

Hegel: una interpretación del platonismo

MANUEL BARRIOS CASARES
Universidad de Sevilla

El objetivo del presente trabajo es el de contribuir a determinar la función que cumple dentro del pensar especulativo hegeliano su interpretación de la filosofía de Platón. Nuestro propósito es mostrar, más allá de correspondencias externas entre uno y otro pensamiento, la importancia esencial de la dialéctica platónica para la génesis y autocomprensión de la dialéctica hegeliana. Además, intentaremos mostrar cómo algunos significativos matices de la interpretación hegeliana de Platón son susceptibles de explicación a partir de un estudio de la primera recepción del platonismo en el joven Hegel. Para ello consideraremos esta cuestión desde un punto de vista genético. Pero antes procuraremos esbozar, con carácter introductorio, una aproximación general al respecto.

I

Aun cuando ya en 1810, al recensionar la *Fenomenología del espíritu* en el primer fascículo del *Anuario de Heidelberg*, un antiguo discípulo jenense de Hegel llamado Bachmann estableció un paralelismo entre Schelling como el Platón de la filosofía moderna y Hegel como su 'Aristóteles'¹ –un paralelismo que, pese a la generalidad de su formulación, pronto obtuvo fortuna y vino a determinar en gran medida y durante bastante tiempo la comprensión global de

¹ K. F. Bachmann, en *Heidelberger Jahrbücher*, Erste Abteilung, pp. 145-163 y 193-209.

las relaciones entre Hegel y el pensamiento griego— no por eso los estudiosos han dejado de subrayar los vínculos existentes entre platonismo y hegelianismo. Ciertamente es también, sin embargo, que en muchas ocasiones esto se ha hecho en términos de una comparación puramente externa entre ambos estilos de pensamiento²; o bien, en todo caso, se ha establecido dicha vinculación refiriéndola de una manera sumamente genérica a las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Decimos «genérica» porque, a pesar de ser en estas Lecciones donde Hegel ha tratado de una manera más extensa a Platón, con todo, no ha sido muy habitual el abordar un estudio pormenorizado de esta interpretación hegeliana del platonismo. Más frecuente ha sido el plantear una comparación global entre la concepción platónica del conocimiento como anámnesis y la concepción hegeliana de la historia de la filosofía como ámbito donde, mediante el recuerdo interiorizante de su pasado, la filosofía alcanza a concebirse plenamente a sí misma. Sin duda, si esta concepción hegeliana de la historia de la filosofía, que resulta profundamente innovadora frente a la entonces habitual reducción de la disciplina a mero compendio de ideas y opiniones dispersas, ha logrado elevarla a un rango verdaderamente especulativo, ha sido precisamente por concebir la propia filosofía como un consumado ejercicio de rememoración, en términos que, evidentemente, se asemejan a los de la citada concepción platónica. Mas, como decimos, en la mayoría de los casos ésta no ha pasado de ser una señalización externa de las correspondencias entre uno y otro pensamiento. Ha sido propiamente a partir de la década de los sesenta, con el nuevo ímpetu cobrado por los estudios hegelianos en virtud de las actividades del Hegel-Archiv de Bochum bajo la dirección de Otto Pöggeler, cuando se ha comenzado a precisar más y mejor el interés por este «sustrato griego» de su pensamiento.

Aun así, hay que advertir además lo siguiente: y es que, hasta los trabajos filológicos de Jean-Louis Vieillard Baron a finales de los años setenta, la única edición «fiable» de ese capítulo dedicado a Platón, como en general de todo el conjunto de esas *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* con la que han contado los estudiosos, ha sido prácticamente la edición de Michelet, publicada en 1833 dentro del primer proyecto de obras completas de Hegel³ (o, a lo sumo, la versión extractada por Hermann Glockner para la *Jubiläumsausgabe* en 1927)⁴. Karl Ludwig Michelet, discípulo directo de Hegel, se limitó empero a realizar ahí una labor de compilación de diversas fuentes, sin método ni criterio filológico riguroso alguno. Sabemos por el propio Michelet que Hegel

² Cfr. v. g. Friedrich Kümmler, *Plato und Hegel. Zur ontologischen Begründung des Zirkels in der Erkenntnis*, Tübingen, 1968.

³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en: Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, Berlín, Duncker und Humblot, 1833, vols. XIII, XIV y XV. Hay versión castellana de estas lecciones a cargo de Elsa Cecilia Frost y Wenceslao Roces, México, FCE, 1955.

⁴ G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, ed. por H. Glockner. Stuttgart, Frommann, 1927 ss., Bd. 17.

se había ocupado de esta disciplina –y, con ella, de Platón– ya en sus lecciones de Jena, en el semestre de invierno de 1805-1806; luego, durante dos cursos seguidos en Heidelberg, de 1816 a 1818; y las restantes seis veces en Berlín, entre 1819 y 1830. Pues bien, Michelet manejó para su edición apuntes de discípulos asistentes a varios de esos cursos, e incluso contó con el cuaderno, hoy desafortunadamente perdido, que el propio Hegel redactó íntegramente en Jena a tal efecto y que siguió empleando en todas sus *Vorlesungen* posteriores. Sin embargo, Michelet mezcló sin orden ni concierto todo este material, hasta componer un único texto de las *Lecciones sobre la Historia de la filosofía*, con todos los problemas hermenéuticos que semejante proceder comporta.

A la hora de calibrar el trabajo editorial de Michelet, no hay que olvidar el nombre que se dió a sí mismo aquel primer grupo de discípulos-editores de las obras de Hegel: «Asociación de amigos del difunto», esto es, *des Verewigten*, o sea, del muerto, pero también del «eternizado» (*ver-ewigt*) Hegel. Fue en efecto la pretensión de dar ese carácter acabado y perdurable a los distintos textos hegelianos, en un afán sistematizador indiferente a toda comprensión evolutiva, lo que se proyectó asimismo en el trabajo de Michelet. Y lo cierto es que durante más de un siglo los especialistas se han atenido esencialmente a esta edición (más reducida en el caso de Glockner, revisada sólo en cuanto al capítulo introductorio por Johannes Hoffmeister y algo más perfilada, con recogida de ciertas mínimas variantes, en el caso de la *Theorie Werkausgabe* de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, en 1971)⁵.

No es exagerado afirmar, por tanto, que sólo a partir de los trabajos de Jean-Louis Vieillard Baron nos es posible disponer de un conocimiento más preciso del curso de estas lecciones, al menos por lo que toca a Platón. Ello se debe fundamentalmente a su edición crítica del manuscrito inédito del discípulo de Hegel, Karl Gustav von Griesheim, que contiene los apuntes de clase de las lecciones sobre Platón correspondientes al semestre de invierno de 1825-1826, impartido en la Universidad de Berlín. El material aportado por el trabajo de edición de estas *Vorlesungen über Plato* nos permite así plantear con énfasis renovado el estudio de la influencia ejercida por Platón en la configuración del pensamiento hegeliano⁶.

Ahora bien, existe asimismo, a nuestro juicio, otra dimensión de las más recientes investigaciones sobre la evolución del pensamiento hegeliano, que propicia una comprensión inédita de esta temática: nos referimos al estudio de la historia evolutiva del joven Hegel y, más en concreto, al análisis, dentro de

⁵ *Sämtliche Werke: Kritische Ausgabe*, ed. por J. Hoffmeister, Leipzig, 1937, reed. Hamburg, Meiner, 1952. *Hegels Werke. Theorie Werkausgabe*. Ed. de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt, Suhrkamp, 1970/71, vols. 18, 19 y 20. Citamos en adelante esta edición como HW, con indicación del volumen y número de página.

⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Plato (1825-1826). Unveröffentlicher Text*. Ed. por Jean-Louis Vieillard-Baron. Frankfurt, Ullstein, 1979. Existe una edición anterior del manuscrito en versión bilingüe francés-alemán a cargo del propio Vieillard Baron (París, Aubier, 1976), no obstante revisada y corregida por la presente edición alemana, a la cual nos ceñimos aquí.

tal contexto histórico, de las relaciones entre sus ideas y las de Hölderlin. En ese sentido, puede decirse, por consiguiente, que lo aquí expuesto es fruto del intento de articular estas dos perspectivas. Pero queda dicho también que esa aproximación no suele ser la más habitual y, más comúnmente, el estudio comparado del pensamiento de Hegel y Platón suele plantearse en términos bastante más generales. Así pues, vayamos por partes. En primer lugar, comenzaremos por una somera señalización de las concomitancias existentes entre algunos de los primeros planteamientos sistemáticos de la filosofía hegeliana de madurez y ciertos motivos teóricos fundamentales del platonismo.

Sin duda, a tal fin la *Fenomenología del espíritu* puede servirnos como un referente destacado, y así lo han estimado autores como Friedrich Kümmerl o, en un contexto más cercano, Mariano Álvarez Gómez⁷. Ya la misma idea, expuesta desde el Prólogo, de que el individuo ha de recorrer en su propia formación las etapas pasadas de formación del espíritu, sólo que contemplándolas ahora como «proyectadas en un contorno de sombras (*Schattenrisse*)»⁸, o sea, como algo ya superado, aparte de incorporar la concepción lessinguiana del proceso pedagógico del género humano, modula la concepción platónica de la *anamnesis*. Y subrayando aún más este parentesco, la necesidad especulativa de la filosofía de ir más allá de una representación determinada y progresar hacia una comprensión más abierta de la realidad que aquella que encarna en una forma específica de conciencia, resulta expresamente concebida por Hegel como exigencia de la memoria. En efecto: antes de que esta memoria sea caracterizada por Hegel según los rasgos definitivos del pensamiento moderno, esto es, como *Er-innerung*, o sea, como recuerdo interiorizante, como camino hacia el interior donde el concepto que es en sí reconoce su naturaleza de ser para sí y se autorreconoce como sujeto, antes de todo esto, en lo que sería una imagen primera de la memoria que es común a la antigua dialéctica, de impronta objetiva, y a la moderna, aquella es vista como principio inspirador de la conciencia filosófica y, así, del trazado fenomenológico que lleva de la certeza sensible al saber absoluto. Pues la memoria preserva esa fractura que impide a toda figura fenomenológica de la conciencia mantenerse en la obstinación de pensar que su propio ser, su ser más propio, está ya, en cada caso, realizado por completo.

En el Prólogo de la *Fenomenología* escribe Hegel: «En la vida ordinaria, la conciencia tiene por contenido conocimientos, experiencias, concreciones sensibles, también pensamientos, principios, en suma algo que se considera válido en cuanto dado en presencia (*als ein Vorhandenes*) o en cuanto un ser o una esencia firme, estable. La conciencia (...) se comporta como un extrínseco

⁷ Kümmerl, o. c., *passim*. M. Álvarez Gómez, *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*. Salamanca. UPS, 1978, pp. 130ss.

⁸ HW, III, 32: «...y en las progresivas etapas pedagógicas reconoceremos la historia universal de la cultura proyectada como en contornos de sombras». La caverna platónica, ese turbio y umbrío mundo de sombras, se convierte ahora para Hegel en el mundo de nuestro propio pasado, sustrato inorgánico de nuestro presente.

determinar y tener a la mano (*Handhaben*) tal contenido. Lo reconduce a algo cierto, aunque sólo se trate de la sensación del momento, y la convicción se contenta cuando alcanza un punto de reposo que le resulta conocido»⁹.

Cada figura particular en cuanto tal toma, pues, su forma ordinaria de conciencia como ya hecha, se obstina en permanecer idéntica a sí misma y olvida la unilateralidad de ese proceder. Pero el *nosotros* que vuelve la vista atrás y contempla retrospectivamente la peripecia fenomenológica guarda una memoria más fiel de la andanza y del llegar a ser lo que se es, y reconoce que el saber de esa conciencia particular no es todo el saber, ni el mundo concebido por ella es la totalidad del mundo.

Ahora bien, el genio de Hegel –y aquí situarían algunos autores la diferencia con Platón– estriba sobre todo en hacer que el contenido de esa memoria, lejos de flotar en una tan vaga como remota entelequia, aloje y germine en la propia conciencia ordinaria, particular, que hace en cada caso la experiencia de saberse. Es así ella misma, en su propio empeño en perseverar y mantener su «en sí», la que se enreda en contradicciones, cuyo intento de resolución la lleva más allá de sí misma, hasta descubrir a la postre que su identidad, su posibilidad más propia de saberse, no residía en una abstracta mismidad ni en una vacía autocontemplación, sino en su salir fuera de ella misma, en su exteriorización y enajenación: es habitando la exterioridad y la diferencia como llegamos a un saber de nosotros que, por lo demás, siempre difiere y escapa. Lo que Hegel está diciéndonos aquí, por cierto, bien cabría interpretarlo en proximidad con lo que la hermenéutica contemporánea ha tematizado expresamente como historicidad del ser, como cuando Gadamer afirma que «ser histórico significa: no llegar nunca al saber de sí»¹⁰. En cualquier caso, de esta manera resulta ser el despliegue inmanente del contenido de cada conciencia particular lo que lleva a ésta a advertir su contradicción interna, con lo que al efectuarse¹¹, al hacer la propia experiencia de sí, decae respecto a su obstinada fijeza y descubre que, paradójicamente –paradoja de la dialéctica– realizándose por entero, se vuelve irreal: va más allá de su realidad estática (*Realität*), pierde consistencia, pierde el suelo y sustrato fijo donde antes pisaba firmemente.

Antes de proseguir el hilo principal de la argumentación, quisiéramos añadir algo más sobre el tema de los modos de ser en la *Fenomenología*; y aun sin pretender desarrollar ahora todo un excursus al respecto, decir al menos que Hegel, en el mismo movimiento especulativo en que subvierte la forma tradicional de pensar las categorías de sustancia y relación, modifica también la comprensión de esas nociones de realidad, efectividad y posibilidad. Pues para

⁹ *Ibid.*, p. 48.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1965², p. 285.

¹¹ *Wirklichkeit*: «la unidad inmediatamente generada de la esencia y la existencia, o de lo interior y lo exterior» (Enz, & 142). En el glosario a su edición de la *Filosofía Real* (Madrid, FCE, 1984, 441), apunta J. M^o Ripalda que el término posee un sentido dinámico y existente, frente al más formal y abstracto de *Realität*: «es la cualidad, como determinidad que es, frente a la negación contenida en ella, pero diferente de ella» (Enz, & 91).

él, la realización de la cosa la lleva justamente a exceder su realidad, esto es, su fija determinación óptica. Por eso las figuras fenomenológicas, en el momento en que cobran máxima actualidad o efectividad, cuando más plena y completa se expone la presentación de su ser, convierten ésta en *representación*: mera representación del entendimiento (*Verstand*). Cae por ejemplo la máscara del alma bella, y aquel prurito suyo de mantener su juicio incontaminado, de no herirse a sí misma ni herir a nadie, la lleva a hacerse eso que Hegel llama corazón duro y condenar a todo el mundo. Al reflexionar sobre el curso de las figuras fenomenológicas, cabe decir que su ser más propio se resuelve siempre en un poder-ser, que disuelve la anterior determinación y lleva más allá de la esencia ya realizada.

Por lo demás, esta experiencia de pérdida de la óptica solidez de las cosas resulta expresamente descrita por Hegel con los caracteres de una radical puesta en suspenso de las certezas cotidianas. Recordemos aquel famoso pasaje –no exento de ironía– del final del capítulo sobre la certeza sensible en que Hegel afirma que, frente al dogmatismo realista del sano sentido común, que se detiene ante las cosas sensibles como si fuesen cosas en sí, conviene frecuentar la escuela más elemental de la sabiduría (e.d., los misterios eleusinos de Ceres y Baco) para aprender a elevarse «no sólo a la duda acerca del ser de las cosas sensibles, sino incluso a la desesperación de él»¹². La radicalidad de esta puesta en cuestión deriva así, en última instancia, de que con la activación de un total escepticismo ante la inmediatez de lo ente, también la propia conciencia pierde el firme asiento de su clara e inmediata autoevidencia de antaño. Lejos de ser una pura operación teórica de duda de lo ente en la que la conciencia se preserva, su mirada en lo real, su *sképsis* en el ser, la sume a ella misma en el vértigo de esa sospecha. Duda (*Zweifel*) y hasta desesperación (*Verzweiflung*) por la anulación de aquella realidad inmediata configuran, así pues, este itinerario del constante trascender de las formas de la conciencia natural, que precisamente por ello también es designado ahí por Hegel como «movimiento del escepticismo consumándose»¹³.

Ciertamente, también los interlocutores de Sócrates son mostrados a menudo en los diálogos platónicos como aquejados de dolores de cabeza, mareos, vértigos o simple confusión mental a consecuencia del ejercicio dialéctico, que conmueve los cimientos en que reposaban sus convicciones. Pero en definitiva, con independencia de que Hegel enfatice más esta negatividad del curso dialéctico al presentar la experiencia de la conciencia como un camino de duda e incluso de desesperación, o como un movimiento del escepticismo consumado, lo que resulta a todas luces evidente es que se mantiene muy cercano a Platón, al concebirlo asimismo como un *diálogo* entre la conciencia natural y la conciencia filosófica, diálogo que se alza al rango de ciencia fenomenológica en virtud del *recuerdo* o re-conocimiento de su naturaleza de ser para sí.

¹² HW, III, p. 91: «...nicht nur zum Zweifel an dem Sein der sinnlichen Dinge, sondern zur Verzweiflung an ihm».

¹³ Cfr. v.g. *Ibid.*, p. 72: «Dieser sich vollbringende Skeptizismus».

II

En fin, las correspondencias entre Platón y Hegel hasta aquí reseñadas pueden, en efecto, tomarse simplemente como una señalización externa de las relaciones entre ambos pensadores. Pero lo cierto es que Hegel ha sido claramente consciente de este parentesco esencial entre su propuesta dialéctica y la propuesta platónica. Es más, como vamos a ver seguidamente, toda su interpretación de Platón en las lecciones berlinesas sobre la Historia de la Filosofía no hace sino acentuar tal parentesco mediante una singular comprensión del auténtico significado especulativo de las tesis platónicas. Una comparación de los distintos cursos muestra además que Hegel siguió básicamente el mismo plan expositivo en todos ellos. Luego volveremos sobre la importancia de este dato a la hora de rastrear la posibilidad de una influencia platónica temprana en la evolución intelectual de Hegel. Por ahora baste consignar que, probablemente, aquel cuaderno de clase jenense conocido aún por Michelet y hoy perdido había elaborado ya las líneas fundamentales de su interpretación de Platón, y luego los distintos cursos de la época de Berlín la hubieron de ir desarrollando en mayor o menor grado.

No obstante, hay matices de gran interés que se aprecian, mucho mejor que en el texto de Michelet, en el manuscrito de von Griesheim, correspondiente al curso en que Hegel ha expuesto a Platón con mayor detenimiento. De ahí la importancia del trabajo de Vieillard Baron al editar los apuntes de estas lecciones, así como nuestra atención a los resultados de su labor. Por de pronto, desde un punto de vista estructural, lo primero que el manuscrito de von Griesheim permite advertir respecto al diseño editorial de Michelet es la destacada atención concedida por Hegel a la cuestión de *la forma de la filosofía platónica*. Así titula precisamente Hegel en sus lecciones de 1825/26 el segundo epígrafe de su exposición, que por lo demás no se subdivide como en Michelet en un apartado general acerca de los escritos platónicos transmitidos, otro específico sobre la forma del diálogo y un tercero sobre los mitos, sino que se reparte simétricamente en dos polos de aquella misma cuestión: primero «la forma dialógica» y, segundo «la forma mítica». Que esta perspectiva no es accidental ni puramente introductoria, como puede sugerir la ordenación de Michelet, nos lo muestra ya el inicio del citado manuscrito, en el que Hegel comienza sus lecciones afirmando que, en la obra de Platón, «forma y contenido son de igual atrayente importancia»¹⁴.

Este es, así pues, el punto de partida y el horizonte de conjunto de su interpretación de Platón. Resulta decisivo advertirlo para poder comprender la polémica implícita a lo largo de todo el texto con otras interpretaciones que Hegel estima inadecuadas. De hecho, en esa afirmación de la simétrica importancia de ambos aspectos de la escritura platónica no nos encontramos tan sólo con

¹⁴ Hegel, *Vorlesungen über Platon*, ed. cit., p. 65: «Form und Inhalt sind von gleich anziehender Wichtigkeit».

una constatación de la conocida tesis hegeliana de la unidad intrínseca de forma y contenido, sino sobre todo con la advertencia de que el atractivo de la forma del diálogo platónico puede ser fuente de equívoco; y por ello Hegel, en su esfuerzo por desvelar la auténtica forma dialéctica del platonismo, se ve precisado entonces, en este caso, a cuestionar de entrada aquella unidad. Así, la lectura hegeliana de Platón comienza en estas lecciones practicando cierta violencia interpretativa al separar forma y contenido de ese pensamiento, justamente para poder luego acercarlo a los propios planteamientos.

De ahí su consideración preliminar de que, puesto que «el mito es siempre una exposición que se sirve de modos e imágenes sensibles, aderezadas para la representación, no para el pensamiento», y puesto que, como incluso llega a decir a renglón seguido, el mito supone «una impotencia del pensamiento»¹⁵, en consecuencia, la forma mítica de los diálogos platónicos sea «una fuente de malentendidos»¹⁶ y, por tanto, resulte necesario descontar dicha forma mítica para clarificar el contenido del pensamiento platónico. De lo contrario, opina Hegel, se suscitan dos clases de errores: o bien se encuentra demasiado en la filosofía platónica, como es el caso de los neoplatónicos, que alegorizan sus mitos convirtiéndolos en filosofemas; o bien se encuentra demasiado poco, como los modernos, que la reducen a dicho contenido mítico desprovisto de valor conceptual. Nótese además que, en el fondo, Hegel está polemizando aquí tanto con el extremado racionalismo de una versión ilustrada, cuanto con el extremado irracionalismo de una versión romántica de Platón. En suma, Hegel critica el que los intérpretes modernos tiendan a considerar directamente como filosofía lo que Platón expresa a veces en forma dialogada, por vía de representación y de un modo mítico. Frente a éstos, él depura el contenido especulativo de diálogos como *Menón*, *República* o *Fedro* y observa así, por ejemplo, que «cuando Platón habla del aprender como una reminiscencia, no presupone con ello una existencia previa anterior al nacimiento»¹⁷; o que cuando habla de las ideas, tampoco las entiende como realidades independientes. La edición de Michelet glosa este punto en los siguientes términos:

Con las ideas, Platón puso al descubierto el mundo intelectual, pero sin ver en él un mundo situado más allá de la realidad, en el cielo, en otro lugar (...), sin colocarlo –metafísicamente– detrás de la naturaleza. La esencia de la teoría de las ideas ha de buscarse, por tanto, en la concepción de que lo verdadero no es lo que existe para nuestros sentidos, sino que el verdadero y único ser del mundo está en lo determinado de suyo, en lo universal en y para sí¹⁸.

Tras esta declaración, sintomáticamente, Hegel vuelve a enumerar dos posibles tergiversaciones de las ideas platónicas. La primera consiste en, o bien tomarlas como algo puramente formal, o bien convertirlas «si no precisamente en cosas, por lo menos en una especie de esencias trascendentes situadas

¹⁵ *Ibid.*, p. 71.

¹⁶ *Ibid.*, p. 70.

¹⁷ *Ibid.*, p. 71.

¹⁸ HW, XIX, 39-40; ed. cast., II, 160.

muy lejos de nosotros»; la segunda tergiversación –y Hegel también piensa aquí en la idea regulativa kantiana– «consiste, no en situarlas fuera de nuestra conciencia, sino en considerarlas como ideales necesarios para nuestra razón, pero cuyos productos ni tienen realidad ahora ni pueden llegar a adquirirla nunca»¹⁹. Está claro que poseen en común todas esas denominadas tergiversaciones de Platón: ven en su filosofía la proclamación de algún tipo de trascendencia inalcanzable y, en ese sentido, la proclamación metafísica de un trasmundo. Pero el dualismo metafísico, eso que Nietzsche identificó precisamente como platonismo, sólo es aquí para Hegel el resultado de una comprensión mítica, no especulativa, de la idea platónica.

Esto es lo primero que llama poderosamente la atención en las lecciones hegelianas sobre Platón: que son una lectura no dualista de Platón. Y a partir de esta lectura no dualista, parece como si el resto de la exposición se empeñara en hegelianizar los contenidos de la filosofía platónica. Mencionaremos muy brevemente aquellos contenidos que son objeto preferente de la atención de Hegel. Por ejemplo, el famoso mito de la caverna. Este es descrito como un tránsito de la conciencia sensible a lo suprasensible en términos de elevación de la conciencia a autoconciencia mediante la contemplación de lo que es para sí (donde Hegel traduce como «für sich», «para sí», el *kath'auto* del texto platónico del libro quinto de *La República* que reza así: «¿no son muy raros los hombres capaces de elevarse por sí mismos a lo bello y contemplarlo para sí?»). O también, por ejemplo, según aludimos anteriormente, que el aprender sea un recordar posee entonces un sentido especulativo, relativo a la esencia del conocer y no a la cuestión empírica de cómo se adquieren los conocimientos. A propósito de esto, Hegel dice literalmente que la de *recuerdo* «es una expresión inapropiada, porque alude a la reproducción de una representación que se ha tenido ya en otro tiempo; pero *Erinnerung* posee además otro sentido, que le da su etimología: el de hacerse-algo-interior, el de adentrarse-en-sí-mismo; y éste es el profundo sentido pensante de la palabra»²⁰, empleado asimismo por Platón. Lo que Platón vendría pues a expresar con esa *metáfora* del recuerdo, es que la representación del proceso del aprendizaje como una operación mecánica de incorporación de datos externos en que el alma aparece como *tabula rasa* resulta algo inadecuado a la naturaleza del espíritu, por cuanto el alma ya es en sí misma lo que está llamada a ser para sí, de manera que su aprender esta verdad, su *Erkennen*, constituye un proceso inmanente de autodespliegue. Por tanto, la representación mítica de la anámnesis expresaría aquel ser en sí del espíritu bajo la forma de un ser antes en el tiempo.

Pero a su vez –y éste es un aspecto decisivo de la exégesis hegeliana que Vieillard Baron se encarga también de subrayar– el alma no habría sido pensada por Platón como una sustancia aparte, sino como trasunto de la idea misma en su ya señalado sentido especulativo. Vinculando esa interpretación de la

¹⁹ *Ibid.*, p. 41; ed. cast., p. 161.

²⁰ *Vorlesungen über Platon*, p. 79.

anámnesis con el tratamiento de la inmortalidad del alma en el *Fedro*, el diálogo en el que se centra además su disquisición sobre la teoría platónica del eros, Hegel realiza, frente a la tradición cartesiana, una desustancialización del concepto de alma. En el manuscrito Griesheim leemos: «Cuando hablamos de la inmortalidad del alma, tenemos común y ordinariamente la representación del alma como una cosa física que está ante nosotros y que posee atributos, una cosa dotada de toda suerte de atributos. Entre éstos se halla el pensar, el cual es determinado así como una cosa, como si pudiera perecer y cesar. (...) Para Platón, en cambio, la inmortalidad del alma depende directamente del hecho de que el alma es de suyo lo pensante; de modo que el pensar no es un atributo del alma, (...) sino su sustancia»²¹. Sustancia, claro está, que a su vez es sujeto en tanto que autodesenvolvimiento de la idea, razón por la cual Hegel insiste en que el gran acierto de Platón radica en haber caracterizado ese alma que es el pensar como un *Selbstbewegung*, deduciendo de dicho automovimiento su carácter imperecedero. En ese sentido podemos decir que el alma como pensamiento, el ser en y para sí –*tò óntos ón*, traduce Hegel– sería lo inmortal; como unida a una materia sería lo mortal, porque –como sigue diciendo el manuscrito– los antiguos parten de dos elementos abstractos (*zwei Abstrakta*), el alma y la materia, y la unión sólo la expresan en la forma de una caída del alma; pero la vida inmortal de Dios (esto es, del lógos, del pensar eidético o especulativo) consiste en la unión inseparable de alma y cuerpo. Y añade por último: «Esta es una gran definición de Dios, una gran idea, que por lo demás no es sino la definición de los tiempos modernos: la identidad de objetividad y subjetividad, la inseparabilidad de lo ideal y lo real, del alma y del cuerpo»²².

Como puede observarse, junto a esta desustancialización de la noción de alma –posibilitada por el hecho de equiparar ontológicamente, también en Platón, ser y pensar– Hegel lleva a cabo al mismo tiempo una asimilación del idealismo platónico a su propia concepción del idealismo. Por eso, al término de este capítulo de sus *Lecciones* que viene tras el dedicado a la cuestión de la forma del saber platónico y a modo de resumen, vuelve a especificar lo siguiente: en primer lugar, que no se ha de concebir la idea platónica como las ideas innatas, como si se tratase de pensamientos ya en parte fijados de antemano; y en segundo lugar, que «no se debe concebir el idealismo de Platón como un idealismo subjetivo, como ese idealismo malo que ciertamente se presenta en los tiempos modernos, como si el hombre nada aprendiese, como si no fuese determinado exteriormente, sino que todas las representaciones fuesen producidas por el sujeto»²³.

Sólo una vez superadas estas incomprensiones, que derivan de una inadvertencia del sentido puramente representacional tanto de la forma mítica como de la propia forma dialogada de los textos platónicos, puede accederse a

²¹ *Ibid.*, p. 80.

²² *Ibid.*, p. 82.

²³ *Ibid.*, pp. 83-84.

una correcta consideración del contenido de su filosofía y en particular de su *dialéctica*, a la cual está dedicada la primera parte del último capítulo de estas lecciones sobre Platón. Hegel divide ese último capítulo, y con él el contenido de la filosofía platónica, en tres partes: lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. Como ha observado Vieillard Baron, aunque esta división corresponde a la estructuración del propio sistema hegeliano en la *Enciclopedia*, no hay que ver en ello una ordenación interesada, puesto que se trata asimismo de la habitual distinción entre dialéctica, física y moral que se encuentra ya en comentaristas de la antigüedad. En el apartado dedicado a la filosofía de la naturaleza, Hegel examina fundamentalmente el *Timeo*, mientras que en la parte dedicada a la filosofía del espíritu se ocupa por entero de la concepción del estado ideal en *La República*. Mas, como decimos, es sobre todo en la primera parte donde, equiparando lógica y dialéctica, se encarga de desentrañar la auténtica forma especulativa de la dialéctica platónica. Comienza ahí justamente observando cómo, desde la limitada óptica de la *Vorstellung*, la dialéctica posee únicamente como finalidad la de embrollar y disolver las representaciones finitas –como hacen los sofistas– llegando siempre a un resultado puramente negativo, que es el que parece dominante al término de los diálogos «socráticos». Ya hemos visto, sin embargo, que cuando menos esta dialéctica tiene además la igualmente socrática intención de traer ante la conciencia reflexiva lo que hay de universal en el hombre. Pero estos dos aspectos de la dialéctica que consisten en disolver lo particular para producir así lo universal no constituyen aún, a juicio de Hegel, su verdadera forma. En su sentido superior, la dialéctica consiste en seguir determinando ese algo universal en sí mismo y es así, como dialéctica especulativa, como la dialéctica no termina en un resultado negativo, sino que revela la unificación de las contradicciones que han sido destruidas²⁴.

Esto es lo que permiten advertir aquellos diálogos platónicos que, al decir de Hegel, versan sobre el pensamiento puro, esto es, *Sofista*, *Filebo* y, sobre todo, ése que él denomina «la más famosa obra maestra de la dialéctica platónica»²⁵, el *Parménides*. En un ensayo titulado «Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos», Gadamer ha destacado con razón el papel de Hegel como descubridor de estos diálogos platónicos propiamente especulativos, «que no existían en absoluto para la conciencia filosófica del siglo XVIII y solamente gracias a él fueron reconocidos como el auténtico núcleo de la filosofía platónica por todo el período subsiguiente»²⁶.

Remitiéndose en concreto al pasaje del *Parménides* que reivindica la conveniencia del ejercicio dialéctico, Hegel entiende que de lo que aquí se trata

²⁴ *Ibid.*, p. 88: «Die Dialektik in dieser höheren Bestimmung ist die eigentliche Platonische. So ist die Dialektik als spekulativ, nicht mit einem negativen Resultat endigend; sondern sie zeigt die Vereinigung der Gegensätze auf, die sich vernichtet haben. Hier fängt das für den Verstand Schwerige an».

²⁵ *Ibid.*, p. 96.

²⁶ H.-G. Gadamer, «Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos», en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1979, p. 13.

es del movimiento de los conceptos puros en virtud del cual se realiza la conversión de una posición dada en su contraria. Tal sería en efecto la conclusión del diálogo, que en la paráfrasis que hace Hegel del pasaje 166c, rezaría más o menos así: «Tanto si el Uno es como si no es, él mismo y las otras ideas (lit. los Otros): reposo, movimiento, nacer y perecer, tanto para sí mismos como con respecto a los otros, todo esto es y a un tiempo no es, parece y no parece»²⁷. Pero leyendo además el *Parménides* en continuidad con el *Sofista*, Hegel considera que esta dialéctica no concluye con una pura disolución de esas fijas presuposiciones en una contradicción insoluble; sino que a su vez la misma oposición entre el ser y el no ser se revela como abstracta y se resuelve en lo que su *Differenzschrift* nombra como «identidad de la identidad y la no-identidad». Algunos autores²⁸ han criticado la versión que da Hegel de estas enseñanzas del *Sofista*, al forzar su reconocimiento de la unidad de mismidad y alteridad como relativa a un mismo respecto y, por tanto, conculcadora del principio de contradicción. Sea o no sostenible dicha crítica, sea correcta o no esa lectura que Hegel hace de Platón, lo cierto es que, como expresamente manifiesta el manuscrito de von Griesheim, Hegel estima que, bajo esta forma superior, la dialéctica platónica no sólo pretende disolver el rígido concepto eleático de ser, sino también lo que él llama ahí la dialéctica ordinaria y «raciocinante» (*räsonierende*). Lo que con ello se cuestiona es la validez de la estructura judicativa de sujeto y predicado, esto es, la validez de la estructura proposicional del entendimiento para expresar verdades especulativas; puesto que en ella se pone al sujeto como a un fundamento fijo, haciendo de sus determinaciones algo exterior sin que pueda llegar a expresarse entonces el automovimiento del concepto, por el cual no sólo se alcanza la universalidad del pensamiento, sino que en ella se reconoce a sí misma la propia subjetividad.

Y es también por eso por lo que Hegel señala en ocasiones las insuficiencias del método dialéctico practicado por Platón, ya que éste parte de «proposiciones dadas» (como v. g. «lo Uno es» en *Parménides*). De hecho, si la movilidad de la dialéctica platónica encuentra algún límite en su cometido de derivar la necesidad de unas posiciones a partir de otras, ello se debe, según Hegel, a que tras la elevación de las distintas determinaciones particulares a universalidad, aún resta la tarea específicamente moderna de reconocer en esa universalidad la subjetividad consciente de sí. Ahí residiría en última instancia el límite que hace que también en la filosofía platónica el saber permanezca aún inmerso en la sustancia; lo cual, por otra parte, no resta un ápice a la importancia capital que, como acabamos de ver, le ha concedido Hegel en sus lecciones berlinesas sobre Historia de la Filosofía.

²⁷ «Das Eine ist und ist nicht, es sowohl selbst als auch die anderen Ideen, Ruhe, Bewegung, Entstehen, Vergehen, usf., sowohl für sich selbst als in Beziehung auf Anderes, dass dies Alles durchaus sowohl ist als nicht ist, erscheint und nicht erscheint» (o. c., 98).

²⁸ Así K. L. W. Heyder, *Kritische Darstellung der Aristotelischen und Hegelschen Dialektik*, Erlangen, 1845.

III

Una vez examinadas las peculiaridades de esta interpretación de Platón, el principal interrogante que se plantea es el de si Hegel se ha limitado ahí, en efecto, a proyectar sus propias posiciones filosóficas, tal como éstas se exponen a partir de la *Fenomenología del espíritu*; o si ha podido ser más bien una lectura previa de Platón la que ha configurado el carácter dialéctico de su propia filosofía de madurez. Es con vistas a responder a dicha cuestión como cobra especial interés el manuscrito de von Griesheim y la ya señalada preeminencia que posee en él la cuestión de la forma del saber platónico. Ahora bien, ya advertimos antes que, desafortunadamente, el que podía haber sido un documento decisivo para dilucidar la cuestión, aquel cuaderno de apuntes de Hegel del curso sobre Platón impartido en Jena entre 1805 y 1806, es decir, en plena época de gestación de la *Fenomenología*, y que, según todos los indicios, debía contener ya las directrices de su posterior interpretación del platonismo, se ha perdido. Hay sin embargo un pequeño opúsculo hegeliano, de apenas tres años antes al citado curso, que nos permite reconstruir un muy interesante y revelador aspecto del tratamiento de Platón por parte del Hegel jenense. Nos referimos al trabajo publicado en el segundo fascículo del *Kritisches Journal* con el título de «Relación del escepticismo con la filosofía. Exposición de sus diversas modificaciones y comparación del más moderno con el antiguo»²⁹. Ahí Hegel discute a fondo las tesis de la *Crítica de la filosofía teórica* (1801) de G. E. Schulze sobre la base de una contraposición entre esta modalidad del escepticismo moderno, que en efecto sólo implica una posición crítica ante la llamada filosofía teórica, pero no ante el ámbito de las sensaciones ni de las ciencias, y el escepticismo antiguo, que comportaba una actitud radical de puesta en suspenso o *epojé* tanto de las certidumbres de la percepción sensible y la opinión común como del entendimiento.

Más concretamente, Hegel reprocha a Schulze su grosera concepción de la filosofía teórica como «ciencia de las causas primeras y más incondicionadas de todo lo condicionado, de cuya efectiva realidad tenemos además certeza»³⁰. Hegel, por supuesto, no deja de mostrar su asombro ante dicha «certeza de lo condicionado previa a la filosofía»; pero aparte de esto objeta además a Schulze el que aún conciba esas causas primeras e incondicionadas como cosas: como cosas que se encuentran fuera y por encima de nuestra conciencia, y que existen absolutamente contrapuestas a ella; ya que de este modo la filosofía no sobrepasa en ningún momento la conciencia, antes al contrario, queda atendida

²⁹ *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten, en Kritisches Journal der Philosophie, Ersten Bandes, zweytes Stück, Tübingen, Cotta, 1802. Citamos en adelante este texto por HW, vol. 2: Jenaer Schriften 1801-1807.*

³⁰ HW, 2, p. 219: «die theoretische Philosophie ist die Wissenschaft der obersten und unbedingtesten Ursachen alles Bedingten, von dessen Wirklichkeit wir sonst Gewissheit haben».

a los llamados «hechos de conciencia» (*Tatsachen des Bewusstseins*) como única realidad evidente de suyo. Lo que con ello se le escapa a Schulze, según Hegel, no es solamente el sentido del escepticismo, sino el concepto mismo de lo que es una filosofía, al no haber sido capaz de entender que el verdadero escepticismo constituye una íntima unidad con toda auténtica filosofía, la cual –escribe Hegel– «posee a la vez necesariamente un lado negativo que se vuelve contra todo lo limitado y, por ello, tanto contra el montón de hechos de conciencia y su indiscutible certeza como contra los miopes conceptos de esas grandiosas doctrinas que el Sr. Schulze considera inaccesibles a un escepticismo racional, y contra todo ese suelo de finitud en el que este moderno escepticismo tiene su esencia y su verdad»³¹.

En este preciso punto, Hegel alude a los llamados diez tropos o modos comunes del escepticismo antiguo como prueba de que éste no se dirigía contra la filosofía, sino contra el sentido común que se aferra a lo dado, al hecho, como a algo cierto, seguro y eterno, tal como Schulze se aferra a sus «hechos de conciencia»; pues –según leemos ahí– «ni uno de esos tropos concierne a la razón (*Vernunft*) y a su conocimiento, sino que todos lo hacen por entero sólo a lo finito y al conocimiento de lo finito, al entendimiento (*Verstand*)»³². De ahí que el verdadero escepticismo haya incluso de ser considerado como el primer estadio en la ruta hacia la filosofía, cuyo comienzo ha de ser, como dice Hegel, el avance por encima de la verdad que ofrece la conciencia común y el vislumbre de una verdad superior.

Pero ahora no interesa tanto este aspecto crítico del escrito hegeliano, directamente dirigido contra Schulze, cuanto el inesperado al tiempo que esclarezedor ejemplo del verdadero escepticismo antiguo que aduce Hegel, interrogando retóricamente: «¿Qué documento y qué sistema más completo y de por sí consistente del auténtico escepticismo podríamos hallar que el *Parménides* en la filosofía platónica, que abarca y destruye todo el ámbito de ese saber basado en conceptos del entendimiento? Este escepticismo platónico no se consume en un *dudar* de estas verdades del entendimiento, el cual conoce las cosas como diversas (...), sino en un completo negar toda verdad de semejante conocimiento. Este escepticismo –concluye Hegel– es el lado negativo del conocimiento de lo absoluto y presupone inmediatamente la razón como su lado positivo»³³.

El texto evidencia hasta qué punto está ya prefigurada aquí la interpretación del *Parménides* que, como hemos visto, desarrollarán posteriormente las lecciones berlinesas sobre historia de la filosofía. Hegel se apoya fundamentalmente en Sexto Empírico para esta interpretación escéptica del platonismo, mostrando además que la consciencia de esta relación entre escepticismo y platonismo estuvo muy desarrollada en la antigüedad; pero sobre todo, frente a

³¹ *Ibid.*, pp. 227-228.

³² *Ibid.*, p. 240.

³³ *Ibid.*, p. 228.

consideraciones coetáneas del *Parménides* como la de Dietrich Tiedemann³⁴, quien sólo veía en ella una obra confusa y llena de sofismas, sigue a Marsilio Ficino en su estimación de que, lejos de ser meramente una obra negativa, el *Parménides* prepara el acceso al conocimiento positivo de lo absoluto –o, tal como dijera el propio Ficino, alberga «los secretos de una obra sagrada». Y por cierto que es en ese mismo sentido teológico-especulativo en el que Hegel vendrá justamente a caracterizarla al final del Prólogo de la *Fenomenología* cuando se refiera a ella, literalmente, como «la expresión positiva de la vida divina»³⁵.

Así pues, no sólo nos encontramos ya aquí, *via* neoplatónica, con el sorprendente motivo teórico, que luego reaparecerá en las lecciones berlinesas sobre historia de la filosofía, de un pensamiento de lo divino en Platón, anticipo de la gran idea moderna de Dios como cumplimiento de la sujeto-objetividad. Además de ello, este escrito del Hegel jenense expresa ya con toda claridad la idea de que el sentido del ejercicio dialéctico de que habla ahí Platón consiste propiamente en esa dimensión negativa del verdadero escepticismo filosófico; es decir: en una lucha contra el dogmatismo del sentido común, el cual pone como absoluto algo finito afectado por una oposición que toma por insoluble, tal como toma sus predicados por definitivamente verdaderos, sin preguntarse tampoco si la forma del juicio es la más adecuada para exponer verdades especulativas. El dogmatismo consiste así, efectivamente, en pensar que lo verdadero puede quedar fijado y expresado en una proposición determinada, como si se tratase de un resultado definitivo o que llegara a saberse sin mediación³⁶.

Por el contrario, el pensar especulativo reconoce que lo negativo es a la vez (*zugleich*) positivo o, dicho de otro modo, que lo contradictorio no se resuelve en una nada abstracta, sino en una nada o *negación determinada*, la cual incluye por tanto un nuevo *contenido* que ha de ser desplegado³⁷. A este despliegue, que constituye cabalmente un movimiento del escepticismo consumándose, es a lo que el Hegel de madurez va a denominar dialéctica. Como ha destacado Klaus Düsing en un artículo dedicado precisamente a la significación del antiguo escepticismo para la crítica hegeliana de la certeza sensible, «Hegel planteó primero su método, esto es, la dialéctica, como método de la lógica, concebido entonces por él como un escepticismo científico y, en esa misma medida, como una introducción sistemática a la metafísica, o sea, al verdadero conocimiento de lo absoluto»³⁸. Cabría añadir al certero comentario de Düsing,

³⁴ *Dialogorum Platonis Argumenta exposita et illustrata* (1786) vol. 12 de la *Platonis philosophi quae extant graece ad editionem Henrici Stephani accurate expressa*, texto greco-latino con trad. de M. Ficino, Zweibrücken, 1781-1786.

³⁵ HW, III, p. 66.

³⁶ Cfr. *PhdG*, HW, III, p. 41.

³⁷ Cfr. *PhdG*, *Ibid.*, pp. 73-4 y *WdL*, Intr.

³⁸ Düsing, K., «Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewissheit», en *Hegel-Studien*, 8, p. 130.

conforme a lo que acabamos de comprobar, que ha sido bajo el signo de Platón como Hegel ha llegado a esclarecer el sentido de esa íntima conexión entre escepticismo y dialéctica que le ha llevado a configurar ésta como método especulativo. Esa es además una de las razones por las que en Hegel la dialéctica no nombra tanto un «método», en el sentido del racionalismo precedente, cuanto un examen dinámico de la no-verdad de las determinaciones abstractas. Su intento de ir más allá del kantismo, en una dirección distinta a la del Yo postulado como principio por parte del idealismo subjetivo de Fichte, se muestra aquí solidario con un aprovechamiento de la dialéctica, en principio como ejercicio propedéutico de *epojé* del entendimiento y por tanto de crítica de las filosofías de la reflexión; pero que más tarde, en la *Ciencia de la lógica*, será pensado positivamente como ese movimiento de las puras determinaciones de la reflexión que constituye la «lógica de la esencia». En cualquier caso, ya aquí, incluso ese momento negativo de la dialéctica en que la razón discute consigo misma supone el que esa discusión o puesta en suspenso no se plantea desde la consistencia inalterada de una instancia subjetiva o un principio formal abstracto, como en Fichte o como en el dogmatismo en general. La dialéctica es justamente cuestionamiento de esos principios y es alteración de esa subjetividad en el proceso mismo de discusión de sus ordenes sustantivos, y por tanto adelanta ya aquí la idea de que el absoluto ha de ser aprehendido no sólo como sustancia, sino también como sujeto, esto es, como devenir de sí mismo en su contrario.

En definitiva: los cimientos de aquel camino de duda y desesperación, de aquel movimiento del escepticismo consumándose con que el propio Hegel describe el curso experiencial de las figuras de la conciencia en la *Fenomenología*, han sido así establecidos en estrecha relación con una lectura del platonismo que destaca ya la potencia afirmadora de la negatividad dialéctica. Puede concluirse, por tanto, por lo que respecta a este penúltimo tramo de la exposición, que el análisis de esa peculiar consideración de Platón como escéptico por parte del Hegel jenesa demuestra: primero, el vínculo de la dialéctica platónica con el planteamiento de la fenomenología; y, segundo, que, al menos ya desde esta etapa, a la base del interés de Hegel por Platón ha estado presente la cuestión de la forma del saber dialéctico –visto aquí, en su faceta negativa, como crítica de la proposición del entendimiento. Y aunque en el artículo sobre el escepticismo Hegel emplea aún la expresión «vernünftiger Satz», o sea, proposición de la razón, como opuesta a aquella «verständiger Satz», no obstante, su sentido corresponde ya prácticamente por entero al de la doctrina de la proposición especulativa expuesta en el Prólogo de la *Fenomenología del espíritu*, que es el lugar donde más claramente se patentiza hasta qué punto ha preocupado ya a Hegel durante el período de Jena el problema de cuál ha de ser la forma en que la verdad filosófica debe exponerse⁴⁰.

⁴⁰ Un denso y penetrante estudio de esta doctrina de la proposición especulativa puede leerse en Félix Duque, *Hegel. La especulación de la indigencia*. Barcelona, Granica, 1990.

Si recapitulamos, pues, aquellos rasgos de la interpretación hegeliana de Platón que a lo largo de todo el presente recorrido se nos han ido mostrando como decisivos, tenemos, en esencia, lo siguiente: por una parte, una lectura no dualista del platonismo, aquélla que ante todo se ha examinado a partir del manuscrito de las lecciones berlinesas de 1825-26; y, por otra parte, la consideración de la dialéctica como un ejercicio de consumado escepticismo y puesta en suspenso de las representaciones del entendimiento, con vistas al logro de una comprensión especulativa de la unidad de los contrarios, rasgo éste que sobre todo ha sido examinado en el artículo sobre el escepticismo. Uno y otro aspecto confluyen en última instancia en el problema de la forma del saber filosófico –o dicho con mayor precisión, en la cuestión de cómo rebasar la forma del juicio del entendimiento, que da expresión al dualismo ontológico en que desemboca toda filosofía de la reflexión, ya sea en su forma kantiana, fichteana o jacobiana.

Pues bien: si nos remontamos ahora en el tiempo hasta la época en que el joven Hegel ha comenzado a esbozar en Frankfurt sus primeras concepciones ontológicas de signo no dualista, en estrecha cercanía a Hölderlin –por tanto: si nos acercamos a ese espacio teórico que autores como Dieter Henrich han dado en llamar el de la *Vereinigungsphilosophie*⁴⁰ – podremos comprobar, por último, cómo ya desde aquel entonces Platón ha jugado un destacado papel en la forja de dicha filosofía de la unificación y, consiguientemente, en la génesis del pensar especulativo hegeliano a partir de ella.

IV

Por razones de economía de la exposición, vamos a centrar este último análisis en aquellos fragmentos redactados por Hegel en Frankfurt entre 1797 y 1798, y que se conocen con el título de «Esbozos sobre religión y amor». Por otra parte, puesto que numerosos y recientes estudios sobre la génesis del Idealismo alemán han mostrado ya con bastante exhaustividad tanto la influencia de Hölderlin en la metafísica frankfurtiana del joven Hegel como, a su vez, la influencia de Platón en las propias concepciones hölderlinianas, no nos vamos a detener en pormenorizar esas dimensiones de la cuestión⁴¹ –máxime cuando nuestro propósito es el de mostrar esta relación por vía directa, y no por vía indirecta (lo cual exigiría además complicar la cosa con referencias, cuando menos, a Schiller, cuyo papel mediador en su recepción de Platón es igual de

⁴⁰ Henrich, D., *Hegel im Kontext*. Frankfurt, Suhrkamp, 1971.

⁴¹ Tenemos aquí bien presente, además del ya mencionado trabajo de Dieter Henrich, el de Christoph Jamme, «Ein ungelehrtes Buch». *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1791-1800* (Bonn, Bouvier, 1983), o las aportaciones de Otto Pöggeler y Klaus Düsing en el volumen colectivo *Homburg von der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*, editado por Ch. Jamme y O. Pöggeler, (Stuttgart, Klett-Cotta, 1981), así como el poco comentado pero esclarecedor estudio de Octavi Piulats, *Antígona y Platón en el joven Hegel* (Barcelona, Integral, 1989).

pregnante en ambos, si bien en Hegel resulta más decisivo para su pronto alejamiento del romanticismo). Sí conviene, en cambio, para contextualizar adecuadamente la innovadora dimensión filosófica de esos esbozos hegelianos frente a sus anteriores posiciones de crítica histórica a la positividad de la religión cristiana desarrolladas en Berna, aclarar ciertos elementos del pensamiento de Hölderlin que Hegel reelabora en dichos textos. Ante todo hay que tener presente que, por aquel entonces, el intento más decidido de rebasar una filosofía de la reflexión, en lo que ésta tiene de concepción escindida de lo real, lo ha emprendido Hölderlin, en términos de una temprana crítica a Fichte. Es precisamente en la solapa de su ejemplar de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* fichteana (1794) donde Hölderlin redacta en 1795 un apunte ensayístico, titulado por los editores *Juicio y ser*, en el que argumenta, contra Fichte, la imposibilidad de tomar la autopoición del yo como lo absolutamente primero en los siguientes términos:

Allí donde sujeto y objeto no sólo están unidos de manera puramente parcial, sino que están unidos de tal manera que no puede efectuarse ninguna partición sin dañar la esencia de aquello que debe ser separado, allí y en ningún otro lugar puede hablarse *puramente* de un *ser*, como ocurre en el caso de la intuición intelectual.

Pero este ser no debe ser confundido con la identidad. Cuando digo «yo soy yo», el sujeto (yo) y el objeto (yo) no están unidos de tal manera que ninguna separación pueda ser efectuada sin dañar la esencia de aquello que debe ser separado; al contrario, el yo sólo es posible por medio de esta separación del Yo respecto al Yo. ¿Cómo puedo decir '¡yo!' sin autoconciencia? Pero, ¿cómo es posible la autoconciencia? Es posible porque me contrapongo a mí mismo, porque me separo de mí mismo, pero sin tener en cuenta esa separación me reconozco como lo mismo en aquello que está contrapuesto. ¿Pero en qué medida como lo mismo? Puedo, tengo que preguntar así, porque desde otro punto de vista está contrapuesto a sí mismo. Por lo tanto, la identidad no es una unión del objeto y el sujeto que tuviera lugar pura y simplemente, por lo tanto, la identidad no es igual al ser absoluto⁴².

Para Hölderlin, el ser absoluto, en su esencial unidad, no puede pensarse desde el sujeto de esta proposición de identidad, porque este sujeto constituye ya de hecho un miembro separado dentro de dicha relación. Ese ser es previo, por tanto, al surgir de la autoconciencia, la cual implica un desdoblamiento sujeto-objeto, sólo a partir del cual se constituye la identidad reflexiva que es propia del Yo fichteano. Ese ser supone, por consiguiente, una unidad pre-reflexiva, no condicionada por la separación de sujeto y predicado desde la que se expresa la tesis de identidad del Yo, y sólo en tal medida resulta ese ser

⁴² Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. v. Günter Mieth, Darmstadt, WB. 1989, tomo I, pp. 840-841. Hay traducción, aquí ligeramente modificada, de F. Martínez Marzosa en *Ensayos*, Madrid, Iperión, 1976.

unbedingt, in-condicionado, o sea, absoluto. Y esto es lo nos interesa recalcar ahora: que Hölderlin no sólo señala aquí la insuficiencia del concepto fichteano de un Yo para nombrar a ese ser absoluto unificador, sino la de la propia estructura predicativa del Juicio. Apoyándose en la etimología de la palabra alemana «Urteil», Hölderlin entiende el juicio como *Ur-Teilung*, como «partición originaria» o separación entre sujeto y objeto, que es la que hace surgir la autoconciencia. El ser absoluto es algo originariamente unido frente al ámbito de la reflexión, que siempre establece escisiones, rígidas contraposiciones y, con ellas, la posibilidad de dominio de un elemento sobre otro, la posibilidad de dogmatismo o, como también suele decir Hegel en aquellos años, de positividad. Según esta crítica al idealismo fichteano, lo único que en él cambiaría frente al dogmatismo realista sería el que aquí ya no domina el no-yo, sino el principio subjetivo de la yoidad; pero éste seguiría siendo al fin y al cabo otro intento fracasado de superar aquel dualismo.

Así, en su advertencia de la inadecuación entre Juicio y Ser, este texto de Hölderlin anticipa ya la posterior crítica hegeliana a la proposición del entendimiento, tan cercana, como hemos visto, a toda su interpretación de Platón. Pero no sólo esto. Pues lejos aún de formular una doctrina como la de la proposición especulativa de la *Fenomenología*, el Hegel frankfurtiano sigue también a Hölderlin en su intento de rebasar todo el ámbito reflexivo de la conciencia, en cuanto ámbito generador de escisiones sujeto-objeto, mediante la intuición intelectual de un principio unificador. A ese principio unificador, a ese ser previo a la escisión, Hölderlin lo nombra en *Hiperión* como Naturaleza y concibe su manifestación como belleza, en directa remisión a la teoría platónica del eros. Desde el nombre de la protagonista, Diótima, hasta las múltiples recreaciones del mito de eros como un daimon hijo de Poros y Penía, de abundancia e indigencia, que aparecen ya en las versiones previas de la novela, incluido el *Fragmento Thalia*, son constantes las alusiones en Hölderlin a diálogos platónicos como *Banquete* o *Fedro*. Además de ello, la tesis antidualista del *Hen kaí Pan* (que al parecer Lessing habría sostenido esotéricamente, según el revelador testimonio de Jacobi en aquellas *Cartas al Sr. Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza*, detonante de la llamada disputa del panteísmo) es ahora expresamente suscrita por Hölderlin en su *Hiperión*, en el contexto de las denominadas «conversaciones áticas», en las que de nuevo los motivos platónicos y neoplatónicos son recurrentes. De este modo, el programa hölderliniano expresado ya desde las primeras páginas del *Hiperión* de «ser uno con todo lo viviente, de volver, en un feliz olvido de sí, al Todo de la naturaleza», cifra la reparación del desgarramiento de la conciencia que es inherente al cumplimiento de dicho programa en la intuición estética de un absoluto al que, en su interpretación, también apelaría el eros platónico.

El joven Hegel, por su parte, insiste menos en la dimensión estética de este ser unificador, pero no desatiende en absoluto su caracterización como amor; antes al contrario, es ésta la que orienta en Frankfurt todo el sentido de su nueva concepción de la eticidad o *Sittlichkeit* frente a la *Moralität* kantiana, así

como su proyecto de una nueva religión capaz de superar la positividad de la religión cristiana. De ahí justamente el que estos esbozos frankfurtianos vengán a ser designados, en virtud de lo que constituye su temática fundamental, como «Esbozos sobre religión y amor». En ellos no nos encontramos desde luego, formulada tan claramente como en Hölderlin, con una crítica a la forma del Juicio; pero sí en cambio con el otro aspecto del ensayo hölderliniano que sirve de base a esa crítica, es decir, con el postulado de un ser absolutamente unificador. Y en cualquier caso lo que sí resulta igualmente evidente es que parten de una controversia paralela a la de Hölderlin con toda concepción gno-seológica dualista. Dicha controversia es precisamente la que lleva por ejemplo a afirmar a Hegel, al comienzo de uno de esos esbozos, que «comprender es dominar. Vivificar a los objetos, en cambio, es convertirlos en dioses»⁴³. Y un poco más adelante, en ese mismo pasaje, de modo muy significativo escribe Hegel, casi parafraseando el comienzo de aquel texto de Hölderlin que antes citamos:

Ahí donde sujeto y objeto —o libertad y naturaleza— se piensan unidos de manera tal que naturaleza es libertad, que sujeto y objeto no son separables, ahí está lo divino; tal ideal es el objeto de toda religión. Una divinidad es sujeto y objeto a la vez; no se puede decir que sea sujeto en oposición a objetos o que tiene objetos.

Las síntesis teóricas se convierten en enteramente objetivas, en algo que se opone totalmente al sujeto <Hegel piensa aquí en Kant y en toda filosofía teórica del entendimiento>. La actividad práctica destruye el objeto y es enteramente subjetiva <alusión a Fichte>; únicamente en el amor somos uno con el objeto; aquí el objeto no domina ni está dominado. Este amor, convertido por la imaginación en un ser (Wesen), es la divinidad⁴⁴.

Tenemos ya aquí la idea de que la imaginación fantasea acerca del más cierto sentido de ese eros unificador, al tomar su esencia como si fuese otra distinta a la del mundo. Por su parte, también la reflexión mantiene la separación entre los dos miembros de la relación amorosa. La insuficiencia señalada por el joven Hegel en estos dos modos de representarse la cosa corresponde así por entero a la de las dos versiones, puramente racionalista o romántica, del platonismo que luego criticará en Berlín. Frente a ambos modos de comprensión dualista, el Hegel frankfurtiano considera que en la intuición erótica de los amantes de compartir un único ser se descubre una dimensión de lo real que permanecía oculta. Pero que toda esta concepción del amor como ser absoluto unificador depende directamente en el Hegel frankfurtiano de una interpretación no dualista de Platón, eso lo muestra con mucha mayor evidencia este otro fragmento que reza así:

⁴³ HW, I (*Frühe Schriften*), p. 242. Hay ed. cast. de J. M.^a Ripalda, *Escritos de juventud* (=HEJ), Madrid, FCE, 1978, p. 241.

⁴⁴ *Ídem*.

Si se unifica ahí donde en la naturaleza prevalece la eterna separación, si se unifica lo que es incompatible, se produce la positividad. Lo así unificado, este ideal, es entonces algo objetivo, hay algo en él que no es sujeto. Al ideal no lo podemos poner fuera de nosotros; si lo pusiéramos sería un objeto. Y no lo podemos poner enteramente en nosotros, ya que entonces no sería un ideal⁴⁵.

Si se recuerda ahora aquel pasaje de las lecciones berlinesas en el que Hegel denunciaba dos posibles tergiversaciones de la idea platónica, podrá comprobarse cómo la argumentación es paralela a ésta que aquí dirige Hegel tanto contra Kant como contra Fichte. El texto sigue diciendo:

La religión es una con el amor. El amado no está opuesto a nosotros, es uno con nuestro ser; a veces nos vemos solamente a nosotros mismos en él y luego, de rechazo, es algo diferente de nosotros: un milagro que no llegamos a comprender.

Y, a renglón seguido, Hegel glosa su propuesta de una *Vereinigungsphilosophie*, donde el amor actúa como principio unificador, con esta cita del *Fedro* platónico (251 a):

El iniciado, que antes gozaba de la visión completa de la belleza eterna, se sobrecoje inicialmente cuando ve un rostro casi divino que es una buena imitación de la belleza o de otra idea incorpórea, y le recorre un estremecimiento como los del principio; luego mira con más atención y venera entonces al amado como a un dios; si no temiera la fama de locura, sacrificaría ante el amado como ante una efigie, como ante un dios.

Que, como sugiere el texto, la mirada más atenta del amante⁴⁶ descubra en el amado, no ya la *mimesis* de la belleza, sino el mismo rastro sagrado de ese principio divino, es lo que induce a Hegel a incorporar en clave no dualista la filosofía platónica a su propia metafísica frankfurtiana del amor. Según esto, en la intuición erótica de la unión esencial con lo amado se da un pensamiento no abstracto ni escindido del ideal, donde éste se muestra a la vez inmanente y transcendente a los sujetos de la relación amorosa: el amante ve al amado como otro ser, pero al momento, como un milagro, escribe Hegel, lo ve como un único ser consigo mismo. De esta manera, no sólo la función mediadora del eros platónico se constituye aquí en central –más aún: la peculiaridad de Hegel estriba en hacer de eros a un tiempo fundamento y mediación. Por él superan los amantes su ser-separado, abstracto, y reconocen su unidad esencial en una

⁴⁵ *Ibid.*, p. 244; HEJ, p. 243.

⁴⁶ Esta temática pervive en el Hölderlin de madurez, así en el penúltimo verso de *Andenken*: «y el amor también fija ojos atentos». Heidegger ha procurado esclarecer la esencialidad de ese mirar atento en la medida en que lo fija todo al fundamento en sus *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (trad. cast. de J. M. Valverde, Barcelona, Ariel, 1983, p. 154).

instancia previa a su constitución como sujetos, en la que unificación y ser son sinónimos.

Abundando en esta lectura no dualista, en otro texto de Frankfurt que se conoce con el título de *El espíritu del cristianismo y su destino* comenta Hegel que «Platón, para representar al espíritu, es decir, lo divino fuera de su limitación, por un lado, y la comunidad de lo limitado con lo viviente, por el otro, separa lo que es vida pura de lo limitado mediante una diferencia en el tiempo: representa así los espíritus puros como si hubieran vivido por entero en la contemplación de lo divino y luego en la vida terrenal sólo existieran con la conciencia oscurecida de aquello»⁴⁷. A la luz de estas consideraciones, todo el fragmento titulado *Die Liebe*, redactado entre finales de 1797 y principios de 1799, cobra una nueva dimensión que lo emparenta con aquella interpretación no mítica de la *anámnesis* del Hegel berlinés (De hecho, ya es todo un indicio de la proximidad del diálogo platónico el que Hegel hable ahí de amante y amado)⁴⁸.

Lo que los amantes recuerdan en el otro no es, por tanto, una vida preexistente en un mundo mítico de las ideas situado más allá, sino su unidad primordial en cuanto seres vivientes. La reminiscencia propiciada por eros es la de aquello que existe como previo a la escisión de sujeto y objeto. Eso previo a todo juicio, a toda *Ur-theilung*, a toda partición o separación respecto del origen es, para el Hegel frankfurtiano, la totalidad concordante de la Vida en su carácter de unidad autogenerada. El impulso reunificador de eros tiende a rebasar esas dos abstracciones que son cuerpo y espíritu, y posibilita así que el amante reconozca en el amado a esa misma totalidad viviente, reproduciendo de este modo a nivel intersubjetivo lo que en su generalidad muestra el proceso dialéctico de la vida, un proceso que, como Hegel explica ahí, parte de la unión no-desarrollada y sigue el curso de las oposiciones producidas por la reflexión «hasta que el amor cancela la reflexión en una ausencia completa de objetividades, quitándole a lo opuesto todo su carácter ajeno»⁴⁹.

⁴⁷ HW, I, p. 386; cfr. HEJ, p. 357.

⁴⁸ Un inciso a propósito de este fragmento. En la *Theorie Werkausgabe* de Moldenhauer y Michel aparece inmediatamente después del pasaje que acabamos de comentar, por tanto, dentro del conjunto de los denominados «Esbozos sobre religión y amor». En su edición de los *Escritos de Juventud* de Hegel, J. M.^a Ripalda lo separa de éstos y lo titula «El amor y la propiedad». ¿Tal vez un eco de la polémica de Lukács contra la denominación de estos textos hegelianos como *Escritos teológicos de juventud* por parte de su primer editor, Hermann Nohl, así como del intento alternativo del propio Lukács de mostrar la centralidad de las preocupaciones económicas y políticas en el joven Hegel? Lo cierto es que hay razones filológicas para el proceder editorial de Ripalda, puesto que la versión definitiva de ese texto es posterior al resto, concretamente, de otoño/invierno de 1798-99; pero su primera versión la redacta Hegel en las mismas fechas que aquellos esbozos sobre religión y amor. Por lo demás, la alternativa entre lo teológico porque es político y viceversa, tal como Michel Theunissen ha defendido a propósito del Hegel de madurez en su *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologischer-polistischer Traktat* (Berlín, de Gruyter, 1981). Lo que por tanto deseamos recalcar más bien es que la primera versión del texto surge en continuidad directa con las consideraciones precedentes, y que en este caso la aparición del tema de la propiedad como elemento de positividad que interfiere la unificación entre los amantes nace en el seno de preocupaciones declaradamente ontológicas.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 246; HEJ, p. 263.

Éste es, en suma, el primer claro esbozo de una concepción dialéctica en Hegel. Por lo demás, como es sabido, Hegel desestimarán bien pronto la inmediatez de esta unificación, pasando a considerar que la contradicción no se supera totalmente en lo absoluto⁵⁰. La sustitución de la categoría de Vida por la de Espíritu traerá consigo la de la dialéctica entre sujetos de amor por una dialéctica entre sujetos de poder, la famosa dialéctica del amo y del esclavo, como vía de alumbramiento del espíritu. Pero en cualquier caso, lo que ahora nos interesaba y creemos haber mostrado suficientemente es hasta qué punto este primer esbozo hegeliano de una dialéctica de la vida resulta deudor, también, de una singular lectura de Platón.

En conclusión: ahora puede entenderse mejor por qué en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* el Hegel de madurez, contraviniendo su consideración esencial de que forma y contenido de un pensamiento constituyen de consuno su verdad, se ha visto precisado, en el caso de Platón, a comenzar deslindando drásticamente forma mítica y contenido especulativo. Dos son las claves fundamentales rastreadas a lo largo del presente trabajo y que a nuestro juicio permiten explicar esto: una nos la ha proporcionado el escrito de la época de Jena sobre la relación entre el escepticismo y la filosofía, en el que Hegel ha considerado la dialéctica platónica del *Parménides* como una forma más depurada de escepticismo que no concluye en un resultado puramente negativo, sino que se consume en una verdad especulativa superior. La otra pista nos la ha proporcionado un aspecto derivado de la influencia de Hölderlin en el joven Hegel, esto es: la crítica de la filosofía de la reflexión en general y, en particular, de la forma del Juicio (o, según dirá Hegel más tarde, de la proposición del entendimiento), como base para su concepción del amor como absoluto ser unificador. La conjugación de ambas claves permite comprender mejor por qué la lectura no dualista del platonismo que Hegel ha llevado a cabo ya desde la época de Frankfurt, en beneficio de la articulación de su propia filosofía de la unificación, le ha impulsado a distinguir las formulaciones «míticas» de otro mundo que aparecen en los diálogos platónicos –pero también las formulaciones no menos míticas de todo tipo de dualismo metafísico– de las formulaciones especulativas de la identidad dialéctica de sujeto y objeto, de libertad y naturaleza, o de alma y mundo.

Esta necesidad de distinguir entre forma mítica y forma especulativa se ha agudizado además desde el preciso instante en que Hegel ha puesto en cuestión los principios unificadores inmediatezistas de la *Vereinigungsphilosophie* y,

⁵⁰ *Differenzschrift*, HW, II, p. 96: «Tanto como se haga valer la identidad, hay que hacer valer la separación. En la medida en que identidad y separación se contraponen la una a la otra, ambas son absolutas; y si la identidad debe consolidarse a base de aniquilar la escisión, ambas permanecen contrapuestas. La filosofía tiene que hacer justicia a la separación de sujeto y objeto; pero en cuanto la pone como tan absoluta como la identidad contrapuesta a la separación, sólo la pone condicionadamente: del mismo modo que una tal identidad –condicionada por la aniquilación de los contrapuestos– es asimismo relativa. Pero por eso el absoluto mismo es la identidad de la identidad y la no-identidad; contraponer y ser uno están al mismo tiempo en él». Hay trad. cast. a cargo de Juan Antonio Rodríguez Tous, Madrid, Alianza, 1989, y de M.^ª Carmen Paredes, Madrid, Tecnos, 1990.

consiguientemente, se ha apartado del proyecto de una «mitología de la razón» formulado en 1796 en *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán*; y todo ello en la misma medida en que, como él mismo escribiera a Schelling en aquella famosa carta fechada en 1800, signo biográfico para muchos de la frontera ente el joven Hegel y el Hegel maduro, «el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema». Por lo mismo, su base textual a la hora de sostener una lectura no dualista del platonismo ha derivado de las formulaciones míticas del eros en *Fedro*, dependientes aún en el joven Hegel de una metafísica vitalista del amor, a las formulaciones especulativas del ejercicio dialéctico y el automovimiento de las determinaciones del pensar en *Parménides* o *Sofista*. Pero aunque también en esta faceta el camino hegeliano hacia el sistema se ha ido sometiendo a los rigores de la paciente tarea del concepto, todavía en las lecciones berlinesas sobre la historia de la filosofía la evocación de Platón ha guardado memoria de la profunda inspiración que aquella antigua dialéctica supo conceder a los primeros atisbos de una filosofía del espíritu.