece haber motivos textuales mayores para negar que haya ideas de cualquier cosa. El ejercicio dialéctico aparece también caracterizado como un juego serio (πραγματειώδη παιδίαν παίζειν): juego, porque hay un dinamismo fuerte en el tránsito entre las deducciones y las ideas, que proporciona agilidad y apariencia lúdica al ejercicio; serio, porque lo que está en juego es el conocimiento filosófico mismo y la correcta comprensión de la Unidad.

Para Fronterotta, en específico, el ejercicio es una preparación para definir el estatuto ontológico de las ideas (ὀρίζεσθαι... ἐν ἕκαστον τῶν εἰδῶν) y resolver las contradicciones que surgen (135c5-d5)¹³⁶. Según el autor, esto permite conectar narrativamente la primera con la segunda parte del diálogo: en la segunda se responden de manera dialéctica los problemas que plantea la primera. Cuando en el ejercicio, Parménides habla del uno (τό ἓν) y de los muchos (τά ἄλλα τοῦ ἑνός), Fronterotta defiende que el uno debe ser pensado como cada idea, y los muchos como las cosas. Es decir, no hay que aceptar la interpretación de que el Uno es la idea de unidad y los muchos la idea de multiplicidad, ya que no se podría entender la segunda deducción que ubica a lo uno en el tiempo y espacio; hay que rechazar la idea que hace de lo uno y lo mucho cosas sensibles, según la interpretación naturalista, ya que obvia la exigencia de Parménides de ir a lo inteligible; y también hay que rechazar la interpretación

¹³⁵ Fronterotta, F., “Que feras tu...”, p. 277.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 281

analítica que ve un trabajo lógico-linguístico, porque la lógica está subordinada a la ontología y la idea no es principalmente una entidad lingüística ni lógica¹³⁷.

En las *Lecciones*¹³⁸, Hegel advierte que la dialéctica platónica tiene tres aspectos: en primer lugar, tiene la finalidad de embrollar y disolver las representaciones finitas para provocar en la conciencia la necesidad de la ciencia y la tendencia hacia lo que *en verdad es*. A propósito de esta afirmación, hay que considerar el pasaje del diálogo sobre la elevación hacia lo inteligible: “no permitirás que la investigación se extravíe en las cosas visibles, sino que te dirigirás ante todo hacia aquellas que sólo pueden captarse por la razón y que podemos llamar Ideas” [*Parm.* 135e]. Por este pasaje y lo antes mencionado, la deuda con Platón queda patente. En segundo lugar, la dialéctica platónica busca llevar a la conciencia solamente a lo universal (la Idea) y en tercer lugar sigue determinando la Idea en sí misma¹³⁹. Estos dos últimos pasos constituyen una unidad, ya que una vez que la razón capta una noción universal debe seguir determinándola para poder conocerla y conocer a través de ella. De lo contrario, se quedaría en la mera enunciación analítica, la identidad abstracta, de la forma “A es A”, incapaz de proporcionar información y conocimiento del objeto en cuestión. Es digno de notar también que para Hegel los dos primeros momentos no serían exclusivos de Platón porque los comparte hasta cierto punto con algunos sofistas¹⁴⁰, mientras que sólo el tercer momento permitiría unificar las contradicciones y llegar a la dialéctica especulativa que la filosofía requiere, transformando el “entendimiento” en “razón” y la “diánoia” en “nóesis”. Sin embargo, el filósofo alemán considera que Platón tiene demasiados problemas para llegar a ese tercer momento.

Para Hegel, el carácter *aporético* de los diálogos platónicos muestra dicha deficiencia: “aun la dialéctica platónica tiene, incluso en el *Parménides*... por una parte la sola intención de disolver y refutar por sí misma afirmaciones restringidas, mientras que por otra parte tiene en

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ Hegel, G.W.F., *Lecciones*, pp. 177-189.

¹³⁹ “cada idea contiene mucho de ser y mucho de no-ser. Una idea es lo que es, y no es una multitud de otras cosas; junto con su determinación positiva, con su unidad y su identidad, contiene siempre una multiplicidad de diferencias negativas; esto es lo que hace necesaria la aparición de una Idea superior que incluya en una síntesis más amplia, en una determinación más comprensiva, las Ideas inferiores que han servido de punto de partida” (Fouillé, A., *o.c.*, p. 21)

¹⁴⁰ Lo cual resulta curioso por lo que dice en otro lado: “Lo que Sócrates y Platón llaman sofistería no es otra cosa que la argumentación racionante a partir de razones; Platón contrapone a ello la consideración de la idea, e.d. de la Cosa en y para sí misma, o sea en su concepto” (Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica I*, p. 521)

general la nada como resultado”. Es decir, el ejercicio consiste en refutar afirmaciones y en esta tarea de refutar no arriba a ningún resultado concreto, sino que se en la mera negación o la mera nada. Llega a abolir las cosas finitas (representaciones y determinaciones conceptuales) y las apariencias y por ello no puede establecer la unidad de lo finito y lo infinito. En refuerzo de lo anterior, Hegel afirma que: “¿Acaso podríamos encontrar documento y sistema más perfecto y acabado del escepticismo antiguo que en la filosofía platónica del *Parménides*? Él deja en ruina todo ese saber del entendimiento a través de conceptos”¹⁴¹. El *Parménides* se encuentra entre los diálogos aporéticos por su conclusión: “tanto que haya un Uno como que no lo haya, él y los Otros, con respecto a sí mismos y en sus relaciones, son absolutamente todo y no lo son, parecen serlo y no lo parecen” (166c). El escepticismo proviene de que el ejercicio va cambiando vertiginosamente, en apariencia, su discurso sobre lo Uno. Así, por ejemplo, el Uno, según van sucediéndose las deducciones, cambia de “determinaciones”: pasa de estar en el tiempo a ser intemporal, o de ser ilimitado, a ser limitado, y así con otras de manera muy fluida, que parece sumir en la completa incertidumbre sobre qué es y cómo es. Sin embargo, este carácter aporético puede salvarse si se considera los diversos sentidos de Unidad que Platón trabaja y es atento a señalar y distinguir. El Uno de la primera deducción no es el mismo del que se sigue hablando en otros momentos del diálogo, y así podríamos hacer un recorrido de distinciones entre por ejemplo el Uno-Uno, el Uno-ente, el Uno-todo, y así sucesivamente de acuerdo a la argumentación platónica en cada momento del ejercicio dialéctico.

Para completar el panorama, veamos dónde se gesta el juicio hegeliano sobre la dialéctica escéptica del *Parménides*. Presuntamente, Platón dirige su dialéctica contra el mundo finito, tiene por objetivo mostrar la finitud de las representaciones y de las determinaciones particulares del entendimiento y del sentido común, que el vulgo da por verdaderas, para así introducir el escepticismo que es esencial para toda filosofía. Es en la obra *La relación del escepticismo con la filosofía* (1802), donde Hegel rechaza el juicio de Schulze según el cual el escepticismo antiguo era un mero “dudar” y completamente opuesto al ímpetu filosófico. Para Hegel, el escepticismo es un enfático negar, es el momento dialéctico del pensamiento, y como momento, es completamente consustancial a la filosofía. Y claro, para él: “El escepticismo antiguo y moderno Hegel los ve en conexión con el Platón aporético de los

¹⁴¹ Hegel en Planty-Bonjour, G., *o.c.*, p. 5.

diálogos *Parménides* y *Teteeto*. Es la duda escéptica la que introduce en las determinaciones fijas aquel movimiento en que... consiste la naturaleza del concepto”¹⁴². El carácter fijo de las determinaciones, donde sólo podemos enunciar juicios simples sin profundizar en ellos y ver su conexión con otros, es el punto de partida del entendimiento. Platón introduciría en esta fijeza la fluidez dialéctica al hacer que dichas determinaciones y juicios pasen a sus contrarios. Hegel está considerando el ejercicio dialéctico, y lo hace a partir de lo que dice Parménides en 137b sobre el “trabajoso juego” de la dialéctica. Hegel lo toma al pie de la letra tal como hemos anticipado: es un juego completamente serio ya que lo que está sobre la mesa no es nada menos que el conocimiento filosófico mismo, la aprehensión y despliegue del Absoluto y el acceso al punto de vista idealista. Sin embargo, no deja de ser por ello un juego y en la medida en que sus reglas están mal diseñadas fracasamos al jugarlo.

¿Qué reglas son estas? Las que da la lógica tradicional, particularmente el papel medular del juicio dentro del conocimiento. Hegel en su *Lógica* cuestiona:

“la validez de la estructura proposicional del entendimiento para expresar verdades especulativas, puesto que en ella se pone al sujeto como a un fundamento fijo, haciendo de sus determinaciones algo exterior, sin que pueda llegar a expresar entonces el auto-movimiento del concepto, por el cual no sólo se alcanza la universalidad del pensamiento, sin que en ella se reconoce a sí misma la propia subjetividad”¹⁴³

Como mencionamos en el apartado anterior, la lógica hegeliana es una crítica a la lógica tradicional y formal. También allí vimos cómo para Hegel el juicio es insuficiente y defectuoso para expresar verdades especulativas. En lo que sigue, a partir de una revisión del artículo ya citado de Hannah¹⁴⁴ sobre la lógica de Hegel y su relación con la lógica tradicional, repasaré algunos aspectos de su crítica a la teoría tradicional del juicio, que alcanza a mi parece también a Platón en este caso. Recordemos que el juicio es toda proposición que tenga la forma “S es P”. La lógica tradicional puede ser denominada como una lógica del juicio en tanto todas sus operaciones comienzan con y terminan en juicios. Asimismo, el juicio es, desde cierta interpretación de Aristóteles, el lugar de la verdad. Hegel se pregunta en su

¹⁴² Jiménez Redondo, M., *Fenomenología del Espíritu*, p. 952, nota 88.

¹⁴³ Barrios, “Hegel: una interpretación del Platonismo”, p. 139.

¹⁴⁴ Todo lo que sigue sobre el juicio se halla en dicho artículo, me limito a elaborar una glosa.

Lógica no tanto si un juicio particular es verdadero, sino sobre si en general, un juicio puede ser verdadero, es decir, si la misma forma proposicional judicativa puede ser susceptible de ser verdadera. Hegel distingue entre una proposición (que ahora llamaríamos oración), que tiene una existencia meramente gramatical, y un juicio (que hoy día llamaríamos proposición), que es una proposición que nos dice si algo es o no es el caso, que nos dice cómo es un estado de cosas o cómo es el mundo. Ahora bien, para Hegel, la teoría tradicional del juicio ha reposado en dos componentes que deben ser criticados por sus implicancias y presupuestos ontológicos: un componente estructural y uno epistemológico.

El componente estructural consiste en que el juicio aparece como un sujeto que se conecta con el predicado a través de la cópula, y que el predicado es concebido como algo que determina al sujeto. Hegel pone inmediatamente este problema en relación con el problema de la Unidad, ya que para el filósofo el juicio [*Urteil*], como señala su etimología, denota una partición, una ruptura. El objeto mentado por el sujeto gramatical del juicio, o mejor dicho, la concreción y unidad del objeto, se ve dispersada por los predicados que se le atribuyen. El objeto se vuelve más “estrecho” en tanto cuando enunciamos un juicio sobre él sólo privilegiaremos un predicado por encima de los otros, y recortamos a dicho objeto a la posesión de dicho predicado único. Por ejemplo, si decimos que lo Uno es “ilimitado”, podemos echar de vista que es “uno”, “intemporal”, y otras determinaciones. De igual manera, si logramos enunciar que es “uno”, perdemos todas las determinaciones ulteriores que le dan consistencia.

Hay un problema aparte de este, y es que en la estructura judicativa se corre el riesgo de cosificar el predicado y hacerlo aparecer como algo de suyo subsistente y que sólo a través de la actividad del entendimiento es puesto en conexión con un sujeto. Frente a ello, Hegel propone que el sujeto, o la cosa, debe engendrar sus propias determinaciones y no hallarlas fuera de sí. Todo intento, por ejemplo, de ofrecer una lista exhaustiva de predicados de un sujeto es un fracaso, ya que el entendimiento sólo puede focalizarse y pensar uno a la vez. La cosa, por ello, no es de ninguna manera una suma de predicados. El juicio falla porque hay una contradicción entre el sujeto y el predicado: el sujeto aparece como un sustrato en el cual inhiere propiedades, y, en relación al problema de lo uno y lo múltiple, se toma como una unidad sensible compuesta de partes, y los predicados se toman como partes de un todo. Por todos los motivos anteriores, entonces, el juicio es una forma estructural deficiente de unidad.

El Concepto, por el contrario, es la unidad a la que se debe llegar. Pero la unilateralidad, y lo que es lo mismo, la falsedad del juicio, no lo permite.

El otro componente es el epistemológico. Hegel, a propósito de la teoría kantiana del juicio, señala que tradicionalmente el juicio sería la atribución de un predicado interno (en tanto noción elaborada por el entendimiento) a un objeto externo (proporcionado por la sensibilidad a través de la intuición). De acuerdo a esto, la verdad será concebida como adecuación. Ahora bien, no es que Hegel niegue esto, sino que le parece poco sensato para una filosofía idealista, ya que se olvida que el pensamiento es pensamiento porque piensa objetos, y que la objetualidad del objeto es fruto del pensamiento.

Un defecto adicional que se encuentra presupuesto como obstáculo para realizar un ejercicio dialéctico sería que las determinaciones y predicados, no se toman como determinaciones lógicas sino como cosas. Así : “... se entienden [el ser y la nada], por ejemplo, como positivo y negativo, siendo aquél el puesto y reflejado ser, ésta la puesta y reflejada nada; pero positivo y negativo contienen aquél el ser, ésta la nada como su fundamento abstracto.”¹⁴⁵ Hegel señala los malentendidos a los que está expuesta, por ejemplo, una afirmación especulativa como la identidad del ser y de la nada. Para el filósofo, “la proposición contiene las abstracciones puras del ser y la nada; pero la aplicación las convierte en un determinado ser y una determinada nada.” Esto último impide la comprensión auténtica de su estatuto de determinaciones lógicas. Esto porque “...la conciencia lleva consigo, en [la consideración de] tales proposiciones lógicas, representaciones de algo concreto...”¹⁴⁶. Como el joven Sócrates, corremos el riesgo de extraviarnos en representaciones e imágenes, y tenemos miedo de quedarnos sin fundamentos si rechazamos usar algo sensible como suelo. Pero hay que abandonar esta tendencia, es preciso ejercitar dialécticamente el pensamiento:

“... el hombre tiene que elevarse en su alma hacia esta universalidad abstracta, en la cual le resulte en efecto indiferente que los cien táleros- cualquiera sea la relación cuantitativa que puedan tener con su patrimonio- existan o bien no existan; tanto como que le resulte indiferente que él mismo exista o no, esto es, se halle o no en la vida finita (puesto que se entiende una situación, un ser determinado) etc. Aun si *fractus illabitur orbism, impavidum ferient ruinae* [si

¹⁴⁵ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica* (trad. Mondolfo, R.), p.110.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 111.

el mundo se derrumbara en pedazos las ruinas sostendrían al impávido] ha declarado un romano [Horacio]; y el cristiano tiene que encontrarse aún más en esta indiferencia”¹⁴⁷.

Hegel invoca el arrebató espiritual del cristiano, su ascenso platónico a una región espiritual. Hegel, en pasajes inmediatos, vuelve sobre lo especulativo así como los peligros a los que esta “forma” del pensamiento está expuesta en el juicio. Para ello analiza la proposición misma:

[ser y nada] [son] [uno solo y lo mismo]

Hegel dice: “... en cuanto que la proposición: ser y nada es lo mismo, expresa la identidad de estas determinaciones, pero en efecto las contiene igualmente a ambas como distintas, se contradice en sí misma y se disuelve”¹⁴⁸. Es decir, la comprensión de la proposición especulativa implica la disolución de su carácter contradictorio y permite el advenimiento de un concepto y un sentido que los engloba: “... de este modo se realiza en ella misma lo que debe constituir su propio contenido, vale decir el devenir.”¹⁴⁹. El devenir no está nombrado en la proposición especulativa pero está latente y es ésta latencia la que constituye la verdad y el sentido verdadero de la afirmación. La intelección de lo verdadero supone un desplazamiento de la representación (la proposición y su sentido explícito, pero también de la grafía) hacia lo conceptual (aquí, el devenir) o lo no-expresado. Sin embargo, la conciencia suele pasar por alto esta esencia de las proposiciones especulativas. Hegel plantea la posibilidad de remediar esto formulando la proposición en su forma negativa:

[ser y nada] [no son] [uno y lo mismo]

Pero así presentada parecería tratarse de una antinomia y alejar aún más la comprensión de su sentido verdadero. Según Hegel “la injusticia más común contra el pensamiento especulativo, consiste en volverlo unilateral, esto es, en poner de relieve sólo una de las proposiciones en que puede resolverse”¹⁵⁰. Por ello el juicio no puede expresar lo especulativo.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 115-116.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p.117. Y esto es perfectamente congruente con el pensamiento de Hegel: no existe un saber absoluto *acabado* o un concepto de ciencia *dado* que la conciencia debe *descubrir*. Por el contrario, la ciencia sólo existe en tanto ella misma *se hace*. Por ello es tan necesaria la ciencia de la experiencia de la conciencia. Cf. Pardo, J-A., *¿De qué trata la Fenomenología del espíritu de Hegel?*.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 118.

Lo verdadero no escapa a la unilateralidad del lenguaje (tal como Platón lo remarcaba en la *Carta VII*) y a la comprensión representacional mediana del hombre (tal como el joven Sócrates todavía vacila en el *Parménides*). De aquí surgen todo tipo de problemas y confusiones. Por ejemplo la imposibilidad de definir “científicamente” ser y nada (esto contra Leibniz y Wolff) así como el peligro de exponerlos intuitivamente. Hegel concluye con un ejemplo que muestra lo pobre de la aproximación tradicional a conceptos como “ser” y “nada”:

“Pero se represente el ser de cierto modo con la imagen de la pura luz, como la claridad del ver no enturbiado, y la nada en cambio como la pura noche, y se relaciona su diferencia a esta bien conocida diferencia sensible. Pero en la realidad, cuando uno se representa también este ver de un modo más exacto, puede muy fácilmente advertir que en la claridad absoluta no se ve más ni menos que en la absoluta oscuridad, esto es, que uno de los modos de ver, exactamente como el otro, es un ver puro, vale decir un ver nada. La pura luz y la pura oscuridad son dos vacíos que son la misma cosa. Sólo en la luz determinada-y la luz se halla determinada por medio de la oscuridad- y por lo tanto sólo en la luz enturbiada puede distinguirse algo; así como sólo en la oscuridad determinada- y la oscuridad se halla determinada por medio de la luz- y por lo tanto en la oscuridad aclarada es posible distinguir algo, porque sólo la luz enturbiada y la oscuridad aclarada tienen en sí mismas la distinción y por lo tanto son un ser determinado, una existencia concreta”¹⁵¹.

Volviendo al *Parménides*, debemos recordar que para Hegel el movimiento del pensamiento no puede ser arbitrario. Pero cuando Parménides enuncia las hipótesis y deducciones, juega con juicios comunes del tipo “no es múltiple, ni un todo de parte; no tiene límites, ni extensión, ni figura” (137c-138a), “no está en ningún lugar” (138b), “no está en reposo ni en movimiento” (138b-139b), etcétera. Platón sigue usando “puntos de vista particulares” que no pueden elevarse sobre su finitud hacia la infinitud, sino sólo quedar negadas porque lo que afirma del Uno en una hipótesis a través de juicios, lo niega en otra deducción a partir de otros juicios. Por ello, según Hegel aparecen enunciados o hasta “ideas” (multiplicidad, parte, límite, figura) de manera arbitraria y sin necesidad, además de que el progreso del ejercicio no preserva los contenidos se han estado discutiendo. Platón destruye escépticamente todas las proposiciones sin retener su contenido, y por ello ni puede llegar a un resultado positivo. No reconoce en medio del ejercicio dialéctico sobre lo Uno, la Unidad propia del Concepto. No ve detrás de todo ese discurso sobre el Uno el protagonismo del Absoluto y de la razón de manera adecuada. Esto es curioso ya que, trayendo a colación la importancia que tiene para Hegel la

¹⁵¹ *Ibid.*, p.120.

unidad y a la vez la distinción de la forma del diálogo platónico, él mismo niega que los diálogos sean genuinamente diálogos, sino una exposición “monológica” de un pensamiento¹⁵². Y es justo en la segunda parte del *Parménides*, donde las intervenciones casi siempre paupérrimas del joven Aristóteles parecen dar apoyo textual a esa observación hegeliana. En lo más cerca que Platón ha estado de exponer su pensamiento completo y condensado, allí es donde menos recurre a la forma dialógica.

Sin embargo, cabría preguntarnos: ¿dónde sí triunfa la dialéctica Platónica? Recordemos que presuntamente “la dialéctica platónica no pretende *dissolver el rígido concepto eleático del ser*, sino también lo que él llama allí la dialéctica ordinaria y raciocinante (*räsonierende*)”¹⁵³. Lo segundo no lo logra del todo, pero lo que sí hace es “refutar a la vez el sistema jonio de la multiplicidad pura y el sistema eleático de la pura unidad. Para esto, no hace sino concebir más completamente la unidad misma, imperfectamente comprendida por Xenófanes y Parménides, y el último resultado de la dialéctica es percibir en este principio mismo de la unidad el principio de la distinción”¹⁵⁴. El apoyo textual a estas afirmaciones lo encontramos en la primera hipótesis del *Parménides* podemos encontrar un *elenchos* del ser de Parménides, que conlleva a todo lo contrario a lo que el mismo Parménides consideraba. Así, por mencionar algunos ejemplos, en 137c-138b se deduce que si el Uno es, no es un todo; en 138b se deduce que no puede estar en el mismo sitio, no puede yacer; además, en esa misma hipótesis resulta interesante ver cómo mientras Parménides llega de que el ser no se genera ni se mueve a que está en reposo, Platón parte de lo mismo pero llega un resultado inverso. Estas y otras ocurrencias que no mencionaré ni explayaré nos dejan conjeturando que en esta sección Platón no sólo critica a Parménides sino a sus sucesores y sus interpretaciones. Claro está, lo anterior no quiere decir ni debe ser confundido con que la teoría que el Parménides del diálogo quiere probar es la del Parménides histórico y su poema, esto porque el Parménides no conoce las ideas, porque el Poema habla de que el ser es uno, no de que el Uno es, y porque el ser del Poema es determinado, y no *apeiron* como el de la primera hipótesis.

¹⁵² Planty-Bonjour, “Hegel et la dialectique selon les grecs”, p. 9.

¹⁵³ Barrios, M., “Hegel: una interpretación del Platonismo”, p. 136.

¹⁵⁴ Fouillé, A., *La filosofía de Platón*, p. 79.

CONCLUSIONES

La interpretación hegeliana de Platón pone al descubierto aspectos profundos del pensamiento de Platón, paradigmáticamente expresados en el *Parménides*. Dicho descubrimiento se ha dentro de un entramado historiográfico y filosófico aún por explorar más, pero ya delata que la convergencia de ambos filósofos se da en el valor y el papel que ambos otorgan a la filosofía. Hemos expuesto y analizado dichos pensamientos en torno a dos vertientes: una ontológico y una, por usar un término coloquial, metodológica. El reconocimiento del estatuto ontológico de lo “ideal”, en Platón las Ideas, en Hegel, las determinaciones del pensamiento, sólo puede ser descubierto por, y a la vez engendrar, un pensamiento dialéctico. La dialéctica, en tanto método adecuado de la filosofía, no puede ser un mero ejercicio artificioso, sino que debe ser completamente imbuido en lo real, para así desentrañar su racional y dotarnos de un conocimiento peculiar: el filosófico. Ambos filósofos reconocen los obstáculos epistémicos y también de disposición “espiritual” que pueden obnubilar a la conciencia humana e impedirle el acceso al punto de vista de la filosofía. Dichos obstáculos reposan en la tendencia del pensamiento a lidiar sólo con objetos sensibles y con representaciones, y no ser capaz de concebir un orden intelectual de manera sinóptica y a partir de éste comprender el mundo. Para remediar esto, al menos en el contexto de las obras y pasajes que hemos revisado, ambos autores proponen un ejercicio lógico en un sentido peculiar. El ejercicio de la segunda parte del *Parménides* tiene por objeto cumplir este cometido pero Hegel lo considera insuficiente porque reposa en una lógica todavía no del todo consciente de sus limitaciones y presupuestos. Este juicio todavía debe revisarse profundizando tanto en el ejercicio platónico y la distinción de los sentidos de la Unidad, como a través de una evaluación intrínseca de la lógica hegeliana. Aunque considero que esta tarea puede matizar y quizás dirimir la cuestión de otra manera, la revisión que hemos realizado ha revelado los motivos principales que la historia tendrá en el camino para la dialéctica así como sus repercusiones en el futuro filosófico.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria:

Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México: FCE, 1979.

Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza Editorial, 1999.

Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica I. La lógica objetiva*, Madrid: Abada, 2011.

Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica II. La lógica subjetiva*, Madrid: Abada, 2011

Platón, *La República*, Madrid: Alianza Editorial, 2011.

Platón, *Parménides*, Madrid: Alianza Editorial, 2005.

Platón, *Diálogos III*, Madrid: Gredos, 2003.

Bibliografía secundaria

Barrios, M., “Hegel: una interpretación del Platonismo”, en: *Anales del Seminario de Metafísica*, v. XXIX (1995), pp.125-148.

Colliot-Thélène, C., “Logique et langage spéculatif”, en : *Archives de Philosophie*, 62 (1999), pp. 17-45

Desjardins, R., *Plato and the Good: illuminating the darkling vision*, Brill: Leiden, 2003.

Fouillé, A., *La filosofía de Platón*, Madrid: La España Moderna, 19??.

Fronterotta, F., “‘Que feras-tu, Socrate, de la philosophie?’ L’un et les plusieurs dans l’exercice dialectique du Parménide de Platon”, en : *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3 (2000), pp. 273-299.

Fronterotta, F., “Quelle est l’hypothèse de Parménide dans Platon, Parménide 137b1-4 ?”, en : *Les Études philosophiques*, 1 (1999), Philosophie ancienne, pp. 41-46.

Gadamer, H., *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid: Cátedra, 1979.

Grondin, J., *Introducción a la metafísica*, Barcelona: Herder, 2011.

Gutiérrez, R., “La areté del filósofo o la estructura del Parménides platónico”, en *Areté*, v. XI, 1-2 (1999), pp. 57-70.

Guyer, P. y Rolf-Peter H., *Idealism*, en: *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, 2015.
Disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/idealism/>

Hanna, R., “From an Ontological Point of View: Hegel’s Critique of the Common Logic”, en: *The Review of Metaphysics*, v. XL, 2 (1986), pp. 305-338.

Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1960.

Heidegger, M., “El concepto de experiencia de Hegel”, en: *Caminos de Bosque*, Madrid: Alianza Editorial, 2010, pp. 91-156.

Heidegger, M., *De la esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, Barcelona: Herder, 2013.

Heidegger, M., “Hegel y los griegos”, en: *Hitos*, Madrid: Alianza Editorial, 2007, pp. 345-359.

Lardic, J-M., “Hegel et la métaphysique wolfienne”, en: *Archives de Philosophie*, v. LXV (2002).

McKinney, R., “The Origin of Modern Dialectics”, en: *Journal of History of Ideas*, v. XLIV, 2 (1983), pp. 179-190.

Pacheco, J., *Corrientes actuales de la filosofía*, Madrid: Tecnos, 1996, pp. 232-233.

Pardo, J., “Hegel, sucesor de Schelling; Schelling, sucesor de Hegel”, en: *Estudios*, v. IX, 96 (2011), pp. 63-88.

Philip, J., “Platonic Diairesis”, en: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. XCVII (1966), pp. 335-358.

Planty-Bonjour, G., “Hegel et la dialectique selon les grecs”, en *Revue Internationale de Philosophie*, v. XXXVI, n.139 (1982), pp. 3-20.

Sandkaulen, B., “La pensée post-métaphysique de Hegel”, en : *Archives de Philosophie*, 75, 2012, pp. 253-265.

Schnell, A., “L’idée fondamentale du transcendantalisme fichtéen”, en : *Archives de Philosophie*, v. LXXII, 3 (2009), pp. 405-422.

Simon, J., “Pensar a través de los números. Lenguaje y Concepto en Hegel”, en: *Tópicos*, 22 (2007), pp. 175-192.

Sayers, S., “Contradiction and Dialectic”, en *Science & Society*, v. LV, 1 (1991), pp. 84-91.

Vieillard-Baron, J-L., “L’actualité de la dialectique de Platon à la lumière de Hegel”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, v. CLXXXI, n.4 (1991), pp. 429-434.

VV Autores, en: Gutiérrez, R. (ed.), *Ecos de filosofía antigua*, Lima: Fondo Editorial PUCP, 2013.

