
Pensar lo inexpresable. El núcleo de lo dialéctico entre Platón y Hegel

Leonardo Mattana

Abstract: The aim of this article is to analyze some characteristics of Hegelian dialectics, trying to define its centrality in the process of thought and investigating its limits. To this end, I will propose a hypothesis that implies a parallel reading of the meaning of dialectics at some moments in Platonic philosophy (particularly around the "Unwritten Doctrines") and others in Hegel's philosophy, especially in the *Science of Logic*. This confrontation will allow us to draw a line of conjunction between both authors and to elucidate the chiasm between history, thought and dialectics.

Keywords: Hegel, Plato, dialectics, thought, difference.

1. Introducción

La relación entre Hegel y Platón es increíblemente rica y sin duda va más allá de las menciones explícitas que el filósofo alemán pueda hacer de su ilustre predecesor. Tenemos, en efecto, la posibilidad de confrontar conceptos de ambos que son centrales para la historia del pensamiento y que, a pesar de las distancias y diferencias, permiten un diálogo fértil. Especialmente, a partir de las referencias que Hegel hace de Platón, en el periodo de Jena, podemos comprender mejor la conexión que se puede establecer entre la dialéctica platónica y la hegeliana y cómo ambas tengan algo en común justamente en torno a la naturaleza del pensar y a la dificultad de su aprehensión y expresión.

Así, en primer lugar, nos concentraremos sobre la función que el concepto de escepticismo tiene en la formación de la filosofía del propio Hegel y su relación con la dialéctica. En cierto modo, el escepticismo representa un marco de referencia para poder articular la fuerza de la negatividad cuya importancia Hegel comprende desde muy pronto pero que requiere de adecuados instrumentos lógicos para ser eficazmente encauzada. Así el escepticismo antiguo representa un punto de inflexión en la elaboración de la dialéctica hegeliana.

En segundo lugar, vale la pena dirigirse directamente al texto de Platón —especialmente al *Parménides*— para entender la puesta en juego de este diálogo. No entraremos demasiado en detalles sobre las disputas filológicas, ya que no es éste el objetivo primario de nuestro trabajo. Pero sí que cabe mencionar una cuestión a propósito de este diálogo que servirá para trazar esa conjunción con Hegel, a saber, que en él se hace alusión a las doctrinas no escritas de Platón. ¿En qué sentido la aparente solución negati-

va del diálogo, especialmente de la tercera parte, constituye un punto de acceso a las doctrinas no escritas, intentando expresar toda la potencia de la dialéctica?

En este sentido, y en tercer lugar, vamos a proponer una hipótesis, más conceptual y teórica que propiamente filológica, a través de la cual trazar una conexión entre los principios últimos de Platón y el problema hegeliano de poder expresar el pensamiento en el acto mismo del pensar. ¿Podemos considerar que lo Uno y la Díada, en cuanto principios de determinación, sean una forma de representar el pensamiento en su ser uno y múltiple? ¿Y si la solución dialéctico-negativa de Platón fuese una máscara, una protección, frente a la imposibilidad de expresar toda la potencia del pensamiento en acción, mientras que Hegel intentaría, en una vuelta de tuerca de la dialéctica, expresar ese pensamiento en el modo más próximo al acto mismo del pensar?

Finalmente, y como conclusión, constatar que si entendemos la dialéctica coherentemente con cuanto desarrollado en los puntos precedentes, entonces ella no es algo solamente consustancial al pensar sistemático, sino que es su única forma posible. En tal sentido, y a través de algunos aspectos de la interpretación de Giovanni Gentile de la dialéctica hegeliana, podremos comprobar el límite de expresar el acto del pensar y cómo las soluciones platónica y hegeliana se enfrentan a ese límite.

2. El escepticismo en el joven Hegel como primera forma de articulación de la negatividad

El interés de Hegel por el escepticismo surge tempranamente (a partir de los primeros años de Jena) y de forma contextual a la progresiva centralidad que la negatividad y la contradicción asumen en su propuesta filosófica. El valor de un conocimiento negativo, crítico, capaz de destruir las determinaciones del entendimiento finito es a su vez central en la articulación entre lógica y metafísica a la que Hegel dedica algunos fragmentos y pasajes de sus escritos de esos años.¹ La elaboración de esta vía conceptual, mucho más escorada hacia la lógica, a menudo se disimula, por parte del propio Hegel, bajo una propuesta meramente metodológica. En parte, es posible que Hegel no quiera hacer colisionar sus propias investigaciones con la aspiración de una propuesta filosófica común entre él y Schelling. Es como si el joven Hegel intentara compatibilizar el punto de llegada de una unidad de lo Absoluto, según un modelo más próximo al de Schelling, con una confrontación con la filosofía trascendental e incluso con la me-

tafísica precedente desarrollada sobre su propio terreno. Lo conceptual, lo negativo, lo típico del entendimiento, le serviría a Hegel, según su declarada intención, para hacerse paso y destruir todo el andamiaje de las determinaciones finitas desde el interior. En resumen, Hegel propone batir al enemigo con sus propias armas.

Por tanto, Hegel se sirve del escepticismo en el marco de un saber que no tiene la pretensión de ser la afirmación directa de lo verdadero, cuanto a una progresiva destrucción de aquello que impide el acceso a la verdadera filosofía, a saber, todo el aparato trascendental kantiano construido a partir de la conciencia y el entendimiento. El escepticismo podría ser entendido como una máscara, un filtro, que le permite a Hegel una dosificación de la negatividad, tomándole el pulso para hacerla estallar justamente en el momento más decisivo de su crítica a la filosofía trascendental. También es, en cierto sentido, una excusa para retomar autores del pasado, en particular antiguos, para reivindicar su filosofía como una búsqueda de “lo más antiguo de lo antiguo”.²

El punto probablemente más interesante de esta relación entre escepticismo y dialéctica lo encontramos a partir de una cita del *Escrito sobre la relación del escepticismo con la filosofía*, en la que podemos comprobar como este nexos, así como la transfiguración de su significado en el sentido platónico, son esenciales para intentar entender qué significa pensar, para Hegel.

Dicho texto, publicado en 1802 en el *Kritisches Journal*, supone una crítica contra el dogmatismo de la conciencia de Schulze,³ así como un repaso de los tropos escépticos de Sexto Empírico y de Agripa. Sin embargo, la cita –casi una evocación– sobre la que aquí hemos de llamar la atención concierne a Platón y a su *Parménides*, que es central especialmente en esa relación, anunciada desde el título, entre escepticismo y filosofía.

¿Qué documento y sistema más perfecto y consistente de auténtico escepticismo podríamos encontrar que el *Parménides* de la filosofía platónica, el cual abarca y destruye todo el ámbito de ese saber por conceptos del entendimiento? Este escepticismo platónico no se dedica a dudar de estar verdades del entendimiento [...] sino que se dedica a negar completamente toda verdad de un conocimiento tal. Este escepticismo no constituye una cosa particular de un sistema, sino que él mismo es el lado negativo del conocimiento de lo absoluto y presupone inmediatamente a la razón como el lado positivo.⁴

La cita, a pesar de no ser desarrollada en detalle por Hegel, da indicaciones importantes. En primer lugar, este diálogo platónico sería capaz no tanto de negar algunas verdades del entendimiento, manteniendo otras por válidas, cuanto de poner en entredicho la estructura misma del enjuiciamiento, es decir, que no se limitaría a refutar determinados juicios dentro del ámbito del entendimiento, sino que más bien sería capaz de destruir el enfoque mismo de una visión cognoscitiva marcada por el entendimiento.

Claramente, Hegel trae a colación a Platón para atacar a Schulze, algo que es dudoso, al menos desde el respecto filológico; sin embargo, lo que Hegel entiende afirmar es que el planteamiento platónico se presenta como completamente alternativo al nuevo escepticismo, que es en realidad un dogmatismo de la conciencia. El punto fundamental es que el diálogo platónico con su gimnasia dialéc-

tica⁵ remueve todo tipo de fijaciones que se podían dar en el entendimiento y que consolidaban ese sustrato de la conciencia, que en el escepticismo de Schulze orientaba todo el proceso. En tal sentido, el interés primario de Hegel es el aspecto negativo, aniquilador y destructor, que el escepticismo antiguo y especialmente el que nos presenta Platón en el *Parménides* representa. Un ejercicio dialéctico capaz de poner en entredicho todo discurso asentado y hacer estallar la contradicción presente en el acto mismo del pensar.

Pero, en segundo lugar, este escepticismo no representa un método exterior a la filosofía, sino que es estructural a la filosofía misma. Aquí probablemente, Hegel ve la diferencia entre el escepticismo de Sexto Empírico y de Agripa y el nivel más elevado del de Platón.⁶ Este último comprendería la necesidad de desarrollar el lado negativo de la filosofía, no limitándose a negar simplemente aquello que es objeto de su juicio. En el *Parménides* hay una idea de filosofía que va más allá del ejercicio dialéctico: crítica y sistema se unen y es esto lo que le interesa a Hegel. Si el escepticismo no constituye “una cosa particular del sistema” significa que no es una parte del mismo, sino que más bien está presente en todo momento, es una condición de posibilidad del mismo, hace parte de su método de articulación. Y más concretamente significa que la forma de proceder dialéctico-negativa es constitutiva de un saber racional y sistemático, a saber, que la negación determina lo real y que todo proceso de articulación sistemática de la realidad pasa a través de su momento negativo. Por ello, Hegel llega a decir que el escepticismo “es una sola cosa con la filosofía”.⁷ Es justamente el lado negativo del conocimiento de lo Absoluto: aquí aparece claramente la complementariedad entre dos vías, una conceptual y una inmediata de acceso a lo Absoluto, tal como se decía al principio: una que se presenta como principalmente método-lógica y la otra como la privilegiada por Schelling a través de un acceso inmediato.⁸ Lo curioso es que a pesar de que Hegel presenta la primera como más modesta, en realidad es la única que persigue, acentuando progresivamente su crítica a todo acceso inmediato al saber especulativo. De ahí al célebre “pistoleto” de la *Fenomenología*, el paso es breve.⁹

Entonces, el escepticismo, especialmente el que Platón propone en ese diálogo, representa para Hegel una vía sólida para poder manejar la potencia de lo negativo y, al mismo tiempo, sentar las bases para una filosofía sistemática; se podría decir que es una máscara porque le permite usar una figura histórica y una herramienta lógica para atacar la situación actual de la filosofía, forjar una propuesta propia y sin embargo no romper aún de forma explícita con Schelling.

Pero más allá de este aspecto principalmente histórico-filosófico sobre la recepción de Platón en el joven Hegel, hay un núcleo teórico mucho más interesante y que se proyecta más allá de estos años de Jena, en torno a cómo lo dialéctico pertenece a la idea misma de sistema.

2. El *Parménides*: dialéctica de lo inexpresable.

Para intentar entender la fascinación hegeliana por este escrito platónico vamos a avanzar una hipótesis ligada a

la interpretación del diálogo como umbral de las doctrinas no escritas.¹⁰

En primer lugar, ello requiere una contextualización, si bien mínima, en torno a si el *Parménides* alude o está relacionado con las llamadas “doctrinas no escritas” de Platón. Como han indicado inminentes estudiosos del pensamiento platónico (Krämer, Reale, Gaiser, Szlezák) las doctrinas no escritas pueden ser entendidas como protología, a saber, como doctrina de los principios, por encima o más allá de las formas eidéticas (Ideas).¹¹ Los dos principios serían lo Uno y la Díada, que están indisolublemente vinculados y constituyen un movimiento recíproco que permite fundamentar la distinción misma entre unidad y multiplicidad. Ahora, sin entrar demasiado en el significado que los Principios últimos tienen para la filosofía platónica, buscaremos en esta dirección la razón por la que Hegel hace esa afirmación ya en 1802, y sobre todo porque la referencia a la dialéctica platónica mantiene esa vigencia incluso en la *Ciencia de la Lógica*.

Pero demos un paso de lado y busquemos algunos indicios ulteriores en un célebre pasaje de la carta VII, en la que Platón escribe que “un hombre que se afana es asuntos dignos de afán se cuida mucho de someterlos a la envidia y perplejidad de los hombres poniéndolos por escrito”.¹² Parece que la determinación por no escribir sobre aquello que contiene los principios más altos tiene que ver con un cierto pudor, una cierta reticencia, a la hora de poner por escrito un saber que requiere de un trabajo distinto. Juega un cierto peso la relación que en el mundo antiguo había entre memoria y uso de la fuente escrita, como si aquello que realmente era importante, fuese necesario saberlo de memoria, interiorizarlo y no simplemente tenerlo a disposición en una tablilla o un papiro.¹³ Pero más allá del aspecto cultural o incluso ético-político de mantener un *corpus* de doctrinas no escritas, podemos encontrar una hipótesis propiamente teórica. En tal sentido veamos otro pasaje de la misma carta:

En cada uno de los seres se dan tres elementos por vía de la cuales debe presentarse su conocimiento, siendo el cuarto el conocimiento mismo (en quinto lugar hay que colocar aquello mismo que es cognoscible y es en realidad): primero, el nombre; segundo, la definición; tercero, la imagen; lo cuarto es conocimiento. Así pues, si se quiere entender lo ahora dicho, tómese un ser como ejemplo y reflexiónese de igual manera acerca de todos. Existe una cierta realidad a la que se llama “círculo, la cual tiene este mismo nombre que acabamos de pronunciar. La definición es su segundo elemento, compuesto de nombres y predicados, pues “lo que desde sus extremos hasta el medio dista por todas las partes lo mismo” sería la definición de aquello que tiene el nombre de “redondeo”, “circunferencia” y “círculo”. Su tercer elemento es lo que se pinta y se borra, se moldea y se destruye: de esto el propio círculo, al cual se refieren todas estas representaciones, no experimentan nada, pues es distinto de ellas. Lo cuarto es el conocimiento, la inteligencia y la opinión verdadera sobre estas realidades; de otra parte, todo esto hay que entenderlo como único elemento, que no existe en los sonidos ni en las figuras corporales, sino en las almas, con lo cual resulta evidente que es distinto de la naturaleza del círculo y de los tres elementos antes citados. De los tipos de conocimiento la inteligencia es el que se halla en la mayor proximidad a lo quinto por su afinidad y semejanza; los otros se encuentran a más distancia.¹⁴

Este pasaje es realmente interesante porque en pocas líneas se atraviesan las fases que van desde conocimiento

sensible y empírico (nombrar las cosas, definir las e incluso dibujarlas) hasta el conocimiento mismo. La cuarta cosa, la ciencia o la inteligencia, es la que más se aproxima al objeto en sí, a la verdad. Pero lo más interesante es que la unidad se da propiamente en el pensamiento y que este cuarto elemento es la suma de los precedentes, pero a la vez es extraño a aquellos, siendo lo que más se acerca a la verdad como tal. Pero, aun así, incluso la ciencia “es esencialmente diferente”, remarca Platón. La ciencia misma tiene que ver con el contenido que intenta explicar pero al mismo tiempo mantiene su diferencia con la totalidad en sí porque si fuera igual a ésta, anularía el sentido mismo del conocimiento; es como si Platón dijera que es necesario recorrer una cierta vía lateral para alcanzar la unidad de saber y que ésta mantuviera una determinada distinción con respecto a la verdad como tal.¹⁵ Entonces hemos de concentrarnos en esta diferencia, con respecto al contenido, del propio pensamiento que obra y que se aproxima a la verdad. ¿Y si ese pudor, esa reticencia, de la que nos hablaba Platón en el otro pasaje tuviera que ver justamente con esta dificultad de expresar esa unidad del conocimiento, ese pensar que se refleja en lo pensado pero que difiere de él y que es sumamente complicado de captar como tal? ¿Y si la necesidad de las doctrinas no escritas surgiera de la dificultad de poder plasmar adecuadamente toda la potencia del pensamiento? La forma oral en este sentido sería más plástica, más flexible y moldeable, para poder transmitir el pensamiento en toda su viveza, o al menos no haría explícito ese límite a la hora de poder expresar el pensamiento en el acto de su pensarse, como si la solución oral fuese una forma de eludir el problema del constante devenir del pensamiento. Lo que Platón deja claro es que “no existe ni existirá nunca un escrito mío sobre estos temas”.¹⁶

En este sentido, desarrollando el planteamiento de la Carta VII, el *Parménides* sería un intento extremo de plasmar ese pensamiento en acción, en toda su potencia de lo negativo. No vamos a analizar el diálogo en su totalidad, sino que vamos a considerar algunos puntos salientes que nos permiten trazar una conexión con la problemática hegeliana. Tal vez esto nos lleve a forzar algo a Platón, pero si consideramos esta hipótesis e intentamos recorrerla, podemos ver cómo Hegel y Platón se enfrenten a una dificultad parecida.

Ahora entremos más en detalle en el *Parménides*: ante todo, es necesario decir que nos concentraremos principalmente en la segunda y sobre todo en la tercera parte del diálogo. En primer lugar, veamos un aspecto de la segunda parte, que podemos considerar bastante llamativo, sobre todo porque puede ser aprovechada por Hegel para plasmar su juicio sobre Platón. En 132b, los interlocutores se interrogan sobre la posibilidad de que “cada una de las formas es un pensamiento”,¹⁷ es decir, la hipótesis de pensar las ideas como meros entes de pensamiento. Es una posibilidad interesante, aunque solamente si la observamos desde un punto de vista hegeliano: a saber, que lo verdadero sea el concepto. Desde un punto meramente platónico la posición no se sostiene y se trata de un pasaje más que ha de ser confutado durante la disertación. Pero merece ser mencionado, porque Hegel en las *Lecciones de historia de la filosofía* insistirá sobre este “idealismo” platónico como cifra general de su pensamiento.¹⁸ Desde

la primera página del apartado dedicado al filósofo griego, Hegel destaca como Platón fue capaz de expresar la verdad del pensamiento de Sócrates, a saber, que:

la esencia reside en la conciencia, ya que de 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 [...] 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.¹⁹

Realmente parece que Hegel habla de sí mismo, incluso con esa referencia al idealismo malo, que en otras ocasiones usó para diferenciar el idealismo de tipo kantfichteano del propio. De todos modos, Hegel destaca la vinculación entre la dialéctica y el concepto, lo cual, más allá de su interpretación sesgada, resulta interesante porque muestra la radicalidad del planteamiento platónico en su conjunto, algo que en este diálogo, el *Parménides*, es especialmente relevante.²⁰ Pero en todo caso, difícilmente se podría aceptar que las ideas tal como se describen en la segunda parte de este diálogo sean solamente pensamientos. La razón principal de ello consiste en que la hipótesis que Sócrates propone en tal sentido sirve para escapar del argumento del tercer hombre, pero, aunque la idea fuera algo psíquico, debería igualmente tener una validez objetiva para que fuese idea de algo y el argumento del tercer hombre, según el enfoque platónico, se volvería a reproducir.²¹

Sin embargo, en segundo lugar, veamos como la transición entre la segunda y la tercera parte del diálogo propone un cambio de escenario interesante. Se da por hecho que una definición positiva de las ideas es imposible, por lo que se puede entrever un plano discursivo diferente. Vuelve en tal sentido, la posibilidad de interrogarse si, en caso de admitirlos, ¿los principios últimos, a diferencia de las ideas, podrían aludir al pensamiento como tal en ese incesante movimiento suyo, más allá de la fijación óptica que las ideas exigirían? Repetimos: se trata de una hipótesis que nos permitiría acercarnos a Platón a Hegel, aunque el trasfondo de la cuestión de lo Uno y la Díada para Platón tenga que ver más bien con los pitagóricos y los principios matemáticos. Las Ideas no se podrían corresponder con lo que para Hegel es el verdadero pensar conceptual, porque dicho pensar no es un pensar de contenidos concretos, cuanto el tejido lógico que sostiene la pensabilidad misma. Por tanto, a Hegel no le interesarían tanto las ideas de una cosa u otra sino la manera en la que el pensamiento funciona, algo que sí podría entreverse a través de los principios.

Frente a la imposibilidad de encontrar una definición satisfactoria de las ideas en la segunda parte (135a), Parménides le dice a Sócrates (135d) que se esfuerce y se ejercite más. Sócrates le pregunta cómo, a lo que Parménides contesta que “no sólo [hay] que suponer que cada cosa es y examinar las consecuencias que se desprenden de esa hipótesis, sino también suponer que esa misma cosa no es”.²² Así se introducen los dos bloques principales en torno a la posibilidad de afirmar o negar el Ser.²³ Pero la propuesta suscita sospechas (probablemente porque parece ya de antemano quebrantar el principio parmenideo de identidad) y no es entendida bien. Parménides primero

la explica, en resumen, pero ante los ruegos de los asistentes es forzado a entablar un discurso de ese tipo. Se insiste especialmente en que se trata de un “notable procedimiento”²⁴ y una “pesada tarea”.²⁵ También, algo que apunta a las doctrinas no escritas, es que Parménides acepta sabiéndose entre interlocutores discretos y valiosos, como diciendo que lo que va a contar no es útil ni bueno para el público general.

Es importante notar que hay un deslizamiento entre la oposición, típicamente eleática, y que aparecía ya en la primera parte del diálogo, entre lo Uno y los Muchos y la oposición representada por lo Uno y lo Otro-con-respecto-a-lo-Uno. Esta diferencia se mantiene implícita, pero es ahí donde está la radicalidad del discurso de Parménides. Lo Otro-con-respecto-a-lo-Uno no es lo mismo que la mera multiplicidad en el plano de lo óntico-fenomenico que es el expuesto por Zenón en la primera parte del diálogo; o dicho de otro modo, no se trata de decir que un ente es distinto de otro, por ejemplo que la silla es distinta de la mesa, o el árbol de la roca. Al contrario se trata de comprender la posibilidad misma de negar un ente o incluso el propio Ser, poniendo de relieve el tejido relacional del discurso dialéctico.²⁶ Es el principio de la Díada, que realmente habría de entenderse como lo No-Uno, la negación.²⁷ En este sentido, la gimnasia dialéctica de la tercera parte del diálogo no es un mero ejercicio de sofistas: por un lado se pueden distinguir entre hipótesis viables y otras que lo son menos, pero lo realmente interesante es que la contraposición entre los dos principios genera una tensión que no se puede anular y resolver y que al mismo permite una determinación por recíproca oposición. Este principio de determinación que se da entre los dos momentos parece romper o al menos convivir con el otro principio, regido por la participación de lo múltiple con respecto a las ideas. En este sentido, se pueden entender los principios como el eje lógico en torno al que se articulan algo que podríamos definir como Metaideas o incluso como los μέγιστα γένη de los que Platón nos habla en el *Sofista*.²⁸ Lo que sí podemos afirmar es que entre las Ideas que aparecen de forma más explícita y los Principios, que constituirían las doctrinas no escritas, existe una complementariedad que representa el esfuerzo de un pensamiento que intenta abarcar al mismo tiempo lo pensado y lo pensante. En este sentido, la dialéctica sería posibilidad de negación radical en cuanto mantendría tanto lo uno como lo Otro-de-lo-uno como igualmente posibles.

Además, tomemos un pasaje muy significativo a través de las dos primeras consecuencias de la hipótesis positiva para constatar que hay una diferencia fundamental:²⁹ la primera, que podríamos definir como lo Uno que es (en sí) resulta inviable porque se rige justamente por la idea de que lo Uno es algo indiferente, carente de figura e ilimitado. Lo Uno-que-es-en-sí no admite la multiplicidad ni lo otro con respecto a sí y termina siendo falso -falso justamente por ausencia de contradicción- porque siendo indeterminado, uno en sí, no puede siquiera tener la determinación de ser uno. La participación de lo Uno del Ser es imposible si hay una plena coincidencia de ambos. Surge entonces la segunda consecuencia de la primera hipótesis, a saber, que lo Uno es. “Pero, si una cosa es el ser y otra diferente es lo uno, no es por ser uno que lo uno es diferente del ser, ni es por ser que el ser es otro que

lo uno, sino que difieren entre sí en virtud de lo diferente y de lo otro [...] De tal modo, lo diferente no es lo mismo que lo uno ni es lo mismo que el ser”.³⁰ La diferencia entre Ser y Uno está en la diferencia misma, que es el hacer diferir del Ser y lo Uno; la diferencia les une y les separa, no coincide con ninguno de los dos términos y ni siquiera es algo, ya que es la conexión que permanece no tematizada (por lo que se evita el problema del 'tercer hombre'); lo Uno-que-es-uno es lo Uno proyectado fuera de sí, y la diferencia es ese Uno que es. El Uno-que-es es lo uno que no es tal como es. Son interesantes en tal sentido algunas de las expresiones de estos pasajes: por un lado, los argumentos sobre la multiplicidad y la unidad son una prueba del trasfondo numérico-pitagórico de los principios de las doctrinas no escritas, pero por otro lado, explicando cómo la multiplicidad participa de lo que es, Parménides dice que “el ser está fragmentado al extremo, tanto en las partes más pequeñas como en las más grandes posibles y en cosas de todo tipo y es, de todas las cosas, la más dividida en partes, y hay un número ilimitado de partes del ser”.³¹ El ser, para estar en todas las cosas, ha de estar fragmentado, esparcido, siendo el marco de posibilidad de lo múltiple. El ser es transversal. Lo Uno eleático está definitivamente quebrado.

La culminación de este enfoque se da en el pasaje dedicado al instante, que abre el paso a la *κοινωνία τῶν γενῶν*, que Platón desarrollará con más detalle en el *Sofista*.³² A través de los varios argumentos en los que se explica ese esparcimiento del ser se llega al momento en el que se pasa de lo uno a lo múltiple. Aquí Platón nos habla del instante, que tiene “una extraña naturaleza que se acomoda entre el movimiento y el reposo no estando en ningún tiempo”.³³ El punto de conjunción entre el Uno que es y lo que es *es* algo que no es en ningún tiempo; justamente como el pensamiento que es aun no siendo.³⁴

En este sentido, el pensamiento es dialéctico por constitución, requiere de la negatividad y de su tensión irresuelta. Platón presentando el doble plano de las ideas y de los principios se pone el problema de la complejidad del pensamiento en acto, de su ser uno y muchos a la vez, de ser y no ser, poniendo su ser en constante entredicho.

¿Y si fuera justamente esto lo que a Hegel le interesa sobre todo de Platón?

3. Hegel: dialéctica como pensamiento viviente

Si decidimos comenzar por esa cita de Hegel en la que se elogia el *Parménides* de Platón, fue porque nos permitía alcanzar dos objetivos a la vez: por un lado, explicar la centralidad del escepticismo en la formación del pensamiento del joven Hegel y, por otro, porque nos servía para introducir el objetivo, más ambicioso, que acomuna a Platón y a Hegel y que consiste en poder expresar la potencia del pensamiento en su complejidad y transversalidad, en su ser al mismo tiempo proceso y acto.

En este sentido y para trazar una conexión entre lo que hemos afirmado al diálogo platónico y la intención hegeliana, puede ser útil retomar algunas evidencias textuales de obras de Hegel, pero no ya del joven Hegel de Jena, sino del Hegel de la *Ciencia de la Lógica*. Se trata de pasajes en los que Platón está explícita o implícitamente cita-

do y lo más interesante no es tanto lo que nos dice de Platón sino los lugares de su propia obra en los que Hegel hace referencia al pensador griego, y donde siempre hay también una referencia a la dialéctica.

En un momento de la Introducción, acto seguido de decir que el “pensar objetivo es, pues, el contenido de la ciencia pura”,³⁵ (Hegel está hablando justamente del pensar conceptual que es la expresión más alta del proceso del pensamiento y, por tanto, de la Lógica) y que la lógica ha de ser captada como “el sistema de la razón pura, como el reino del pensar”,³⁶ Hegel ataca la interpretación según la cual las ideas platónicas serían algo parecido a entes existentes, pero colocados en un mundo suprasensible. Al contrario, para Hegel “la idea platónica no es otra cosa que lo universal o, de un modo más determinado, el concepto del objeto; solamente en su concepto tiene algo realidad efectiva”.³⁷ Se trata de una consideración en línea con el pasaje de *las Lecciones de historia de la filosofía* que hemos citado antes, y que sobre todo, una vez más, habla más sobre el propio Hegel que sobre Platón, aunque no deja de ser importante que Hegel asigne a Platón un rol casi inaugural en esa historia de la cosa del pensar: la cosa efectivamente real es la que es pensada, la determinación de la cosa tiene lugar justamente en el momento en que es pensada.

Esta compenetración profunda del pensar y la cosa es retomada apenas unas páginas después. Es curioso que Hegel vuelva a hablar de Platón y de la dialéctica, cuando hace una anotación que podríamos definir metodológica a propósito de las partes de su lógica, de los títulos de cada sección y de cómo se ordenan; Hegel asigna cierta importancia a todo ello, pero destaca que la condición principal es que lo que “hace falta es que esté presente la necesidad de la cohesión y la surgencia inmanente de las diferencias, cosa que ocurre en el tratamiento de la Cosa misma y la propia determinación progresiva del concepto”.³⁸ Es decir que más allá de las referencias a las categorías lógicas o a otros autores lo fundamental es captar el movimiento mismo de lo Lógico y su propio autogenerarse y autodeterminarse.³⁹ Como se decía antes, justamente gracias a esa inmanencia del pensar, la lógica no requiere de la aportación exterior; pero lo más interesante viene unas líneas después cuando Hegel explica cuál es el motor, el combustible, de ese proceso inmanente: “aquello por cuyo medio se guía el concepto mismo para avanzar es lo negativo que él tiene dentro de sí mismo; esto es lo que constituye lo dialéctico de verdad”.⁴⁰ Asume aquí Hegel explícitamente que el pensar concipiente es en sí mismo algo negativo, que determina y avanza según su capacidad de negar lo otro de sí.

Sacar a la luz la negatividad presente en el pensamiento de forma dialéctica es justamente lo propiamente especulativo, siendo necesaria la negación de la negación, para no quedarse únicamente en la crítica del entendimiento (justamente el momento en el que quedaba estancado Kant, a los ojos de Hegel). Así “en este carácter dialéctico, tal como viene aquí tomado, y por ende en la captación de lo contrapuesto en su unidad o de lo positivo en lo negativo, consiste lo especulativo. Éste es el aspecto más importante, pero más difícil para la facultad de pensar, falta aún de ejercicio”.⁴¹ Parece remitirnos a los pasajes del *Parménides* en los que se hablaba de lo uno que es y

que es justamente porque es a partir de lo que es Otro-de-lo-Uno: se trata de una unidad que es una tensión. Además, nos recuerda aquí Hegel que lo dialéctico es lo más difícil, lo que requiere aún de mucho ejercicio, al igual que la laboriosa tarea que mentaba Platón. Si la dialéctica realmente fuera un ejercicio lógico-lingüístico y nada más, ni Hegel ni Platón afirmarían que es lo más complicado: en ninguno de los dos casos, la dialéctica es algo que afectaría al mero campo del discurso; al contrario, es el síntoma de la dificultad que el discurso tiene a la hora de expresar esa tensión del concepto.

Y ¿cuándo vuelve a aparecer una mención significativa a Platón y a la dialéctica en la Ciencia de la Lógica? Pues, al final, en la Idea Absoluta, cuando Hegel se concentra en explicar su peculiar método. Platón sería el creador de la dialéctica, “un mérito que la antigüedad le atribuyó como lo más excelso, pero que a menudo pasa enteramente desapercibido a quienes con más frecuencia hablan de Platón”.⁴² A los ojos de Hegel, este mérito de Platón pasa desapercibido porque no se tiene en cuenta la centralidad de lo negativo en el proceso del pensar.

Lo dialéctico realmente es la congruencia entre momento analítico y momento sintético. El saber conceptual (analítico) es también sintético “en cuanto que su objeto [...] se muestra como otro”,⁴³ es decir, que se refleja, aparece en otro, aparece como otro. Y poco después, Hegel añade que “a este momento del juicio, tan sintético como analítico [...] hay que denominarlo lo dialéctico”.⁴⁴ Un poco didácticamente es lo que a propósito de la filosofía de Hegel suele ser llamado lo dialéctico-negativo o el momento antitético. Sin embargo, como aquí Hegel destaca es el momento constitutivo en el que el respecto analítico y el sintético confluyen y por tanto es el momento en el que se determina propiamente su objeto. Hegel entonces presenta las críticas habituales a la dialéctica, para luego destruir el “prejuicio fundamental”, a saber, que “la dialéctica no tenga sino un resultado negativo”;⁴⁵ al contrario se trata de mostrar como en la dialéctica se mantiene “firmemente lo positivo dentro de su negativo”,⁴⁶ lo uno en lo otro, a pesar de lo en sí, la diferencia a pesar de la identidad.⁴⁷ Lo negativo es lo mediato y lo mediato es a su vez la instancia mediadora. Así “la negatividad considerada constituye, ahora, el punto de flexión del movimiento del concepto”,⁴⁸ porque justamente “pensar la contradicción es el momento esencial del concepto”.⁴⁹ Lo negativo estructura la escansión del movimiento lógico, porque mantiene unidas y tensionadas a la unidad y la diferencia, y en este sentido crea el espacio lógico para las determinaciones del pensamiento.⁵⁰ Pero además pensar la contradicción significa algo más: significa intentar representar la procesualidad del pensamiento y al mismo tiempo su determinarse en figuras y en momentos, significa pensar lo pensado y al mismo tiempo lo pensante.

Así, si bien, Platón no llegue a hacer este planteamiento de forma explícita, según Hegel, seguramente ha puesto las bases para ello y ha dado señales de acercarse justamente al núcleo del problema, en diálogos como el *Parménides* o el *Sofista*.

4. Conclusión: lo pensante como límite de lo expresable

Tanto en las referencias directas de Hegel a Platón como en el análisis del significado de la dialéctica en los momentos de ambos pensadores tratados separadamente, vemos elementos comunes en torno a la articulación y el significado profundo del pensamiento. Si la dialéctica es justamente lo que pone en entredicho nuestras certezas, lo que nos da que pensar, entonces la dialéctica es pensamiento, en su totalidad y no solamente uno de sus momentos. Lo es en su totalidad porque mantiene ese ser doble del pensamiento que es tan inevitable como complicado de representar: el pensar se da como unidad, en el sentido de que surge como aquello que es más incontrolado, inmediato y singular –advertir el pensamiento es ya pensamiento– y además es un pensamiento que no implica solamente la posición del sujeto, sino también ya una dimensión intersubjetiva y de abertura al mundo;⁵¹ pero al mismo tiempo surge como algo doble: pensamiento siempre es pensamiento de algo (un pensado), pensamiento que difiere de ese algo, que se determina y lo determina por una diferencia de la que no puede dar cuenta en un primer momento, y que lucha para poder cuenta de ella, porque en esa diferencia está su sentido más profundo, lo que Hegel definiría lo especulativo.

Pero esta duplicidad es irreductible, está siempre a la obra, explícita o implícitamente. Y de ahí que sea necesario un doble plano del discurso filosófico: según nuestra hipótesis, para Platón se refleja en la complementariedad de las doctrinas no escritas (principios) y diálogos (ideas);⁵² para Hegel en el doble registro de sus categorías lógicas: por un lado, cuando éstas son objeto del recorrido lógico y por otro cuando actúan aun sin ser explicitadas.⁵³ Esta tensión como núcleo de lo dialéctico es algo que Giovanni Gentile, exponente del neohegelismo italiano de principios del siglo XX, captó de forma fundamental. Nos sirvan algunas breves reflexiones sobre este autor y su interpretación hegeliana, para concluir el presente trabajo y resaltar los elementos que hemos ido articulando a lo largo del texto.

En un conjunto de textos, conocidos como *La Riforma della dialettica hegeliana*, Gentile apuntala algunas consideraciones sobre lo que significa ‘dialéctica’ para Hegel y sus implicaciones en la posibilidad misma de concebir un sistema. En cierto modo, Gentile advierte de forma radical esta dicotomía a la que hemos ido apuntando durante nuestro trabajo y a través de la analogía con Platón, si bien, como ahora veremos, no comparta nuestra hipótesis. Hace el autor italiano una explícita distinción entre una dialéctica de lo pensado y una dialéctica del pensar, justamente para entender el doble plano en el que actúa el pensamiento. Y en cierto modo, esta diferencia es la misma que atraviesa la dicotomía entre unidad y multiplicidad, por mantenernos en las mimbres platónicas, o entre empírico y trascendental, por instalarnos en el lenguaje del propio Gentile, haciendo referencia a Kant. De hecho, la triangulación gentiliana se construye entre Platón, Kant y Hegel y, si bien Gentile presente una visión de la dialéctica platónica que se contrapone a la de Hegel y Kant, hay aspectos que, si mantenemos nuestra hipótesis de concentrarnos en la teoría de los principios y no en la de las ideas, pueden corresponderse con los puntos articulados has-

ta el momento. Gentile entiende la dialéctica como la “ciencia de la relación”,⁵⁴ por lo que, desde su punto de vista, en la de Platón se destacaría el elemento de lo pensado (o en última instancia, de lo pensable) y en la kant-hegeliana tendríamos una dialéctica del pensar como tal, o de lo pensante. El lenguaje de Gentile ahonda en la contraposición: “entre las dos dialécticas hay un abismo: el abismo que divide al idealismo antiguo del moderno. La dialéctica de lo pensado es la dialéctica de la muerte; la dialéctica del pensar es, empero, la dialéctica de la vida”;⁵⁵ pero más allá de este lenguaje algo dramático, lo más interesante tiene que ver con la diferencia entre una época y la otra, con la introducción decisiva de la modernidad. Justamente es el giro de la modernidad lo que permite hacer explícito lo que en Platón no podía que ser un límite en el discurso filosófico, que lo obligaba a recurrir a las doctrinas no escritas y a una teoría como la de los principios últimos, que si bien se revela imprescindible para comprender hasta el fondo muchos de los entresijos de la filosofía platónica, no deja de tener algunos puntos dicotómicos y presenta un evidente desfase entre el plano de la pensabilidad y el de la expresión temática explicitada.

El propio Gentile admite que hay una imposibilidad en captar el pensamiento en el acto mismo en el que piensa, pero esto no implica que en cierto modo el planteamiento dialéctico de Hegel, y que Gentile se esfuerza por reavivar, sea un intento de ir más allá de un dualismo irreducible, tal como se presentaría en la dialéctica antigua. En tal sentido, el pensamiento es una categoría única, que presenta la relación irreducible de su ser a partir de su ser otro de sí. Evidentemente, por otro lado, se pone el problema de la deducción de las categorías lógicas y de su carácter necesario con respecto a todo el proceso lógico. Gentile define esta deducción “como un caso entre los posibles casos de deducción, o mejor como ella misma un fragmento o un momento de la eterna deducción”.⁵⁶ Una vez más, surge la oposición entre unidad y multiplicidad, entre necesidad y contingencia, y una vez más se revela la imposibilidad de separar los términos. Concebir el pensamiento como categoría única no significa pensar la identidad, sino al contrario, pensar la diferencia de la identidad y la diferencia.⁵⁷

Este es el nudo que hemos querido exponer y que es el mismo al que hace referencia Gentile, una vez más, cuando, en otro texto fundamental como es *L'atto del pensare come atto puro*, nos dice que el pensamiento verdadero (esto es, el que indica la verdad) es solamente el pensamiento concreto, a saber, un pensamiento que está presente a sí mismo, que es actual (es decir, como acto puro), y que deja de ser tal cuando ya es representado.⁵⁸ La distinción entre un pensar puro y lo que ya es pensado puede ser solamente analítica, e incluso la identificación de este pensar puro sólo puede tener lugar a partir de aquello que no es. Gentile llega a definir el pensamiento como “la actividad que se pone a sí misma negándose”.⁵⁹ Si asumimos esta perspectiva sobre el problema hegeliano de la dialéctica y de su relación con el sistema, podemos considerar interesantes avances con respecto a Platón pero también la constatación de un límite atávico del saber frente a la pretendida unidad de la unidad y de la multiplicidad.

Ciertamente, la modernidad –desde Descartes a Fichte y al propio Hegel– nos da la ventaja de concebir el pensar como actividad y por tanto nos permite articular un grado de expresabilidad mayor de ese proceso; y sin embargo, seguimos sin poder cerrar el círculo completo, sin poder expresar hasta el fondo esa actividad y las dicotomías que produce. Nos podemos esforzar con Hegel por detallar cada momento del proceso lógico, cada determinación de ese complejo conjunto de categorías que es la *Ciencia de la Lógica*, pero nunca podremos expresar a fondo el motor y el engranaje a través de los cuales ese proceso se da. Es como si Hegel nos hubiera indicado el camino articulado y pormenorizado del pensamiento y nosotros pudiéramos recorrerlo, pero con la perenne imposibilidad, insalvable, de estar en todos los sitios a la vez; es más, no encontrándonos nunca en el lugar que realmente importa. Y más allá del halo de metáfora de esta expresión, ello significa que la unidad de la unidad y la multiplicidad siempre estará condenada a la diferencia, al pensarse diferidamente.

De este modo, el ejercicio filosófico se esfuerza por redefinir ese límite de lo inexpresable, intentando proyectar el pensamiento fuera de sí, reflejándolo, reflexionándolo y buscando ganar progresivamente un terreno para su tematización. En tal sentido, la confrontación de Hegel con Platón es el resultado de esta tensión que surge en el intento mismo de aferrar el pensamiento. El descubrimiento de la negatividad que hace el joven Hegel en Jena se desarrolla en sistema, pero al mismo tiempo ahonda en su irreducible doblez y su arraigo en la historia de la filosofía, hasta el propio Platón. Mas Hegel comprende bien la centralidad de la subjetividad que surge a partir de la modernidad y se sirve de ella para repensar la procesualidad del pensamiento como una actividad que requiere siempre de su ser reiterada. A pesar de las dificultades de rendir cuentas del proceso del pensar, no puede haber en la modernidad, doctrinas esotéricas o no escritas ya que el despliegue del pensamiento ha de recorrer sus determinaciones, aunque éstas sean solamente algunas entre las tantas posibles.

Tal vez la única forma de mantener vivo este proceso y de acceder a él, sea pensar la contradicción; de hecho, Hegel nos ha invitado a ello en diversos pasajes de su obra ya que, en la su imposible resolución, la contradicción se aproxima al pensar el pensamiento en su fugaz y escurridiza potencia.

Notas

¹ Se trata de fragmentos recogidos en el Volumen 5 de la *Gesammelte Werke: Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, Felix Meiner, Düsseldorf-Hamburg, 1998, pp. 257-276. De ahora en adelante GW 5.

² GW 5, 273.

³ No podemos entrar en detalles aquí, pero para una reconstrucción más detallada de la confrontación con Schulze, remitimos a cf. A. Engstler, “Hegels Kritik am Skeptizismus Gottlob Ernst Schulzes” en H.F. Fulda; R-P. Horstmann (hg.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Klett Cotta, Stuttgart, 1996, p. 98-114. Por otro lado, la crítica al denominado dogmatismo de la conciencia reviste un interés primario porque es el punto de partida de la reconfiguración de la subjetividad. Cf. K. Vieweg, “Der Anfang der Philosophie - Hegels Aufhebung des Pyrrhonismus” en W. Welsch; K. Vieweg, *Das Interesse des Denkens Hegel aus heutiger Sicht*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2003, pp. 142-146.

⁴ G.W.F. Hegel, *Jenaer kritische Schriften*, en *Gesammelte Werke*, Band 4, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Felix Meiner, Hamburg, 1968, p. 207; de ahora en adelante GW 4.

⁵ Este concepto nos lleva a hacer necesariamente al menos un breve excurso en torno al carácter más o menos serio de este diálogo platónico. Por un lado, la agilidad y refinamiento del discurso y el resultado aparentemente negativo han llevado a considerar este diálogo como un ejercicio dialéctico, según su peor acepción (cf. A. Taylor, *Plato. The Man and his Work*, Francis & Taylor, London, 1963, p. 351). Sin embargo, como iremos mostrando a lo largo de este trabajo y de la confrontación con Hegel, el *Parménides* no tiene un resultado negativo, porque el objetivo mismo de la gimnasia dialéctica es el de mostrar el propio movimiento del pensar, sin tener que llegar a su resolución. De hecho, la dialéctica sería tomada en serio como método científico, más allá del aspecto discursivo, ya por Aristóteles, en los Tópicos, cf. I, 101a-b (Aristóteles, *Tratados de Lógica. Órganon I*, trad. M. Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1982, pp. 92-93).

⁶ Cf. H. Buchner, "Skeptizismus und Dialektik" en M. Riedel (hg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1990, 235-240.

⁷ GW 4, 213.

⁸ Sobre la presencia de dos vías, es interesante la forma en que es presentada en el Troxler-Bericht. Los apuntes de estas lecciones están contenidos en el volumen de Klaus Düsing, *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*, Jürgen Dinter, Köln, 1988 y más recientemente incluidos en los *Gesammelte Werke* (cf. *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik I*, hg. A. Sell, Meiner, Hamburg, 2013, pp. 1-12). Los apuntes sobre las lecciones de Hegel están contenidos en las páginas 63-98 del volumen editado por Düsing. Para resumir muy brevemente la complementariedad de las dos vías, podemos recurrir a una metáfora geométrica contenida en los propios apuntes: Hegel-Troxler nos presenta primero un cuadrado con vértices superior e inferior que indican respectivamente la indiferencia y la reconstrucción y vértices laterales con identidad, a la izquierda, y no-identidad a la derecha. Digamos que se trata un esquema muy schellinguiano. Sin embargo, se presenta también un triángulo constituido por "poner, contraponer y referir" (*Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*, ed. cit., p.71). Esto implica la idea de una forma propia de la subjetividad que no es simplemente accesoria a la objetividad, sino que incluso puede complementarse con ella en el sentido de que la vía subjetiva de acceso a la metafísica seguirá presente incluso después de que se haya llegado a la misma.

⁹ Cf. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, Band 9, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Felix Meiner, Hamburg, 1980, p. 24.

¹⁰ Es oportuno recordar que este diálogo no es el único caso en que se hace mención o alusión a las doctrinas no escritas. Al contrario, existe una interpretación de toda la obra de Platón a partir de esta perspectiva, sin embargo en el *Parménides* se dedica una especial atención a la dialéctica, acercando Platón a los problemas que encontramos en Hegel. De todas formas, un libro fundamental para comprender este enfoque es *Platone e i fondamenti della metafisica*. Especialmente interesante es la antología de fragmentos platónicos que remiten a lo "no escrito", cf. H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, Milano, 1982, pp. 358-369.

¹¹ Encontramos una buena exposición del estado de la cuestión y del nuevo paradigma avanzado por estos autores, la llamada escuela de Milán-Tubinga, en M. Migliori, *Dialektica e Verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 2000, pp. 69-90.

¹² Platón, Carta VII, 344c en *Cartas*, trad. J. B. Torres Guerra, Akal, Madrid, 1993, p.125.

¹³ Para una contextualización esencial pero eficaz de esta problemática, cf. M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino, 2003, pp. 53-65.

¹⁴ Carta VII, 342a-d (ed. cit. pp. 120-121).

¹⁵ Reale explica como "le quattro cose possono essere una via che porta alla conoscenza della quinta (che è la realtà intelligibile in sé e per sé considerata); ma possono anche costituire un impedimento ed un ostacolo al raggiungimento di quello scopo, proprio a motivo della loro natura" (G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle «Dottrine non scritte»*, Bompiani, Torino, 2010, p. 99). Desde nuestro punto de vista, ese impedimento para alcanzar la verdad como tal es el indicador de la necesidad de distinguir entre saber y ser, reivindicando justamente esa diferencia y esa autonomía del pensar.

¹⁶ Platón, Carta VII 341c, (ed. cit. p. 118).

¹⁷ Platón, *Parménides* 132b en Platón, *Diálogos V*, trad. M. I. Santa Cruz, Gredos, Madrid, 1988, p. 48.

¹⁸ Sin duda, para Hegel, ese "idealismo" está ligado al escepticismo tan central desde 1802. Así, Franco Chiareghin afirma que "die vorbildliche Funktion des "Parmenides" als vollendetes Skeptizismus-System beschränkt sich jedoch nicht auf diese ersten Jenaer Jahre Hegels" (F. Chiareghin, "Platonische Skepsis und spekulatives Denken bei Hegel"

en: H.F. Fulda; R-P. Horstmann, *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, op. cit. p. 47).

¹⁹ G.W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II en Werke in zwanzig Bänden*, 19, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, p. 11 (*Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tr. W. Roces, FCE, México, 1955, p. 135).

²⁰ Para profundizar sobre este capítulo de las Lecciones de historia de la filosofía de Hegel, cf. L. Szleák (1999), "Hegel über Platon. Zum Platon-Kapitel der »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie«", en *Perspektiven der Philosophie* 25:187-224, pp. 194-199; S. Montesinos (2009), "Conexiones metodológicas entre las filosofías de Platón y Hegel: la lectura hegeliana de la dialéctica platónica", en *Bajopalabra. Revista de Filosofía*, II Época, N° 4: 107-124, pp. 115-117.

²¹ Fundamentalmente hay una equivocación en torno a lo que se entiende por pensamiento: puede significar aquello que es pensado (y así lo entiende Sócrates) o bien el proceso mismo del pensamiento, como lo comprende Parménides. Cf. J. Lorite Mena, *El Parménides de Platón*, FCE, Bogotá, 1985, pp. 86-93. Sobre la cuestión del tercer hombre, cf. R. Sharvy (1986), "Plato's Causal Logic and the Third Man argument", en *Nous* XX, 4, pp. 507-530.

²² Platón, *Parménides*, 135e-136a, ed. cast. cit., p. 57.

²³ Fundamentalmente se trata de trasladar la dialéctica de Zenón de los entes materiales a los inteligibles: así de este modo, el diálogo propone dos bloques de hipótesis, una a partir de la afirmación del Ser y una a partir de su negación, y posteriormente se presentan diversas hipótesis dentro de cada bloque que intentan explicar la relación de la unidad y de la multiplicidad con respecto a cada una de las hipótesis principales. Aquí nos ocuparemos solamente de las dos primeras posibilidades del primer bloque, donde podremos constatar justamente la radicalidad del planteamiento de Platón con respecto al principio de identidad parmenideo.

²⁴ Según Sócrates, en 136c (ed. cit. p. 58).

²⁵ En las palabras de Parménides (136d, p. 59).

²⁶ Cf. E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'Epos, Palermo, 1987, pp. 86-88.

²⁷ Así escribe Aristóteles en *Metafísica XIV*, 1, 1087b "unos ponen lo Desigual (pues piensan que en esto consiste la naturaleza de lo Múltiple) (como materia) frente al Uno (es decir, lo Igual)" (Aristóteles, *Metafísica*, trad. T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994, p. 553).

²⁸ Cf. Platón, *Sofista*, 253d y ss. en Platón, *Diálogos V*, trad. Néstor Luis Cordero, Gredos, Madrid, 1988, pp. 436 y ss. La dialéctica de los μέγιστα γένην representa el fulcro de un curso de Heidegger del periodo de Marburg sobre este diálogo platónico. cf. Heidegger, *Platon: Sophistes (Wintersemester 1924/25)*, Hrsg. I. Schüssler, Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, especialmente los §§ 76-77. Hay un diálogo indirecto entre Hegel y Heidegger a partir de este curso y cuyas secuelas acompañarán a Heidegger durante muchos años. Cf. mi artículo, L. Matana (2014), "Il Sofista di Platone secondo Heidegger. Dalla Negazione alla Destrutturazione: la trasfigurazione della dialettica" en *Quaderni di In-schibboleth*. N° 3, pp. 73 - 112.

²⁹ De hecho podríamos considerar, incluso a nivel de exegesis platónica, como la primera sea inviable y la segunda no. Cf. E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. I- Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 394-400.

³⁰ *Parménides*, 143b (ed. cast. cit. 75).

³¹ *Ibidem*, 144b (78).

³² *Sofista* 252b-254c (ed. cast. cit. pp. 429-436).

³³ *Parménides*, 156d (111).

³⁴ Este pasaje, a menudo ha sido considerado como una hipótesis más, aunque es poco probable; más bien habría de considerarse como el principio de reflexión sobre la contradicción del devenir, análogamente a la dicotomía del movimiento que también aparece en los pasajes precedentes. Cf. M. Migliori, op. cit. pp. 297-299 y J. Lorite Mena, op. cit. p. 172-175.

³⁵ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die objektive Logik (1812-1813)*, en *Gesammelte Werke*, Band 11, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Felix Meiner, Hamburg, 1978, p. 21 (*Ciencia de la Lógica* (2 vol.), ed. F. Duque, Abada, Madrid 2011 y 2015, p.199). De ahora en adelante GW 11 y la traducción citada entre corchetes.

³⁶ *Idem*.

³⁷ GW 11, 21-22 [199-200].

³⁸ GW 11, 26 [204].

³⁹ Cf. G. Maluschke, *Kritik und absolute Methode en Hegels Dialektik*, Bouvier, Bonn, 1974, pp. 52-54.

⁴⁰ GW 11, 26 [204].

⁴¹ GW 11, 27 [205].

⁴² GW 12, 242 (391).

⁴³ *Idem*.

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, en *Gesammelte Werke*, Band 12, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Felix Meiner, Hamburg, 1981, p. 243; de ahora en adelante GW 12 (traducción cit. Vol. 2, p. 392).

⁴⁶ GW 12, 244 [394].

⁴⁷ O como escribe Düsing: “Das »Eine« ist hier das mit sich Identische (ταὐτόν), auf das Hegel das ἐν des Parmenides-Dialogs appliziert. Das Andere als solches wird von Hegel näher bestimmt als das in sich Andere, das Andere an ihm selbst oder das Andere seiner selbst, welches das nunmehr entwickelte Etwas ist.” (K. Düsing, “Formen und Dialektik bei Plato und Hegel”, en M. Riedel (hg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1990, p. 190).

⁴⁸ GW 12, 246 (396).

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ En tal sentido, resulta justamente interesante constatar la importancia de la alteridad, a partir de la reflexión platónica en la filosofía de Hegel. Cf. D. Henrich, “Formen der Negation in Hegels Logik” en R-P. Horstmann (hg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990 pp.218-221.

⁵¹ En caso contrario, esto nos llevaría a sustancializar el pensamiento inmediatamente en el sujeto, como habría hecho Descartes. Italo Testa insiste sobre este punto al afirmar que “in base a tale approccio la conoscenza non procede dal soggettivo all’oggettivo, come nell’impostazione cartesiana che causa lo scetticismo moderno: conoscenza di sé, conoscenza delle altre menti e del mondo esterno sono connesse olisticamente e strutturate intersoggettivamente mediante le capacità cognitive di riconoscimento”. (I. Testa, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)*, Mimesis, Milano, 2010, p. 39).

⁵² En tal sentido, Reale habla de “una seconda navigazione” para explicar la relación entre ideas y principios en Platón. Cf. G. Reale, op. cit. pp. 153-158.

⁵³ Lo que abre aquí al problema de la autoaplicación de las categorías lógicas y por tanto la definición del método hegeliano. Cf. W. Becker, “Das Problem der Selbstanwendung im Kategorienverständnis der dialektischen Logik” en D. Henrich (hg.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bouvier, Bonn, 1978, p. 75-82.

⁵⁴ Gentile, *La riforma della dialettica*, Le Lettere, Firenze, 1996, p. 5. Traducción nuestra.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 13.

⁵⁷ Cf. G.W.F. Hegel, GW 11, 266.

⁵⁸ Cf. G. Gentile, op. cit. p. 183-184.

⁵⁹ G. Gentile, op. cit. p. 188.