

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

Miguel Giusti (Ed.)

La cuestión de la dialéctica



Capítulo 1

ANTHROPOS



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

LA CUESTIÓN de la dialéctica / Miguel Giusti, editor. — Rubí (Barcelona) :
Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia
Universidad Católica del Perú, 2011
237 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 82)

ISBN 978-84-15260-06-6

1. Dialéctica 2. Dialéctica - Historia crítica I. Giusti, Miguel, ed. II. Fondo
Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima - Perú) III. Colección

Con el apoyo del Goethe Institut.

Primera edición: 2011

© Miguel Giusti *et alii*, 2011

© Anthropos Editorial, 2011

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)

www.anthropos-editorial.com

En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia

Universidad Católica del Perú, Lima

ISBN: 978-84-15260-06-6

Depósito legal: B. 19.246-2011

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Rubí. Tel.: 93 697 22 96 - Fax: 93 587 26 61

Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

DIÁLOGO Y DIALÉCTICA. LA INTERPRETACIÓN HEGELIANA DE PLATÓN DESDE LA PERSPECTIVA ACTUAL

Walter Mesch
Universidad de Heidelberg

No es fácil decir qué es la dialéctica. Ya su origen histórico en los movimientos sofístico y socrático de la Antigüedad revela una ambigüedad que acompañará su desarrollo histórico a través de diversas variantes. Desde sus comienzos, la dialéctica ha estado marcada por la tensión entre los polos de la confusión conceptual y la elucidación seria sobre el objeto de investigación. En ella se busca, en principio, definir las condiciones para conducir de manera exitosa una discusión, las mismas que se manifiestan en el diálogo concreto —*dialégesthai*. En su punto de partida, no se determina si se apunta a una refutación condicionada por la situación particular de la discusión o si, además de ello, se quiere alcanzar una comprensión general del problema. Ni siquiera se define si se permitirán refutaciones genuinas o si basta con que aparenten serlo. De ahí que la dialéctica no sea, ante todo, otra cosa que un método o arte de la refutación, que se puede aplicar, utilizar y valorar según lo que se considere una discusión bien conducida. Para ello, se analizan, ya en la Antigüedad, condiciones generales que en el contexto de la Modernidad llevan a que las teorías sobre la dialéctica se separen de su realización dialógica. Su interés ya no se focaliza en el problema de aquel diálogo serio que puede conducir a una comprensión filosófica, sino en la posibilidad de una *episteme* y en la realización metódica del conocimiento. Pero también aquí se presenta una nueva versión de la vieja ambigüedad del método dialéctico, que concierne al problema de su referencia objetiva. Hegel extrae de ello una consecuencia refinada y radical, con miras a elevar la dialéctica a la categoría de ciencia. Él identifica su método y su

objeto al concebirla como el automovimiento especulativo del concepto. Como se ha resaltado muchas veces, esta identificación no deja de ser problemática, pues en ella el método y el objeto amenazan con desaparecer. Tampoco resulta evidente qué consecuencias implica esta posición respecto de la posibilidad de una dialéctica científica. En todo caso, la propuesta de Hegel sería incomprensible si no se tuviera presente la historia de la problemática propia de la dialéctica. Comenzaré, por ello, con una breve referencia a las teorías más importantes sobre ella, antes de abordar la interpretación hegeliana de Platón.

I

La primera concepción destacable se encuentra en Platón. Si nos atenemos a su presentación dialógica, la dialéctica es, por una parte, un juego sofístico de confusión que, como la retórica, produce una falsa apariencia, a fin de que el individuo pueda imponerse en la confrontación de opiniones en los ámbitos político, ético y científico. Por otra parte, es aquel método filosófico que es capaz de desenmascarar dicha apariencia, en la medida en que revela los requisitos para la conducción de un diálogo serio y científico. Con sus argumentaciones, Platón busca, desde el inicio, superar esta ambigüedad para posibilitar una realización filosófica de la vida buena. Sin embargo, en los diálogos tempranos, que sin excepción culminan en aporías, esta meta todavía no se alcanza realmente. Aquí sólo se prepara el conocimiento filosófico, en la medida en que el Sócrates platónico refuta opiniones tradicionales y pretensiones sofísticas. Con los diálogos intermedios se profundiza la dialéctica crítica a través de la dialéctica afirmativa, porque Sócrates plantea su búsqueda de conocimiento sobre un fundamento ontológico, según el cual hay conocimiento filosófico sólo de aquellos objetos de conocimiento que se sustraen al carácter arbitrario de las opiniones. Deben existir ideas cognoscibles, que se encuentren separadas de las cosas sensibles y que puedan ser comprendidas metódicamente. Con ello, la dialéctica se convierte en método filosófico a través del cual se realizan el conocimiento verdadero de las ideas y las verdaderas pautas para la acción. Sólo con este planteamiento se constituye la concepción genuinamente platónica. Pla-

tón se aferra a este punto de vista siempre, a pesar de que él mismo señala sus dificultades. Esto sucede también en sus diálogos tardíos, que buscan explicar de manera más concreta el ámbito de las ideas, el cosmos y la praxis. Aquí no se llega a suprimir el *chorismós* entre idea y cosa, como se suele afirmar, sino que éste pasa a segundo plano, porque los diálogos tardíos se concentran en otras dimensiones de la *méthexis*. Se trata de manera más clara la participación ideal de ideas en ideas que estructura racionalmente el todo eidético —*Sofista*—, la imagen cósmica de este todo eidético que hace al cosmos semejante a las ideas de la mejor manera posible —*Timeo*— y la mezcla de placer y conocimiento en la que se inscribe la vida buena tomando como criterio las ideas —*Filebo*.

Aristóteles plantea la conocida objeción según la cual el conocimiento de las ideas de Platón es imposible, porque las ideas como realidades separadas conducen a dificultades insolubles. Él busca demostrar que *chorismós* y *méthexis* son en principio incompatibles. No hay participación de las cosas sensibles en ideas cognoscibles, si es que las ideas están totalmente separadas de las cosas. O se sostiene el *chorismós* de las ideas o la *méthexis* de las cosas, pero sostener ambos a la vez es imposible. Por ello, en lugar de ideas trascendentes, Aristóteles plantea formas inmanentes que determinan la materia de las cosas particulares de manera sustancial. De este modo, la filosofía de la naturaleza y la metafísica se aproximan más sin llegar a volverse idénticas. En cambio, teoría y praxis se alejan mucho más, porque la vida buena ya no puede orientarse por el conocimiento de las ideas separadas. La crítica a Platón tiene también consecuencias metódicas importantes. Aristóteles reemplaza la dialéctica científica con una disciplina dialógica no científica que sólo conduce a la refutación de interlocutores concretos y a no dejarse refutar, si bien los trucos sofistas no están permitidos. Se trata, ante todo, de utilizar formas de argumentación generales (*topoi*) para encontrar opiniones reconocidas (*éndoza*) que deban ser aceptadas por el interlocutor como premisas para su refutación. Una *Tópica* de esta naturaleza puede servir también como método dialéctico de investigación, cuando se pregunta por las premisas aceptables en general por todo interlocutor posible y amplía la búsqueda de premisas en una investigación sobre principios. Esto resulta importante porque, según Aristóteles, una demostración

científica (*apódeixis*) supone que se ha encontrado ya principios verdaderos y evidentes. La ciencia no es posible, en consecuencia, sin una investigación dialéctica de los principios. Incluso la *Metafísica* aristotélica posee, por ello, una dimensión dialéctica, que debe ser tenida en cuenta para comprender su articulación ontológica. Ello se hace evidente allí donde se investiga la unidad de los diversos significados del ser. Sin embargo, ello no quita que la dialéctica platónica haya fracasado desde el punto de vista aristotélico. Platón emplea su dialéctica de las ideas para sostener un conocimiento verdadero en oposición a la confusión que provocan los sofistas. Pero la ciencia buscada cae, según Aristóteles, en una confusión imprevista. La dialéctica platónica vuelve a caer en la ambigüedad que busca superar.

A partir de este origen ambiguo, la dialéctica lucha contra variantes del mismo problema fundamental. Ya en el Helenismo y en la Antigüedad tardía se ofrecen innovaciones importantes como la dialéctica estoica, el escepticismo pirrónico o el neoplatonismo especulativo. Pero es sólo con la Modernidad que se llega a una ruptura con la tradición que obliga a emprender drásticas modificaciones también para el caso de la dialéctica. De particular interés resulta con seguridad Kant, porque lleva el problema de la referencia objetiva de la dialéctica a su extremo desde el punto de vista de la teoría del conocimiento. Por una parte, la dialéctica significa para él una lógica de la apariencia que es incapaz de transmitir conocimiento científico. Ello se hace evidente ante todo en las antinomias cosmológicas, en las cuales tesis racionalistas y antítesis empiristas entran en contradicción, porque dichas contradicciones muestran a Kant, de manera inequívoca, que no se ha encontrado conocimiento objetivo alguno en la cosmología metafísica. Por otra parte, Kant las considera como contradicciones en las cuales la razón se introduce de manera necesaria. Aquí no se trata de la obra de algún sofista a —a quien se podría poner a raya—, sino de nuestra razón, que no puede evitar caer en contradicciones. El «campo de batalla dialéctico» evidencia, por ello, una lucha metafísica que debe ser mitigada si es que la filosofía científica no ha de caer en la «falta de esperanza escéptica» o en la «obstinación dogmática». Como se ha señalado con frecuencia, la dialéctica brinda la motivación auténtica para la *Crítica de la razón pura*. No obstante, no propone el método con el cual la crítica intenta llevarse a cabo. Kant

emplea una analítica filosófico-trascendental, que explica la interacción entre la intuición pura y el pensamiento puro para que pueda definirse la forma *a priori* de los fenómenos empíricos. La autoconciencia trascendental hace las veces de fundamento que subsume toda intuición bajo conceptos del entendimiento. Este fundamento, planteado desde una teoría de la subjetividad, fue lo que resultó interesante para los kantianos tempranos y los idealistas. Sin embargo, dado que los fenómenos empíricos poseen una materia que sólo se puede inferir de una afección de nuestra facultad de intuición, Kant supone también la existencia de cosas en sí que son incognoscibles. Sólo con la diferencia entre cosa en sí y fenómeno, le es posible resolver las antinomias, en la medida en que tesis y antítesis se refieren a objetos distintos. Pero se trata de un supuesto cuestionable, criticado por primera vez y despiadadamente no por Hegel, sino ya por Jacobi y Fichte, pues en este punto Kant mismo parece ir más allá de los límites que él impuso para el conocimiento.

Hegel busca, a su vez, superar la separación kantiana entre materia dada y forma *a priori* del conocimiento. Sólo así le parece que puede cumplirse la deseada elevación de la filosofía a la categoría de ciencia. Desde su perspectiva, Kant se ha quedado a medio camino. Por cierto, la dialéctica kantiana toma como punto de partida el hecho de que la razón entra necesariamente en conflicto consigo misma. Pero no se da cuenta de que la razón es capaz de resolver este conflicto sin suponer una diferencia incognoscible entre fenómeno y cosa en sí. Si se sigue esta propuesta, la dialéctica no es una disciplina negativa que prepara para un conocimiento positivo, sino que ella misma alcanza contenidos positivos de conocimiento. Según Hegel, para ello no se necesita más que «simplemente comprender» que la contradicción se ha de entender en su unidad o lo positivo en lo negativo, pues las contradicciones no se diluyen en una nada abstracta, sino que son negaciones de un contenido específico, son negaciones determinadas que conducen a un concepto concreto. El método dialéctico, por ello, es simplemente «la conciencia de la forma del automovimiento interno de su contenido». Y lo que pone en movimiento al contenido del pensamiento puro no es otra cosa que «la Dialéctica que le es intrínseca».¹ En el

1. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, en *Werke in zwanzig Bänden*, edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1969 ss., tomo 5, p. 50.

fondo, se trata del concepto mismo que se mueve, y ello en realidad debido a lo negativo que contiene.² Este automovimiento del concepto es lo que constituye lo verdaderamente dialéctico en una dialéctica especulativa.³ El modo como se realiza este movimiento del concepto ha sido detallado y presentado de forma sistemática por Hegel. Fundamental para ello es la *Ciencia de la lógica*, que expone cómo es que el concepto sirve de mediación consigo mismo al concebirse como la verdad del ser y de la esencia. En la sucesión de la lógica del ser, de la esencia y del concepto se puede reconocer tránsito, aparecer y desarrollo como formas básicas del movimiento dialéctico del concepto. Sobre la base de este fundamento metafísico, la filosofía real exhibe otras variantes de la dialéctica, en las cuales el concepto, que ha salido de sí mismo y ha devenido naturaleza, regresa a sí mismo, es decir, se convierte en espíritu subjetivo, objetivo y absoluto. Aquí se trata, sin lugar a dudas, de una concepción que sorprende por su articulación diferenciada y su consecuencia sistemática. A pesar de ello, la dialéctica hegeliana ha provocado desde siempre desconcierto. ¿Puede tener sentido concebir un automovimiento dialéctico del concepto e identificar el método del conocimiento con su objeto? ¿No significa eso que, en realidad, no existe método alguno? ¿No hay el riesgo de que el conocimiento dialéctico se pierda en una mera apariencia?

II

A mi parecer, es recomendable echar una mirada a la interpretación hegeliana de Platón para afrontar estas conocidas dificultades, pues, por una parte, la comparación con Platón ofrece la posibilidad de encontrar un acceso a la dialéctica hegeliana sin limitarnos a la mera realización del movimiento del concepto. Esto resulta importante si se tiene reparos contra dicho movimiento del concepto, que Hegel tampoco analiza de manera suficiente. Por otra parte, Hegel mismo plantea la comparación con Platón y muestra que considera a la dialéctica platónica ejemplar, por lo menos en lo que respecta a su núcleo metódico y objetivo. No se interesa por la realización dialógica de la dialéc-

2. *Ibíd.*, p. 51.

3. *Ibíd.*, p. 52.

tica, sino únicamente por sus presupuestos metódicos y objetivos. Incluso, respecto de estos presupuestos, critica la forma exterior de la exposición platónica. Sin embargo, parte en principio del hecho de que ya los diálogos platónicos exponen un movimiento especulativo de conceptos puros. Y, por ello, tiene para él gran importancia el parentesco de su concepción con la platónica. Si la elevación especulativa de la filosofía a la categoría de ciencia es denominada por él «dialéctica», ello se debe, con seguridad, no sólo a su intento por dar un giro positivo a la dialéctica negativa de Kant, para escapar de su dualismo, sino también a que vislumbra en los diálogos platónicos un modelo para la integración requerida. Sin ese modelo, la autocomprensión dialéctica de la especulación hegeliana sería apenas posible. Es cierto que Hegel parte de manera tan decidida de la subjetividad moderna, que no se puede remitir sin más a modelos de la Antigüedad. Pero, en su polémica con las oposiciones del entendimiento propias de la Modernidad, tiene que estar interesado en modelos de integración provenientes de la Antigüedad. Y en ese campo, Platón posee un atractivo incomparable, pues Aristóteles, pese a sus puntos de vista concernientes a la filosofía de la naturaleza, la metafísica y la ética, todos importantes a su vez para Hegel, separa la demostración científica de la dialéctica y, con ello, no puede servir de ejemplo en lo que se refiere a su comprensión de la ciencia. También la especulación neoplatónica es importante para Hegel, pero tiende a considerarla una mera combinación de las filosofías platónica y aristotélica.

Quien partiendo de lo anterior examina la interpretación hegeliana de Platón para esclarecer los problemas fundamentales de la dialéctica debe tener en cuenta dos objeciones. La *primera objeción* se basa en la autocomprensión de la filosofía hegeliana y hace valer el hecho de que la remisión a Platón puede ser importante para la génesis de su concepción, pero no constitutiva para su validez. De acuerdo con Hegel, en su interpretación de Platón se trata sólo de una reflexión exterior, al menos contemplada desde el punto de vista del sistema, como sucede también en las notas de la *Lógica*. Su importancia filosófica es, por ello, limitada. Se trata, entonces, sólo de un acceso exterior a una reflexión interna que, en última instancia, es la única que resulta decisoria. Me parece que este punto de vista es absolutamente correcto. Si la interpretación hegeliana de la dialéctica como un movi-

miento del concepto es convincente o no, es algo que sólo se puede decidir en sentido estricto allí donde su realización o se lleva a cabo o fracasa. Pero ello no quita que la cuestión del acceso deba tener para nosotros una importancia fundamental, y ello no sólo si se parte de limitaciones contingentes para la comprensión, sino también respecto de los problemas fundamentales de método. Rüdiger Bubner ha resaltado con razón que no en vano Hegel reflexiona sobre la dialéctica como método allí donde busca ofrecer una vía que vaya desde el ámbito interno del sistema hacia la exterioridad, pues sólo en tanto método la dialéctica se analiza donde no queda absorbida totalmente por el desarrollo de la cosa misma, sino que se discute por lo menos en sus posibles características particulares. Ello sucede, ante todo, al comienzo y al final de la *Lógica*. Hegel se pregunta allí con qué se puede dar inicio a la ciencia, sin que el desarrollo científico se vea perjudicado, y cómo puede se llegar a un cierre del mismo que pueda reconocerse como tal. En este problema de método, la polémica de Hegel con la dialéctica platónica juega un rol importante, porque la identidad de método y cosa no se puede simplemente suponer en un diálogo. El diálogo debe llevar a cabo aquella mediación hacia la exterioridad que en Hegel aparece en primer plano sólo esporádicamente, y ya, por ello, promete ser de mucha ayuda.

La *segunda objeción* proviene de un escepticismo más radical y alega que la concepción excesivamente ambiciosa de la interpretación hegeliana de Platón apenas puede salvarse. Quien se apoye en la crítica según la cual una dialéctica científica o bien nunca fue posible, o bien se ha anulado a sí misma, por lo menos en lo que respecta al contexto contemporáneo, considerará que la plausibilidad de la interpretación hegeliana de Platón resulta un asunto de poca importancia. También esto me parece correcto como punto de partida. En realidad, se trata sólo de una valoración inversa sobre aquello de lo que nosotros habíamos partido. En última instancia, la dialéctica de Hegel ha de mantenerse en pie por sí misma o caer. Y la valoración negativa es la perspectiva dominante en la actualidad. Ya desde hace unas décadas la recepción de Hegel se ha centrado, antes que en su método dialéctico, en sus puntos de vista concretos, que pueden transferirse a otras posiciones, ya sea de tipo fenomenológico, analítico existencial, hermenéutico, perteneciente a la teoría del discurso,

de tipo marxista, pragmático o analítico. Entre tanto, se trata ya de una práctica corriente en quienes consideran que Hegel resulta todavía interesante y no se restringen únicamente a una investigación sobre la historia de la filosofía. Me remito sólo a las reconstrucciones que, desde la teoría social o del reconocimiento, se han hecho de la *Filosofía del derecho* o de la *Fenomenología*, esfuerzos que gozan de gran aceptación en la actualidad y que con mayor claridad colocan límites a la *Lógica* hegeliana. No voy a discutir aquí en qué medida es adecuado partir de perspectivas actuales. Quisiera remarcar que este modo de proceder resulta problemático porque se pretende comprender a Hegel a través de él, y los puntos de vista filosóficos sólo poseen tanto valor como el camino que conduce hacia ellos. Si se trata de examinar los puntos de vista de Hegel, entonces la fuerza con la que su dialéctica nos lleva a comprender dichos puntos de vista tiene que estar asociada a ellos de manera racional. Quien cuestione la dialéctica difícilmente podrá renunciar a ella sin renunciar también a Hegel. Dada esta situación es conveniente prestar atención a la relación entre diálogo y dialéctica, tal como se plantea en la interpretación hegeliana de Platón. Con ello, diversas cuestiones entran en consideración, resulta importante en particular, empero, la problemática identidad de método y objeto, vinculada con el problemático automovimiento del concepto.

¿Tiene razón Hegel cuando atribuye a Platón estas tesis? A primera vista, esto parece poco probable. Dialéctica e idea están, por supuesto, estrechamente vinculadas en Platón, porque las ideas sólo se pueden conocer dialécticamente y la dialéctica no es otra cosa que el conocimiento de las ideas. Sin embargo, en esta perspectiva método y objeto parecen estar, con todo, separados. La dialéctica no tiene por objeto, por lo menos al inicio, su propia realización metódica, sino las ideas. Y estas ideas son determinadas, por lo menos al inicio, como inmóviles. Si nos atenemos a su determinación clásica, son en realidad objetos de conocimiento que se comportan siempre de acuerdo con lo mismo y de la misma manera respecto de sí mismas. Esta inmovilidad es lo que las diferencia de los objetos de la percepción y lo que las hace cognoscibles en sentido estricto. La realización dialéctica del conocimiento y la idea inmóvil parecen, es cierto, estar vinculadas de modo esencial, pero no son simplemente idénticas. ¿Qué se puede decir, entonces, respecto de la identifica-

ción que opera Hegel, desde el punto de vista de la interpretación actual de Platón?, ¿se puede considerar la concepción propiamente hegeliana plausible, si con Platón planteamos como punto de partida de la dialéctica la realización dialógica del conocimiento? Antes de seguir el hilo de estas difíciles cuestiones, debo aclarar con mayor precisión el punto de partida de la interpretación hegeliana de Platón. Ya ello resulta complicado, pues en el punto de partida se revela una valoración ambivalente de la Antigüedad, que corresponde a una valoración ambivalente de la Modernidad. Por ejemplo, Hegel considera el *Parménides* platónico como «gran obra de arte»⁴ o «la obra maestra más famosa de la dialéctica de la Antigüedad»⁵ que contiene «realmente la doctrina pura de las ideas de Platón»,⁶ y, sin embargo, le atribuye un resultado negativo.⁷ Dado que Hegel ya no ve en la dialéctica la preparación negativa para un conocimiento positivo, sino un proceso afirmativo que avanza paso a paso a través de la negación de la negación, esta interpretación no se puede considerar coherente; porque con este punto de vista sería de esperar, en realidad, que una dialéctica meramente negativa, que, como en la doctrina de las antinomias de Kant, proyecta contradicciones sin concebirlas como unidad positiva, no pueda ser especulativa. Pero Hegel evita extraer esta consecuencia, que implica una crítica a Platón. Sostiene que en Platón no se puede encontrar la «conciencia plenamente realizada» de la dialéctica verdadera, el «movimiento necesario de los conceptos puros», pero sí la conciencia misma, «es decir, la esencia absoluta reconocida de este modo en conceptos puros y la exposición del movimiento de estos conceptos».⁸ Al diferenciar la conciencia científica y la dialéctica expuesta, Hegel busca medir la dialéctica platónica utilizando su propia concepción sin pasar a considerar la peculiaridad de la exposición que trata de juzgar. ¿Permite ello brindar un significado positivo a las desconcertantes contradicciones del *Parménides*? La interpretación actual de Platón sugeriría en este

4. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke in zwanzig Bänden*, op. cit., tomo 3, p. 66.

5. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, en *Werke in zwanzig Bänden*, op. cit., tomo 19, p. 79.

6. *Ibíd.*, p. 81.

7. *Ibíd.*, p. 82.

8. *Ibíd.*, p. 62.

caso tener mayor cuidado. Para encontrar una vía de acceso a la posición hegeliana es necesario, por ello, atender a los siguientes puntos de vista.

En primer lugar, la interpretación hegeliana de Platón no depende exclusivamente del enigmático *Parménides*. Es cierto que Hegel aprecia este diálogo en particular, porque en él observa el contenido especulativo de la dialéctica de las ideas en su forma más detallada.⁹ Por ello, aproxima esta obra a la lógica absoluta, mientras que el *Timeo* es adscrito a la filosofía de la naturaleza y la *Politeia*, a la filosofía del espíritu.¹⁰ Pero Hegel también se remite al *Sofista* y al *Filebo*¹¹ para explicar la dialéctica pura de las ideas en Platón. En segundo lugar, Hegel tampoco reduce el contenido especulativo de la dialéctica platónica al conjunto de los diálogos tardíos. Por cierto, subraya que su «núcleo más íntimo» y su «verdadera grandeza» se encuentran ante todo en este grupo.¹² Pero ello de ninguna manera significa que la dialéctica no está presente en los diálogos tempranos. Por el contrario, para Hegel ellos tampoco son en absoluto conversaciones casuales, arbitrarias y subjetivas. Como ya se ha señalado, Hegel tiene que negar que el diálogo sea la forma más adecuada para presentar la filosofía.¹³ Sin embargo, encuentra en Platón «desde una perspectiva global» un «desarrollo dialéctico correctamente consecuente», porque el «desarrollo solamente es desarrollo de la cosa». Sócrates plantea las preguntas de manera que al interlocutor sólo le es posible responder de manera muy sencilla. Y en ello reside la «grandeza y belleza» de este arte dialógico.¹⁴ En tercer lugar, Hegel tiene en cuenta diferencias importantes en la dialéctica platónica. También para él la dialéctica socrática de los diálogos tempranos es negativa en tanto que sus refutaciones de los puntos de vista cotidianos terminan en aporías. Y también Hegel señala que esta dialéctica negativa recuerda sólo de manera superficial a los sofistas, porque al Sócrates platónico le interesa producir «la necesidad de la ciencia».¹⁵ La

9. *Ibid.*, p. 79.

10. *Ibid.*, p. 61.

11. *Ibid.*, pp. 69 ss.

12. *Ibid.*, p. 76.

13. *Ibid.*, p. 24.

14. *Ibid.*, p. 26.

15. *Ibid.*, p. 64.

dialéctica auténtica, en su «determinación más elevada», la encuentra allí donde Platón muestra la «unificación de los opuestos» que «se han eliminado». ¹⁶ Pero esta dimensión especulativa no la encuentra sólo en los diálogos tardíos, sino donde «principios abstractos unilaterales han sido verdaderamente unificados de manera concreta», ¹⁷ lo que Hegel ya encuentra donde el resultado sigue siendo negativo y es por ello «el movimiento completo del conocer», «al cual escucha Platón». ¹⁸

III

¿En qué consiste entonces, según Hegel, el movimiento de la idea? Para poder responder a esta pregunta se debe tener claro que Hegel no sólo cuenta con un movimiento de la idea, sino también con un movimiento del conocer. Esto es importante porque sólo pocos se aventurarían a afirmar algo semejante. Quien no sólo admite el movimiento corpóreo como única forma de movimiento con dificultad podrá negar que los diálogos de Platón exponen un movimiento del conocimiento. En este sentido, la refutación socrática, que desenmascara un pretendido saber como mera opinión, es el movimiento más sencillo. Aquí se trata de aquella dialéctica negativa cuyo efecto consiste, según Hegel, en «mezclar caóticamente lo particular». ¹⁹ En el ámbito de los objetos del pensamiento, no se opera con ello cambio alguno. Hegel señala que lo particular es así mostrado en su «finitud», «que no es de hecho lo que es, sino que pasa a ser su contrario». Pero eso significa que se hace evidente *para* el refutado cuán lejos se encuentra de encontrar el objeto buscado. «Esta dialéctica es el movimiento del pensamiento, ella se da esencialmente de manera exterior y resulta necesaria para que la conciencia reflexionante deje surgir lo general, que es imperecedero, en sí y por sí mismo, e inmutable». ²⁰ Según Hegel, también aquí se trata sólo del movimiento del pensamiento en el caso del refutado, no del movimiento de la idea. Con ello, bien puede

16. *Ibíd.*, p. 65.

17. *Ibíd.*, p. 23.

18. *Ibíd.*, p. 22.

19. *Ibíd.*, p. 64.

20. *Ibíd.*, pp. 64-65.

compararse el método socrático con el de la *Fenomenología del espíritu*, porque la dialéctica de esa obra echa por tierra la opinión de las figuras de la conciencia. En el caso de la mera refutación, todavía no se trata, como es natural, de una especulación fenomenológica, que organiza su destrucción de las opiniones en aras del conocimiento, o siquiera de un progreso en el conocimiento que lleve más allá de la esfera de las oposiciones de la conciencia. Y, sin embargo, es evidente que Hegel ve en el Sócrates platónico una figura próxima a la especulación fenomenológica. Como subraya con toda justicia, Sócrates no busca, a diferencia de los sofistas, confundir a su interlocutor para imponerse en la confrontación de opiniones, sino para «traer a la conciencia de ellos la necesidad de la ciencia, esta orientación a aquello que es».²¹

Si en la refutación se ve un medio para poder ir más allá de meras opiniones, entonces ella consiste en un complicado movimiento de conocimiento, que ya no se puede considerar como meramente negativo. Para nosotros, se plantea entonces la cuestión decisiva, a saber, en qué medida tal movimiento positivo del conocimiento se puede entender como un movimiento de la idea conocida. Para alcanzar este objetivo, Hegel remite a la doctrina platónica de la *anámnesis*, según la cual «lo que aparentemente aprendemos, [...] no (es) otra cosa que reminiscencia».²² En consonancia con su crítica a la confusión entre especulación y representación, critica la exposición mitologizante de Platón, la cual «representa el ser en sí del espíritu como un ser anterior en el tiempo».²³ Pero le parece un hecho incuestionable que Platón dio a la pregunta por la obtención del conocimiento una «dimensión especulativa».²⁴ La idea de que aprender consiste en la «recepción de algo ajeno en la conciencia pensante» no resulta por ello adecuada para la naturaleza del espíritu, en tanto sólo vale para cosas espaciales. «Platón, empero, expone la verdadera naturaleza de la conciencia, que ella es espíritu, en sí mismo aquello que es su propio objeto, o lo que deviene para sí. Éste es el concepto de lo verdaderamente general en su movimiento».²⁵

21. *Ibíd.*, p. 64.

22. *Ibíd.*, p. 43.

23. *Ibíd.*, p. 46.

24. *Ibíd.*, p. 43.

25. *Ibíd.*, pp. 43-44.

Hegel interpreta la doctrina de la *anámnesis* como una autorreferencia del espíritu que se sustrae al tiempo. El conocimiento del espíritu no consiste, en consecuencia, en «que algo ajeno se introduzca en él», sino en «que su propia esencia deviene para él o que él arriba a la conciencia de sí mismo». Esta interpretación especulativa de la *anámnesis* va acaso muy lejos para los intérpretes de Platón, incluso para aquellos que estarían de acuerdo con Hegel en que no se puede atribuir a Platón una comprensión ingenua de la visión prenatal de las ideas, según la cual las ideas han sido captadas por el alma en algún momento anterior y luego ésta las ha olvidado con la encarnación, pues así como son evidentes los errores que trae diferir los problemas, tampoco se puede reconocer como válida la posición hegeliana según la que el cognoscente únicamente se conoce a sí mismo a través de un recuerdo, entendido como remisión a un conocimiento *a priori*. Aun cuando la relación del *nous* platónico con las ideas debe tener un fundamento *a priori*, éste no se tiene que entender necesariamente como una autorrelación.

La teoría de la *anámnesis* difícilmente permite una interpretación de ese tipo y, con seguridad, la excluye si la vinculamos con la noción del alma que se mueve a sí misma en el *Fedro*, a la que Hegel también se remite.²⁶ Para Platón, el alma no es una idea, sino algo semejante a ellas, en la medida en que participa de ellas cuando conoce y tiene un rol mediador entre el ámbito de las ideas y el de lo corpóreo. Sin embargo, hay que ser precavido con el escepticismo frente a la interpretación hegeliana. El hecho de que vaya más allá de los diálogos platónicos no significa en modo alguno que sea del todo desacertada. Dos consideraciones me parecen importantes. La primera consideración no se refiere exclusivamente a la interpretación hegeliana de Platón, sino también a la valoración de la dialéctica hegeliana. Se trata de una manera de concebir su contenido que ya ha sido mencionado: hablar de un movimiento del concepto sólo puede tener sentido si el concepto se encuentra en una relación consigo mismo, que obliga a concebir el movimiento del conocimiento como movimiento de lo conocido. Sólo cuando en el conocimiento el cognoscente y lo conocido se enlazan en una unidad indisoluble se puede concebir objetos de conocimiento como realidades que

26. *Ibíd.*, p. 47.

tienen movimiento, pues sólo con esa condición se puede interpretar la realización del conocimiento como determinación de lo conocido. Si ello significa una realización metódica del conocimiento, entonces se puede identificar método y contenido. La segunda consideración se refiere a la base textual que, pese a las apariencias, en modo alguno se puede considerar unívoca. Los diálogos de Platón están llenos de pasajes que van más allá de lo que hemos mencionado aquí y favorecen mucho la interpretación hegeliana. Estos pasajes son, sin duda, polémicos. Pero, a mi parecer, es casi imposible negar que en ellos se haga referencia al movimiento de las ideas. En particular, son relevantes los pasajes del *Sofista* y el *Timeo*, pues estos diálogos tardíos asocian el ser verdadero de las ideas con un movimiento, una vida y una racionalidad vinculados a la realización cognoscitiva de una dialéctica pura de las ideas. Decisivo es el *Sofista*, que trata directamente la dialéctica de las ideas en su crítica de la sofística, mientras que en el *Timeo* se hace referencia a ella sólo de manera indirecta, como condición de la cosmología. También el complicado *Parménides* es importante. Pero debido a razones de tiempo me referiré solamente al *Sofista*.

El pasaje central se encuentra en la famosa gigantomaquia entre los «hijos de la tierra», que sólo reconocen como verdaderamente existentes a los cuerpos en movimiento, y los «amigos de las ideas», que no admiten el devenir en el ser verdadero.²⁷ Este pasaje es importante, sobre todo, porque no sólo se critica a los materialistas, sino también a los idealistas, pues como remarca el extranjero de Elea, lo que es verdaderamente no puede ser inmóvil si ha de ser accesible al conocimiento. «¡Pero cómo, por Zeus! ¿Hemos de dejarnos convencer fácilmente de que movimiento y vida y alma y razón no le son propios al ser verdadero? ¿Que éste no vive ni piensa, sino que augusto y divino, carente de razón (*nun uk echon*), es inmóvil?».²⁸ El tema que se introduce a través de esta conocida pregunta adquiere, en lo que sigue, un significado afirmativo: las ideas poseen un movimiento, porque en cierto sentido poseen razón (*nous*). Si el pasaje se interpreta de forma aislada es, con seguridad, difícil entenderlo, sobre todo porque expresa, más que una argumentación propia-

27. Platón, *Sofista*, 246a ss.

28. *Ibid.*, 248e-249a.

mente dicha, una afirmación. Junto con la gigantomaquia y la comunidad de los géneros supremos se puede, empero, captar a plenitud su sentido. Primero, es necesario subrayar que el ser verdadero, perfecto y sin más (*pantelós on*) del cual se habla no puede referirse al alma o a la razón, sino sólo a la idea. Sería por lo demás poco esclarecedor atribuir alma al alma o razón a la razón. Pero en este contexto aquello no es acertado, pues se trata sólo y exclusivamente de una polémica en torno a la pregunta por si el ser (*on/lousía*) se debe concebir como estando en movimiento o como siendo inmóvil. Y la respuesta es que debe estar en movimiento y ser inmóvil si es que ha de ser posible el conocimiento.²⁹ La interpretación según la cual aquí se trata solamente de una totalidad extensiva de los seres, independiente de su determinación cualitativa, queda descartada. El *pantelós on* se refiere al ser propio de la idea, no a un todo universal indiferenciado, que incluye idea, alma e incluso tal vez cuerpo. En la misma dirección, apunta el *pantelés zoon* del *Timeo*, pues también allí se caracteriza al ser de las ideas, que sirve de modelo a la producción demiúrgica del cosmos en movimiento, como una forma de vida inteligible.³⁰

Pero, ¿cómo es planteado el movimiento de la idea en Platón y cómo se diferencia este planteamiento de la interpretación hegeliana? El *Sofista* busca en primera línea esclarecer cómo se puede enlazar sin contradicción el ser con reposo y movimiento a pesar de que reposo y movimiento se contradicen.³¹ Para ello, el extranjero de Elea se basa en dos puntos. Por una parte, sólo algunas ideas se mezclan con algunas otras, no todas con todas o ninguna con ninguna.³² Por otra parte, se trata de una participación ideal, a través de la cual las ideas adquieren determinaciones sin poseerlas por su propia naturaleza.³³ Sobre esta base, los conceptos de la reflexión, identidad y diferencia muestran que los géneros supremos no se dejan reducir uno al otro. Por ello, el ser por sí mismo, es decir, a partir de su propia naturaleza, ni está en movimiento ni es inmóvil. A causa de su participación en movimiento y reposo debe, sin embargo, ser considerado tanto

29. *Ibíd.*, 249d ss.

30. Platón, *Timeo*, 30c.

31. Platón, *Sofista*, 254d.

32. *Ibíd.*, 252e.

33. *Ibíd.*, 255e.

en movimiento como inmóvil. Se puede ver con facilidad que esta estrategia para evitar la contradicción no coincide con la versión especulativa de la dialéctica en Hegel, que él justamente también reconoce en el *Sofista*. Cuando Hegel toma del texto platónico que lo mismo es lo diferente y lo diferente lo mismo, «y ello en uno y el mismo punto de vista», no capta el sentido del *Sofista*, como se ha señalado, porque en él debe distinguirse perspectivas para poder evitar la contradicción. Y, sin embargo, no debemos tomar a la ligera la perspectiva hegeliana, pues qué es el ser, es algo que sólo puede ser conocido, según Platón, cuando se le ha perseguido a través de su participación en otros géneros. Desde esta perspectiva, Platón no parece tener problemas con concebir la coherencia de este recorrido a través de relaciones de participación como un tránsito entre ideas que participan entre sí. Este tránsito (*metaballein*) es explícitamente el tema en este contexto. Sólo se descarta que el tránsito de una idea conduzca a lo contrario de su naturaleza.³⁴

Cómo se deban concebir de forma más precisa las relaciones de participación es difícil de colegir, dada la brevedad del pasaje. Sin embargo, a mi parecer, resulta cuestionable que la irreductibilidad de los géneros lleve a concluir que el conocimiento sólo puede residir en aislar naturalezas rígidas, pues la intención general del pasaje está con seguridad en demostrar que «los géneros se encuentran por su propia naturaleza en comunidad».³⁵ Esto también es válido para la participación del ser en el reposo y el movimiento. Por ello, no hay lugar para desechar la postulación de ideas en movimiento cuando se afirma que el ser es inmóvil de acuerdo con su propia naturaleza y que sólo tiene movimiento por participación, ya que el reposo también le adviene sólo a través de la participación. La definición clásica de la idea como algo determinado por su reposo e inmovilidad es retomada en el *Sofista* sólo en tanto es complementada con las determinaciones de movimiento y de vida. Al parecer, lo que ello signifique sólo se comprenderá si se toma como punto de orientación la realización de la dialéctica de las ideas, que investiga un ser como aquello que es, observándolo a través de su participación en otras ideas.³⁶ La práctica de la dialéctica platónica, y no sólo

34. *Ibíd.*, 255a/b.

35. *Ibíd.*, 257a.

36. *Ibíd.*, 253d.

la de los diálogos tardíos, debe ser, así, tan esclarecedora como la teoría de los géneros supremos. En qué consiste el movimiento de la idea es algo que los diálogos platónicos muestran en la misma medida en que tocan el tema. Y ello también está presente en el *Sofista*. No hay que dejar de lado el hecho de que el extranjero, antes de desarrollar la teoría de los géneros supremos, se refiere a la actividad del dialéctico.³⁷ Para la realización de la dialéctica, reposo y movimiento tienen la misma importancia, pues el dialéctico puede determinar el ser permanente de una idea sólo en tanto que pasa a considerar otra idea. Y si con ello se determina la idea misma a partir de sí misma (*autó kath' autó*), entonces reposo y movimiento deben añadirsele.

IV

Con esto, llego al final de esta reflexión y resumo los resultados. Hegel parte de la idea de que ya Platón ha identificado el método y el contenido en la dialéctica al concebirla como automovimiento de ideas. Esta concepción no llega a cumplirse plenamente, porque la dialéctica platónica está orientada a una realización de carácter dialógico, parte de condiciones externas y asocia especulación y representación. Pero, en su núcleo, la dialéctica especulativa ha sido establecida por Platón, por lo cual sólo queda la tarea de desplegarla de manera más diferenciada, articulada y sistemática, tomando como fundamento la subjetividad moderna. A primera vista, esta perspectiva resulta poco convincente, pues la dialéctica platónica en principio no está interesada en el autoconocimiento, sino en el conocimiento de las ideas. Y para poder comprenderlas, las ideas son explicadas como siendo inmóviles. A diferencia de las cosas sensibles, que en un momento están en una parte y en otro momento en otra, que al inicio son de una manera y después de otra, las ideas se comportan siempre de acuerdo con lo mismo o ellas mismas de la misma manera. Parece, pues, que no hay espacio para hablar de movimiento de las ideas. Además, Platón no parece considerar que el conocimiento de las ideas sea autoconocimiento de la razón cognoscente, algo que sería necesario para barajar la posibi-

37. *Ibid.*

lidad de ideas en movimiento. Los diálogos intermedios no ofrecen apoyo para esta tesis, tampoco la teoría de la *anámnesis*, porque ella sólo exige una relación *a priori* con las ideas, pero no una autorrelación *a priori* de la razón. Sin embargo, los diálogos tardíos dan un paso más que resulta ser decisivo, pues en ellos se hace hincapié en que las ideas deben estar en movimiento para poder ser conocidas. Y con ello, sólo se puede hacer referencia a un movimiento del conocimiento que se lleva a cabo en el conocimiento de las ideas. Atribuir a las ideas un movimiento espacial o temporal, como es propio de las cosas sensibles, sería, por ello, con seguridad absurdo. Sólo se puede entender en qué sentido las ideas han de poseer movimiento si uno se remite a la realización del conocimiento en la dialéctica de las ideas y si se interpreta su dinámica metódica del avanzar de una idea a otra como la determinación de la idea misma. Y esto, nuevamente, sólo puede ser esclarecedor si la dialéctica platónica no diferencia de manera completa método y cosa, sino que identifica ambos por lo menos en lo que respecta al plano superior del pensamiento de las ideas.

De ahí que la dialéctica no sea sólo un método que posibilita refutar opiniones insatisfactorias y abrir el camino para un saber sólido, sino que en última instancia posibilita también la determinación cognoscitiva de lo conocido, determinación que no debe ser solamente exterior si el objetivo ha de ser realmente el conocimiento. Con todo, esta identidad especulativa de método y contenido en una búsqueda dialógica de conocimiento no se puede hacer valer como una condición general, pues el diálogo no se mueve por lo general en el plano de un conocimiento puro de algo, sino que sólo prepara para ello. Incluso allí donde las ideas son explicadas en sus estructuras generales, las perspectivas particulares resultan siendo decisivas. Ello se puede decir también del *Sofista*, que explica la *koinonía* de los géneros supremos con miras a determinar la esencia del sofista. A diferencia del neoplatonismo, que entiende el ser de la idea como el contenido de un autoconocimiento racional, enlazando de esta manera la razón que se piensa a sí misma de Aristóteles con las ideas en movimiento de Platón, los diálogos platónicos no permiten interpretar el ser de las ideas directamente como una autorrelación de la razón. La identidad especulativa de método y contenido se encuentra aquí, más que realizada, sólo preparada.

La interpretación hegeliana de Platón va, por ello, demasiado lejos cuando determina la convergencia de método y contenido en Platón a partir del resultado que ella tardíamente busca, que ella sólo ha comenzado a esclarecer y plantea además como un escape a la contradicción. Pero porque ahí sólo se trata de una convergencia es que Platón puede ayudar a entender la concepción especulativa de Hegel. Los diálogos filosóficos no pueden partir de la idea de que método y contenido son idénticos en la dialéctica. Pero pueden facilitar el acceso a este tipo de identificación. La exterioridad del diálogo resulta así una ventaja decisiva, pues es ella la que permite captar la necesidad de conceptos que posean movimiento como condición del conocimiento dialéctico. Quien resulte confundido por el movimiento de los conceptos en la dialéctica hegeliana puede orientarse a partir de los diálogos de Platón, porque llevan a la aceptación de ideas que poseen movimiento a través de varios pasos. Lo que la dialéctica es se muestra así nuevamente en el diálogo.