



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

EL SER DEL TIEMPO EN PLATÓN, EN EL *SOFISTA*, COMPARADO CON EL SER EN EL TIEMPO EN HEGEL

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
FRANCISCO PORTILLO TÉLLEZ

DIRECTORA DE TESIS:
DRA. MARÍA TERESA PADILLA LONGORIA

REVISOR DE TESIS:
MTRO. JOSÉ IGNACIO PALENCIA



FACULTAD DE FILOSOFÍA
Y LETRAS

México, D.F., Ciudad Universitaria, Febrero del 2004



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS:

A LA DRA. MARÍA TERESA PADILLA LONGORIA:

Por su apoyo generoso y constante en la realización de este trabajo de tesis.

AL MTRO. JOSÉ IGNACIO PALENCIA:

Por sus invaluable aportaciones para que este trabajo de tesis quedara mejor.

AL DR. ALBERTO CONSTANTE:

Por su colaboración y apoyo en la revisión de este trabajo de tesis.

AL DR. RICARDO SALLES:

Por su apoyo en la revisión de este trabajo de tesis y las facilidades proporcionadas para darme su voto a pesar de estar lejos de México.

AL MTRO. JOSU LANDA:

Por su apoyo y colaboración en la revisión de este trabajo de tesis.

A MI PADRE:

Por haber inculcado en mi el gusto por los libros, y por su apoyo constante a pesar de vivir lejos.

ÍNDICE

CAPÍTULO 1 INTRODUCCIÓN	1
1.1 JUSTIFICACIÓN DEL MÉTODO Y EXPLICACIÓN DE LOS PROPÓSITOS GENERALES DE LA INVESTIGACIÓN.	1
CAPÍTULO 2 PLATÓN	18
2.1 EL PROBLEMA DE LA IDENTIFICACIÓN PARA EXPLICAR EL SER.	18
2.10 LA IMPORTANCIA DEL REPOSO Y EL MOVIMIENTO PARA ENTENDER EL SER.	20
2.3 LA CONTRADICCIÓN EN EL SER: EL REPOSO Y EL MOVIMIENTO.	22
2.4 LA COMUNICACIÓN DE GÉNEROS PARA ENTENDER EL SER.	24
2.5 LA DIALÉCTICA COMO MÉTODO DE CONOCIMIENTO PARA EXPLICAR EL SER.	27
2.6 LA CORRESPONDENCIA ENTRE LAS PROPOSICIONES DEL LENGUAJE Y LA REALIDAD.	31
2.7 EL PROBLEMA DE LA COMPATIBILIDAD ONTOLÓGICA ENTRE EL PRINCIPIO Y LO QUE DERIVA DE ÉL.	33
2.8 EL PROBLEMA DEL ESPACIO DONDE SE DESENVUELVE LO QUE ES.	36
2.9 LA IMPORTANCIA DEL PRINCIPIO DEL MOVIMIENTO COMO PRINCIPIO DE ORDEN DE LO QUE SE MUEVE.	40
2.10 EL PRINCIPIO DEL SER: ¿INMANENTE O TRASCENDENTE?	47
2.11 LA IMPORTANCIA DEL DIÁLOGO <i>PARMÉNIDES</i> DE PLATÓN	

PARA PODER PLANTEAR EL PROBLEMA DE LA UNIDAD DEL	
SER.	49
CAPÍTULO 3 HEGEL	56
3.1 CRÍTICA DE KIERKEGAARD A HEGEL.	56
3.2 LA ACTUALIZACIÓN DEL "MOMENTO" EN LA TEMPORALIDAD EN EL "INSTANTE PRESENTE", DE ACUERDO CON HEGEL.	62
3.3 ESPACIO Y TIEMPO EN HEGEL.	76
3.4 PARA ENTENDER EL MOVIMIENTO DIALÉCTICO DE LA REALIDAD A PARTIR DE LA CERTEZA SENSIBLE.	87
3.5 LA REALIDAD COMO PROCESO EN HEGEL.	98
3.6 LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO COMO MIEDO A CAER EN EL ERROR, DE ACUERDO CON HEGEL.	100
3.7 LA DUDA Y EL ESCEPTICISMO COMO INGREDIENTE ESENCIAL EN LOS DIFERENTES "MOMENTOS" DEL PROCESO.	103
3.8 LOS DIFERENTES "MOMENTOS" COMO MANIFESTACIONES MANIFESTACIONES DEL SER EN HEGEL.	106
3.9 APORTACIÓN DE HEGEL, EL PODER ENTENDER LA REALIDAD A PARTIR DEL MOVIMIENTO O DEVENIR.	111
CAPÍTULO 4 COMPARACIÓN ENTRE PLATÓN Y HEGEL.	115
4.1 PLATÓN Y HEGEL: LA REALIDAD DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL MOVIMIENTO.	115
4.2 PLATÓN Y HEGEL: LA AFINIDAD ENTRE LA ESENCIA	

Y LO QUE DERIVA DE ELLA.	132
4.3 DIFERENCIAS ENTRE PLATÓN. EN EL SOFISTA, Y HEGEL RESPECTO A LA COMPRESIÓN DEL PROCESO COMO MOVIMIENTO DE LA REALIDAD.	143
4.4 PLATÓN Y HEGEL: SEMEJANZAS EN SU CONCEPCIÓN DEL PROCESO DE COMPRESIÓN DE LA REALIDAD.	153
4.5 DIFERENCIAS ENTRE PLATÓN Y HEGEL RESPECTO A SU POSTURA DE QUE LA RAZÓN PUEDE COMPRENDER LA REALIDAD.	159
4.6 LA EXPLICACIÓN DEL SER A PARTIR DEL PRINCIPIO PRIMERO, O DE UN SISTEMA EMANATISTA COMO EN PLATÓN Y HEGEL.	163
EN BÚSQUEDA DE UNAS CONCLUSIONES	169
CONCLUSIONES	204
BIBLIOGRAFÍA	206

CAPÍTULO 1 INTRODUCCIÓN

1.1 JUSTIFICACIÓN DEL MÉTODO Y EXPLICACIÓN DE LOS PROPÓSITOS GENERALES DE LA INVESTIGACIÓN.

En el desarrollo del presente trabajo se pretende demostrar la importancia del tiempo para comprender la esencia del ser en su totalidad. El tiempo implica dos géneros o formas ontológicas básicas: el reposo y el movimiento.

De este modo, se hará un análisis de cómo se pasa de una concepción parmenídea del ser basada en su identidad (inmovilidad) a una concepción del ser que comprende el reposo y el movimiento. Dicha concepción es desarrollada por Platón, en su diálogo de el Sofista, quien nos dice que un ser basado sólo en el reposo o inmovilidad excluye "...el cambio, la vida, el alma y el pensamiento..."¹, es decir, excluye lo que está en movimiento, lo cual implica aceptar un ser que "...no vive...sino que, solemne y majestuoso, carente de intelecto está quieto y estático"². Esto implica reconocer lo ininteligible de un ser que no participa del movimiento, sino sólo del reposo o inmovilidad.

Así, el desarrollo del presente trabajo intenta demostrar en su análisis el paso importante que da Platón en

1 PLATÓN, *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, traducciones de María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Editorial Gredos, Madrid, España, 1995, véase Sofista, 248e.
2 *Ibid.*, 248e.

el Sofista al demostrarnos que una comprensión del ser incluye no sólo el reposo, sino también el movimiento. Platón nos demuestra en este diálogo que sin una de estas dos dimensiones el ser es ininteligible. Pues si el ser no participa del reposo: "¿Tú crees que, sin la quietud, podría producirse algo que fuese inalterable, siempre del mismo modo y respecto de lo mismo?...".³ Pero, por otro lado, un ser cuyo principio sólo fuera el cambio implicaría: "...si aceptamos que todo se traslada y cambia, eso mismo, según este argumento, será suprimido del ser".⁴ Así, aceptar un ser que no se basa en ambas dimensiones, el reposo y el movimiento, es aceptar un ser incomprensible o carente de inteligencia. "¿Acaso ves que, sin estas cosas, pudiese existir o producirse un intelecto, dondequiera que fuese?".⁵

Pero, el Sofista nos da una explicación del ser como principio comprendido en los contenidos de la existencia, dado que el ser no es comprensible sin los contenidos de lo existente asociados al reposo y al movimiento. Sin embargo, necesariamente hay una diferencia entre el ser como principio y el ser como existencia, lo cual es marcado por Nicol, --en su artículo "Espacio y tiempo en la filosofía

³ *Ibid.*, 249b-c.

⁴ *Ibid.*, 249b.

⁵ *Ibid.*, 249c.

griega".⁶ -- quien nos dice que sólo el ser como principio debe tener la cualidad de la inmovilidad, pues como principio de una totalidad es ordenador,--lo cual presupone la diversidad y el cambio de lo que se genera de él: lo existente--por lo que dicho principio no puede ser sujeto de la acción de un agente, pues de lo contrario perdería su unidad y devendría otra cosa que sí mismo, lo cual es contrario a un principio total:

"...si el ser es uno...es evidente que no puede padecer o recibir la acción ajena, porque no hay nada ajeno al ser...Y siendo así, quedan excluidos del ser el venir a ser y el dejar de ser...".⁷

Entonces, sólo el principio puede ser inamovible, pues no puede padecer: venir a ser y dejar de ser, lo cual le viene bien a la existencia que deviene constantemente y es múltiple.

Pero, en la medida en que el ser, como principio, es origen de lo existente debe tener la cualidad del movimiento para mover lo que se mueve: la generación de lo existente. Es decir, dicho principio debe mover, pero sin ser movido.

Así, en el presente trabajo analizaremos éste diálogo de el Sofista, por ser básico en el planteamiento del problema del movimiento en relación con el ser. Este primer antecedente de un ser que comprende la temporalidad nos

⁶ NICOL, E., "Los conceptos de espacio y tiempo en la Filosofía griega", en *Dianoia* 1, México, 1955, pp. 137-180.

⁷ *Ibid.*, p. 165.

lleva a analizar otro autor, el que quizá nos ha proporcionado la visión del ser que sólo se desenvuelve en el movimiento de su propio proceso: Hegel.

Necesariamente el análisis de Hegel será menos exhaustivo, ya que Platón ha planteado en el Sofista, en principio, el problema del ser en relación con su participación con dos dimensiones básicas: el reposo y el movimiento. Así, dicho análisis se limitará a exponer la dinámica del movimiento y el cambio como desenvolvimiento propio del ser, desde el sistema hegeliano, para lo cual no es necesario un extenso análisis de su obra, sino solamente ciertos principios que hacen posible el movimiento de la realidad. Para ello analizaremos el primer capítulo de la *Ciencia de la lógica I*⁸, en los apartados sobre: A. *El Ser*, B. *La Nada*, C. *Devenir*; y el capítulo 2, inciso A. *Ser determinado en general*. También analizaremos el *Prólogo* y la *Introducción a la Fenomenología del espíritu*⁹ que nos brindan una visión general de la dinámica del movimiento de lo existente, y el apartado A. *Consciencia*, en su parte del apartado I. *La certeza sensible o el "esto" y la "suposición"*. Dicho apartado es importante porque nos habla

⁸ HEGEL, G. *Ciencia de la Lógica I*, traducción directa del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Biblioteca Hachette de Filosofía, Buenos Aires, Argentina, 1948.

⁹ HEGEL, G. *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Rosas con la colaboración del Dr. Ricardo Guerra, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

del primer estadio de la consciencia, la "consciencia natural" o "certeza sensible" donde comienza el despliegue del movimiento de la realidad, y donde lo único que la consciencia puede afirmar sobre la realidad es: que es, sin tener realmente una comprensión del ser. Otra obra importante que analizaremos de Hegel es la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* ¹⁰, especialmente en la primera sección de la *Filosofía de la naturaleza* en el apartado A. *Espacio y tiempo*. En dicho apartado Hegel analiza teóricamente su concepción del tiempo. De la misma obra analizaremos la primera parte de la *Ciencia de la Lógica*, que nos comenta de manera más sucinta los conceptos ya mencionados de la obra del mismo nombre. Y no nos olvidaremos de los comentaristas de la obra de Hegel como Jean Hyppolite que en su *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel* ¹¹ nos brinda una comprensión clara de la *Fenomenología del espíritu*, salvando ciertos escollos de la dificultad del lenguaje. Otro comentarista de la obra de Hegel es Jacques D'Hondt en su obra *Hegel y el hegelianismo* ¹² que nos aclara ciertos

¹⁰ HEGEL, G., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, traducción de E. Ovejero y Maury, Editorial Porrúa, México, 1990.

¹¹ HYPOLITE, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, traducción de Francisco Fernández del Ruy, Editorial Península, España, 1998.

¹² D'HONDT, J., *Hegel y el Hegelianismo*, traducción del Dr. José Antonio Robles García, Ediciones Cruz C., S.A., México, 1992.

aspectos de la visión hegeliana y hace críticas muy precisas de la concepción de Hegel.

Hegel parte de que consciencia y objeto son lo mismo: el movimiento de la realidad. Así, la consciencia es consciencia de objeto, el cual es para la consciencia: "...todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto..."¹³

Objeto sería, para Hegel, toda manifestación de la realidad que se muestra como un ser determinado (leyes físicas, sustancias químicas, animales, instituciones, etc).

Así, la consciencia, en su relación con el objeto, desde el principio se mueve en la unidad: el ser. Pero, la consciencia, al formarse conceptos sobre la realidad cree aprehender o configurarse una realidad particular como determinación. Y cree que en esta determinación puede captar al objeto tal como es. Pero, lo que capta es lo existente en un "momento" de su movimiento, y, siendo que, el movimiento no se detiene, cada determinación, como "figura" de la consciencia acerca del objeto, deviene otra que sí misma, lo que implica que el objeto se muestra otro que sí mismo para la consciencia.

¹³ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., p. 55.

Así, la consciencia se da cuenta de que dicha determinación del objeto es un ensayo infructuoso, una falsedad, y vuelve a intentarlo, a tratar de definir lo que el objeto es. Sólo después de muchos ensayos infructuosos, la consciencia descubre que el conjunto de "momentos", como determinaciones del saber para la consciencia, se da con arreglo a una necesidad. De modo que cada "momento" del movimiento es un "momento" del ser, y, por lo tanto, es necesario; y si bien se muestra negativo respecto de la realidad, contiene un germen de verdad, pues es un "momento" salido de un ser, por lo que es un "momento" de la verdad, y como tal se integra como superado al siguiente "momento", que lo integra en lo que tiene de verdad, y así sucesivamente. De modo que en la concatenación de "momentos" de lo existente para la consciencia se va dando una mayor comprensión de la realidad: el ser, que para la consciencia, sólo se muestra en la necesidad de sus "momentos" como partes o eslabones necesarios para el desenvolvimiento del objeto para la consciencia.

"...todo resultado que se desprende de un saber no verdadero no debe confluír en una nada vacía, sino que debe ser aprehendida necesariamente la nada de cuyo resultado es, resultado que contendrá, así, lo que el saber anterior encierra de verdadero".¹⁴

¹⁴ *ibid.*, p. 159.

Después del análisis de Platón y Hegel, por separado, los compararemos desde el punto de vista de sus semejanzas y diferencias. Esto tiene la finalidad de destacar aciertos y limitaciones de ambos autores respecto del problema de la temporalidad en relación con el ser con la finalidad de tener una visión más amplia del problema mismo.

Hegel nos recuerda la historicidad de todo proceso de conocimiento, y con ello nos introduce en el movimiento mismo del proceso de la realidad. Pero, de entrada presupone que la consciencia, desde el principio se encuentra en la unidad, es decir, la realidad misma en su movimiento, aunque dicha unidad de la realidad sólo se va mostrando en la integración de los "momentos" de su movimiento que es para la consciencia que los aprehende racionalmente. De modo que, en un ser que se desenvuelve en su propio movimiento, no se llega a una unidad definitiva (absoluto) que implicaría una conclusión del movimiento mismo.

Platón parte de que la razón nos puede conducir paulatinamente a la verdad, a comprender el ser. "El filósofo...relacionándose siempre con la forma del ser mediante razonamientos..."¹⁵ Este proceso de conocimiento parte de la reunión y división de formas o géneros de los

¹⁵ Platón, *Sofista*, ed. cit., 254a.

que participa la realidad, lo cual precisa de la *téjne* sí dialéctica, como ciencia y arte que nos permite saber cuáles géneros combinan entre sí y cuáles no. "Dividir por géneros y no considerar que una misma Forma es diferente, ni que una diferente es la misma, ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica?".¹⁶ Pero, Platón no presupone la unidad desde el principio, sino que la unidad paulatinamente la vamos descubriendo por este proceso dialéctico de explicación que siempre da para más, ya que la realidad es dinámica.

Platón, en el *Sofista*, plantea que la realidad participa del reposo y el movimiento simultáneamente. Como consecuencia de esto, las cosas se agrupan en semejanzas y diferencias. Así una cosa es igual a sí misma en la medida en que participa de la igualdad consigo misma; pero, es diferente de sí misma en la medida en que participa de la diferencia con las demás cosas. Así, las cosas son, en la medida en que participan de la igualdad, pero no-son en la medida en que participan de la diferencia con las demás cosas.

"...en cada género, la naturaleza de lo diferente, al hacerlo diferente del ser, lo convierte en algo que no es...pero, al mismo tiempo, en tanto participan del ser, existen y son algo que es".¹⁷

¹⁶ *Ibid.*, 253d.

¹⁷ *Ibid.*, 256d-e.

Si el discurso expresa la realidad, entonces dice la verdad cuando lo que se dice coincide con lo que las cosas son, pero dice cosas falsas, cuando lo que se dice no coincide con lo que las cosas son. Esto trae como consecuencia que existen enunciados o teorías verdaderas sobre la realidad, pero también existen enunciados o teorías falsas que no coinciden con la realidad. Si yo razono correctamente, por medio de la *téjne* dialéctica, entonces me relaciono con la realidad: distingo la igualdad como ser de la diferencia como no-ser presente en todas las cosas. Y si yo razono de manera incorrecta entonces falseo la realidad: no distingo la igualdad como ser de la diferencia como no-ser presente en todas las cosas. "Diciendo acerca de ti algo diferente como si fuera lo mismo, y lo que no es como si fuera, parece, absolutamente, es...como se produce real y verdaderamente el discurso falso".¹⁹

Para Hegel, en cambio, no hay falsedad en sentido absoluto, pues cada una de las determinaciones del proceso no es una verdad, en el sentido de que no coinciden con el ser como determinaciones fijas, pero son "momentos" de la verdad (movimiento de la misma realidad) para la consciencia.

¹⁹ *Ibid.*, 263d

Pero, hablar del proceso total (espíritu absoluto), como Hegel, es presuponer de antemano la unidad de todas las determinaciones y ni siquiera Platón se atrevió a hacer esto. Para Platón el proceso dinámico de la realidad consiste en encontrar la racionalidad correcta del proceso, lo cual realiza al proponernos un mapa lo más cercano a la realidad donde "unos géneros se relacionan entre sí y otros no" a partir del concepto de *dýnamis* como potencia activa y pasiva presente en todas las cosas; para Platón este proceso de llegar a saber lo que las cosas son se da a partir del método dialéctico. Sin embargo, Platón no fue capaz de darnos una comprensión racional del ser en el proceso mismo de su movimiento, por eso decimos que nos dio una explicación racional del *ser del tiempo*, cosa que Hegel si fue capaz de brindarnos: una comprensión racional del ser desde su proceso mismo, por eso decimos que nos da una *visión del ser en el tiempo*, lo cual nos conduce a la historicidad de todo proceso particular de la realidad, y, necesariamente, a la unidad total de todos los procesos de la realidad.

Así, Platón diría a Hegel, de sus sistema, que no todos los "momentos" del proceso de conocimiento de la consciencia acerca de la realidad son necesarios para la

integración del proceso total para la consciencia, o como diría Platón, hay concepciones que contienen elementos verdaderos sobre la realidad y ayudan a hacer avanzar el proceso de conocimiento, pero con sus limitaciones, y otras concepciones sobre la realidad que son falsas, y no ayudan a hacer avanzar el proceso de conocimiento. Así, si Platón vio la historicidad del proceso de conocimiento, lo cierto es que ve este proceso desde fuera, como algo azaroso, y no con arreglo a una necesidad.

Así, decimos que para Platón el proceso de conocimiento de la realidad es azaroso porque no vio que cada uno de los "momentos" del ser existente es la realidad misma y refleja las dificultades y limitaciones de este proceso histórico de conocimiento, donde consciencia y objeto son lo mismo: la realidad. En cambio, para Platón la realidad es, de acuerdo con Hegel, como ensayo y error, pues cada intento de explicación de lo que las cosas son puede o no ser verdadero, dependiendo de que esta racionalidad del ser, como algo externo al mismo, se exprese correctamente en un modelo o esquema que refleje realmente lo que las cosas son o el verdadero ser.

Pero, ambos, tanto Platón como Hegel, ven la imposibilidad de concebir un principio de unidad como

forma vacía de contenido, es decir, tomando en cuenta que la forma no existe si no está comprendida en los contenidos de la existencia concreta, pues forma y contenido son lo mismo, lo existente determinado.

Paradójicamente, Kierkegaard nos recuerda el problema de la unidad y su trascendencia insoslayable respecto de la existencia. "Sócrates indica que no es difícil señalar la contradicción una cosa sola que participa en lo diverso. Si, por el contrario, alguien fuese capaz de mostrar la contradicción en los conceptos mismos, esto sí que sería de admirar".¹⁹ Para Kierkegaard, Hegel soslaya la contradicción lógica y ontológica del ser que implica que es uno y múltiple a la vez, y se atreve a presuponer la unidad de la existencia concreta que, de esta forma, no es ajena a la consciencia.

En conclusión, Platón, en el *Sofista*, plantea el problema del movimiento y la multiplicidad como parte del ser, y propone un esquema dinámico donde unos géneros o formas se relacionan entre sí y otros no a partir del concepto de *dýnamis* como potencia activa y pasiva presente en todas las cosas. Pero, Platón ve este entramado de géneros o formas desde fuera como un proceso dinámico que

¹⁹ KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, editorial Espasa-Calpe, México, 1994.

siempre da para más y, necesariamente muy esquemático. Así, la historicidad de este proceso de conocimiento es vista por Platón desde fuera y como algo azaroso, pues algunas concepciones sobre la realidad tienen aciertos y son punto de partida para hacer avanzar el conocimiento; y otras concepciones del conocimiento no son punto de partida para hacer avanzar el proceso de conocimiento por ser falsas.

Lo cierto es que Hegel, nos da una comprensión del ser que sólo se desenvuelve en los "momentos" de su movimiento y no fuera de él, lo cual marca una diferencia importante con Platón. Hegel, como en un cuento de hadas, nos mete en la realidad misma, y la realidad no es un proceso determinado, por más dinámico que sea éste. Para Hegel la consciencia, que forma conceptos sobre la realidad, es para el objeto, y el objeto, a su vez, es para la consciencia. Así, la consciencia realiza la experiencia de sí misma en la medida en que se involucra con la realidad y la conoce. La consciencia recorre un camino para llegar al verdadero saber. Pero, la realidad no es algo determinado, la realidad está en movimiento y cambio constante. Así, la consciencia aprehende al objeto en un "momento" dado de su movimiento, pero este "momento" de la consciencia con respecto al objeto deviene otro que sí mismo, pues el movimiento de la realidad

--en que están comprendidos consciencia y objeto-- sigue. Así, en este proceso de la consciencia con respecto al objeto surge para la consciencia una sucesión de "momentos", que al ser "momentos" del objeto para la consciencia son "momentos" del ser. De modo que cada "momento" de la consciencia respecto del objeto, si bien se muestra otro que sí mismo --es decir, consciencia y objeto no coinciden-- es un "momento" ser. Por eso, cada "momento" de la consciencia respecto del objeto, es una superación de "los "momentos" anteriores; pero, en este "momento" presente, simultáneamente, están integrados los "momentos" anteriores en lo que tienen de verdadero. Así, sólo en la integración de los "momentos" del objeto para la consciencia, en el movimiento de la realidad misma, se muestra el ser con arreglo a una racionalidad cada vez más compleja.

Si para Hegel, la realidad es la consciencia, y la consciencia es la realidad, esto implica que el movimiento de la realidad no es algo esquemático, pues es toda realidad particular viva, pues para Hegel ser implica ser determinado, esto es, que todo principio o forma es su manifestación propia: los hechos concretos de la realidad, llámese fenómenos naturales, o bien, todo proceso humano: ciencia, arte, economía, derecho, sociología, psicología,

etc. De modo que, para Hegel, ser es ser determinado. Y todo principio desligado de su manifestación concreta es una abstracción vacía de contenido.

Pero, autores como Kierkegaard y Heidegger, a diferencia de Hegel, no hablan de un proceso total o unidad de todas las determinaciones de lo existente, sino de múltiples procesos que implican aperturas o perspectivas del ser y no el ser mismo, ya que hablar del ser implica presuponer de antemano la unidad de todas las determinaciones de lo existente, tal como hace Hegel. Sin embargo, tanto Kierkegaard como Heidegger, no pueden dejar de lado que estos procesos o perspectivas desde los que se muestra el ser involucran el movimiento y el devenir, lo cual implica que no pueden dejar de lado a Hegel, quien nos muestra la historicidad o devenir de los "momentos" de todo proceso como determinación concreta de la realidad. Pero, cabría mencionar que Hegel, si bien presupone la unidad de todos los procesos como determinaciones de lo existente, dicha unidad nunca se muestra plenamente, pues el movimiento de la realidad implica una unidad que nunca se completa dado que el devenir nos muestra una realidad que siempre da para más, y, paradójicamente, la plenitud o unidad del ser implicaría el final del movimiento. Pero, ya vimos, que el ser está

ligado a las determinaciones particulares y a su movimiento, y si el movimiento se completa en la plenitud del ser esto implicaría el no-ser, o el ser como principio o abstracción desligado de todo contenido determinado.

Así, es muy difícil superar la visión de Hegel en su obra, pues la comprensión hegeliana del ser permite explicar los múltiples procesos de la realidad desde la consciencia e integrarlos en una unidad de conjunto presupuesta de antemano, pues si bien la unidad como plenitud del ser es inaprehensible, esto no implica que no la haya o que no podamos acceder a ella.

CAPÍTULO 2 PLATÓN

2.1 EL PROBLEMA DE LA IDENTIFICACIÓN PARA EXPLICAR EL SER

El pensamiento tiende, por su propia necesidad de sobrevivencia y utilidad, a fijar las cosas en la igualdad consigo mismas, en cuanto a su ser, sin lo cual no se les puede identificar. Así, el hecho de que la cosa no sea igual a sí misma desde el punto de vista de su ser, el hecho de que se mueva y cambie provoca una dificultad en la concepción ontológica del ser mismo. A lo que comenta Nicol:

¿Cómo no pensar que el ser es idéntico, cuando su conocimiento primario consiste en una identificación? Pero lo que no se ha advertido es que el conocimiento sea justamente un reconocimiento o una identificación.²⁰

Entonces si queremos fijar el ser por medio de la igualdad consigo mismo o su identificación, esto se debe a que conocemos las cosas de esta forma, y nos guiamos y actuamos en la realidad por medio de este proceso mental que se basa en identificar racionalmente las cosas, pero esto no significa que el conocimiento de lo que las cosas son consista en identificar racionalmente las cosas.

Si bien es importante identificar la regularidad de todo proceso para conocerlo e interactuar con él, también puede suceder lo contrario, que a medida que apresamos la realidad por medio de términos unívocos, --es decir, aquellos que

²⁰ Nicol, art. cit., p. 143.

engloban a una amplia variedad de individuos, por medio de una significación semejante que les concede igual naturaleza--, disminuye su capacidad para explicar dicha realidad. Comenta Nicol:

En la medida en que los sistemas simbólicos, ideados como medios de representación adecuada de la realidad, se hacen correctos formalmente (se hacen unívocos en sus términos, y se refinan sus operaciones combinatorias), en la misma medida disminuye su capacidad representativa directa.²¹

Sin embargo, tenemos que el movimiento--de acuerdo con lo que dice Nicol ²²--, por naturaleza se relaciona con el desorden y la injusticia, como se puede ver en los mitos de origen griego. Las maldades que el tiempo nos hace pasar a los humanos están simbolizadas por episodios de los titanes. El nombre de titanes probablemente viene de una lengua anterior y parece que significa 'señores dominadores'. Se concibe a los titanes como seres superiores de gran potencia y actividad, por supuesto que se guían en sus actos con toda libertad sin respetar leyes más que las que ellos impongan arbitrariamente. "En uno de los episodios de los titanes interviene Cronos, que simboliza el tiempo: Cronos odia a su padre el Cielo y, por influencia de su madre la Tierra, lo castra. Cronos se une con Rea y de esta unión nacen Hestia, Demeter, Hera, Hades, Poseidón y Zeus, y a todos los devora

²¹ *Ibid.*, p. 143.

²² Véase Nicol, *art. cit.*, p. 150.

Cronos, con excepción del último, y luego los devuelve, etc.).”²³ Reflexiona Nicol:

Lo más notable de este modo de simbolización alegórica del tiempo es el carácter arbitrario, irregular, malévolos que le atribuye. La filosofía, en su modo de simbolización conceptual, más directa y menos abstracta, representará, por el contrario, al tiempo como principio de orden.²⁴

Cronos devora a sus hijos y, con ello, simboliza al tiempo que acaba con todo, lo desgasta; lo que es, en realidad no es, pues todo el tiempo está en movimiento y cambio. Cuando creemos que apresamos el ser de algo, resulta que nos engañamos, el tiempo nos jugó otra de sus malas tretas, nos envolvió en el espejismo de una falsa imagen, nos hizo ver lo que no era. Así, el tiempo como la sucesión es captado por los sentidos que nos muestran a las cosas como múltiples y cambiantes en su movimiento y devenir que sigue interminablemente.

Pero, si el tiempo como movimiento se relaciona con un orden o legalidad, entonces no es una dimensión arbitraria.

2.2 LA IMPORTANCIA DEL REPOSO Y EL MOVIMIENTO PARA ENTENDER EL SER.

Así, Platón, en su diálogo de el *Sofista*, por primera vez, plantea el problema del movimiento y el cambio en relación con el ser, pues para Parménides el ser consiste en

²³ GARIBAY, A., *Mitología Griega*, Editorial Porrúa, México, 1983, p. 234.

²⁴ Véase Nicol, art. cit., p. 150.

la identidad, es decir, el núcleo inmóvil, igual a sí mismo que caracteriza a la esencia real que se nos muestra por la razón, a diferencia del movimiento constante de lo existente que captamos por medio de la sensación. Pero, Platón se da cuenta de que el ser no es sólo lo que permanece inmóvil, solemne y majestuoso, pues no se puede negar el movimiento y el cambio como parte del ser:

...en lo que es están realmente presentes el cambio, la vida, el alma y el pensamiento; pues si pensamos que lo que es sólo participa del reposo (lo mismo) entonces no vive, ni piensa, sino que, solemne y majestuoso, carente de intelecto, está quieto y estático.³⁵

Para Platón, aceptar que la existencia no participa del movimiento y el cambio es afirmar que no tiene vida, pues "al tener intelecto, vida y alma, lo que está animado implica que no permanecerá completamente quieto por lo que debe aceptarse que tanto lo que cambia como el cambio existen".³⁶

De este modo, si las cosas están en reposo no hay ningún ser existente. Por otro lado, aceptar que todo es movimiento y cambio constante es decir que no hay ser, ya que el ser también implica lo que se da de la misma forma, así: "¿Tú crees que, sin la quietud, podría producirse algo que fuese inalterable, siempre del mismo modo y respecto de lo mismo? En modo alguno".³⁷ El que las cosas sean, implica que tienen

³⁵ Platón, *Estética*, ed. 311, 149a y 149a.

³⁶ *Ibid.*, 149a-b.

³⁷ *Ibid.*, 147b-c.

algo que permanece inalterable a pesar de los cambios, pues si las cosas no tuvieran un principio inalterable y sólo participaran del movimiento y el cambio, no tendrían ser. Esto nos compromete con una forma de conocimiento de la realidad que debe tomar en cuenta que tanto el reposo como el movimiento son géneros o formas necesarias para explicar el ser.

2.3 LA CONTRADICCIÓN EN EL SER: EL REPOSO Y EL MOVIMIENTO.

Platón se da cuenta en este diálogo de que le tiene que dar un estatus al movimiento como parte integrante de la esencia del ser. Lo que es totalmente participa no sólo del reposo, sino también del movimiento. Pero, entonces, en un primer momento no hay todavía una solución para poder explicar la realidad a partir de ambos géneros, el reposo y el movimiento ya que persiste la visión parmenídea del ser que consiste en identificarlo, es decir, buscar su igualdad consigo mismo. De este modo, una visión del ser que quiera sustentarlo en dos dimensiones contrarias es una contradicción lógica, pues se relaciona la identidad de las cosas con el principio de razón suficiente; así, si el principio de razón suficiente se identifica con la realidad, surge un problema que podemos poner de manifiesto con la

siguiente pregunta: ¿cómo conciliar estos dos elementos contrarios de los que participa el ser?

Es necesario que el filósofo ya sea que afirme lo uno o la multiplicidad de las formas, no admita que todo está en reposo y que no escuche en absoluto a quienes hacen cambiar a lo que es en todos los sentidos, sino que, como en la elección propia de los niños, dirán que el ser y el todo, simultáneamente, están en reposo y cambian.²⁸

En esta parte de el diálogo de el Sofista está presente la contradicción irresoluble (aporía), pues tanto el cambio como el reposo son las cosas más opuestas que hay y ambas existen y no es posible reducir el ser a ninguna de ellas, dado que "si admitimos que tanto el cambio y el reposo existen, no podemos afirmar que ambos y cada uno cambian y tampoco podemos decir que ambos están en reposo".²⁹ Si no se puede reducir el ser a ninguna de estas dos dimensiones, entonces el ser es una tercera cosa. Pero, se cierran todas las posibilidades, pues no se puede establecer una explicación del ser dado que, según su propia naturaleza, el ser no está ni en reposo ni cambia. Y, si algo no se mueve necesariamente está en reposo; y si algo no está en reposo necesariamente se mueve. El ser no se relaciona con ninguna de estas dos dimensiones lo cual es un absurdo:

...ya no quedan lugares accesibles. Pues si algo no cambia, ¿cómo no ha de estar en reposo? Y lo que no está para nada en reposo, ¿cómo, a su vez, no cambia? El ser, sin embargo, se nos acaba de mostrar poco ha como ajeno a estas dos cosas lo cual es completamente imposible.³⁰

²⁸ *Ibid.*, 249d.

²⁹ *Ibid.*, 250b.

³⁰ *Ibid.*, 250c-d.

Para poder continuar el diálogo y resolver esta contradicción, Platón parte de la reflexión de que todas las cosas tienen unidad, pero también son múltiples, pues las nombramos de acuerdo con lo que les da unidad, pero les atribuimos múltiples nombres de acuerdo con las cualidades de las que participan:

Hablamos del hombre le aplicamos, y le aplicamos muchos otros nombres. Le atribuimos colores, formas, tamaños, defectos y virtudes. En todos estos casos --y en muchos más-- no sólo decimos que es hombre, sino que es bueno e infinitas cosas diferentes. Del mismo modo procedemos con todas las demás cosas: sostenemos que cada una es una y, al mismo tiempo, decimos que es múltiple al mencionarla con muchos nombres.³¹

Pero, es imposible que lo múltiple sea uno, y viceversa, que lo uno sea múltiple, y, con ello, no se puede afirmar que el hombre es justo, pues lo justo es justo, y el hombre, hombre, etc. La pregunta que surge entonces es: ¿cómo el ser puede ser uno y múltiple a la vez?

2.4 LA COMUNICACIÓN DE GÉNEROS PARA PODER ENTENDER EL SER.

Para poder superar este problema, Platón propone la posibilidad de la comunicación de géneros y de toda cosa con otra. "¿Dejaremos acaso de poner en relación al ser con el cambio y con el reposo, y toda cosa con otra, como si existiesen sin mezcla y fuese imposible un intercambio mutuo...?".³² La posibilidad de la comunicación de géneros

³¹ *Ibid.*, 251a-b.

³² *Ibid.*, 251d.

de los que participan todas las cosas se da a partir del concepto de *dýnamis*, como potencia activa y pasiva presente en todo lo existente. "...una afección o una acción que deriva de cierta potencia originada a partir de un encuentro mutuo".³³

Esta propuesta de la "comunicación de géneros" a partir del concepto de *dýnamis* es importante, pues le permite a Platón superar la aporía y no caer en el sinsentido, además de romper con una forma de conocimiento que consiste en identificar las cosas para saber lo que son, de acuerdo con la postura de Parménides. Lo que Platón hace es examinar las diferentes posibilidades de la "comunicación de géneros". En primer lugar, las consecuencia de que nada tenga el poder de comunicarse con nada, pues "Supongamos que nada tiene el poder de comunicarse con nada. El cambio y el reposo, entonces, ¿participarán, de algún modo, del ser? No, por cierto. ¿Podría existir alguno de los dos, si no se comunica con el ser? No existirá".³⁴ Además, el ser no podría existir, pues ya vimos que involucra a ambos géneros: el reposo y el movimiento.

La otra posibilidad es que todo tenga el poder de intercomunicarse lo cual implicaría que "el cambio mismo

³³ *Ibid.*, 248b.

³⁴ *Ibid.*, 251e y 252a.

estaría completamente en reposo, y el reposo mismo, a su vez, cambiaría, si pudieran agregarse el uno al otro recíprocamente. Pero es absolutamente imposible que el cambio esté en reposo y el reposo cambie".³⁵ Éstas dos posibilidades son completamente incompatibles y sólo queda la posibilidad de que algunas cosas puedan mezclarse y otras no, entonces "si algunas cosas consienten en mezclarse y otras no, ocurrirá lo mismo que con las letras; pues también algunas de éstas armonizan con otras, mientras que otras son discordantes".³⁶

Si algunos géneros se relacionan con otros, entonces se trata de un proceso donde unos géneros comunican y, en consecuencia, hacen que las cosas concuerden, y otros géneros dividen y, en consecuencia, son causa de que las cosas no concuerden, y, con ello, de que existan las diferencias o multiplicidad.

¿No es necesario que se abra paso a través de los argumentos mediante una cierta ciencia quien quiera mostrar correctamente qué géneros concuerdan con otros y cuáles no se aceptan entre sí, si existen algunos que se extienden a través de todos, de modo que hagan posible la mezcla, y si, por el contrario, en lo que concierne a las divisiones hay otros que son la causa de la división de los conjuntos?.³⁷

Ésta cita describe en qué consiste el proceso que nos permite explicar la realidad a partir de la reunión y

³⁵ *Ibid.*, 252d.

³⁶ *Ibid.*, 252d y 253a.

³⁷ *Ibid.*, 253b-c.

división de géneros, donde los géneros más importantes son el reposo y el movimiento. El reposo o igualdad es la causa de concordancia entre los géneros; en cambio, el movimiento es la causa de la no concordancia entre los géneros, lo cual origina las diferencias entre los mismos. Así, Platón busca la explicación racional de este proceso de "intercomunicación de géneros unos sí y otros no" que pueda paulatinamente acercarnos a saber lo que la realidad es. Para lograr esto se requiere de una *téjne* --no como técnica, sino como ciencia y arte--, la que correspondería con el método filosófico propuesto por Platón a lo largo de su obra, la dialéctica.

2.5 LA IMPORTANCIA DE LA DIALÉCTICA COMO MÉTODO DE CONOCIMIENTO QUE PERMITE EXPLICAR EL SER DE LAS COSAS.

Para Platón dialéctica y filosofía son términos intercambiables. La dialéctica hace referencia al dialéctico, que es aquel que sabe combinar los géneros y distinguir lo uno de lo múltiple, por medio de la comunicación de géneros unos sí y otros no, de los que forman parte todas las cosas. Así, Platón habla de la dialéctica como *téjne*, que consiste en una ciencia y un arte, que es necesaria para discernir y combinar géneros. "Dividir por géneros y no considerar que una misma forma es

diferente, ni que una diferente es la misma, ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica?".³⁸

De este modo, la dialéctica es vista como un proceso, el proceso de la reunión y división de géneros para explicar lo que las cosas son. En el momento en que el dialéctico agrupa las cosas en géneros por medio de la reunión y la división, puede ver similitudes y diferencias entre las cosas, y se les puede analizar, de esta manera, en detalle, lo cual permite discernir su ser.

Entonces, la dialéctica es un proceso y la culminación del mismo, pues, por un lado, el proceso dialéctico puede discernir la forma del ser mediante razonamientos: "El filósofo...relacionándose siempre con la forma del ser mediante razonamientos".³⁹

Pero, por otro lado la culminación no llega al absoluto, el ser, sino que involucra el proceso mismo que permite "dar razón" de una realidad dinámica que implica que siempre se descubren aspectos desconocidos de las cosas, lo que involucra un constante reordenamiento de criterios de explicación racional de la realidad, y aun de criterios de conocimiento, lo que se puede ver a lo largo de la obra de Platón, quien fue capaz de hacer modificaciones a su

³⁸ *Idem.*, 253a.

³⁹ *Idem.*, 254a.

concepción del ser y al método dialéctico como forma de conocimiento. Sin embargo, para Platón el proceso de "interrelación de géneros unos sí y otros no" es el camino correcto para llegar a saber lo que las cosas son en un proceso constante dado que la realidad siempre da más de sí.

Este problema de que la explicación racional de la realidad y la realidad misma coincidan fue explicado por Platón en el *Timeo* donde nos dice que la estructura racional para explicar la realidad se da de acuerdo con un cierto modelo, el cual nos va a dar una imagen aproximada de lo que la realidad es, lo cual nos permite acercarnos a lo que es, pero no a constituirlo, ya que el modelo y la realidad no son lo mismo. Sin embargo, esta reflexión la hace Platón en referencia con los discursos probables en relación con el origen del universo:

Por tanto, si en muchos temas, los dioses y la generación del universo, no llegamos a ser eventualmente capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente coherente en todos sus aspectos y exacto no nos admiremos. Pero si lo hacemos tan verosímil como cualquier otro, será necesario alegrarse, ya que hemos de tener presente que el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos el relato probable y no busquemos más allá.⁴⁰

Así, un modelo explicativo que nos de una cierta imagen de lo que las cosas son implica reconocer las limitaciones de la naturaleza humana, su finitud. Aceptar la naturaleza

⁴⁰ Platón, *Filebo*, ed. cit., 29b-c-d.

humana implica que somos temporales y no podemos saber cómo inició todo, lo que cual nos lleva a plantearnos el problema del principio del ser y lo que deriva del él, la existencia.

Pero, la explicación de la realidad a través de la "interrelación de géneros unos si y otros no" por medio del método dialéctico que hace Platón en el Sofista no es sólo un relato probable sobre la realidad, como plantea Platón en el *Timeo*, sino que entre el discurso racional y la realidad hay una identificación. Y, en este caso, la dialéctica como forma explicativa de lo que las cosas son es un discurso certero que nos va a ir aproximando paulatinamente a conocer la realidad por ser la forma correcta de explicar lo que las cosas son, ya que la competencia del dialéctico consiste en que poseé una ciencia que puede describir y explicar lo que la realidad es. El dialéctico discierne qué géneros son compatibles y cuáles no. Pero, como ya dijimos, la realidad es dinámica y siempre muestra más de sí, entonces el filósofo estará abierto a un reordenamiento de las posibles combinaciones entre géneros, y cuáles de éstas combinaciones son posibles entre las cosas y cuáles no.

En síntesis, Platón, en el diálogo de el Sofista, concibe una forma de explicación de la realidad donde las cosas y los géneros de que ellas están formadas participan

unos de otros. De esta forma, unas cosas se comunican con otras a través de géneros que hacen que las cosas concuerden, y otras cosas no se comunican entre sí debido a que hay géneros que son causa de la división de los grupos. De este modo, la labor del dialéctico es:

El dialéctico es capaz de hacer esto: (A) distinguir una sola Forma que se extiende por completo a través de muchas, que están, cada una de ellas, separadas; y (B) muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola; (C) una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos; y (D) muchas diferenciadas, separadas por completo.⁴¹

2.6 LA CORRESPONDENCIA ENTRE LAS PROPOSICIONES DEL LENGUAJE Y LA REALIDAD.

Ya que algunos géneros se comunican y otros no, Platón elige los géneros mayores, el reposo, el movimiento y el ser, para examinar como se comunican unos con otros. De éstos géneros, el ser, el reposo y el movimiento, cada uno de ellos es diferente de los demás, pero igual a sí mismo. Aquí Platón descubre otros dos géneros importantes, lo mismo y lo diferente que no se confunden con los otros, pues tanto el ser, como el reposo y el movimiento participan de lo mismo y de lo diferente.

Platón dice que las cosas participan de lo mismo, son iguales a sí mismas, pero también participan de lo

⁴¹ *Ibid.*, 253a-e.

diferente, y son diferentes de sí mismas. Así, todas las cosas son, en tanto participan de lo mismo; pero, en tanto participan de lo diferente, no son toda la multiplicidad de cosas que no son ellas.

Cuando decimos que es...lo mismo y no lo mismo, no hablamos en el mismo sentido, sino que afirmamos que es lo mismo cuando nos referimos a su participación con lo mismo en sí, y cuando decimos que es no-lo mismo aludimos a su comunicación con lo diferente, gracias a lo cual se separa de lo mismo y se convierte...en algo diferente.⁴²

Así, cuando las cosas participan de lo mismo se dice que son, pero siendo que también participan de lo diferente, se dice que no-son toda la multiplicidad de cosas que no son ellas. Esto implica que el no-ser no es un género contrario al ser, pues también es algo que tiene existencia.

Ahora bien, si el discurso dice las cosas tal como son, entonces, el discurso verdadero va a expresar las cosas tal como ellas son; en cambio, si el discurso es falso, dice las cosas diferentes de lo que son, o dice lo que las cosas no-son:

"Teeteto siéntase". ¿Es acaso un gran discurso?... "Teeteto, con quien yo estoy hablando, vuela". Pero decimos que es necesario que cada discurso sea de un tipo determinado...¿Qué debe afirmarse acerca de la clase de cada uno? Que uno, en cierto modo, es falso, y el otro es verdadero. De ellos, el verdadero dice, acerca de ti, como son las cosas...Y el falso dice cosas diferentes de las que son.⁴³

Así, el discurso verdadero va a decir las cosas tal como son, por lo que este tipo de discurso se comunica con el

⁴² *Ibid.*, 256a-b.

⁴³ *Ibid.*, 263a-b.

ser; pero, el discurso falso es aquel que dice las cosas diferente de lo que son, por lo que este tipo de discursos se queda en el no-ser como diferencia. Pero, de hecho, sólo el dialéctico se relaciona con el discurso verdadero porque sabe distinguir la igualdad como ser, de la diferencia como no ser. En cambio, el discurso falso confunde la igualdad como ser, de la diferencia como no-ser; esta confusión trae como consecuencia un discurso que se queda en la diferencia como no-ser.

2.7 EL PROBLEMA DE LA COMPATIBILIDAD ONTOLÓGICA ENTRE EL PRINCIPIO Y LO QUE DERIVA DE ÉL.

El ser como principio de orden de lo existente involucra no sólo el reposo, sino también el movimiento, pero la diferencia del principio con lo existente es que debe tener la cualidad del movimiento para mover sin ser movido, ya que si se moviera cambiaría, y esto sería contrario al ser como principio de la unidad existente. Entonces, al ser principio de lo existente es, como tal, ordenador, lo cual presupone la diversidad y el cambio de lo existente, como bien señala Nicol, quien critica los argumentos eleáticos analizados por Meliso:

Así razona Meliso: si cualquiera de estas cosas le sucediera, ya no sería uno (si pereciera, o se agrandase o sufriera dolor y pena, etc.). La unidad es la totalidad del universo, como existencia y como

orden; no es la unidad incualificada del ser, la cual excluye la pluralidad de los entes (o es puro concepto vacío).⁴⁴

Este ser al que se refiere Nicol en la cita de Meliso no es inmanente a la realidad dado que es origen o principio del movimiento de lo que se mueve: de la generación de lo existente. Tal fundamento, por tanto, no puede ser sujeto de la acción de un agente, como ya dijimos, pues, de lo contrario, perdería su unidad y devendría otra cosa que sí mismo:

...si el ser es uno...es evidente que no puede padecer o recibir la acción ajena, porque no hay nada ajeno al ser... Y siendo así, quedan excluidos del ser el venir a ser y dejar de ser.⁴⁵

Esta reflexión, Nicol la hace a propósito del fragmento 7 de Meliso: "Tampoco sufre dolor"⁴⁶, frase que utiliza Meliso para afirmar la inmutabilidad del ser y que implica que está sano y saludable en el sentido de entero.

Si pensáramos la dificultad y hasta la imposibilidad de la generación absoluta del ser, nos dice Nicol, implicaría: "la contradictoria realidad de la nada anterior, y la imposible aparición espontánea del ser en el seno de la nada".⁴⁷ Pero, tales dificultades se presentan en el ser como principio, ya que la existencia múltiple necesariamente se desenvuelve en un espacio vacío donde no hay nada. Así,

⁴⁴ Ibid., art. cit., p. 165.

⁴⁵ Ibid., p. 166.

⁴⁶ Ibid., p. 166.

⁴⁷ Ibid., p. 166.

hay elementos para diferenciar entre el ser como fundamento u origen de lo que se mueve y, precisamente, los entes que existen por medio de la generación. Así:

...la substancia, como principio de las cosas en tanto que coincide con la esencia en una de sus acepciones, mantiene también los atributos del ser eleáticos...Pero, en tanto que no se encuentran en la substancia del ente, la determinación ontológica de este ente resulta defectiva; y a la vez su pretensión de suficiencia (aunque fallida) abre el problema de la compatibilidad ontológica, en la unidad del ente mismo, entre la substancia y el accidente".⁴⁸

Así, el accidente constituye la existencia en cuanto desprovista de la cualidad esencial del principio o substancia. Y, a su vez, la substancia, como principio de unidad de la generación, tiene como cualidades necesarias los atributos del ser mencionados por Parménides: uno, eterno, inmutable, ilimitado e inmóvil. Ya que si el ser no tuviera estas cualidades esto implicaría la contradicción de la nada inicial y, con ella, la imposibilidad del surgimiento del ser en el no-ser o el vacío de la nada. Pero, ya analizamos que el ser como principio de la generación involucra el movimiento para generar lo existente, aunque por ser principio de la totalidad existente implique que mueva sin ser movido.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 166-167.

2.8 EL PROBLEMA DEL ESPACIO DONDE SE DESENVUELVE LO QUE ES.

La generación de las cosas--dice Nicol--implica el espacio donde se desenvuelven, problema ontológico planteado por Parménides, ya que implica la idea de vacío donde se desenvuelven los entes y con ello la pregunta por la existencia de este espacio como no-ser, siendo que para Parménides la nada no puede ser, pues de la nada no puede salir absolutamente nada, sino del ser, a lo que reflexiona Nicol sobre uno de los fragmentos de Meliso:

"Fragmento 7,7: 'No hay nada vacío, el vacío no es nada, lo que no es nada no puede ser'. Aquí encontramos, en una secuencia lógica perfecta, la afirmación capital del eleatismo sobre el no-ser, de la cual se hace derivar una consecuencia física... el eleático puede decir siempre que tal espacio no-es, en sentido ontológico, lo cual es cierto...".⁴⁹

"Esta reflexión de Nicol, es coherente con la lógica de los argumentos del ser de Parménides. Así, afirmar la existencia del espacio, donde no hay ser por constituir un vacío, implica la imposible aparición del ser en el seno de la nada, y esto es ilógico, pues de la nada no puede originarse o generarse el ser".⁵⁰ Afirmar la nada implica el estatus ontológico o el ser de la nada, pues la nada es algo, y, con ello, se estaría preguntando por el fundamento o principio del ser. Pero existe el problema de que Parménides, y con ello Meliso y toda la tradición eleática, confundieron

⁴⁹ *Ibid.*, p. 167.

⁵⁰ Véase Nicol, p. 167.

existencia con esencia. Solamente la esencia como fundamento y principio de la generación debe ser una unidad igual a sí misma y completa, ya que si dicho principio no-es por no constituir el espacio donde surge, o bien, no-es por existir en otro ser, entonces, en caso de que hubiera dos fundamentos o dos seres, no sería fundamento y tendríamos que buscar el verdadero fundamento o primer principio que sería la unidad plena que tendría que incluir la totalidad del ser. "Pero, el fragmento de 7,7 de Meliso no consideró que lo que deriva o se genera de dicho principio, o sea la existencia de los entes es diferente en cualidad, y que lo generado, los entes, implican movimiento para llegar a ser y, con ello, un espacio donde se desenvuelvan".⁵¹

"De modo que, hay una diferencia importante entre principio y existencia y es que, la inmovilidad sólo es aplicable al principio y no a lo que se genera de él".⁵² Así, el fundamento, al ser principio de orden de la existencia tiene que permanecer igual, pues si cambiara dejaría de ser, y entonces no sería principio, pues nos remitiría a un principio anterior a él. Sin embargo, dicho principio invariable opera sobre una realidad existente, por lo que debe tener la cualidad del movimiento para mover la

⁵¹ Véase Nicol, p. 167.

⁵² Véase Nicol, p. 166.

pluralidad y el cambio de diferentes entes existentes. Y, agreguemos a esto, que dicho principio, por sí mismo, sin la posibilidad del movimiento para generar la existencia es como una idea o abstracción que no se lleva a cabo, pues el principio involucra la existencia, pues un ser o principio que no se realiza o no es existente no puede ser. De este modo el principio va ligado a la existencia, por lo que si bien tiene que ser inmóvil por constituir un principio de orden existente, también debe tener la cualidad del movimiento para generar lo existente. Y el movimiento de lo existente, como ya vimos, nos remite a la idea de un espacio donde se desenvuelven los entes; sobre lo cual reflexiona Nicol:

...el ser es una unidad homogénea y plena; la consideración espacial sólo puede tener utilidad y hasta legitimidad, epistemológicamente, aplicada a una realidad plural, es decir, a entes particulares y determinados y a su movimiento.⁵³

Va a ser en el diálogo el *Timeo* donde Platón nos da una imagen acertada de este espacio donde se desenvuelven la totalidad de seres existentes. Así, Platón nos describe este espacio como un "receptáculo", cuya cualidad más importante es tener una condición muy flexible o maleable para tener las posibilidades de contener todas las formas posibles.

⁵³ *Ibid.*, pp. 167-168.

Esto implica que dicho receptáculo es informe y dócil, cualidades importantes para que se pueda acomodar cualquier tipo de ente con su particular figura y las transformaciones propias de su desenvolvimiento.

...es necesario que se encuentre exento de todas las formas lo que ha de tomar todas las especies en sí mismo... Por tanto, concluyamos que la madre y receptáculo de lo visible devenido y completamente sensible no es ni la tierra, ni el aire, ni el fuego ni el agua, ni cuanto nace de éstos ni aquello de lo que estos nacen. Si afirmamos contrariamente, que es una cierta especie invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible, no nos equivocaremos.⁵⁴

Pero, el ser como principio de la totalidad, entraña como consecuencia la idea de una forma y un contenido. Toda forma limita una manera en que se manifiesta y se contiene el ser. Y el contenido se relaciona con lo que es visible. Pero, se dice de este espacio donde se desenvuelven los seres que es amorfo, ilimitado e invisible para permitir toda clase de formas con lo cual se mencionan cualidades que hacen referencia a la nada, el no-ser y, efectivamente, se habla del vacío y, con ello, de la nada. Ontológicamente del vacío no puede salir nada, pero la consideración espacial, como podemos notar, tiene importancia y es ventajosa en una realidad plural, es decir, en entes particulares determinados y su movimiento como despliegue de sus propias posibilidades.

⁵⁴ Platón, *Timeo*, ed. cit., 50d-e, 51, 51b.

2.9 LA IMPORTANCIA DEL PRINCIPIO DEL MOVIMIENTO COMO PRINCIPIO DE ORDEN DE LO QUE SE MUEVE.

El ser como existencia involucra múltiples seres, pero, como ya notamos, hay que distinguirlo del ser como origen y fundamento de la totalidad. Así, tenemos el problema del ser como origen del movimiento de lo que se mueve, pues la existencia temporal de las cosas trae como consecuencia la idea de un principio y un fin del movimiento, esto es la finitud.

Como ya vimos en el apartado anterior, Nicol, en su análisis de los argumentos eleáticos sobre los que reflexiona el pensador griego Meliso, enfatiza la diferencia entre principio y existencia del ser y la necesidad de dicha diferenciación, ya que, el propio Parménides, en sus argumentos ontológicos sobre el ser, confunde el principio con lo que deriva de él, es decir, no distingue principio de existencia.

"Así, en el fragmento 7,3 Meliso expresa:

'Tampoco es posible que se altere su coordinación; pues el orden que antes tuvo no perece, ni se genera el que antes no era.'

La noción misma de orden implica la de su inmutabilidad... El orden no puede regular la realidad...si la realidad es homogénea y estática. El principio regulativo ha de operar necesariamente en una realidad plural y dinámica".⁵⁵

La noción de orden involucra, necesariamente, la diversidad y el cambio, pues si el ser fuera uno e igual a

⁵⁵ Nicol, *art. cit.*, pp. 165-166.

sí mismo en su totalidad, y por lo tanto inmóvil, la idea de orden resultaría completamente fuera del lugar. Orden implica pluralidad de elementos dispuestos de una determinada forma. Y, por un lado, si este orden cambiara tendría lugar el caos y el no-ser, dado que el orden en lo existente implica algo que permanece --ese principio de orden--. Por otro lado, los entes existentes sujetos a ese orden están en movimiento y cambio. Así, lo existente combina ambos principios como parte de su esencia, reposo y movimiento. Lo cual quiere decir que un fundamento como principio que fuera sólo inmovilidad e igualdad niega el movimiento y la multiplicidad que son parte de lo existente, ya que, el movimiento se relaciona con el cambio y la multiplicidad. Así, un principio ordenador tiene que tener la cualidad de la inmovilidad, pero también la cualidad del movimiento para poder generar lo existente en su totalidad. De esto sólo podemos concluir que no podemos entender el ser únicamente a partir de la igualdad e inmovilidad, pues éste involucra también el movimiento y, con ello, el cambio y la multiplicidad.

Pero, la influencia de los argumentos eleáticos en la tradición metafísica trae como consecuencia la idea de un ser igual a sí mismo y, por tanto inmutable, donde se

confunde existencia con esencia, y con ello, se atribuyen al ser las cualidades del ser eleatico: uno, inmutable, inmóvil e intemporal, con lo cual se niega la evidencia sensorial de una existencia múltiple, en movimiento y cambio. Sin embargo, hablar del ser como principio, implica también incluir, como parte de su esencia, lo existente; con lo cual tomamos en cuenta que la esencia no es sólo lo que permanece igual, en reposo, sino también el movimiento y la multiplicidad que involucra lo existente. Ambas dimensiones son básicas y complementarias para entender el ser en su totalidad.

Sin embargo, a pesar de que al relacionar al ser esencial con la existencia se da una visión más completa del ser, no podemos dejar de lado la diferencia entre principio y existencia: el principio como ordenador, lo que implica el movimiento y multiplicidad de lo existente, diferente de dicho principio. Además de que, si bien la existencia puede tener la cualidad del reposo o igualdad, también tiene la cualidad del movimiento y lo diferente, es decir, lo existente afecta y es afectado, lo cual no corresponde estrictamente al primer principio que debe tener la cualidad de lo que permanece igual, sin ser afectado, pero con la posibilidad de afectar, es decir, con la cualidad del

movimiento para mover, pero sin ser movido, ya que si se moviera, cambiaría y dejaría de ser, cuando el principio implica lo que permanece igual, el ser como principio ordenador de lo múltiple existente. Nicol critica precisamente la influencia de la concepción eleática, basada en la identidad lógica y ontológica del ser, pero que excluye el movimiento y la pluralidad existente. Esto trae consecuencias en toda la tradición metafísica posterior:

Inferir de la inmutabilidad del orden la inmutabilidad del ser mismo, parece una falta lógica, la cual resulta grave en una filosofía que procede a determinar los caracteres del ser por medios exclusivamente lógicos. Pero más grave que la falta lógica resulta la desviación metafísica por la cual la pluralidad y el tiempo quedan excluidos del ser...trae como consecuencia la desviación metafísica por la cual la pluralidad y el tiempo quedan excluidos del ser.⁵⁶

Así, para Nicol el ser como fundamento no puede ser completamente inmóvil, pues no podría generarse lo que es, dado que la existencia precisa del movimiento para llegar a ser. Por lo que necesariamente, dicho primer principio debe ser activo, es decir, involucrar también el movimiento y, con él, el cambio, lo cual nos remite a la idea de un principio tal que su "esencia sea el acto", tal como posteriormente lo expresó Aristóteles, aunque su concepción del ser implica otro enfoque y otra forma de explicar el ser:

⁵⁶ *Idem*, p. 100.

Una causa motriz, o una causa eficiente, pero que no pasase al acto, no por esto resulta el movimiento, porque lo que tiene la potencia puede no obrar. Aunque habláramos de "sustancias eternas" sería preciso que tuviesen en sí mismas un principio capaz de realizar el cambio.⁵⁷

Por eso, difícilmente podemos separar el principio de lo que se genera de él, lo existente, pues, no sería concebible un principio que no lo fuera de algo, sería la pura idea o concepto sin llegar a la existencia, y ambos, principio y existencia no se dan por separado. De modo que, lo que es completamente inmóvil no puede llegar a ser, necesita de un principio básico de el movimiento para realizar su posibilidad de ser. Esto implica un principio activo, que involucre el movimiento. Así, en el diálogo el *Sofista*, Platón expresó:

Digo que existe realmente todo aquello que posee una cierta potencia, ya sea de actuar sobre cualquier otra cosa natural, ya sea de padecer, aunque sea en un grado mínimo. Sostengo que se puede definir a las cosas que son: como la potencia.⁵⁸

Esto implica que hay una comunicación entre las cosas que trae como consecuencia el movimiento, ya sea para actuar sobre otra cosa o de padecer o ser movido por otra cosa, lo cual está involucrado en el principio de la potencia como *dýnamis*. Así, cambiamos el concepto de potencia por el de *dýnamis*, ya que éste tiene un significado que involucra

57 ARISTÓTELES, *Metafísica*, traducción de Patricio de Azócarate, Editorial Porrúa, Colección "Sepan Cuantos", México, 1996, Libro XII, 6, p. 206.

58 Platón, *Sofista*, ed. cit., 247d-e.

tanto lo pasivo como lo activo; no así el término potencia, como posibilidad de llegar a ser, pero que no involucra necesariamente el movimiento para llegar a la existencia, según pudimos ver por la forma como utiliza el concepto de potencia Aristóteles, como posibilidad, pero carente de movimiento para pasar al acto. "Todo ser en acto tiene, al parecer, la potencia mientras que el que tiene la potencia no pasa al acto...lo que tiene la potencia de ser puede no ser aún".⁵⁹ De ser esto, la potencia involucraría un principio pasivo ya que necesita del movimiento para llegar a ser; y, en contraparte, el concepto de *dýnamis* involucra no sólo la posibilidad de ser movido, sino la posibilidad de mover, por lo que es un principio tanto activo como pasivo.

La concepción del ser en el *Sofista* de Platón es una concepción que nos habla de la imposibilidad de concebir el principio o fundamento del ser sin lo que se genera de él, lo existente. Así, al tratar de abstraer un principio desligado de lo existente nos hace caer en una abstracción o forma vacía y, con ello, desembocar en la nada o no-ser. Sin embargo, este principio del ser, ligado a lo existente, del que habla Platón en el *Sofista*, nos habla de un principio inmanente a la generación, un principio, que al no poder

⁵⁹ Aristóteles, *op. cit.*, Libro XII, 6, p. 206.

separarse de los entes existentes, cae dentro de la existencia y forma parte de ella.

Pero, esto implicaría la generación absoluta del ser y nos llevaría a pensar en su imposible aparición en el seno del espacio vacío que implica la nada. Por lo que hay que resaltar que, sólo las cosas de la generación, en sentido estricto, pueden mover y ser movidas, lo cual nos lleva a reflexionar que los entes existentes causan y son causados. Pero, necesariamente una cadena de causas nos llevaría necesariamente a una causa primera que sería un primer principio, el cual lógicamente debe tener la posibilidad de mover, pero sin ser movido; ya que si se moviera devendría otro que sí mismo y ya no sería lo que es y seguramente habría otro principio detrás, y así sucesivamente hasta llegar al primer principio. Dicho primer principio, diferente de lo generado implica la idea de trascendencia de lo existente que involucra la idea de ser principio y un fin del movimiento de la generación existente: lo finito. Este principio, por ser tal, sí debe tener las cualidades del ser de Parménides y la tradición eleática, ser inmóvil, único, inmutable y eterno. Básicamente un ser tal tiene unidad consigo mismo:

Padecer significa ser sujeto de la acción ajena; si un ser tiene unidad es evidente que no puede padecer o recibir la acción ajena. Y siendo así, quedan excluidos del ser el venir a ser y el dejar de ser.⁶⁰

Pero, reiteramos, si este primer principio no involucrara al movimiento sería imposible que pudiera ser principio de la generación de los entes, lo que necesariamente implica el movimiento para que puedan llegar a ser.

2.10 EL PRINCIPIO DEL SER: ¿INMANENTE O TRASCENDENTE?

Si hablamos del principio del ser, ya vimos que este no puede ser sólo lo que está inmóvil. Pues, dicho principio involucra el movimiento como parte de su esencia. Así, el ser implica el reposo y el movimiento como parte de su esencia. Por lo que dicho ser en su totalidad implica lo que permanece en reposo y lo que está en movimiento para llegar a ser o realizarse. Esto trae como consecuencia que dicho principio inmóvil no podría existir como tal sin el movimiento, por lo que podrá realizarse, llegar al ser o a la existencia, por medio del reposo y el movimiento simultáneamente. Esto implica entender el principio como algo entrelazado con lo que se deriva de él, lo existente, y no concebirlo como algo separado de lo que genera, por lo que hablamos de la esencia de un ser ligado a lo que genera,

⁶⁰ Nicol, art. cit., p. 166.

los entes existentes, lo cual implica perspectiva inmanentista de la esencia.

La otra posibilidad es la de estudiar dicho principio como separado de la generación, para poder entender también que, aunque armoniza con lo que de él se genera, necesariamente es diferente por ser principio de todo. La diferencia es que si bien tiene la cualidad del movimiento, mueve, pero sin ser movido por ser principio de orden de una totalidad; esto implica, que por ser principio del movimiento es trascendente a la existencia, pues está fuera del movimiento por ser precisamente su principio.

Hablar de lo Uno diciendo que es esto o aquello, es recurrir a la metáfora. Y de ahí también la característica vacilación en las especulaciones sobre lo Uno entre un concepto de unidad como identidad y un concepto de unidad como armonía. La primera tendencia termina por suprimir lo real y aniquilar la misma noción de sustancia; la segunda no niega la limitada subsistencia de lo particular y quiere precisamente salvarla. Ambas nociones se entremezclan en cualquier sistema emanatista: una predomina cuando se habla del principio primero; la otra, cuando se habla de aquello que el principio contiene y refleja en sí mismo como su imagen.⁶¹

El problema es que si no podemos identificar la unidad de dicho principio, tampoco podemos identificar qué es lo que da unidad a lo existente, por lo que éste se niega. En cambio, cuando se trata de armonizar dicho principio con lo que deriva de él, en realidad se trata de acotar el problema

⁶¹ FERRATER, J., vocablo: UNO, *Diccionario de filosofía abreviado*, Editorial Hermes, México, 1993, p. 419.

y tratar de entender la unidad del ser, pero partiendo de que dicha unidad se refleja en la existencia, y de que explicar el principio de unidad de la totalidad separado de ella es caer en una abstracción o en una idea vacía. Sin embargo, la unidad existente siempre será una posibilidad interpretativa o explicativa del ser, desde el punto de partida de las limitaciones humanas y la imposibilidad de saber cómo surgieron las cosas en el inicio porque no estuvimos al principio de todo.

2.11 LA IMPORTANCIA DEL DIÁLOGO *PARMÉNIDES* DE PLATÓN PARA PODER PLANTEAR EL PROBLEMA DE LA UNIDAD DEL SER.

La cualidad del diálogo de el *Sofista* es hacernos notar que la unidad del ser no implica únicamente su identificación a través de la igualdad consigo mismo, pues también precisa del movimiento para llegar a la existencia, pues negar el movimiento implica negar la vida, el alma y el pensamiento como parte del ser y afirmar un ser quieto y estático que no vive, que no piensa, es decir, un ser que no se realiza, un ser inexistente, de modo que el ser no se puede entender sin ambas dimensiones, el reposo y el movimiento. Pero, ¿cómo conciliar ambas dimensiones de las que participa el ser para entender su unidad plena? Aunque

Platón, en el *Sofista*, nos habla de la participación de géneros para compaginar el principio parmenídeo, lo que permanece igual, con lo que deriva de él, lo que está en movimiento, de todas formas surge la pregunta: ¿Cómo conciliar ambas dimensiones de las que participa el ser para entender la unidad del ser como totalidad? es decir, la pregunta es por el absoluto, donde se cierra la brecha entre el reposo y el movimiento, y se llega a aprehender la unidad plena del ser. Porque, entender la racionalidad del ser, y poder explicarlo, a partir de la participación de géneros de los que participa la realidad implica vincular al ser con lo existente, armonizar esencia y existencia, y, con ello, dar una explicación que gradualmente nos va llevando a entender lo que las cosas son, pero nadie puede decir la última palabra de una realidad que siempre da para más. Así, la dialéctica constituye una forma de explicación de la realidad que constituye un proceso gradual de conocimiento del ser, donde la idea del ser es conclusión y no punto de partida, por eso no se parte de la unidad plena, aunque para Platón este proceso era el camino correcto para llegar a saber lo que las cosas son. Pero esto no nos da una respuesta inmediata acerca de la unidad plena, pues, si el ser es uno y múltiple a la vez: ¿cuál es la transición entre

ambos momentos? pues el que las cosas participen de ambos géneros implica tiempos distintos: un tiempo en que el ser es reposo o inmovilidad y otro tiempo en que es movimiento y cambio; problema que Platón trata en el diálogo Parménides:

Estando primero en reposo, moverse después, y, estando primero en movimiento, estar después en reposo, son afecciones que no podría tener sin cambiar... Pero no hay ningún tiempo en el cual pueda simultáneamente ni moverse ni estar en reposo. No lo hay, en efecto. Pero tampoco cambia sin cambiar.⁶²

El cambio de un estado a otro se da por medio de la transición, el "instante" o el "momento", que no se da en el tiempo, ya que una cosa que de reposo pasa a estar en movimiento o viceversa, el movimiento pasar a estar en reposo implicaría dos tiempos distintos: un tiempo en el que se encuentra en movimiento y otro tiempo en el que se encuentra en reposo, con lo cual necesariamente cambia de un estado a otro; pero la unidad del ser implica estar en reposo y en movimiento, de lo contrario deja de ser lo que es, pues pierde su unidad; y precisamente la unidad del ser implica no dejar de ser lo que se es. Aquí, en relación con la unidad, es donde se introduce la categoría de transición, el "instante"⁶³, que va del reposo al movimiento, y del

⁶² Platón, *Parménides*, ed. cit., 156c.

⁶³ "Instante" es la transición para pasar de un estado a otro. El instante viene de instantáneo como diferente del "ahora". El ahora está en el tiempo, mientras que el instante no. Cf. Platón, *Parménides*, 156c-d-e.

movimiento al reposo; si el ahora está en el tiempo, el instante, no.

¿Cuándo cambia, entonces? Porque no cambia ni cuando está en reposo ni cuando se mueve, ni cuando está en el tiempo? ¿Hay acaso esa cosa extraña que estaría en el momento que cambia? El instante. Pues el instante parece significar algo tal que de él proviene el cambio y se va hacia uno u otro estado. Esa extraña naturaleza del instante se acomoda entre el movimiento y el reposo, no estando en ningún tiempo; pero hacia él y desde él lo que se mueve cambia para pasar a estar en reposo, y lo que reposa cambia para moverse.⁶⁴

El "instante" unifica ambas dimensiones de lo existente: el reposo y el movimiento. Lo interesante de el diálogo *Parménides* es que Platón nos descubre el problema de la unidad de lo existente y acota el problema, nos dice que la única transición posible entre dos dimensiones irreducibles de las que participa el ser, el reposo y el movimiento, sólo puede ser puesta en unidad como transición fuera del tiempo, el "instante", el cual hace referencia a un principio unificador del ser. Lo importante del diálogo *Parménides* es que nos demuestra que el "instante" como elemento unificador de lo existente nos remite al principio de unidad del ser, y, con ello, es una referencia de la eternidad, por ser el inicio de la generación de lo existente o bien de lo que comienza y termina.

Así, "el instante", es una referencia abstracta a la

⁶⁴ *Ibid.*, 158d-e.

eternidad, porque lo existente implica dos dimensiones contrarias, el reposo y el movimiento, las cuales se dan simultáneamente como elementos básicos de lo existente; lo cierto es el "instante" no se identifica con ninguno de estos principios necesarios del ser, pues se ubica entre reposo y movimiento como transición entre ambos momentos, sin estar en ninguno ya que es fuera del tiempo, con lo cual el "instante" no se identifica con el ser y es, entonces, una abstracción del ser.

Así, dicha unidad, el "instante" es una abstracción por constituir un ser más allá del tiempo, que no está ni en reposo ni en movimiento, dimensiones necesarias ontológicamente; sin embargo es la transición o mediación entre ambas dimensiones de las que participa la existencia, el reposo y el movimiento. De modo que, el que dicha unidad no esté en reposo ni en movimiento es algo imposible, pues sin ambas dimensiones no es posible que haya ser; de este modo, la transición, el "momento", como responsable de la unidad de lo existente nos remite a la ausencia de ser o a la nada, ya que el ser sólo lo podemos entender racionalmente a partir del reposo y el movimiento, sin los cuales el ser es una abstracción conceptual sin sentido.

¿Diremos acaso que tiene intelecto, pero no vida?...Pero al tener intelecto, vida y alma lo que está animado, ¿permanecerá completamente quieto? Me parece que todo esto es ilógico. Debe aceptarse que tanto lo que cambia como el cambio existen. Ocurre, en efecto, Teeteto, que si las cosas están en reposo, no hay ningún tipo de pensamiento respecto de nada en absoluto...Pero si, por otra parte, aceptamos que todo se traslada y cambia, eso mismo, según éste argumento será suprimido del ser...¿Acaso ves que, sin estas cosas, pudiese producirse algo que fuese inalterable, siempre del mismo modo y respecto de los mismo? De ningún modo.⁶⁵

De modo que, en el *Sofista* de Platón se demuestra la imposibilidad de entender racional o intelectualmente al ser si no partimos de las dimensiones ontológicas básicas: el reposo y el movimiento. Y no podemos reducir lo existente en su totalidad al reposo o al movimiento, pues de hacerlo no podríamos entender racionalmente al ser.

Por eso podemos ver que en el *Sofista*, Platón es propositivo y nos explica la unidad ontológica, partiendo de que sólo la podemos comprender a partir de dos dimensiones contrarias e indisolubles a una síntesis que las abarque: el reposo y el movimiento, que partiendo de la comunicación de géneros a partir del concepto de *dýnamis*, dichas dimensiones contrarias se vuelven complementarias.

Pero, en el *Parménides*, el "instante", como transición entre ambas dimensiones de lo existente: reposo y movimiento, es cuando no está en reposo ni en movimiento, pero es responsable de la oscilación entre ambas. Así, el

⁶⁵ Platón, *Sofista*, ed. cit., 249a-b-c.

terreno del "instante" es estar fuera del tiempo, pues si fuera sólo en el tiempo no podría ser transición de lo existente, pues implicaría dos tiempos distintos, el tiempo en que una cosa está en reposo y, el otro tiempo, en que la misma cosa está en movimiento, cuando cualquier cosa existente simultáneamente está en reposo y en movimiento. Pero, ya vimos que la transición unificadora, el "instante", al ser fuera del tiempo ya no se identifica ni con el reposo ni con el movimiento, mas es la unidad que cierra ambos momentos; pero, si la unidad existente no es lo que está en reposo ni lo que está en movimiento, es inexistente, una abstracción conceptual ininteligible que nos remite a la ausencia de ser y a la nada.

CAPÍTULO 3 HEGEL

3.1 CRÍTICA DE KIERKEGAARD A HEGEL.

Para Hegel no hay necesidad de supuestos previos (teorías del conocimiento) puesto que desde el principio nos movemos en lo real: el proceso del devenir de la realidad. Así, desde el principio nos movemos en lo absoluto, la unidad sujeto y objeto. En Hegel todos los "momentos" del movimiento de la realidad se mueven dentro de esta totalidad. Así, para Hegel, el partir de supuestos es temor a equivocarse. "...el temor a equivocarse, presupone el que *lo absoluto se halla de un lado y el conocimiento de otro...* y que, separado de lo absoluto, es sin embargo real".⁶⁶ Hegel dice que si el conocimiento es exterior a lo absoluto, entonces es fuera de la verdad, pero verdadero, lo cual es una contradicción y temor a la verdad, pues si el conocimiento no se mueve en lo verdadero, lo absoluto o el ser, entonces no es verdadero. Pero, Kierkegaard le critica a Hegel el hecho de presuponer la unidad, el absoluto, sin enfrentar el problema lógico y ontológico que implica la unidad: la contradicción de un ser que es que es uno y múltiple a la vez; contradicción irreducible a la síntesis de la unidad. Y, además, es un

⁶⁶ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., p. 58.

hecho que, para explicar el problema del ser, se parte de supuestos, y no podemos decir que hay algo dado de antemano:

Hegel y su escuela han llenado de asombro a todo el mundo con la grandiosa idea de que la filosofía debe comenzar sin hacer supuestos, de que a la filosofía no debe preceder nada...pero ninguno de los que utilizan la transición, la negación, la mediación, es decir, los principios del movimiento en el pensamiento de Hegel se molesta lo más mínimo en señalarles a la vez un lugar en el desarrollo del sistema. Si esto no es un supuesto, no se que es un supuesto.⁶⁷

El meollo del asunto es la palabra transición, usada por Hegel para explicar la unidad de lo existente, dicha transición es el devenir, donde la unidad se manifiesta como ser determinado en la actualidad del ahora. "Del devenir nace el ser determinado. El ser determinado es el simple ser uno del ser y la nada".⁶⁸ Para Hegel el ser es el puro ser sin ninguna determinación. No se puede intuir nada de este ser por carecer de toda determinación. "El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la nada, ni más ni menos que la nada".⁶⁹ La nada es la ausencia de determinación y contenido, el intuir la nada en nuestro pensamiento es el intuir o pensar vacíos mismos, el mismo vacío intuir o pensar que implica el puro ser, es decir, la ausencia de un contenido determinado, que implica el ser como forma vacía. "La nada es, por lo tanto, la misma determinación o más bien la ausencia de determinación, y con

⁶⁷ Kierkegaard, op. cit., p. 81.

⁶⁸ Hegel, *Ciencia de la Lógica*, ed. cit., p. 142.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 107.

esto es en general la misma cosa que es el puro ser".⁷⁰ El ser y la nada son lo mismo y no se puede pensar en uno o en otro, sino en función de un contenido determinado, de lo contrario son formas vacías. Para Hegel estas formas están impresas en el ser determinado existente, cuya unidad se da por medio del devenir, que actualiza estas formas, el ser y la nada, en los diferentes "momentos" del movimiento, de modo que el ser existente en su ser positivo deviene no-ser, pero el no-ser salido de algo deviene ser determinado, en una negación de la negación que se manifiesta positivamente con una forma que se actualiza constantemente por medio de los "momentos" del movimiento. Por medio del devenir el ser determinado va de la nada al ser y del ser a la nada. Sören kierkegaard, uno de los mayores críticos de Hegel, pone en tela de juicio que dicha "transición" a la unidad del ser sea la temporalidad, unidad de lo existente que se actualiza en los "momentos" de su devenir.

Sea como se quiera, la Ciencia de la Lógica ha de salvarse a sí misma. La palabra transición es y será en la Lógica una palabra "ingeniosa". Tiene su patria en la esfera de la libertad histórica, pues la transición es un estado y es real. La dificultad de aplicar la transición a lo puramente metafísico no se le escapó a Platón; por eso le costó también tantos esfuerzos la categoría de "momento" que es concebido por Platón de un modo meramente abstracto. Ignorar la dificultad no significa, ciertamente, 'ir más allá de Platón'; ignorarla y engañar piadosamente al pensamiento para mantener en boga

⁷⁰ *Ibid.*, p. 108.

la especulación y asegurar el movimiento de la Lógica, es tratar la especulación como un asunto bastante limitado.⁷¹

¿A qué dificultad se refiere Kierkegaard? La de un ser existente que participa de la unidad y la igualdad consigo mismo y al mismo tiempo del devenir y la multiplicidad. Hegel dice que la transición entre uno y otro estado se da por medio del devenir en la actualidad del ahora como existencia positiva con un contenido determinado, lo cual implica ignorar un problema ontológico, y aterrizar el problema de la unidad de lo existente en el devenir de la existencia; decir que la unidad está en la propia existencia y la podemos explicar racionalmente a partir del devenir de lo existente, como la unidad del ser (determinación) y la nada (ausencia de determinación), que se da en el ser determinado existente. Kierkegaard comenta con acierto que la síntesis entre unidad y multiplicidad, dimensiones necesarias de lo existente, no se da, pues no existe un tercer elemento para realizar dicha síntesis, de modo que tratar de entender la unidad partiendo de estas dos determinaciones irreducibles a una tercera es la única posibilidad.

La síntesis sólo tiene dos momentos: lo temporal y lo eterno. ¿Dónde está lo tercero? Si no hay una tercera cosa, tampoco existe en rigor ninguna síntesis, pues una síntesis encierra en sí una contradicción que no se produce como síntesis sin una tercera cosa; decir que la

⁷¹ Kierkegaard, S., *op. cit.*, pp. 82-83.

síntesis es una contradicción es decir precisamente que la síntesis no es. Y, sin embargo es en el "momento".⁷²

El "momento" es la transición propuesta por Platón en el diálogo Parménides; dicha transición que es fuera del tiempo es una abstracción. La unidad (síntesis) se da efectivamente en la existencia, pero, de acuerdo con lo anterior, no está dada en la manifestación de la misma en el tiempo, de modo que no se identifica ni con el reposo ni con el movimiento, dimensiones ontológicas necesarias del ser, ni con el tiempo, de modo que es un no ser; pero es el "momento" como categoría de transición entre las dimensiones opuestas y contradictorias de las que participa el ser, el reposo y el movimiento. De modo que, cualquier forma explicativa que intentemos sobre el ser, necesariamente es una aproximación a la unidad, pero no la unidad misma, ya que parte de las dos dimensiones básicas de las que participa el ser, el reposo y el movimiento, las cuales son irreducibles a una sola que las unifique, llámese "momento" o como se llame, puesto que el "momento" no se identifica ni con el reposo ni con el movimiento, dimensiones ontológicas necesarias, por lo que es un no-ser, y lo único que hace es señalar el lugar vacío de la unidad o principio de lo existente. Así, la propuesta de Platón en el *Sofista*, "la

⁷² *Ibid.*, p. 85.

interrelación de géneros unos sí y otros no" a partir del concepto de *dýnamis* es una línea de interpretación de dicha unidad que nos da argumentos para hacernos ver que la unidad sólo es comprensible a partir de dos géneros --irreducibles a una síntesis que los abarque-- el reposo y el movimiento. De este modo, Platón propone intentar un modelo explicativo que integre estos dos géneros para explicar la unidad de lo existente a partir de un concepto básico, la *dýnamis*, como potencia activa y pasiva que consiste en la posibilidad que tienen todas las cosas de afectar y de ser afectadas, lo cual permite la posibilidad de explicar la realidad a partir de "la participación de géneros unos sí y otros no" de los que participan las cosas y que den cuenta del proceso por el cual las cosas en su totalidad se agrupan en similitudes y diferencias que tienen unas con otras. De este modo Platón, en el *Sofista*, trata de entender la contradicción ontológica: un ser que participa del reposo y el movimiento simultáneamente, y no parte del presupuesto de la unidad de todas las determinaciones de lo existente en el movimiento de su propio ser para la consciencia que es la realidad misma en su movimiento, como Hegel.

3.2 LA ACTUALIZACIÓN DEL "MOMENTO" EN LA TEMPORALIDAD EN EL "INSTANTE PRESENTE", DE ACUERDO CON HEGEL.

Para Hegel el ser se manifiesta, como unidad positiva, en el devenir de la existencia en el "momento" o "instante" actual. Pero, la manifestación del ser en el "momento" actual, está destinada a devenir otra que sí misma y a mostrarse como un no-ser o nada. Así, cada uno de los "momentos" del devenir, en que lo existente se manifiesta como un ser positivo, es un "momento" que deviene otro que sí mismo y, con ello, muestra su negatividad:

...el presente finito es el ahora fijado como siendo, como unidad concreta y, por tanto, como lo afirmativo distinto de lo negativo, o sea, distinto de los momentos abstractos del pretérito y del futuro; sólo que ese ser no es más que ser abstracto que desaparece en nada. ⁷³

En Hegel la negación de los "momentos" no es una negación absoluta, sino que es la negación salida de un ser, el movimiento del proceso de la misma realidad, y lleva implícita en ella la posibilidad de un nuevo "momento", de modo que el ser determinado del "momento" actual deviene otro que sí mismo, se manifiesta negativamente, pero se actualiza en el movimiento dialéctico de la realidad como una nueva determinación, en otro "momento", a través de la negación de la negación. De modo que toda determinación, con

⁷³ HEGEL, G., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, traducción de Vals Plana, Editorial Alianza Universidad núm. 1869 (Alianza Editorial), México, 1990, 4259, p. 318.

la forma de un ser, deviene otra que sí misma y se manifiesta como un no-ser, pero no en sentido absoluto, sino como un no ser salido de un ser y, por tanto, con la posibilidad de llegar a ser otra determinación. Así, para Hegel, la realidad es superación de contradicciones en síntesis o determinaciones nuevas que van integrando todos los "momentos" del movimiento como "momentos" del desenvolvimiento del ser total, ese ser que sólo se va manifestando paulatinamente en el devenir de los "momentos" de la realidad en la que cada uno de los "momentos" del devenir de los existentes particulares son esta totalidad que es el desenvolvimiento del ser absoluto. Dicha superación de contradicciones nos habla de un movimiento dialéctico de la realidad en un proceso donde todas las determinaciones son, pero devienen otras que sí mismas y muestran su "inesencialidad", pero a la larga, los diferentes momentos del movimiento de la temporalidad se muestran como el desenvolvimiento mismo de la realidad en su ser. De modo que cada "momento" es "momento" del ser, y su no-ser no constituye una nada absoluta, sino la nada, pero como salida de un ser o como un "momento" del ser. Así, toda determinación del ser está condenada a devenir otra que sí

misma, pero la realidad sólo se puede manifestar y se puede entender en su ser a través de su devenir constante.

Pero, retomando el diálogo de el *Parménides* de Platón, el "momento" es cuando no existe ni uno ni muchos, en que no está ni en reposo ni en movimiento; aunque con esto, dicho "momento" queda como una abstracción inconmensurable con la realidad, pero es el lugar del origen o principio del que deriva el movimiento de lo que es. Hegel, como ya dijimos aterrizó esta categoría de transición del "momento" como el movimiento del tiempo, el cual es la transición entre las determinaciones ontológicas básicas, ser y nada, cuya unidad es manifestada como la identidad de la existencia concreta actualizada en el "momento" presente. De modo que en Hegel, el ser sólo se muestra en el devenir de los "momentos" del conjunto de seres existentes particulares, cuyos "momentos" se van integrando como "momentos" necesarios en el desenvolvimiento del ser absoluto, en los cuales se va desenvolviendo y mostrando una racionalidad cada vez más rica.

El tiempo, en cuanto unidad negativa del ser-afuera-de-sí, es igualmente algo simplemente abstracto e ideal.—Es el ser que siendo, no es y que no siendo, es; es el devenir intuitivo, es decir, que las diferencias precisa y simplemente momentáneas o que inmediatamente se superan, están determinadas como exteriores, esto es, como exteriores a sí mismas...⁷⁴

⁷⁴ *Ibid.*, §258, p. 316.

Hegel no desconoce este problema de plantear el problema del principio de lo que es como algo inconmensurable con la existencia misma, ya que estamos inmersos en el movimiento de la realidad. De este modo, el ser nunca se muestra plenamente en ninguna de las determinaciones de sus "momentos", pero, en cada uno de ellos, se van superando los "momentos" anteriores del movimiento y la unidad existente se va mostrando paulatinamente. Pero, para Hegel la esencia, desligada de todo contenido, es una abstracción vacía, pues no podemos suponer el ser como desligado de un contenido determinado que implica necesariamente su movimiento y devenir. Así, el ser desligado de todo contenido determinado es una "forma vacía", es nada. De modo que, la forma (esencia) y el contenido (lo determinado) no pueden separarse, pues el ser es la generación misma: así, ser implica ser determinado existente.

Por otro lado, el movimiento, como categoría de transición en general, implica que los "momentos" del mismo, se manifiestan como "momentos" del ser para la consciencia, que es la realidad misma, y cuya comprensión de los "momentos" se integra en diferentes "figuras" del entendimiento que manifiestan en su saber del "momento" actual, la integración de los "momentos" anteriores en la

actualidad del ahora, lo cual nos da cuenta de una consciencia que es la realidad y la integra en una "figura" de entendimiento, pues consciencia y objeto son lo mismo, la realidad, pues la consciencia es consciencia de la realidad, y la realidad es la consciencia, que consiste en el desenvolvimiento del ser como un proceso de devenir de los "momentos" e integración de los mismos como superados en nuevos "momentos" del movimiento del proceso (dialéctico) de la realidad, donde no llegamos a un fin determinado, ya que cada determinación de lo existente en la actualidad del instante se manifiesta como un ser absoluto, pero dicha determinación está destinada a devenir otra que sí misma, pues se integra con la realidad o ser que es el movimiento; por eso en Hegel, podemos hablar de un proceso siempre abierto donde toda "figura" de entendimiento de la consciencia respecto de la realidad, deviene otra de sí misma. Por eso no podemos hablar de un proceso determinista en Hegel. Para Hegel, llegar al conocimiento absoluto, implica comprender que los "momentos" del devenir de la realidad, como "figuras" de entendimiento de la consciencia, son "momentos" del desenvolvimiento del espíritu absoluto o ser total.⁷⁵

⁷⁵ El espíritu absoluto hace referencia al ser como la totalidad de los "momentos" de los existentes particulares para la consciencia. Lo que implica que la consciencia, el objeto y el movimiento son lo absoluto. Así, todos los "momentos" son la totalidad, y son lo verdadero. De modo que, la negación de cada uno de los "momentos" del

Así, Hegel parte de que no hay teorías del conocimiento previas y desde el principio nos movemos en la unidad de la realidad que es el proceso del movimiento de lo existente que es la consciencia misma.

Para Hegel el ser, lo absoluto, es la consciencia que se mueve en la experiencia de la realidad desde sus primeras impresiones sensoriales y comienza a saber de ella, pero todo momento de conocimiento de la realidad muestra sus limitaciones y deviene otro que sí mismo; sin embargo, en sus limitaciones está la posibilidad de acceder a otra "figura" de conocimiento que integra el "momento" anterior como superado y nos refleja un "momento" de consciencia más rico sobre la realidad, de modo que sólo en el desenvolvimiento de los "momentos", con sus respectivas "figuras" de consciencia sobre la realidad, se va mostrando el ser. Esto implica que consciencia y objeto son la unidad, el movimiento o devenir de lo real, de modo que la consciencia sabe del ser e integra a la realidad en sí misma y, a su vez, la realidad es la integración de la consciencia

movimiento de lo existente para la consciencia no es un movimiento puramente negativo, pues dicha negación de los "momentos" es siempre una negación determinada que se refiere al contenido de lo existente. Así, de la negación determinada surge una nueva forma, por lo que la negación es lo que mueve el proceso como un desfile de "momentos" y de "figuras" que se superan, pero son integradas en el momento presente del ser determinado, así el proceso como el desenvolvimiento de la realidad se efectúa por sí mismo, y el absoluto implica la totalidad de "momentos" como "figuras" de lo existente que es la consciencia misma. (cfr. Fen. p. 55).

como el proceso mismo o movimiento de lo existente. Esto implica una consciencia no pasiva, sino activa, porque conoce al objeto al trabajar con él, y lo transforma, en un proceso donde objeto y consciencia se desenvuelven y muestran paulatinamente al ser, o como lo llamó Hegel, la Idea.

Así, la consciencia es la experiencia misma del ser desde el primer "momento", en la "certeza sensible", que es la primera impresión sensorial que tenemos de las cosas, pero una cosa es captar el ser de lo existente y otra entenderlo. De modo que entre el conocimiento, que se da en la consciencia, y lo absoluto no hay ninguna frontera. La verdad del ser se muestra en este proceso, expresado en las acciones humanas, donde todas sus manifestaciones o "figuras" son "momentos" de la verdad. Así. La consciencia

al ser consciencia del objeto es consciencia de sí misma; pues la consciencia se configura con el objeto, y el objeto con la consciencia, lo cual nos quiere decir que razón y objeto son lo mismo, el proceso o movimiento como la unidad de la realidad. Pero Hegel hace a un lado este problema del ser, que participa del reposo y el movimiento, contradicción cuya racionalidad hay que buscar e interpretar y cuya unidad de ambos momentos como unidad del ser no es algo ya dado en la realidad como planteó Hegel, al decir que la unidad es el devenir mismo de los "momentos" del movimiento o proceso que se integran en las acciones humanas de la consciencia con el objeto. Pero, Hegel dice que en la transición entre ambas dimensiones, el reposo (ser) y el cambio (nada), se manifiesta la unidad de lo existente desplegada en el movimiento o devenir de la realidad. La transición donde se muestra el ser y, con ello, se da la unidad como existencia concreta es para Hegel, el movimiento que hace que el contenido concreto de lo existente se mueva del ser a la nada y de la nada al ser, cuya unidad existente se manifiesta como existencia de modo "inmediato" o como "inmediatez" de la existencia concreta en el "momento" o actualidad del ahora cuya identidad es un ser que se

manifiesta positivamente, pero que en su ser determinado lleva implícita su propia negatividad o no-ser. Dicha contradicción es resuelta en la existencia, pues en la negación de la actualidad del ahora está la "mediación" para el siguiente "momento", pues dicha negación manifiesta las posibilidades de una nueva determinación de la existencia. De modo que la negación del "momento" anterior se niega, en una doble negación, que actualiza la existencia en la actualidad del ahora, que es el nuevo "momento" con la determinación propia de esa existencia en ese "momento". Así, la actualidad de lo existente se da en el ahora como un ser determinado inmediato como resultado de una mediación, el devenir de la negación del "momento" anterior. Por eso cualquier existencia se manifiesta positivamente en la actualidad del ahora, pues toda negación de la determinación de un ser, en un "momento" dado de su existencia, se niega y se supera en una nueva determinación y un nuevo "momento", que integra como superados los "momentos" anteriores del movimiento en configuraciones de la consciencia acerca de la realidad cada vez más complejas. De modo que la realidad de lo existente es constante negación y negación de la negación, en un proceso donde el ser determinado de la existencia se manifiesta positivamente

con arreglo a la actualidad del ahora en que se encuentra.

Ahora bien, en Hegel hablar de existencia concreta o ser determinado se refiere a cualquier existencia particular, llámese objeto, naturaleza, instituciones, colectividades. Así, también se refiere a las realizaciones materiales e ideales de la consciencia a través de su movimiento o devenir, lo cual nos remite a una visión de la historia con arreglo al proceso o desenvolvimiento de la realidad desde la perspectiva del movimiento y devenir de los "momentos" de los múltiples existentes particulares cuyos "momentos" son el desenvolvimiento del ser absoluto o Idea, lo cual nos da una perspectiva de la historia como proceso o desenvolvimiento del absoluto.

Así, para Hegel, el "instante" o "momento", como transición o mediación, no es fuera del tiempo, como plantea Platón en su diálogo de el *Parménides* ⁷⁶, sino que se da en él, y contiene las determinaciones de los "momentos" del ser en el "momento" presente del tiempo. Tales determinaciones ontológicas del ser son lo que Hegel llamó el ser y nada; dichas determinaciones del ser son irreducibles a una sola

⁷⁶ Véase *Parménides*, 156c-d-e.

que integre o sintetice ambos términos, lo que fue analizado en dialogo de el *Parménides* de Platón donde se ve que la unidad del ser en la existencia es contradictoria, pues es reposo y movimiento a la vez. Pero, el ser no sólo participa de dos dimensiones contrarias, sino que éstas se dan simultáneamente en la unidad de lo existente, lo cual es imposible, pues el que la existencia esté en reposo se da en una secuencia de tiempo, pero el hecho de que el ser esté en movimiento y sea múltiple se da en otro tiempo, por lo que el hecho de que el ser sea uno y múltiple implica dos tiempos distintos, uno en que el ser es uno y otro en que el ser es múltiple, pero esto implicaría un ser inexistente, pues el ser implica estar en reposo y en movimiento de manera simultánea, de modo que el cambio del reposo al movimiento o de la unidad a la multiplicidad se da por medio de una categoría de transición, que Platón en el *Parménides* llamó "instante" que hace oscilar al ser de reposo a movimiento y de movimiento a reposo de manera simultánea por lo que el "instante" es fuera del tiempo, pues si estuviera en el tiempo estaría en la contradicción que implican las dimensiones de la unidad del ser existente, reposo y movimiento, que necesariamente estarían en tiempos

distintos.

Estas dificultades que implican la unidad o ser de la existencia son retomadas por Hegel, pues habla del ser como lo que permanece y tiene una determinación, pero el ser no es sólo lo determinado y lo que permanece, sino también el cambio y el devenir de toda determinación del ser y, entonces, es negación. Hegel también menciona el "momento" o "instante" como la transición de la unidad del ser que simultáneamente es ser (reposo) y nada (cambio). Pero, Hegel habla de "momento" o "instante" como una transición ligada al tiempo y no fuera del tiempo como propone Platón en su diálogo Parménides. De este modo, lo que hace Hegel es hablar de "momento" como transición que unifica el ser, pero no es una abstracción vacía, fuera del tiempo y desligada ontológicamente del ser, pues en el *Parménides* de Platón el "momento" no se identifica ni con el reposo ni con el movimiento, dimensiones básicas del ser, por lo que nos remite a un no-ser, y con ello se plantea rigurosamente el lugar o no-lugar de la unidad como principio del ser, fuera del tiempo e imposibles de determinar por el pensamiento. Pero, Hegel plantea que la transición se da en el movimiento o devenir del ahora que actualiza las determinaciones básicas del ser en la unidad concreta del ser existente y determinado.

De modo que:

El ser en el devenir, en cuanto uno con la nada, así como la nada en cuanto una con el ser, son solamente desapareciendo; el devenir coincide, por su contradicción interna, con la unidad en la cual ambos están superado; su resultado es, por consiguiente, el existir.⁷⁷

O sea que no es una unidad del ser y la nada como superada, sino que incluye a ambos en el movimiento o devenir de sus "momentos", lo que se da como existente determinado que se actualiza positivamente en el ahora como siendo.

De este modo, la unidad del ser cuya transición se da por medio del movimiento, es una unidad que manifiesta en sus "momentos" las determinaciones básicas del ser, ya que toda determinación del ser se manifiesta como existencia positiva o ser que contiene ya en sí su aspecto negativo que consiste en el devenir de toda determinación que manifiesta su "inesencialidad" o no ser. Pero ambos aspectos del ser existente, el ser (lo determinado) y la nada (la indeterminación de toda determinación) son aspectos de una misma realidad: el ser, que sólo manifiesta su racionalidad por medio del devenir de los "momentos" de su movimiento. Donde cada "momento" se muestra como "inesencial", pero a la vez como "momento" mismo del ser absoluto. De modo que en Hegel el ser no se muestra de una vez como una totalidad, pero se va mostrando o develando en el movimiento o devenir de la realidad en la actualidad de los

⁷⁷ Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, ed. cit., §89, p., 194.

"momentos" que integran como superados los "momentos" anteriores del movimiento en la actualidad del ahora.

Por otro lado, las determinaciones básicas del ser, reposo y movimiento fueron analizadas en el diálogo de el *Sofista* de Platón. En dicho diálogo, se analiza la imposibilidad de reducir la realidad solo a lo que permanece inmutable o en reposo, pero tampoco podemos reducir las cosas reales al cambio perpetuo o movimiento constante, pues las cosas reales son cambiantes y permanentes simultáneamente. De este modo, Platón acepta la coexistencia de permanencia (reposo) y cambio (movimiento) y trata de explicar la unidad de lo existente partiendo de ambas dimensiones. Si Platón en el *Sofista* acepta la coexistencia de permanencia y cambio en todo lo existente y trata de entender lo existente partiendo de ambas dimensiones, Hegel no acepta la contradicción y nos habla de unidad de los contrarios, el ser y la nada, unidad que implica la integración del los "momentos" anteriores del tiempo como superados en la actualidad del ahora. Cada "momento" del ser existente deviene otro que sí mismo, pero en el devenir de los "momentos" del movimiento o temporalidad se muestra la necesidad de los mismos en el desenvolvimiento mismo del ser. Así, Platón no afirmó que la realidad fuera dialéctica

--como síntesis de contrarios, como sí lo dijo Hegel--, puesto que aquel habla de la coexistencia de los contrarios de los que participa el ser, permanencia y cambio, que finalmente en el *Sofista* dejan de ser contrarios y se vuelven complementarios.

3.3 ESPACIO Y TIEMPO EN HEGEL.

Hegel identifica la temporalidad como el movimiento o devenir inherente a lo existente. El conjunto de particulares existentes como unidad total o ser absoluto se manifiesta en el devenir de sus "momentos". Este devenir de los "momentos" de lo existente es el movimiento sucesivo que implica la temporalidad. La temporalidad está íntimamente entrelazada a su manifestación en las determinaciones existentes de lo real en el espacio. De hecho, sólo podemos tener una idea del movimiento de la temporalidad por la sucesión de las diferentes figuras del devenir de lo real en el espacio. Pero, no es sólo el tiempo la realidad concreta de lo existente que se desarrolla en el espacio, sino que el tiempo también es una dimensión inherente al espacio mismo, pues en Hegel la realidad total es movimiento y devenir. Por eso es importante explicar los conceptos de espacio y tiempo en Hegel.

a) Espacio

Hegel acepta el punto de partida de Kant respecto al espacio y al tiempo como formas de la intuición sensible, pero va a tener una postura distinta. "Para Kant el espacio es una mera forma, esto es, una abstracción, y precisamente la abstracción de la exterioridad inmediata".⁷⁸ Esto implica que para Kant el espacio se manifiesta como una representación tal cual para el sujeto de forma instantánea, sin que, como en Hegel, dicho espacio devenga otro que sí mismo o muestre su no-ser, como toda determinación de lo existente que está sujeta al devenir de los "momentos" de la temporalidad.

Pero, en contraposición con Kant, para Hegel el espacio por causa de su indistinción es solamente la posibilidad, no (aún) su ser puesto, del ser-uno-fuera-de otro y (de lo) negativo, y por ende el espacio es simplemente continuo; el punto, el ser-para-sí, es por ello más bien la negación del espacio y precisamente la negación puesta en él.⁷⁸

Así, para Hegel este espacio exterior no es como inmediatamente se manifiesta a los sentidos, pues esta inmediatez en que se manifiesta el espacio es un "momento" para la consciencia que lo aprehende, y todo "momento" con

⁷⁸ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ed. cit., §254, p. 313.

su respectiva "figura" de entendimiento para la consciencia deviene otro que sí mismo, pues todo lo existente está en movimiento y cambio. De modo que todo "momento" se niega a sí mismo, pero el espacio, como concepto, al negarse permanece como espacio, lleva en esta negación la posibilidad de un nuevo "momento", que integra el "momento" anterior, con otra "figura" de entendimiento de la consciencia, sobre el mismo espacio. Así, la dialéctica del movimiento del ser absoluto, se manifiesta en el conjunto de existentes particulares, como es el caso del espacio que Hegel plantea así:

...1) primeramente es la negación del espacio mismo porque éste es el ser-afuera-de-sí inmediato e indistinto: el punto. 2) La negación empero es negación del espacio, es decir, la misma negación es espacial; el punto, en cuanto es esencialmente esta referencia, es decir, en cuanto está superándose a sí mismo, es la línea, el primer ser otro, o sea espacial, del punto. 3) Pero la verdad del ser-otro es la negación de la negación. La línea, por tanto, pasa a superficie, la cual por una parte es una determinidad enfrentada a la línea y al punto y así es superficie en general...⁷⁹

De este modo, la actualización del espacio en los "momentos" del movimiento consiste en tener existencia como ser determinado en el ahora, e integrar los "momentos" anteriores del movimiento del devenir del espacio en la realidad misma del espacio en el ahora que está siendo.

⁷⁹ *Ibid.*, 4256, p. 314.

b) El tiempo

Si vemos este proceso de acuerdo con los 'puntos fijos' de referencia del espacio exterior: punto, línea y superficie, parece que en esta comprensión no está presente el movimiento, pero no es así, pues hay un movimiento de lo real que niega estas determinaciones, esta negatividad se llama tiempo.

La negatividad, que como punto se refiere al espacio y en él desarrolla las determinidades de ella como línea y superficie, en la esfera del ser-afuera-de-sí es también ciertamente para sí juntamente con sus determinaciones, pero a la vez, siendo ponente en esta esfera del ser-afuera-de-sí, (la negatividad) está apareciendo como indiferente ante el quieto uno-junto-a-otro. Puesta de este modo para sí, la negatividad es el tiempo. 80

El tiempo se manifiesta de manera concreta en el devenir de las determinaciones de las "figuras" del espacio que son el punto, la línea y la superficie, sin las cuales el tiempo mismo sería una abstracción. Por el devenir se actualizan las figuras de la realidad como hemos visto antes, se fijan en el espacio lo cual parece ser una negación del tiempo, pero, en realidad, la negación de esas "figuras" en el espacio es el tiempo que las muestra como devenir. Dichas "figuras" constituyen el ser determinado de la existencia.

80 *Ibid.*, §257, pp. 315-316.

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

En el ser determinado el ser y la nada son lo mismo. "El ser determinado es el simple ser uno del ser y la nada".⁸¹ El ser como determinación de las figuras en el espacio, y la nada como la ausencia de determinación de las figuras en el espacio. Ambas dimensiones persisten, el ser, como la fijación de las figuras en el espacio en el ahora, y la nada, como ausencia de determinación de las figuras en el espacio por medio del devenir y subsecuente cambio de dichas "figuras" del ser determinado en el espacio, lo cual da la intuición del tiempo como sucesión. El resultado de este proceso es la unidad positiva de la existencia concreta, mediada por la negación de sus determinaciones, que son la posibilidad de que la existencia devenga múltiples "momentos" que se integren en la actualidad del ahora. De esta manera: "Si estas determinaciones (de objetividad y subjetividad) se aplicaran al espacio y al tiempo, el espacio sería la objetividad abstracta y el tiempo la abstracta subjetividad".⁸² Esto implica que el espacio tiene una representación sensible de lo real que en primer momento, en la certeza sensible, es el espacio infinito como ser concreto, llámese noche, árbol, etc., pero al develarse dicho espacio como variable en sus determinaciones queda

81 Hegel, *Ciencia de la Lógica I*, ed. cit., p. 142.

82 Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ed. cit., §258, p. 316.

como algo abstracto universal, que permanece como indeterminado. El tiempo, en contraparte, no posee un sustrato sensible, pues se actualiza como figura concreta en el espacio, que intuimos en este devenir de lo real.

Pero, en primer momento, "El tiempo es tan continuo como el espacio, puesto que es la negatividad refiriéndose a sí abstractamente y bajo esta abstracción no se da aún ninguna distinción real".⁹³ Así, en un primer momento el ahora puede ser noche, pero pasa el tiempo y este ahora es de día o es tarde, etc., es decir, lo que en un primer momento daba una figura al tiempo que tomaba la figura de ese momento: "el ahora es noche", se revela como una dimensión contradictoria, pues este ahora puede ser día o tarde, etc. Así, el instante se niega a sí mismo en otro instante y lo que permanece es el tiempo abstracto que se da como movimiento que se actualiza en el ahora como día, tarde o noche.

Esta frase, "En el tiempo surge y perece todo", implica el tiempo como algo exterior a las cosas, cuando en realidad el tiempo es parte inherente de las cosas en su nacer, su desarrollarse y su morir.

⁹³ *HEGEL*, §258, pp. 316.

Pero no es en el tiempo donde surge y perece todo, sino que el tiempo mismo es ese devenir, ese surgir y perecer, el abstraer que-está-siendo, es Cronos que lo pare todo y devora sus partos.⁸⁴

Así, lo real es igual al tiempo, pero a la vez es diferente del tiempo. Lo real está limitado en sí mismo por el tiempo, que además está fuera de él; lo mismo pasa con todo lo real. Por eso es cierta la primera afirmación también: "En el tiempo surge y perece todo".⁸⁵ Esto es que la existencia se desarrolla en una dimensión temporal exterior, pero, a la vez, lleva en sí misma esta dimensión temporal, pues dentro de sí misma está en movimiento y devenir. Es decir que lo real es diferente del tiempo, pero a la vez idéntico a él: "Cronos produce y devora a sus hijos" este mito griego es una metáfora perfecta de lo que es el tiempo, pues es el tiempo principio y exterioridad de todo lo existente, pero a la vez, el tiempo es inherente a todo lo existente.

Así, las cosas parecen algo concreto: se actualizan en el "momento" como una "figura", porque son lo mismo que les da vida: el tiempo como "momentos" que pasan. Pero, en el devenir de sus diferentes "momentos" toda figura de lo existente se muestra otra que sí misma, y, en este su ser otro o negatividad, se encuentra la posibilidad de una nueva

⁸⁴ *Ibid.*, §258, p. 317.

⁸⁵ *Ibid.*, §258, p. 317.

figura", de modo que todo ser concreto actualiza positivamente en la actualidad del ahora de su ser como "figura". De este modo las cosas tienen en sí esta negatividad abstracta, universal por sí misma, que no les es benéfica: pues los hace algo y los va deshaciendo, por eso el tiempo es un poder que domina. Pero, no podríamos entender el tiempo como simple movimiento, sino a la luz de la permanencia de lo existente en el espacio, de otro modo el tiempo sería una abstracción; asimismo no podemos entender la permanencia del algo en el espacio sin el movimiento, pues sin movimiento ese algo no podría ser tal o cual figura en el espacio.

Si vemos al tiempo como un poder que domina vemos que es igual a sí mismo y es, de manera abstracta, la negatividad absoluta (pues permanece) y libre. Pero, si el tiempo es la propia negatividad, lo eterno, no se debe pensar de él (lo eterno) como abstracción del tiempo de modo que el tiempo quede reducido a eternidad (repose, punto fijo), pues la consecuencia sería que la eternidad ya no esté en el tiempo, pues lo niega y, "...no es en el sentido de que la eternidad venga después del tiempo; de este modo la eternidad se

convertiría en futuro, o sea, en un momento del tiempo".⁹⁶ En el primer caso podría ser primero la eternidad, punto de partida, y después el tiempo, pues lo eterno excluye a lo que se mueve o lo que se mueve excluye a lo eterno de modo que la eternidad quedaría fuera del tiempo.

Pero, lo cierto es que tiempo y eternidad conviven como parte de lo mismo, del ser: son lo mismo, pues el tiempo es la eternidad y la eternidad es el tiempo. En Hegel hay diferencias entre los "momentos" del tiempo y el ser, pero tales "momentos" no son completamente diferentes del ser, sino que participan del ser como parte de su esencia, pero no como permanencias, sino como figuras que devienen en el tiempo y son "momentos" necesarios del ser en su desenvolvimiento.

Finalmente, el ser en sí como totalidad sería una entidad abstracta, pues sin el devenir es una abstracción o no-ser, pues el ser sólo puede tener existencia en el tiempo, aunque el sujeto en su relación con el mundo, en principio no entienda esta relación y encuentre diferencias entre lo que permanece y el devenir, pero en el proceso de involucrarse a lo real se va integrando en esta realidad concreta que él mismo establece en la interacción y trabajo con el objeto, y se le va develando la realidad como

⁹⁶ *Ibid.*, #258, p. 317.

múltiples "figuras" de entendimiento de la consciencia acerca de los "momentos" del tiempo, donde cada "momento" sintetiza los "momentos" anteriores del movimiento y se va mostrando un entendimiento cada vez mayor del ser, el cual se puede vislumbrar en un primer "momento" en la certeza sensible en donde lo existente se muestra, como ser: la cosa, que actualizada como "figura" concreta de lo existente, está en proceso de devenir. Por lo que, el "momento" de la certeza sensible, si bien nos muestra lo que es como ser, como existente, tenemos que es apenas una primera impresión, pues la certeza que los sentidos tienen acerca de la realidad es la "figura" más pobre del entendimiento para la consciencia.

De acuerdo con la visión hegeliana lo que permanece como una determinación o ser, es tal en apariencia, pues se actualiza en el ahora en la unidad del ser existente, pero es tal determinación por su propia negatividad que implica el movimiento de su ser que se actualiza en las determinaciones que presenta a lo largo de los "momentos" propios del desenvolvimiento de su ser existente. Así, en los seres singulares, concretos, hay una permanencia, identidad que permanece, y a la vez no la hay, pues devienen y no son los mismos a través del tiempo. Para Hegel en el

tiempo de la historia humana lo que deviene es lo que permanece (por ejemplo la cultura griega) y lo que permanece deviene.

...la determinidad, por tanto, es en lo real exterior a él mismo y de ahí la contradicción de su ser; la abstracción de esta exterioridad de su contradicción y de la inquietud de ésta al mismo tiempo.⁸⁷

Para Hegel entonces lo singular, la "figura" concreta o determinada no tiene ser, es una abstracción o universal y sólo es algo en la integración de "figuras" del devenir de su existencia, lo cual implica la existencia que permanece tal como movimiento de la misma, de otro modo como determinación o "figura" en un "momento" de su desenvolvimiento es una abstracción y, en consecuencia no es, pues las determinabilidades como tales niegan el movimiento de la vida, pero las mismas como "momentos" del movimiento de lo existente traen el desenvolvimiento propio del ser. Entonces, podemos notar aquí que el ser como principio, desligado de su manifestación, es un abstracción y una nada, pero el ser ligado a la existencia concreta es un ser ligado al devenir o movimiento, de modo que el ser sólo se muestra en el desenvolvimiento o movimiento de él en la existencia concreta.

⁸⁷ *Ibid.*, *op. cit.* §258, p. 127.

3.4 PARA ENTENDER EL MOVIMIENTO DIALÉCTICO DE LA REALIDAD A PARTIR DE LA CERTEZA SENSIBLE.

Es importante comenzar esta exposición de la visión del tiempo en Hegel con la explicación de cómo la consciencia, desde un primer momento, se capta a sí misma como la realidad, el ser de las cosas, a través de la certeza de los sentidos, a lo que Hegel llamó certeza sensible.

El sujeto tiene de manera inmediata la consciencia del objeto que tiene ante sí. Hay referencia a una consciencia tal que distingue entre sujeto y objeto, pero es un saber inmediato en el sentido de que el sujeto está cierto de la existencia del objeto que tiene ante los sentidos; hay, pues, una certeza inmediata de algo que es, que tiene existencia.

En la experiencia de la certeza sensible el sujeto busca la esencia en el objeto, en un primer "momento", pero al no encontrarla en él, encuentra que lo único cierto es que él sabe del objeto, entonces busca la esencia en su yo, pero tampoco la encuentra. Ambos, el objeto y el yo se muestran como abstracciones o universales negativos de lo que no permanece: la certeza sensible o "...aquel ahora y aquí y aquel yo que yo supongo".⁸⁸ En esta relación del yo con el

⁸⁸ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., p. 67.

esto (objeto) en el ahora y aquí (espacio y tiempo) se puede llegar a poner la "...totalidad de la certeza sensible misma como su esencia".⁸⁹ La cual es la que permanece como lo inmediato de esta relación entre un sujeto que ve y lo visto. Es decir, el esto (objeto) de esta certeza sensible, y el yo que tiene esta certeza sensible, por separado se mostraron como "inesenciales" o abstracciones. Lo que nos queda es considerar la "certeza sensible" como tal, pues, la "certeza sensible" es la que permanece como lo inmediato, pero no es así cuando se la quiere poner como verdad en el objeto o bien en el yo.

Una vez puesta la verdad de la certeza sensible ésta permanece vigente o actualizada en el ahora, en donde su verdad es igual a sí misma, pues ha sido "mediada" en esta dialéctica entre el yo y el objeto y permanece constante, pues la balanza no se inclina por el lado del objeto ni del sujeto, lo que implica esta certeza sensible vigente en el "momento". No depende del objeto ni tampoco en más del sujeto, pues sin sujeto no hay objeto (el sujeto que percibe) y sin objeto no hay sujeto (el objeto es para un

⁸⁹ *Ibid.*, p. 67

sujeto que percibe). El resultado del encuentro entre sujeto y objeto es que "...la certeza sensible que percibe es igual a sí misma".⁹⁰ De modo que la "certeza sensible" es la síntesis de la contradicción entre el esto (objeto) y el sujeto de esta certeza, pues al inclinarse la balanza de lado del esto (objeto) o del sujeto de la certeza, la "certeza sensible" como tal se mostró "inesencial", pero si no es ni el objeto ni el sujeto como tal donde se encuentra, es en ambos, --pues sin sujeto no hay objeto y sin objeto no hay sujeto-- en la "certeza sensible" misma, como síntesis entre sujeto y objeto.

La experiencia de esta certeza sensible.

El yo y el objeto no son algo que se pueda suponer en lo inmediato de la certeza sensible, esto es que no puedo saber qué sean ambos en esta inmediatez que es el tener una intuición sensible; pero, no cabe duda de que son algo, lo que Hegel llama una abstracción o un universal devenidos, que son mediación para el siguiente "momento", y son la certeza entre el esto (objeto) y el yo (sujeto). Entonces lo inmediato que queda es el encuentro de ambos, el resultado es, entonces, la certeza sensible misma.

Si se muestra el ahora, este ahora: noche, mediodía, tarde, al mostrarse ha dejado de ser y ya es otro ahora,

⁹⁰ *Ibid.*, p. 67.

otro que él mismo, es decir que ya no-es. Pero este otro ahora que negaba al primero deviene y deja de ser, lo que implica una doble negación que lleva a afirmar la primera verdad: el ahora es.

¿Qué pasa con este ahora? pues que su vigencia o permanencia depende de este movimiento del tiempo que hace de él un compendio de horas que se actualiza en este ahora. Es decir, el espacio donde se manifiesta el ahora como algo concreto, esta noche, el mediodía, la tarde, etc., y que tiene cierta permanencia, pero necesita del movimiento (tiempo) como "mediación" para llegar a ser.

El ahora se manifiesta positivamente, algo fijo, un ser, pero en realidad si fuera tal en reposo nunca devendría como realidad: el ahora. Esto implica que el ahora depende de su negación: su ser otro del que es, su no ser, en un movimiento que lleva a la doble negación y, así sucesivamente, lo cual da como resultado la "figura" correspondiente: el ahora, que no es sino una pluralidad de horas compendiada y con ello un ahora universal que permanece como tal por su negación constante: "...el ahora como día simple que lleva en sí muchos horas, muchas horas...".⁹¹ De modo que el ahora como singular existente es tal por el devenir de sus "momentos", el ahora como mañana,

⁹¹ *Ibid.*, p. 68.

el ahora como mediodía, el ahora como tarde, el ahora como noche, etc. De modo que en el desenvolvimiento, de la realidad, el ahora, en el devenir de sus "momentos", como necesarios para el desenvolvimiento de este ser singular, el ahora que se actualiza de manera constante en el "momento" presente: el ahora, como síntesis de los "momentos" anteriores de el ahora sintetizados en el ahora como "momento" actual o presente. Así, "...lo que así ha sido probado es una cierta penetración de lo universal y de lo singular, una cierta unidad de la diversidad...".⁹²

Es importante analizar la perspectiva de la certeza sensible desde la dialéctica del sujeto y el objeto de la certeza en un movimiento que va a dar como resultado que, en primer momento la balanza se incline por el objeto y, en un segundo momento por el sujeto.

1. El objeto de esta certeza

En un primer momento, el sujeto que tiene una certeza tiene ante sus ojos la inmediatez indiferente de lo que es y no hay una diferenciación de objetos. Así el sujeto capta un esto (objeto), en un aquí y ahora. El esto puede ser un árbol. Entonces al individuo que tiene tal certeza: el esto

92 HYPPOLITE, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, traducción de Francisco Fernández Buey, Ediciones Península, Barcelona, España, 1998, p. 92.

como un árbol, se le revela como algo existente, un algo concreto que en primer momento no será sujeto de lenguaje ni de clasificación genérica. Entonces el ser del esto (objeto) es un árbol, pero al dar la vuelta se da cuenta de que el esto no es un árbol, sino una casa, y vuelve a voltear a otro lado y es un campo de labranza, entonces la esencia del objeto que en el primer momento se reveló como algo concreto: un árbol, resultó ser un esto contradictorio que se niega a sí mismo en esta multiplicidad de estos u objetos. Pero, lo que nos va dar como resultado esta negación es la permanencia en este ser múltiple del objeto precisamente del objeto mismo que va a devenir como un universal o como un ser no esencial, pues sabemos que es, pero no podemos suponer su ser o no podemos saber del mismo.

Esta misma dialéctica se repite en el aquí y el ahora. Pues en el caso del aquí éste, en principio, parece ser este aquí concreto que se niega cuando otro sujeto ve otro aquí, etc., esto nos trae la misma conclusión, un aquí abstracto o "inesencial" que se revela como aquí en la multiplicidad de aquís en los cuales queda como permanencia el aquí como un universal.

2. El sujeto de esta certeza.

Si para el sujeto lo que ve no se revela como una esencia verdadera, entonces, en lo único que puede confiar es en su percepción para saber de la esencia de lo real. "Así, pues, la fuerza de su verdad se encuentra en este saber inmediato del sujeto, en el yo, en la inmediatez de mi ver, de mi oír, etc...".⁹³ El "ahora es de noche" no designa ya el ser en sí inmediato de la noche, sino su ser para mí. La verdad es lo que yo experimento inmediatamente en tanto que yo lo experimento. Sin embargo, esta posición experimenta la misma dialéctica que la posición anterior. La verdad está en el yo que sabe, pero ¿qué yo? "Yo, este, veo el árbol y afirmo que el árbol está aquí, pero otro yo ve la casa y afirma que aquí no hay un árbol, sino una casa".⁹⁴ Así el yo no es sólo el yo que ve un árbol, sino el yo que ve una multiplicidad de objetos; es un yo marcado por la diferencia, un yo variable, pero permanece en esta multiplicidad como yo abstracto o universal que es algo, pero sin que se pueda precisar qué.

De este modo, la relación entre el esto (objeto) y el yo (sujeto de esta certeza) en relación con la "certeza sensible" se muestra contradictoria, pues la "certeza sensible" no se encuentra en el esto (objeto) ni en el yo

⁹³ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., p. 66.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 66.

(sujeto de esta certeza), y si no se inclina de un lado ni de otro, entonces la superación de la contradicción y síntesis de ambos "momentos": el esto (objeto) y el yo (sujeto de esta certeza), es "la certeza sensible" imposible sin el yo (sujeto de la certeza) y sin el esto (objeto).

Pero, el movimiento y devenir de los "momentos" de la consciencia con el objeto sigue y la "certeza sensible" como tal muestra sus limitaciones y negatividad, o bien se muestra como abstracto o universal del ser, y así sucesivamente. El explicar la certeza sensible tiene como fin el poder entender el movimiento de la realidad--lo cual nos remite a la dimensión del movimiento o tiempo--de acuerdo con el sistema hegeliano.

Al reflexionar sobre esta dialéctica del movimiento a la luz del primer "momento" o "figura" de la realidad: la certeza sensible, tenemos que Hegel habló de la dialéctica entre sujeto y objeto. En primer momento, la humanidad encontró el ser de las cosas en el objeto, como es el caso de Parménides, "...claro que la 'consciencia sensible' no se eleva hasta semejante pensamiento filosófico...".⁹⁵ Así, no

⁹⁵ Hyppolite, *op. cit.*, p. 83.

se puede decir en este primer "momento" más que 'esto es'. Pero tal saber prueba su propia inconsistencia, pues se niega a sí mismo en la variabilidad de objetos de la realidad, pero permanece una verdad esencial: el ser inmediato es gracias a su negación y queda como un abstracto o universal.

Así, el objeto se ha mostrado a la consciencia como lo inmediato; su ser más bien se le ha aparecido como algo puesto por la negación debido a que hay un saber que no-es. Lo que queda es volver a este saber del yo que es lo único inmediato y que va a ser ahora la única verdad; es esta la posición de los sofistas en la antigua Grecia . "Así, pues, la fuerza de su verdad se encuentra ahora en el yo, en la inmediatez de mi ver, de mi oír, etc..."⁹⁶ Pero, esta posición experimenta la misma dialéctica que la posición antecedente. La verdad está en el yo que sabe, pero este yo, que puede ser cualquier yo, está marcado por la variabilidad de objetos. "Yo, éste, veo el árbol y afirmo que el árbol está aquí, pero otro yo ve la casa y afirma que aquí no hay un árbol, sino una casa"⁹⁷ Así queda un yo marcado por la contradicción que en esta constante negación del mismo permanece como yo abstracto o universal.

⁹⁶ Hegel, Fenomenología del espíritu, ed. cit., p. 66.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 66.

Una vez que la balanza ya no se inclina ni por el objeto ni por el sujeto que quedan como abstractos o universales que son, pero sin precisar qué, llegamos al tercer "momento". que históricamente hablando corresponde al sistema hegeliano donde el yo ya no busca la esencia en el objeto percibido ni en él mismo, sino en la relación de ambos: sujeto y objeto: el sujeto es para un objeto y el objeto para un sujeto, lo que implica la unidad sujeto-objeto, por formar parte de la misma realidad, el movimiento de los "momentos" del conjunto de particulares existentes como el desenvolvimiento del ser total o espíritu absoluto. Así, la esencia de la certeza sensible es la unidad de esa simple relación entre sujeto y objeto. En este "momento" la verdad de la certeza sensible ya no está en el objeto ni en el sujeto, hay un equilibrio y esta certeza sensible se actualiza en el "momento" que, según vimos al principio, va a estar marcado por la negación, pues para que este ahora se actualice como tal depende de su negación: este ahora es, pero en el siguiente "momento" ya no es, pero al siguiente "momento" se vuelve a negar, en una negación de la negación, que nos devuelve a nuestra primera verdad: "el ahora es", sólo que no es exactamente esta primera verdad, sino un movimiento que nos da múltiples ahoras actualizados o

reflejado en este ahora, este "momento". Así, se afianza este ahora como un ahora que no es tal, sino por su negación que nos trae múltiples ahoras que se actualizan como "este ahora", que sería un ahora abstracto o universal que es algo, pero sin poderse precisar qué es, primera "figura" de este movimiento de la consciencia acerca de realidad a la que seguirán otros "momentos" o "figuras" de entendimiento de la consciencia, que incluirán siempre la "figura" anterior que se integra en la "figura" del "momento" actual. Así, después de la certeza sensible sigue la percepción, después el entendimiento y, al final la autoconsciencia, figura que incluye los "momentos" anteriores en una consciencia que al saber de su objeto sabe de sí misma, pues su objeto ya no es un ser para sí y sí para una autoconsciencia donde "la autoconsciencia es para un objeto y el objeto es para una autoconsciencia", lo cual implica que no hay facultades determinadas para un sujeto ni determinaciones para un objeto, sino un proceso que se mueve y la consciencia evoluciona y se enriquece en esta interacción con el objeto que se le devela como algo más entendible de modo que la dicotomía sujeto-objeto se termina, pues desde el principio, lo sepa o no lo sepa el sujeto que conoce, hay una identidad entre consciencia y

objeto que sólo se va a mostrar plenamente en el movimiento o devenir de los "momentos" de la consciencia acerca de la realidad.

3.5 LA REALIDAD COMO PROCESO EN HEGEL.

Para Hegel, desde el principio entramos en el movimiento, en el proceso, lo llamo él, y con él en el ser, pero en el transcurso de la historia humana y conforme vivamos este devenir se nos va develando poco a poco esta racionalidad del proceso como algo cada vez más rico y complejo. Así, el absoluto es accesible desde el primer "momento" y no hay una frontera entre el conocimiento y lo absoluto, aunque desde el principio captamos el ser, no sabemos de su esencia, la que poco a poco se nos va develando en un proceso que se construye en la interacción consciencia y objeto que no se dan por separado, sino en su relación. Lo absoluto no es una aparición tras de la cual exista algo en sentido kantiano de fenómeno y nómeno. La verdad es este proceso en construcción, la construcción de la verdad. Todas las manifestaciones son "momentos" de la verdad. Así, la consciencia tiene en ella la unidad de medida en el sentido de si algo es verdadero o no por ser consciencia del objeto y, al mismo tiempo, consciencia de

sí misma; así, no hay separación consciencia-objeto y entramos desde el principio en la unidad. De modo que,

...la totalidad de las formas de la consciencia no real (reales) se alcanzará a través de la necesidad del proceso y la cohesión mismas o, en otras palabras, la serie de las configuraciones que la consciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia desarrollada de la formación de la consciencia misma hacia la ciencia.⁹⁸

Así, cada determinación del proceso, es un eslabón necesario en el desenvolvimiento del proceso de la realidad, de modo que cada "momento" es una manifestación necesaria del ser, cuyo proceso se manifiesta como diferentes "momentos" de la realidad con sus respectivas "figuras" de conocimiento para la consciencia, pues consciencia y realidad se producen en un mismo proceso. De este modo, cada uno de los "momentos" del movimiento, si bien al principio se manifiestan a la consciencia como intentos aislados, ensayos o intentos de explicación de la realidad, que posteriormente se nos muestran como falsos, a la larga, cada uno de estos intentos infructuosos, manifiesta su necesidad, como un desfile de "figuras" del entendimiento para la consciencia, que en su contradicción o negatividad manifiestan la necesidad de su proceso, el proceso de la realidad donde cada nuevo "momento" supera los "momentos" anteriores del movimiento y nos va dando "figuras" de consciencia con arreglo a una racionalidad cada vez mayor.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 55.

3.6 LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO COMO MIEDO A CAER EN EL ERROR, DE ACUERDO CON HEGEL.

La teoría del conocimiento surge, según Hegel, del miedo de caer en el error. Pero, dice Hegel, no hay necesidad de una teoría del conocimiento previa, puesto que, desde el principio, nos movemos en la realidad del saber y entramos en el proceso: desde el primer "momento" nos movemos en el absoluto, en la unidad del sujeto y el objeto en el saber del movimiento de la realidad. Así, todos los "momentos" del movimiento de la multiplicidad existente se mueven dentro de esta totalidad, lo verdadero, de modo que hay que ir a las cosas, profundizar en ellas y llegar al concepto, entrar en el proceso y descubrir sus leyes, no desde fuera, sino dentro del proceso mismo. Pero, el temor a equivocarse considera estos "momentos" como ensayos y errores y, en consecuencia, como algo negativo:

Se trata, en efecto, del escepticismo que ve siempre en el resultado solamente la pura nada, haciendo abstracción de que esta nada determina la nada de aquello de lo que es resultado. Pero la nada, considerada como la nada de aquello de que proviene, sólo es, en realidad, el resultado verdadero; es, por esto, en ella misma, algo determinado y tiene un contenido.⁹⁹

Así, en la realidad la nada es resultado del devenir de la actualidad del ahora, que en su movimiento deviene otro que

⁹⁹ *Ibid.*, p. 55.

sí mismo, y así, la "figura" de la consciencia ya no coincide con la realidad y se manifiesta como "negativa" respecto de la misma, pues el momento anterior ha devenido y manifiesta sus limitaciones. Pero, las limitaciones de la actualidad del ahora, en su negatividad, como inmediatez, no son un ensayo infructuoso, un error o nada, sino una determinación que proviene de un ser, y, por tanto, una determinación que, al negarse nuevamente, constituye la mediación para un nuevo ser o una nueva determinación, que integra la determinación anterior como superada en un nuevo "momento" con su respectiva "figura" de conocimiento para la consciencia.

El escepticismo que culmina en la abstracción de la nada o del vacío no puede, partiendo de aquí, ir más adelante, sino que tiene que esperar hasta ver si se presenta algo nuevo, para arrojarlo al abismo del vacío. En cambio, cuando el resultado se aprehende como lo que en verdad es, como la negación determinada, ello hace surgir inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de figuras.¹⁰⁰

Así, Hegel plantea, por primera vez, el movimiento de la realidad y con ello le da estatus al devenir de lo real y al cambio, lo que pone en duda que la búsqueda de lo que las cosas son consista en una forma de explicación de la realidad que pueda darnos una racionalidad que nos vaya paulatinamente acercando a lo que la realidad es, puesto que toda determinación de lo real deviene, pero no en un ensayo

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 55

infructuoso que aprenda de sus errores para plantear una nueva forma de explicación del ser total, pues toda la historia de la filosofía parecería ser esto: cada filósofo plantea el método que considera ideal para explicar lo que las cosas son, critica a su antecesor y derriba su teoría, de modo que la historia de la filosofía parece una larga cadena de ensayos y errores en cuanto a búsqueda de la verdad: la esencia de lo existente en su totalidad. Pero Hegel, por primera vez plantea con lucidez la historia del conocimiento como un proceso donde cada uno de esos ensayos y errores no son tales, sino como "momentos" que conforman la realidad misma, el movimiento de su proceso, en el cual se van superando las limitaciones de los "momentos" anteriores, sus contradicciones, en nuevos "momentos" donde la realidad se va mostrando cada vez con arreglo a una explicación racional, es decir, Hegel integra el devenir como parte esencial en el desenvolvimiento del ser manifestado en las múltiples realidades existentes, el objeto, la naturaleza, las instituciones y diversas formas de organización social, etc. Pero, la consciencia no conoce de manera pasiva la realidad, sino que, en su interacción con ella, la transforma y, de ese modo la conoce e igualmente la consciencia se transforma. Por eso del desarrollo de la

consciencia en relación con el objeto es la historia de las realizaciones humanas. En las realizaciones humanas está la necesidad del proceso mismo para la consciencia, es decir, el desarrollo o desenvolvimiento del ser absoluto, donde consciencia y realidad no son ajenas, son el mismo proceso que es el ser total.

Así, en el movimiento --como mediación para el desenvolvimiento de la realidad en su ser-- todo "momento", con su "figura" de conocimiento para la consciencia, es el proceso mismo en su desenvolvimiento como espíritu absoluto o ser total, cuya relación con la consciencia, la razón, hace que sea el desarrollo de la consciencia hacia la ciencia. De modo que realidad y razón se relacionan con lo mismo, el desarrollo del espíritu absoluto; y en la acción del hombre, en la transformación de la realidad se manifiesta el proceso mismo de la realidad, es decir, del ser.

3.7 LA DUDA Y EL ESCEPTICISMO COMO INGREDIENTE ESENCIAL EN LOS DIFERENTES "MOMENTOS" DEL PROCESO.

Así, todas las manifestaciones o "momentos" de los que habló Hegel son "momentos" de la verdad. Hegel habló de "momentos" como "momentos" del devenir de las realizaciones

humanas a lo largo de su historia, dichos "momentos" marcan las diferentes épocas de acuerdo con una "figura" de entendimiento de la realidad en el recorrido de la consciencia en el devenir de la realidad o del proceso; dichos "momentos" se manifiestan positivamente en un primer momento, pero, posteriormente, devienen y manifiestan su negatividad, es decir, llevan en sus propias limitaciones en la forma de su ser determinado, su propia negatividad, pero no una negatividad total, sino una negación como el germen de un nuevo "momento" en el que deviene dicha negación, y entonces se actualiza como un nuevo "momento" con una nueva "figura" del entendimiento de la consciencia, en una negación de la negación, lo que da como resultado la actualización del ahora como figura del "momento" que se vive. "Algo es eliminado sólo en cuanto que ha llegado a ponerse en la unidad con su opuesto; en esta determinación puede con razón ser llamado momento".¹⁰¹

Para Hegel la duda y el escepticismo son normales en el proceso, pues en su transcurrir se llega a ellas, lo cual es concebido en la consciencia y en cada uno de los "momentos", pero las dudas serán superadas en "momentos".

¹⁰¹ Hegel, *Ciencia de la Lógica*, ed. cit., p.139.

O sea, que todo resultado que se desprende de un saber no verdadero no debe confluír en una nada vacía, sino que debe ser aprehendida necesariamente la nada de cuyo resultado es, resultado que contendrá, así, lo que el saber anterior encierra de verdadero.¹⁰²

Lo importante es la experiencia en el sentido de la serie de experiencias de la consciencia en la totalidad del proceso. Pero, la experiencia no es lo que captamos con tales o cuales principios, sino el movimiento mismo de la consciencia en relación con la realidad. El movimiento dialéctico que la consciencia ejecuta o realiza ella misma en su saber y en su objeto, en la medida en que surge un nuevo objeto, que se mueve, cambia el saber y cambia el objeto y surgen objetos nuevos y nuevas consciencias:

La experiencia que la consciencia hace sobre sí no puede comprender dentro de sí, según su mismo concepto, nada menos que el sistema total de la consciencia o la totalidad del reino de la verdad del espíritu; de tal modo que los momentos de la verdad se presenten bajo la peculiar determinabilidad de que no son momentos abstractos, puros, sino tal y como son para la consciencia o como esta consciencia aparece en su relación con ellos, a través de lo cual los momentos del todo son figuras de la consciencia y al captar por sí misma esta esencia suya, la consciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo.¹⁰³

Así, la consciencia llega, por sí misma, a descubrir esta dinámica de los "momentos" cuyas determinabilidades no son tales, sino "momentos" de la totalidad, que al ser superados en su negatividad, nos van mostrando la necesidad de dicho proceso cuyas "figuras" nos van dando un entendimiento cada vez mayor de la realidad, pues son la realidad misma. Además

102 *Idem.*, *Fenomenología del espíritu*, p. 59.

103 *Ibid.*, p. 60.

dichos "momentos" son tal como aparecen en la experiencia de la consciencia con su realidad concreta, y no como abstracciones del ser o de la substancia, es decir, el saber de lo esencial como racionalidad desligada de el contenido determinado de la realidad. Así, en las realizaciones humanas a lo largo de su historia, en relación con la materialidad del mundo para satisfacer necesidades humanas en las realizaciones del espíritu en la historia, se da la realidad, el ser, pues el ser es el devenir de los "momentos" de la realidad concreta con sus respectivas "figuras" de conocimiento para la consciencia.

3.8 LOS DIFERENTES "MOMENTOS" COMO MANIFESTACIONES DEL SER EN HEGEL.

En la Ciencia de la lógica Hegel habló de el devenir o movimiento como transición o mediación entre las dos determinabilidades básicas de lo existente: el ser y la nada: "El devenir es la inseparabilidad del ser y la nada, es la unidad en que está tanto el ser como la nada".¹⁰⁴ Esta unidad del ser del devenir que se da como transición por medio del movimiento de la nada al ser y del ser a la nada se da en la existencia en la actualidad del ahora donde la

¹⁰⁴ *Ibid.*, *Ciencia de la Lógica*, p. 136.

realidad existente se manifiesta de manera determinada, como realidad positiva, pero al realizarse en su determinación, como un inmediato, lleva en sus propios límites su negatividad. En esta negatividad del ser como figura concreta del presente está el germen para un nuevo ser como positividad, de modo que, lo que se elimina no se convierte por esto en nada. "La nada es lo inmediato; un eliminado, en cambio, es un mediato; es lo no existente, pero como resultado salido de un ser".¹⁰⁵ Así, cuando el ser se manifiesta como concreta positividad, como algo inmediato, en su desarrollo se muestra como mediación para un nuevo "momento", pues dicha positividad manifiesta en ella sus limitaciones y negatividad, por lo que tiende a eliminarse, de ser se convierte en nada, pero esta nada inmediata es algo, ya contiene en sí una nueva mediación: la determinación anterior que se conserva como base o contenido del nuevo "momento" donde lo anterior deviene y se configura de otra manera de acuerdo con el "momento" presente del movimiento. "Algo es eliminado sólo en cuanto ha llegado a ponerse en la unidad con su opuesto (unidad del ser y la nada); en esta determinación puede con razón ser llamado momento".¹⁰⁶ Es decir, el "momento" anterior cesa de ser, es

¹⁰⁵ *Idem.*, p. 137.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 139.

nada, pues como determinación en sí es nada, pero es un punto de referencia o germen de positividad de un nuevo "momento" por lo que, a la vez, es algo. Esta determinación ya no es lo inmediato, sino que ahora es mediación para el "momento" siguiente.

El sentido y la expresión más exactos que el ser y la nada reciben en cuanto que desde ahora son momentos tienen que ser presentados en la consideración del ser determinado, como unidad en la cual ellos son conservados.¹⁰⁷

De modo que, los "momentos" del movimiento de un "ser determinado" (ser existente) se manifiestan tanto positivamente (ser) como negativamente (nada). Lo que implica la unidad del ser y la nada se actualiza en la unidad del ser existente en el ahora, como existencia positiva, pues a la negación de un "momento" corresponde la negación de la negación que implica una afirmación y, con ello, la actualización de la unidad del ser en el movimiento, de modo que, la existencia que permanece, en su determinación presente se manifiesta como algo inmediato, pero en el movimiento de su determinación se manifiesta como mediación para el siguiente "momento".

Del devenir nace el ser determinado. En su manifestación instantánea tiene la forma de un inmediato. Su mediación, esto es, el devenir, le queda atrás; no se ha eliminado, y por lo tanto el ser determinado aparece como un primero de donde se parte. Se halla en primer lugar en la determinación unilateral del ser; la otra determinación que él contiene, la nada, va a mostrarse igualmente en él, frente a aquella.¹⁰⁸

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 139.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 142.

Así, toda determinación inmediata, al ser producto del movimiento, deviene otra que sí misma. Por eso toda determinación es igual a sí misma, pero deviene "diferencia" consigo misma, esto es, toda cosa determinada contiene las determinaciones propias de lo existente, el ser y la nada que se insertan dentro del proceso o movimiento cuyo desenvolvimiento sólo se da en el devenir e involucra múltiples figuras que en su concatenación manifiestan una necesidad, de modo que la "figura" de la realidad presente no se puede integrar sin la figura anterior. Así, cada "momento" integra al anterior como superado, en una realidad que sólo se manifiesta por medio del devenir de sus múltiples "determinaciones" que, al ser superadas, se integran en la "figura" que se desenvuelve la actualidad del ahora de la consciencia con el objeto e integran el proceso o devenir de a realidad.

Si nos atenemos al doble sentido de la palabra eliminado: conservar y mantener. "La palabra *Aufheben* (eliminar) tiene en el idioma alemán un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, mantener como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, poner fin".¹⁰⁹ De este modo

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 138.

lo eliminado se mantiene y es un "momento" indispensable de otro u otros "momentos" subsecuentes y es algo: ser determinado, y a la vez como "momento" que es el ser, deviene otro que sí mismo; pero en su ser otro, en que manifiesta sus limitaciones y negatividad, tiene la posibilidad de un nuevo "momento" que llegará otra vez a mostrarse como un nuevo "ser determinado". Entonces, la cosa misma en unión con su negatividad a través del devenir, se manifiesta como diferentes "momentos" que se actualizan en el mismo movimiento de la realidad en los seres concretos y determinados. "El ser y la nada son lo mismo, ya no son el ser y la nada en abstracto, y tienen una determinación diferente: el ser determinado donde ser y nada son momentos".¹¹⁰ La implicación de esto es que el ser por sí mismo sería determinación; pero como no es sólo el ser mismo, y es también la nada, no es determinación. Pero como la nada es ser, es determinación concreta. Así el ser al no ser sólo determinado y ser también nada y, por tanto, negación determinada, implica que es diferente, y esta determinación negativa, que no es una nada absoluta, también vuelve a ser otra que la misma, un ser con una nueva determinación, y así sucesivamente. Asistimos así a un desfile de múltiples "momentos" como múltiples

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 139.

determinaciones cada vez más ricas y complejas.

El no ser es admitido de tal modo en el ser, que el conjunto concreto está en la forma de ser, de la inmediatez, y constituye la determinación como tal. De modo que la existencia es un ser determinado, un ser concreto; en él por lo tanto se abren en seguida múltiples determinaciones, diferentes relaciones de sus momentos.¹¹¹

3.9 APORTACIÓN DE HEGEL, EL PODER ENTENDER LA REALIDAD A PARTIR DEL MOVIMIENTO O DEVENIR.

Este proceso del que habla Hegel, como movimiento dialéctico de la realidad, le da, por vez primera en la historia, su justo lugar al movimiento como importante en la comprensión de lo que es. Dicho movimiento, transición entre ser y nada que nos da como resultado la unidad de la existencia que tienen las determinaciones que de él forman parte, el ser y la nada, y con ello la idea de una identidad positiva que en el devenir se manifiesta como negativa, pero constantemente se actualiza como positividad de lo existente en los "momentos" de su desarrollo. Así, todo movimiento de la realidad toma la "forma" relativa de sus "momentos" que en su forma inmediata se manifiestan como determinaciones, pero que, posteriormente, devienen como mediaciones para el siguiente "momento"; de este modo toda determinación o ser está destinada a devenir y no puede tener la pretensión de

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 142-143.

ser la gran verdad o el absoluto. Porque respecto a esto último, cuando en un objeto, o concepto cualquiera, es mostrada la contradicción y tal contradicción es reconocida, se suele llegar a la conclusión de que ese objeto no es nada, "Así Zenón mostraba en primer lugar que el movimiento es contradictorio y que, por lo tanto, no existe".¹¹² Pero esta dialéctica hegeliana no se detiene simplemente en el lado negativo del resultado, ni abstrae de aquello que realmente tiene ante los ojos un resultado determinado, que es una pura nada; pues, según Hegel, "una nada incluye al ser, e igualmente un ser incluye en sí a la nada".¹¹³ Pero, Hegel concibe el ser determinado o existente como la unidad del ser y la nada, en la cual ha desaparecido la inmediatez de estas determinaciones, y su relación implica una contradicción, una unidad en la cual son tan sólo "momentos", puesto que el resultado es la contradicción superada, se encuentra en la forma de simple unidad consigo misma o como un ser, pero un ser determinado que al serlo encuentra sus propios límites y su negatividad: es el devenir puesto en la forma de sus momentos. Así:

...en el devenir, el ser como uno con la nada y la nada como uno con el ser se desvanecen: el devenir coincide, mediante su contradicción en sí, con la unidad; en la cual son suprimidos los dos; su resultado es, por consiguiente, el ser determinado.¹¹⁴

¹¹² Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, ed. cit., 489, p. 195.

¹¹³ Hegel, *Ciencia de la Lógica*, ed. cit., p. 108.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 142.

Sin embargo, si bien Hegel tuvo la gran virtud de explicar la unidad de lo existente a partir del movimiento del proceso, por lo que dicha unidad es identificable racionalmente con el movimiento de lo que es, se le puede criticar que dejó de lado esta contradicción que supo marcar muy claramente Platón en el *Sofista* de un ser que participa de dos dimensiones opuestas: el reposo y el movimiento, problema que no se puede dejar de lado simplemente diciendo que entramos en la realidad, y con ella en un orden racional, pues Platón propone una forma de explicación de la realidad en el *Sofista*, "la interrelación de géneros" unos sí y otros no, a partir del concepto de *dýnamis*, como la posibilidad de todas las cosas de afectar y ser afectadas. Dicha forma de explicación de la realidad intenta ser una aproximación a la misma, en una realidad dinámica que siempre da para más y sobre la cual nadie puede decir la última palabra, tomando en cuenta las limitaciones de la inteligencia humana para conocer y que no estuvimos al principio de todo para ver cómo sucedieron las cosas. Así, pues, Platón, en el *Timeo*, nos habla del modelo como un relato probable sobre el origen del universo, lo cual plantea una diferencia con el *Sofista*, pues el método

propuesto por Platón en este diálogo no es sólo un relato probable, sino el camino correcto para llegar a la verdad, al ser de las cosas. Pero, en el *Timeo*, Platón habla de las limitaciones propias de la inteligencia humana. Hegel, sin embargo, plantea que el ser es lo identificable desde el primer "momento" del proceso, en la "certeza sensible" y que se va mostrando en el desenvolvimiento de sí mismo en los diferentes "momentos" de su movimiento.

CAPÍTULO 4 COMPARACIÓN ENTRE PLATÓN Y HEGEL.

4.1 PLATÓN Y HEGEL: LA REALIDAD DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL MOVIMIENTO.

Tanto Platón como Hegel, tratan de resolver el problema del movimiento en relación con el ser; y así, el ser total queda ligado al movimiento, y con elio, a la vida, el alma y el pensamiento que es lo existente.

La importancia de Platón, respecto al problema del movimiento y el cambio, radica en que Platón, en el Sofista, por primera vez trata de resolver el problema de la unidad del ser, que no es sólo lo que permanece o lo que no cambia, sino que también incluye el movimiento y el cambio, y, con ello, la vida, el alma y el pensamiento. Por ello Platón es fundamental, pues plantea por primera vez con toda minuciosidad y de manera estricta el problema del movimiento y la multiplicidad en relación con la unidad del ser. Entonces, ¿Cómo plantear el problema de la unidad del ser en la pluralidad de lo existente que implica el movimiento? Platón da una solución a esto en el diálogo de el Sofista, y plantea con todo rigor el problema de la unidad de un ser que no puede ser sólo lo que permanece en reposo, sino que también participa del movimiento y el cambio.

Ahora bien, ¿por qué elegir a Hegel para tratar el problema del movimiento y el ser? Pues porque Hegel es capaz de darnos una forma nueva de comprender y explicar el ser, en la que se desenvuelve en su propio movimiento. Para Hegel, nosotros, sujetos, nos encontramos en el movimiento desde el principio; así, tanto objetos como sujetos estamos inmersos en el movimiento de lo existente, es decir, nos encontramos en el ser, que sólo podemos entender, no a partir de las determinaciones de los "momentos" de lo existente, sino a partir del devenir de los "momentos" de lo existente que son para la consciencia. Para la consciencia todos los "momentos" lo son del ser; de modo que, aunque cada "momento" de lo existente para la consciencia devenga otro que sí mismo, dicho "momento" se supera, pero se integra en lo que tiene de verdad al siguiente "momento". Entonces, para la consciencia, los "momentos" de lo existente se van integrando en nuevas "figuras" de entendimiento para la consciencia que va integrando al ser con arreglo a una racionalidad cada vez más rica.

Así, el problema del presente trabajo es analizar y comprender el problema de la unidad del ser que no es sólo lo que permanece en reposo o en su identificación, sino también el movimiento y el cambio y, con ello, la pluralidad

de lo existente. Pero, tradicionalmente desde Parménides, quien plantea su principio de razón, *el ser es; la nada no puede ser...*, dicho principio nos dice que las cosas son algo, y su ser es identificable, y es identificable porque permanece igual. Este principio lo retoma la ciencia moderna, que siempre busca la identidad de los fenómenos de una manera esquemática, y eso sirve para hacer avanzar el conocimiento científico. La ciencia no niega el movimiento y el devenir de las cosas, a las que trata de aprehender en un esquema que progresivamente nos lleve racionalmente a comprender el mundo cada vez más. Pero, lo que se ha revelado es que no hay un esquema o modelo ideal que nos lleve progresivamente al saber de las cosas. Más bien hay un proceso histórico de los modelos o formas de hacer conocimiento, donde cada uno de ellos muestra sus posibilidades de hacer avanzar al conocimiento, y con ello, también sus limitaciones y negatividad, por lo que tiene que ser substituido por un nuevo modelo de conocimiento que integre al anterior como superado y así sucesivamente. De modo que el saber de lo que las cosas son, se va mostrando en este desenvolvimiento de los "momentos" de la consciencia respecto al objeto. Esta historicidad de todo proceso particular de la realidad que se integra como parte

de un proceso mayor, la unidad total o espíritu absoluto, es lo que nos aporta Hegel, quien fue el único capaz de entender la unidad del ser como el movimiento y la multiplicidad. Por eso, Hegel es un autor muy relevante en cuanto al problema de la unidad en la pluralidad del ser.

Pero, Platón, en el Sofista, nos sugiere un mapa de géneros que trata de acercarse a lo que es la realidad; es un esquema dinámico que toma en cuenta que en la unidad del ser está presente el cambio y la multiplicidad. Pero, no deja de ser un esquema que trata de aprehender paulatinamente la unidad del ser. En cambio, para Hegel no hay un modelo o forma de conocimiento dado como verdad, y toda forma o modelo es el proceso o movimiento de la realidad, donde están inmersos consciencia y objeto. De modo que, para Hegel, la propuesta de Platón es sólo un "momento" del proceso o del movimiento del ser para la consciencia. Pero si bien la propuesta de Hegel es muy original y con enormes posibilidades para comprender la unidad del ser, como el movimiento mismo de la realidad, puede ser revisada en sus aciertos y limitaciones a partir del rigor de los planteamientos de Platón, en el Sofista, respecto del problema del movimiento y el ser. Pero lo cierto es que la propuesta de Platón, en el Sofista, para

comprender la unidad del ser en la pluralidad de lo existente, es más limitada que la de Hegel. Lo principal es que la comparación entre ambos autores: Platón, en el Sofista, y Hegel, en ciertos aspectos de su obra, nos puede ayudar a elucidar y comprender mejor el problema de la unidad del ser en la pluralidad de lo existente.

Por otro lado, Kierkegaard nos recuerda que la unidad total o plenitud del ser es inabordable, porque implica el principio o fundamento de todas las cosas. Pero, lo cierto es que ni Platón ni Hegel plantean de entrada la unidad del ser, pues esta sólo se puede aprehender paulatinamente en un proceso racional de conocimiento que para Platón es la dialéctica, y para Hegel es este proceso o movimiento de la realidad misma en que están inmersos consciencia y objeto, y donde la consciencia se va configurando al objeto en los diferentes "momentos" de su movimiento. Así, el hecho de que no podamos aprehender la plenitud total por ser la realidad un proceso dinámico que siempre da para más, lo cierto es que no por eso debemos renunciar a buscar comprenderla racionalmente. Sin embargo, Kierkegaard nos brinda otra arista del problema de la unidad del ser en la multiplicidad, el problema de la plenitud y trascendencia del principio de todo.

Hegel dice que el ser es el devenir de lo existente; el ser es devenir, las determinaciones de lo existente en cada uno de los "momentos" del movimiento, en su devenir, muestran su negatividad; pero, a la larga, todos los "momentos" del movimiento muestran su necesidad como "eslabones" necesarios en el desenvolvimiento del ser.

Si bien Platón hace una síntesis nueva a partir de las posturas filosóficas de sus antecesores, lo cierto es que no hace una reflexión más a fondo, como Hegel, sobre el devenir de toda determinación existente, incluyendo los procesos de explicación de la realidad o procesos de conocimiento que están sujetos al devenir de los "momentos" del movimiento y, como determinaciones, tienen sus propias limitaciones y, a la larga, muestran su negatividad o inesencialidad, aunque posteriormente se muestren como "momentos" del desenvolvimiento del ser mismo.

En el diálogo de el *Sofista*, Platón habla, como en otros diálogos, de su método dialéctico como forma ideal de conocimiento para llegar a saber lo que las cosas son, con la innovación de que considera la realidad como un proceso dinámico, lo que implica que no se trata de explicar lo que las cosas son a partir de la identificación o igualdad de

las cosas consigo mismas, considerando que la esencia de las cosas es la inmovilidad o reposo. Por primera vez, se considera también el movimiento como parte de la realidad, y como factor importante para llegar a la esencia de las cosas. De modo que la realidad participa del reposo o lo que permanece igual a sí mismo, pero también participa del movimiento.

Esto nos lleva a pensar que el proceso de conocimiento de lo existente, es un proceso siempre dinámico, pues vemos que Platón, en el *Sofista*, considera a la realidad como algo no estático en esencia, sino como algo que debe ser entendido no sólo a partir del reposo, sino también del movimiento, pues ambos son elementos importantes para entender el ser de las cosas.

Esta forma de explicación de la realidad, planteada por Platón, en el *Sofista*, nos podría llevar a pensar quizá que, si la comprensión de la realidad implica el movimiento, entonces Platón pensó en la historicidad de este proceso, pues cuando reflexiona sobre los principios del ser vuelve la vista a sus antecesores e intenta un diálogo con ellos, por medio de sus interlocutores. Así, Teeteto, hace las veces de las escuelas filosóficas y sus posturas, y el otro interlocutor, el visitante de Elea, cuestiona dichas

posturas. Cuando ambos interlocutores analizan la posición de Parménides respecto del ser, filósofo muy respetado por Platón, y analizan su postura, el visitante de Elea la pone en tela de juicio y da un paso adelante al cometer el parricidio, pues en el resto del diálogo se analiza una postura que considera el ser no sólo ligado al reposo, como pensó Parménides, sino que toma en cuenta que el ser participa también del movimiento, pues de otro modo, tendríamos un ser estático, contrario a la vida, el alma y el pensamiento, como cualidades ligadas al movimiento. Así, Platón, en el *Sofista*, nos da una nueva propuesta para entender al ser: "la comunicación de géneros unos sí y otros no", y con ello, una nueva forma de explicación de la realidad que para Platón es un paso adelante en el enriquecimiento del método dialéctico como modelo de conocimiento de la realidad propuesta por Platón a lo largo de su obra. Podemos notar que Platón, al analizar las posturas de las escuelas filosóficas anteriores, retoma los elementos que, de acuerdo con su reflexión, considera como acertados, aunque con sus limitaciones, como es el caso de la postura acerca del ser en Parménides que, a partir de la reflexión de que el ser es estático, abre una brecha importante entre esencia, como lo que permanece inmóvil, y

existencia, como lo que se mueve y deviene. Dicha limitación es superada por Platón por medio de la aceptación del movimiento esencial al ser.

De este modo, podemos notar que Platón ve el proceso de conocimiento de la realidad misma como un proceso ligado a lo que permanece o está en reposo, y a lo que deviene o está en movimiento, lo cual trae como consecuencia que, en dicho proceso, las cosas participan de la igualdad consigo mismas, y entonces se dice que son, pero también participan de la diferencia con las demás cosas y, entonces son diferentes de sí mismas. Si las proposiciones del lenguaje reflejan la realidad, entonces una proposición que dice de una cosa lo que es, entonces es verdadera; pero, una proposición que dice de una cosa lo que no-es, entonces es falsa. Así, para Platón, lo falso está ligado al no-ser como diferencia. Por otro lado, para Hegel toda determinación como "momento" del movimiento de la realidad deviene otra que sí misma, esto es, no coincide consigo misma, y se muestra como inesencial o como un no-ser. Pero, a la larga, todas las determinaciones existentes ligadas a los "momentos" del devenir se muestran como necesarias en el proceso del desenvolvimiento del ser. Si esto lo llevamos a la explicación platónica de la realidad en el *Sofista*, nos

damos cuenta de que, para Platón, no todas las determinaciones de los "momentos" de conocimiento--como diría Hegel-- serían necesarias, pues la existencia participa de la igualdad como ser, y de la diferencia, como no ser relativo de lo real, de modo que existe la verdad y existe la falsedad, cuando se dicen las cosas tal como ellas son y cuando se dicen las cosas diferentes de lo que son, respectivamente. Por lo que, en Platón hay determinaciones de conocimiento que no coinciden con que la realidad es, como ciertas posturas acerca del saber, por ejemplo, la sofística, que son falsas, pues el sofista confunde la igualdad con la diferencia, y la diferencia con la igualdad por lo que, en consecuencia, dice las cosas diferentes de lo que son y nos da una vana apariencia de verdad.

"Diciendo...algo diferente como si fuera lo mismo, y lo que no es como si fuera, parece que...es...como se produce real y verdaderamente el discurso falso".¹¹⁵

Pero, Platón considera que otras posturas coinciden con lo que las cosas son, son verdaderas, hasta cierto punto, como la del ser de Parménides, pero tienen limitaciones que hay que superar. Así, Platón mismo supera su propia "teoría de las formas", pues, para Platón, la filosofía es una búsqueda constante de la verdad partiendo de que podamos

¹¹⁵ Platón, *Sofista*, ed. cit., 263d.

distinguir paulatinamente igualdad de diferencia, es decir, verdad y falsedad, de modo que no es un proceso continuo, pues presenta rupturas y discontinuidades, dado que, de acuerdo con Platón, no todas las determinaciones de los "momentos" de conocimiento son necesarias en el proceso o del movimiento de la realidad, pues existen afirmaciones filosóficas que no coinciden con lo que las cosas son, es decir, son falsas.

En el diálogo de el *Sofista*, como ya dijimos, Platón supera su postura anterior, "la teoría de la formas o géneros", como manera de entender la realidad; la supera y da un paso adelante a partir de la "comunicación de géneros o formas unos sí y otros no" a partir del concepto de *dýnamis* como potencia activa y pasiva presente en todas las cosas. Sin embargo, a pesar de que Platón, en el *Sofista*, retoma las afirmaciones anteriores de otros filósofos y aun de sí mismo, no reflexiona sobre el devenir de las determinaciones de los "momentos" de conocimiento propiamente como un proceso que en un momento dado muestra la necesidad de cada una de las determinaciones de sus "momentos" como "momentos" de la misma realidad o del absoluto; Pero, de acuerdo con Platón, hay determinaciones de conocimiento que muestran su necesidad o verdad como

"momentos" del proceso de conocimiento de la realidad, y otras determinaciones muestran su no-necesidad o falsedad al no coincidir con el proceso de conocimiento de la realidad. Esto es porque, para Platón, no hay superación de contrarios en las cosas como en Hegel; para Platón coexisten la igualdad como ser y la diferencia como no-ser relativo de la realidad presente a lo largo de todos las formas o géneros de las que participa la realidad, dado que la realidad está en reposo y en movimiento de manera simultánea, y hay que tratar de entender la realidad a partir de ambas dimensiones, sin buscar su superación y síntesis nueva. En cambio, Hegel habla de la superación constante de las contradicciones de los "momentos" de lo existente, como esencial a la realidad. Para entender mejor esto, hay que decir que ontológicamente la existencia tiene dos determinaciones básicas, el reposo y el movimiento, que son contrarias. Platón acepta la coexistencia de los contrarios y trata de explicarla por medio de la "participación de géneros unos sí y otros no" a partir del concepto de *dýnamis*, como la posibilidad que tienen las cosas de afectar y de ser afectadas entre sí. La consecuencia de que las cosas estén en reposo y en movimiento simultáneamente trae como resultado que exista igualdad y exista diferencia, de las cuales participan todas las cosas. Si una cosa participa

de la igualdad y es igual a sí misma, se dice que es; si una cosa participa de la diferencia, es diferente de sí misma, entonces se dice que no-es. Así, hay verdad cuando lo que se dice coincide con lo que una cosa es, y hay falsedad cuando lo que se dice no coincide con lo que una cosa es. Para Platón, el proceso de conocimiento de la realidad a partir de la "participación de géneros", el cual integra a su método dialéctico, es el camino correcto para conocer la realidad, en un proceso de reunir géneros en semejanzas y diferencias, en un desarrollo paulatino de conocimiento que va de menos a más.

Hegel también toma en cuenta que el ser tiene dimensiones ontológicas básicas a las que llama el ser y la nada. Pero estas dimensiones contradictorias, ser y nada, para Hegel logran su unidad por medio del movimiento, que representa la transición entre ambas. Ser y nada se unifican positivamente en el ser concreto de la existencia por medio del movimiento o devenir de sus "momentos". Así, lo existente se muestra como un ser determinado en el "momento" presente; pero toda determinación está sujeta a devenir otra que sí misma, muestra su contradicción, su no-ser. Pero, al siguiente "momento" la contradicción de lo existente se supera en una nueva determinación de lo

existente, es decir, se produce la superación, y, con ello, la unidad del ser en la pluralidad se actualiza constantemente en su forma o figura a través del devenir de los diferentes "momentos" del movimiento. De modo que, para Hegel, la realidad sólo se muestra en el devenir de sus "momentos", pues cada "momento" integra los "momentos" anteriores del movimiento y esto se manifiesta en la consciencia como un saber cada vez más racional sobre el proceso o ser total. Por lo que en Hegel, el hecho de que una determinación de conocimiento muestre su negatividad o no-ser no nos remite a un saber falso, pues manifiesta a la larga su necesidad como un "momento" de conocimiento del ser integrado o relacionado con otros "momentos", en el proceso presente de su devenir.

Pero, el hecho de que Platón cuestione su propia postura anterior, "la teoría de las formas", nos lleva a pensar que Platón consideró el conocimiento de la realidad como un proceso donde se tienen que superar contradicciones o problemas en el proceso de llegar a saber lo que las cosas son. De modo que, saber más implica retomar los aciertos del pensamiento de los filósofos anteriores y, a la vez, superar las limitaciones de su pensamiento, y aun del pensamiento propio y, con ello, llegar a síntesis nuevas o nuevas

posturas respecto a la inteligencia de la realidad. Pero, Platón no habla del ser como algo que se manifiesta en el movimiento o devenir de los "momentos" de los múltiples seres existentes, como sí lo hizo Hegel. Platón nos dice que el método dialéctico nos va a introducir en el proceso de conocimiento de la realidad, del ser, lo cual criticó Hegel al decir que no hay teorías del conocimiento previas, lo cual es el miedo de caer en el error y en la "inesencialidad" en las afirmaciones de conocimiento que, a la larga, no coinciden con el ser. Para Hegel la realidad misma es el proceso y no hay teorías del conocimiento o métodos previos para conocer, pues todo es el proceso mismo, todo es ser, por lo que toda determinación de conocimiento es "momento" del conjunto de "momentos" del movimiento del proceso o del ser total.

Así, es Hegel quien considera las diferentes determinaciones del saber de lo real como "momentos" de la consciencia respecto de la realidad, "momentos" que necesariamente devienen. Pues intuye que toda determinación de la consciencia respecto de la realidad, por más que ahondara en el conocimiento de la misma, es sólo un "momento" del proceso, y, por lo tanto, tiene en su forma sus propias limitaciones y, con ello, su devenir otra que sí misma como negación inmediata; pero dicha negación inmediata

es un mediato o mediación para un nuevo "momento" con una nueva determinación, esto implica que la negación es inherente al ser como un "eslabón" necesario en el proceso o movimiento de la realidad, es decir, dicho "momento" no es un error y, con ello, una nada vacía, sino que es punto de partida y avance en la comprensión de la realidad en el siguiente "momento".

De este modo, podemos decir que Platón cree que el método dialéctico como determinación nos va a llevar al proceso de conocer lo que las cosas son, el ser. Así, la dialéctica de Platón, en el *Sofista*, es una forma de explicación que considera que la realidad no es sólo el reposo o lo que permanece estático, sino también el movimiento y el cambio, por lo que la dialéctica se inserta en un proceso dinámico de conocimiento, dado que la realidad es dinámica. Pero, Platón, no nos inserta en la realidad misma como movimiento, en el ser como movimiento y devenir, y el movimiento y devenir como ser, tal como lo hace Hegel. Pues, para Hegel, la dialéctica platónica sería sólo un "momento" del proceso en el que para la consciencia se configura el objeto de determinada manera. Pero, como "momento" tal, deviene, se supera, aunque se integra en lo que tenía de verdad al siguiente "momento", y el proceso sigue.

Así, aunque la dialéctica platónica trate de explicar la realidad por medio de un mapa donde unos géneros se relacionan y otros no a partir de la *dýnamis*, concepto que implica el dinamismo de la realidad; es decir, aunque la dialéctica platónica nos muestre una forma dinámica de entender la realidad, de todas formas no deja de ser un método determinado que aspira a encontrar la verdadera racionalidad del proceso dinámico de la realidad, y como tal es sólo un "momento" del proceso o movimiento de la realidad, que como tal, deviene otro que sí mismo, se supera, pero se integra al movimiento del proceso de la realidad o del ser.

Para Hegel, la unidad de lo existente se actualiza en los "momentos" de su devenir, y se manifiesta siempre como positiva en la actualidad del ahora, como una unidad concreta para la consciencia. Esto nos habla de un ser que es el movimiento, y que sólo se desenvuelve en el devenir de las diferentes determinaciones de los "momentos" de lo existente. Además, cada "figura" de entendimiento para la consciencia, integra los "momentos" anteriores del proceso como "momentos" de la realidad misma, por lo que se va integrando un conocimiento cada vez mayor sobre la realidad. Así, cada "momento" integra las contradicciones de los "momentos" anteriores del proceso en síntesis nuevas. Para

Hegel consciencia o sujeto son el movimiento o proceso que es la realidad misma. Para Hegel desde el primer momento, en la "consciencia natural" o certeza sensible, la persona capta, por medio de sus sentidos, la realidad, el ser, pero una cosa es darse cuenta del ser y otra comprenderlo, lo cual sólo sucede en el desenvolvimiento de la consciencia respecto al objeto donde se lo va configurando en la integración de los diferentes "momentos" del ser existente para la consciencia.

4.2 PLATÓN Y HEGEL: LA AFINIDAD ENTRE LA ESENCIA Y LO QUE DERIVA DE ELLA.

Para Hegel lo racional es real y lo real es racional, de modo que la consciencia no es algo externo que nos ayude a buscar el método o forma correcta de conocer lo que las cosas son, pues cada "momento" de la consciencia acerca de lo que las cosas son, es la realidad misma, de modo que la consciencia no es algo ajeno o separado de la realidad. También Platón está seguro que la razón puede conocer lo que las cosas son o la realidad, pero en el caso de Platón la razón o inteligencia es algo externo a la realidad y, si bien Platón confía en que la razón puede conocer la realidad, esto sólo puede suceder cuando la consciencia acierta en el método o forma correcta de acercarse al proceso de conocimiento de lo que las cosas

son.

Hay, de hecho, un punto de convergencia importante entre Hegel y la postura de Platón, en el *Sofista*, que consiste en poder entender lo que es a partir de lo existente. Es decir, tanto Platón como Hegel consideran el proceso de conocimiento de la realidad como algo relacionado, no sólo con el reposo o lo que permanece igual, atributo básico del ser parmenídeo, ligado al razonamiento, sino también como algo relacionado al movimiento o devenir, atributo de lo existente, como ligado a la sensación.

Platón, en el *Sofista*, sostiene un diálogo con los "amigos de las formas" que se cree, sin una certeza total, que representan la postura de Platón en su "teoría de las formas". Los "amigos de las formas" propugnan que cada conjunto de cosas participa de una esencia, por ejemplo, un conjunto de acciones justas tienen como esencia la justicia. Así, la verdadera esencia de un conjunto de acciones o cosas diferentes tiene un núcleo común o esencia inmóvil, incorpórea e invisible. Pero, para los "amigos de las formas" el devenir de las cosas, que percibimos con los sentidos, asociado al movimiento, cambio y multiplicidad, está constituido por un conjunto de cosas o acciones diversas que no constituyen la verdadera esencia de lo que es.

Así, Platón distingue el discurso verdadero de la simple opinión (*doxa*), pues, para Platón, *doxa* son las múltiples opiniones desarrolladas por el vulgo. Muestra que dichas opiniones se refieren siempre a pretendidos hechos que en realidad son, en gran parte, el producto de las pasiones, de los intereses, de los deseos y de las circunstancias. Cada uno ve lo real como le conviene y llama "realidad" a lo que se corresponde con sus disposiciones subjetivas. Contra esto, Platón propone, con sus "teoría de las formas", que ese discurso que ha recibido la adhesión de todos sea reafirmado mediante el reconocimiento de que existe algo que le da unidad, y que no se quede con esa realidad aparente. "Así, el mundo de las formas, realidad esencial, permanece inmutable, mientras que, las apariencias, no cesan de cambiar, presas del devenir".¹¹⁶ En la "teoría de las formas" de Platón la brecha entre "mundo sensible" y "mundo inteligible" queda abierta. Sin embargo, se acusa injustamente a Platón de idealista, pero es profundamente realista, ya que dirige sus conversaciones hacia la naturaleza de la realidad, y, aunque exista una brecha entre devenir y esencia, esta última es esencia de

116 CHATELET, F., *Una historia de la razón*, traducción de Oscar Terán, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1993, p. 43.

la existencia, de la realidad objetual. Y es precisamente en el *Sofista* donde se cierra esta brecha, pues en éste diálogo, Platón es consciente de la importancia de tomar en cuenta el movimiento y el cambio como parte de la esencia de las cosas, y no sólo lo que está en reposo o inmovilidad.

Así, en el diálogo de el *Sofista*, Platón no puede negar el devenir como parte del ser y minimizarlo como algo que no es esencial, pues el ser también es lo que está en movimiento y cambio. Pero, para "los amigos de las formas":

El devenir está separado de la esencia, y nosotros, gracias al cuerpo, comunicamos con el devenir a través de la sensación, y gracias al alma, a través del razonamiento, con la esencia real. Ésta es siempre inmutable, mientras que el devenir cambia constantemente.¹¹⁷

Aquí, en este pasaje, se habla de la comunicación y Platón tiene que plantear, entonces, una definición de comunicación y lo hace a partir del concepto de *dýnamis*: "Ésta comunicación es una afección o una acción que deriva de cierta potencia a partir de un encuentro mutuo".¹¹⁸ De acuerdo con los amigos de las formas "sólo el devenir participa de la potencia de padecer y actuar; pero no corresponde a la esencia la potencia de ninguna de estas dos cosas".¹¹⁹ Pero, los amigos de las formas tienen que estar de

¹¹⁷ Platón, *Sofista*, ed. cit., 248a.

¹¹⁸ *Ibid.*, 248b.

¹¹⁹ *Ibid.*, 248c.

acuerdo en que: "el alma conoce y la esencia es conocida".¹²⁰ Pero, si conocer es hacer algo, ocurrirá necesariamente que lo conocido padece. "La esencia que es conocida por el conocimiento mediante el razonamiento, al ser conocida cambiará en virtud de padecer, cuando afirmamos que lo que está quieto permanece inalterable".¹²¹ Aquí, en esta parte del diálogo, Platón reflexiona que el ser no es sólo lo que está quieto y estático, pues también el movimiento forma parte del ser, y, con ello, la vida, el alma y el pensamiento: "Pero al tener intelecto, vida y alma lo que está animado, ¿permanecerá completamente quieto? es ilógico y debe aceptarse que tanto lo que cambia como el cambio existen".¹²² Pues, si todas las cosas estuvieran en reposo no habría pensamiento respecto de nada en absoluto. Pero, por otro lado, si aceptamos que todo se traslada y cambia, entonces tampoco habría ser, pues "¿Tú crees que, sin la quietud, podría producirse algo que fuese inalterable, siempre del mismo modo y respecto de lo mismo?".¹²³ Así, debe aceptarse que lo que es participa tanto del reposo como del cambio. De modo que, si el principio de lo que es no está

120 *Ibid.*, 248d

121 *Ibid.*, 248d-e.

122 *Ibid.*, 249a-b.

123 *Ibid.*, 249b-c.

desligado de su manifestación o existencia, entonces Platón nos plantea la posibilidad de entender al ser como ligado a su manifestación, lo existente, es decir, lo que está en movimiento. De modo que, el movimiento también forma parte de la esencia del ser, no sólo lo que permanece en reposo o inmovilidad en las cosas y que captamos a través del razonamiento.

En el diálogo de el *Sofista* se puede notar que Platón supera la distancia existente entre la esencia, como aquello que está en reposo o inmovilidad, y la existencia, como aquello que nos muestran los sentidos como movimiento y cambio, pues la existencia también es parte esencial del ser. Así, se puede decir plenamente que en este diálogo, a Platón no se le puede llamar idealista, pues busca la naturaleza de lo que las cosas son, es profundamente realista, y en esto se asemeja a Hegel, quien también consideró el movimiento, y con ello lo existente, como esencial al ser.

Hegel, quien sin duda fue influenciado por el diálogo de el *Sofista* de Platón, ya que parte de los principios ontológicos básicos de lo existente, el reposo y el cambio, que Hegel plantea como ser y nada. Pues, el reposo en Platón

puede ser equiparado con el ser en Hegel desde el punto de vista de que ambos hablan de las determinaciones de lo existente en su totalidad o de aquello que no cambia, lo que está en reposo; y, por otro lado, el cambio en Platón puede ser equiparado con la nada en Hegel, dado que se habla de ausencia de determinación de lo existente o de aquello que cambia y no permanece de la misma forma. Pero, esta comparación entre Platón y Hegel, en cuanto a los conceptos antes mencionados, se debe tomar con reservas, dado que ambos tienen un proceso o método para saber lo que las cosas son con muchas diferencias.

En Hegel, ser y nada forman las determinaciones de lo existente, cuya unidad o síntesis se produce por medio del movimiento o devenir, como mediación o transición entre ambos momentos, ser y nada, cuyo resultado es la unidad en el ser concreto de la existencia. Tal unificación se refiere a que en el devenir la unidad del ser y nada se manifiesta como ser concreto determinado, cosa contraria al devenir. Pero, este ser concreto no permanece, deviene, y se actualiza en este devenir. Es decir, la unidad en el devenir se destruye, va de acuerdo con el devenir mismo, pero tal unidad se actualiza, por lo que va contra el devenir. Es decir, el ser concreto es devenir y a la vez no lo es, pues no es sólo devenir de lo existente, sino la unidad de lo

existente que se actualiza en este devenir. Así, lo existente se manifiesta positivamente como la unidad del ser determinado por medio del movimiento o devenir en el "momento" o actualidad del ahora. De modo que todo ser existente no es un ser determinado, pues dicha determinación está sujeta al devenir de los "momentos" del movimiento. Por lo que, todo ser existente es tal por medio del devenir de sus diferentes determinaciones en los diferentes "momentos" de su existencia. Así, Hegel plantea que la unidad o transición del ser existente sólo la podemos entender a partir de su movimiento y devenir, y con ello, a partir de la existencia concreta misma. De este modo, en Hegel, el ser total es el movimiento mismo de los "momentos" de los múltiples existentes, en los cuales se va mostrando. El proceso hegeliano es la realidad misma en su desenvolvimiento como ligado a múltiples contenidos determinados de lo existente, que puede ser cualquier particular existente, llámese naturaleza biológica de lo viviente, naturaleza inorgánica, pero especialmente las realizaciones humanas en su historia, que es la historia del hombre que se agrupa en sociedad y transforma las cosas de su entorno para crear una cultura: el Estado y las leyes que regulan el desarrollo de una sociedad que persigue fines propios, las expresiones humanas a través del arte, el

conocimiento o búsqueda de los principios del ser, en que el hombre busca su lugar en el universo, las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales, etc. Para Hegel, cualquier manifestación de la realidad es el movimiento de la misma realidad, cuya multiplicidad es la manifestación del ser total o espíritu absoluto. De modo que en Hegel no va a haber separación entre razón que conoce y existencia. En cambio, para Platón hay una separación entre razón que conoce y existencia, pero hay, de hecho, una afinidad entre razón y realidad que se estrecha en el momento en el que la razón encuentra el camino o método correcto para encontrar una inteligencia que pueda explicar la realidad. Así, para Platón puede haber afinidad entre razón y realidad, en medida en que la razón encuentra la forma o el modo determinado para saber lo que las cosas son, en el caso de Platón esto se logra por el método dialéctico. En cambio, para Hegel, la consciencia, que es saber de la realidad, es la realidad misma; de modo que el desarrollo de la consciencia es el desenvolvimiento mismo de la realidad, lo que implica que la consciencia no es algo separado de la realidad. Pues, para Hegel, desde el principio de la existencia entramos en contacto con la realidad, con el ser, a partir de la "certeza sensible", la manifestación que tenemos de las cosas por medio de los sentidos. Captamos

desde esta primera certeza las cosas como siendo, es decir, el ser, pero una cosa es captarlo y otra entenderlo; así, la certeza sensible es la "figura" de entendimiento más pobre de la consciencia acerca de la realidad. Sólo por medio de el desenvolvimiento sucesivo de los "momentos" de la realidad como "figuras" de entendimiento para la consciencia, se va mostrando el ser, la realidad misma. Pero cada "momento" con sus propia determinación del saber de la realidad para la consciencia está destinado a devenir otro que sí mismo, a mostrar su "negatividad" ("inesencialidad") con respecto al ser total. Así, en Hegel la "figura" que ha demostrado su negatividad en otro "momento" que ya no es el suyo, implica dejar atrás la "figura" anterior, aunque, de hecho, se incorpora lo verdadero e importante, en este dejar atrás, en un nuevo "momento" con otra "figura" de conocimiento. Dicho proceso siempre está ligado a un existente determinado, pues la consciencia siempre es consciencia de algo. Por eso, hay aquí una distinción entre lo eliminado y la nada. Pues lo que se elimina no se convierte en nada. "La nada es lo inmediato; un eliminado no es inmediato, sino mediato, pues la mediación es un algo, un ser".¹²⁴ De modo que la "figura" que ha devenido es, en lo "inmediato", lo no existente, lo

¹²⁴ Hegel, *Ciencia de la Lógica*, ed. cit., p. 198.

negativo, pero como resultado salido de un ser. Tiene la determinación de la cual procede todavía en sí. Así, cuando el ser se manifiesta como concreta positividad, muestra sus limitaciones y negatividad, por lo que tiende a eliminarse, de ser se convierte en nada, pero esta nada es algo, la determinación anterior que se conserva como base o contenido de un nuevo "momento". Es decir, el "momento" anterior cesa de ser, es nada, pues como determinación en sí es nada, pero es punto de referencia o germen de positividad de un nuevo "momento" por cuanto que es negación de algo. Así, esta determinación ya no es como se manifestaba de manera inmediata, como nada, sino que también es "mediación" para el "momento" siguiente.

De este modo, tanto en Platón, en el *Sofista*, como en Hegel, el devenir o movimiento de las cosas que captamos por los sentidos, no está desligado de la esencia, pues la esencia no es sólo lo que permanece igual, sino también el movimiento y la diferencia. Tanto Hegel como Platón, proponen una forma de explicación para entender la realidad, que toma en cuenta que la esencia de las cosas no es sólo el reposo o inmovilidad, sino también el movimiento y cambio.

4.3 DIFERENCIAS ENTRE PLATÓN, EN EL *SOFISTA*, Y HEGEL RESPECTO A LA COMPRENSIÓN DEL PROCESO COMO MOVIMIENTO DE LA REALIDAD.

En el diálogo de el *Sofista*, Platón nos remite también a la imposibilidad de ver al ser como una idea o principio abstracto desligado de su manifestación y, con ello, el ser sólo es posible entenderlo con lo que deriva de él: la vida, el alma y el pensamiento. Dicha idea es retomada por Hegel, quien dice que hablar del ser, como principio o fundamento desligado de un contenido determinado, es una abstracción, un concepto vacío o una nada. Sin embargo, hay una diferencia en la postura de ambos filósofos, pues, para Hegel, el ser es y no-es, pues al manifestar plenamente su ser en un "momento" determinado, se puede decir que es; pero, paradójicamente, en su determinación o existencia muestra sus limitaciones y negatividad, se manifiesta como un no-ser, de modo que se puede decir que el ser es y, a la vez, no-es. Pero, para Hegel en el movimiento de los diferentes "momentos" del devenir, se manifiesta la necesidad de los mismos como "momentos" que son el ser mismo en su despliegue; así, el ser, en su desenvolvimiento, está ligado al movimiento o devenir. De modo que cada uno de los "momentos" es, deviene y muestra su no-ser; pero, cada uno

de estos "momentos no sólo es un no-ser, sino también un "momento" del ser en su desenvolvimiento. De modo que, cada uno de los "momentos", es, en tanto participa como "momento" necesario del ser en su desenvolvimiento, y no-es en tanto no constituye plenamente al ser o no es esencialmente el ser total.

Pero, en Platón, podríamos plantear que el ser es o no es, o es verdadero o es falso, lo cual se expresa en el discurso:

El discurso verdadero dice, acerca de las cosas, como son. Y el discurso falso dice cosas diferentes de lo que las cosas son. Pues decíamos que, de cada cosa, mucho es lo que hay, pero también es mucho lo que no hay.¹²⁵

Platón considera plenamente que, si bien no podemos alcanzar la unidad total del ser, el absoluto, la razón nos puede ayudar a distinguir lo que es de lo que no-es, o bien, lo verdadero de lo falso. Pues, todas las veces que expreso el ser de algo, tengo que distinguir ese algo de lo que no-es. De este modo, hay dos tipos de discursos, el primero dice las cosas como son; y, el segundo, dice cosas diferentes de lo que son. El primer discurso es verdadero porque sabe distinguir la igualdad como ser, y la diferencia como no-ser presente en todas las cosas. Pero, el segundo tipo de discurso es falso porque no sabe distinguir la igualdad como ser y la diferencia como no-ser y las confunde por lo que es

¹²⁵ Platón, *Sofista*, ed. cit., 263b.

un discurso falso al quedarse en la diferencia como no-ser. Así, el primer discurso es verdadero, y el segundo discurso es falso. Sólo el dialéctico es el que sabe cómo combinar y distinguir géneros de acuerdo con lo que la realidad le presenta. La maestría del dialéctico consiste en que conoce los géneros y sabe ordenarlos en un mapa los más cercano a la realidad. "Dividir por géneros y no considerar que una misma forma es diferente, ni que una diferente es la misma, ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica?".¹²⁶ Para Platón, el absoluto es la idea, es una idea rectora, pero es conclusión y no punto de partida, pues, de hecho, nunca nadie puede dar una respuesta final. A pesar de esto Platón tiene confianza en el método dialéctico como el camino correcto, y racional, para llegar a saber lo que las cosas son. "El filósofo, por su parte, siempre relacionándose con la forma del ser mediante los razonamientos...".¹²⁷ Pero, para Platón, cuando planteamos la definición del ser estamos obligados a referirnos a lo que es, como igualdad, pero también a lo que no-es como diferencia, es decir, al no ser relativo de lo real.

Pues, en cada género, la naturaleza de lo diferente, al hacerlo diferente del ser, lo convierte en algo que no es, y, según este aspecto, es correcto decir que todos ellos son algo que no es, pero, al mismo tiempo, en tanto participan del ser, existen y son algo que es. Así, respecto de cada forma, entonces, hay mucho de ser, pero también una cantidad infinita de no-ser.¹²⁸

126 *Ibid.*, 253d.

127 *Ibid.*, 254a.

128 *Ibid.*, 256e.

Así, nos damos cuenta de que Platón tiene confianza en que el método dialéctico, puede distinguir la igualdad, como ser, de la diferencia, como no-ser, presente en todas las cosas, pues hay una confianza en que la razón nos puede acercar progresivamente al ser de las cosas. Así, cuando lo que digo coincide con lo que las cosas son, hay una distinción correcta entre igualdad como ser y diferencia como no-ser, por lo que hablamos de un discurso verdadero; pero cuando lo que digo no coincide con lo que es, hay confusión entre igualdad como ser y diferencia como no-ser, por lo que hablamos de un discurso falso que se queda en la diferencia como no-ser.

Así, la diferencia entre la concepción del ser en Platón y Hegel radica en que, para Hegel, hay en cada uno de los "momentos" del devenir "figuras" de entendimiento que aunque muestren sus limitaciones y su no-ser, se muestran a la larga, como "momentos" del ser, como eslabones en el despliegue de figuras de la consciencia acerca de la realidad, en cuyo despliegue la comprensión de la realidad se muestra cada vez más rica.

La totalidad de las formas de la consciencia no real se alcanzará a través de la necesidad del proceso y la cohesión mismas. Puede observarse de antemano, que la exposición de la consciencia no verdadera en su no verdad no es un movimiento puramente negativo.¹²⁹

En cambio, para Platón, hay corrientes filosóficas que

¹²⁹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., Introducción, p. 55.

no muestran lo que la realidad es, son falsas, como la sofística; otras teorías filosóficas tienen aciertos, pero tienen limitaciones, como es el caso de la teoría del ser de Parménides, con la cual Platón, en el *Sofista*, consuma el parricidio, pues Parménides niega el cambio, niega que exista lo que no es, pues, a pesar de que percibimos el cambio, éste no es esencial. Así, Parménides para salvar el descubrimiento del ser tiende a minimizar el cambio y lo que se mueve y a decir que las percepciones nos engañan y, de esta manera, niega lo evidente: el cambio, el movimiento y el transcurrir. Pero, Platón demuestra que el ser participa no sólo del reposo, sino también del movimiento, y, con ello, demuestra el género correspondiente al no-ser, no en sentido absoluto como en Parménides, sino con respecto al ser. De este modo para Platón, hay posturas filosóficas importantes que son relevantes para hacer avanzar el proceso de conocimiento. "Digo que es necesario aplicar el método que consiste en figurarse que ellos están presentes y que los cuestionamos...".¹³⁰ Así, Platón analiza posturas filosóficas anteriores, como es el caso de Parménides, y recrea un diálogo ficticio con dichas posturas, y retoma aciertos y limitaciones de su pensamiento, como parte importante del avance del proceso de conocimiento; aunque

¹³⁰ Platón, *Sofista*, ed. cit., 243d.

otras posturas las rechaza como falsas, como es el caso de la sofística. Esto da la idea de un cierto proceso histórico de conocimiento, donde se retoman elementos importantes de las posturas filosóficas anteriores; pero en dicho proceso de conocimiento no todas las posturas acerca de la realidad son importantes para hacer avanzar el conocimiento, pues se muestran como diferentes de lo que las cosas son y, con ello, muestran su falsedad. Pero, como ya dijimos, otras posturas acerca de la realidad, con sus aciertos y limitaciones, se muestran como elementos importantes para hacer avanzar el proceso de conocimiento de la realidad.

De este modo, Platón se insertaría en un proceso de conocimiento que aprende de sus aciertos y errores, para avanzar en el conocimiento de lo que las cosas son. Hegel denominó a éste tipo de conocimiento, por ensayo y error. Pero, para Hegel los "momentos", con su respectivas "figuras" de conocimiento, contienen determinaciones que pareciera que no guardan relación alguna, pues:

Lo verdadero y lo falso figuran entre esos pensamientos determinados que inmóviles, se consideran como esencias propias, situadas una de cada lado, sin relación alguna entre sí, fijas y aisladas la una de la otra.¹³¹

Pero este tipo de conocimiento que criticó Hegel no le hace justicia a Platón, pues en el *Sofista* consideró, para hablar

¹³¹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., p. 27.

de la verdad como ser y de falsedad como no-ser, que las cosas participan no sólo del reposo, sino también del movimiento, por lo que necesariamente esta explicación de lo que las cosas son, al tomar en cuenta ambas dimensiones ontológicas, el reposo y el movimiento, no se inserta en lo que son las determinaciones fijas o estáticas, pues se habla de un proceso dinámico, no estático, que considera que el conocimiento se corrige continuamente, tomando en cuenta que la realidad está en movimiento. El mismo Platón, como ya señalamos, toma en cuenta, en el diálogo de el *Sofista*, las corrientes filosóficas de sus antecesores en sus aciertos y errores para, de este modo, avanzar en el conocimiento. Así, Platón, modifica su propia "teoría de las formas o géneros" por una propuesta de "interrelación de géneros unos sí y otros no" a partir del método dialéctico, que para Platón era el camino correcto para llegar a conocer la realidad. Pero, dentro del método dialéctico, el conocimiento es un proceso que se corrige constantemente para llegar a mostrar un conocimiento lo más cercano a lo que las cosas son.

Pero, Platón, --según la perspectiva de Hegel--al estar inmerso en el proceso mismo de conocimiento de su "momento", no reflexionó sobre el movimiento o devenir de

todos los "momentos" de la consciencia de la realidad, que en su devenir mismo se manifiestan como necesarios pues son el proceso o desenvolvimiento de la realidad misma. Pues, para Hegel, toda determinación del ser deviene otra que sí misma, pues, como tal determinación, muestra con su forma sus limitaciones y con ello su negatividad, como un inmediato; pero, dicha negatividad de los momentos, es también un mediato, que contiene en sí mismo la posibilidad o mediación para un nuevo momento, que supera las contradicciones del momento anterior, de modo que para Hegel el ser sólo se muestra en la necesidad del devenir de sus determinaciones, se va enriqueciendo de ellas y va mostrando una racionalidad cada vez mayor.

Platón, en el *Sofista*, también toma en cuenta no sólo el reposo, sino también el movimiento como su forma de explicación de lo que las cosas son, la cual obedece a un proceso de conocimiento que se inserta en una búsqueda constante de lo que las cosas son, dado que la realidad es dinámica y siempre da para más. Así, para Platón, la filosofía es un proceso de búsqueda de la verdad. De modo que la racionalidad de este proceso consiste en que se llegue a conocer, paulatinamente, lo que las cosas son, su ser, pero la realidad es un proceso que siempre da para más y nadie nunca puede decir la última palabra.

Pero, como ya vimos, Platón no considera el ser como el movimiento de la realidad, cuya unidad se desenvuelve en los "momentos" del devenir del movimiento como partes o eslabones necesarios en el desenvolvimiento del ser total, pues Platón no consideró a la realidad como dialéctica en el sentido de superación de contradicciones y síntesis de "momentos" del movimiento. Para Platón coexisten reposo y movimiento como formas o géneros del ser que, en consecuencia se agrupa en igualdad como ser y diferencia como no-ser, por lo que la visión del ser de Platón no es la de un ser cuya unidad se da en el movimiento mismo de la realidad, sino de un ser que hay que comprender a través del proceso de discriminar paulatinamente las igualdades y las diferencias presentes en todas las cosas y, de ese modo iluminar el entendimiento del ser como tal. Por eso, Platón aprende de errores y aciertos de otros filósofos y de sí mismo en un proceso de llegar a distinguir lo que es de lo que no-es, lo verdadero de lo falso. Por otro lado, como ya vimos, Platón no trata de explicar la realidad desde el punto de vista de una forma de explicación estática de lo que las cosas son, pues considera el movimiento como parte importante del ser junto con el reposo y, con ello, nos da una visión dinámica del ser. De este modo Platón no considera la búsqueda de lo que las cosas son como ligada a

una determinación o forma estática de conocimiento, pues, además, Platón corrige sus propias posturas de conocimiento y retoma a sus antecesores para aprender de sus aciertos y errores, por lo que en Platón hay una aproximación histórica del proceso de conocimiento, pero no en el sentido de Hegel, para quien, el ser sólo se muestra por medio del devenir de los "momentos" de su movimiento, lo cual habla de un ser que es devenir. Así, podemos decir que Hegel nos habla de un ser en el movimiento; y Platón de un ser del movimiento.

En cambio para Hegel no hay falsedad en sentido absoluto; pues, los "momentos", que en un principio no coinciden con la realidad, en otro "momento" manifiestan un desarrollo positivo como determinaciones de lo existente; pero, en otro "momento", en su determinación misma, manifiestan su negatividad, es decir, dichos "momentos" devienen otros que sí mismos. Pero, a la larga se muestran como la realidad misma, por lo que no son absolutamente falsos, pues dichos "momentos" son el ser verdadero.

Decir que se sabe algo falsamente equivale a decir que el saber está en desigualdad con la sustancia. Y esta desigualdad constituye precisamente la diferenciación en general, el momento esencial, como mediación. Así, de esta diferenciación llegará a surgir, sin duda alguna, su igualdad, y esta igualdad que llega a ser es la verdad.¹³²

Así, toda verdad deviene otra que sí misma, se manifiesta como falsa, pero dicha falsedad será la "mediación" para una nueva verdad, y así sucesivamente, pues asistimos al

¹³², *ibid.*, p. 27.

desenvolvimiento del ser a través de los "momentos" de su movimiento.

4.4 PLATÓN Y HEGEL: SEMEJANZAS EN SU CONCEPCIÓN DEL PROCESO DE COMPENSIÓN DE LA REALIDAD.

Pero, tanto en Platón como en Hegel podemos darnos cuenta de su optimismo respecto a la razón, pues, para ambos, la razón puede explicar la realidad, pues seguramente Platón, en el *Sofista*, pensó, al plantear su forma de explicación de la realidad, que consiste en agrupar géneros en semejanzas a partir del método dialéctico, que indudablemente su método era el camino correcto para llegar a conocer la realidad paulatinamente, superando problemas y, en la superación de problemas descubrir otros, e irse modificando y perfeccionando cada vez más las explicaciones, lo cual implica el proceso de conocer lo que las cosas son. Podríamos hacer una semejanza entre Platón y Hegel, pues, de cierto modo, Platón se acerca a la idea de un proceso donde se van superando contradicciones en los posturas de conocimiento de lo que las cosas son, tal como Hegel planteó la dialéctica de las "figuras" de la consciencia respecto al saber, proceso donde se van superando contradicciones en los diferentes "momentos" de conocimiento que obedecen a la necesidad de un proceso, el movimiento de la realidad misma. Pero, Platón nunca planteó que la realidad fuera dialéctica,

ni que todos los "momentos" del conocimiento fueran necesarios para una mayor comprensión de la realidad. Platón sabía que había que superar limitaciones y dificultades en el conocimiento por medio de su método dialéctico, pero no habló de la necesidad de todos los "momentos" del conocer, pues consideró la falsedad y las discontinuidades en el proceso de llegar a conocer lo que las cosas son. Sin embargo, Platón consideró que el proceso de explicación de la realidad, por medio de la dialéctica, como forma de conocimiento, era el método correcto para llegar al conocimiento de la realidad.

Así, tanto Platón como Hegel tenían confianza en que la razón podía llegar a saber lo que las cosas son. Pero, Platón no consideró en el mismo sentido el término dialéctica, pues para Platón era el método para conocer; en cambio, para Hegel, la dialéctica es el proceso mismo de la realidad, cuya unidad se va mostrando en el devenir de los "momentos" del movimiento en el cual se realiza. En este sentido, Platón no consideró la realidad como dialéctica en el sentido de un proceso constante de contradicción y superación de la contradicción. Pero, por otro lado, Platón tenía confianza en la razón, pues confiaba en que el método dialéctico como forma de explicación de la realidad era el camino correcto para aproximarnos paulatinamente al

verdadero saber. Platón cree firmemente en que la razón nos puede dar criterios para distinguir la verdad de la falsedad, al plantear que las cosas, al participar de las determinaciones ontológicas básicas, reposo y movimiento, se agrupan en semejanzas y diferencias, como ser y no-ser relativo de lo real, respectivamente. De este modo, las cosas pueden ser igual a sí mismas o diferentes de sí mismas, de modo que no se pueden entender las cosas únicamente buscando su igualdad consigo mismas, puesto que también participan de infinitas diferencias, por lo que se define algo a partir de su igualdad, pero también de su diferencia. La igualdad y la diferencia implican que si los discursos reflejan lo que la realidad es, son verdaderos, pues distinguen la igualdad como ser y la diferencia como no-ser presente en todas las cosas. En cambio, los discursos falsos confunden la igualdad como ser y la diferencia como no-ser, por lo que se quedan en la pura diferencia y lo falso. Para Platón existe lo falso, las teorías o las perspectivas falsas que no corresponden con lo que la realidad es, por ejemplo el pseudosaber de los sofistas que no corresponde con la realidad. Platón puede sostener un progreso en la explicación de lo que las cosas son, pero es selectivo, pues respeta posturas como la de el ser de Parménides, postura que va a influir decisivamente en su

"teoría de las formas", y por eso, en el *Sofista*, habla de parricidio cuando tiene que derribar la teoría del ser de Parménides; pero, al derribar dicha teoría retoma aspectos importantes de la misma para dar una concepción más amplia sobre el ser. Así, para Platón no todas las teorías de conocimiento son necesarias para entender la realidad, pues algunas son falsas, pero algunas otras tienen aciertos a partir de los cuales es posible hacer avanzar el conocimiento, y Platón mismo reconsideró su "teoría de las formas" al tomar en cuenta el movimiento y lo diferente como esencial a la explicación del ser, por lo que podemos suponer en Platón el conocimiento de la realidad como un proceso del cual se espera que refleje lo más fielmente posible lo que las cosas son, en un proceso de búsqueda constante del conocimiento verdadero de una realidad dinámica que siempre da para más. Y Platón, al hablar de una explicación de lo que las cosas son a partir del método dialéctico, se ubica en el principio de un proceso, pero no en su culminación, pues consideró que, dadas las limitaciones humanas, era imposible llegar a saber plenamente la realidad. Ahora bien, Platón no hizo una reflexión más a fondo de la historicidad del proceso de conocimiento, como sí la hizo Hegel al manifestar que toda "figura" de conocimiento deviene otra que sí misma, ya que

el ser es devenir, pues cada uno de los "momentos" de la consciencia acerca de la realidad son necesarios en la comprensión de lo que las cosas son; dicha aportación de la historicidad de toda concepción del conocimiento es muy valiosa y nadie la había planteado.

Pero, en Platón, si bien la razón progresa, no llega jamás al límite dado que somos seres finitos y no podemos ponernos al principio para ver como inició todo, además de que el ser en su manifestación y dinamismo siempre da para más y nadie puede decir la última palabra. Pero, en la dialéctica hegeliana, si lo vemos con claridad: también es un proceso abierto, pues si la substancia sólo la comprendemos por medio del despliegue de sus "momentos", y la necesidad de los mismos, lo cierto es que el movimiento nunca se acaba, pues el final del movimiento es la destrucción del ser, dado que el ser es lo existente como contenidos determinados de la realidad en su movimiento, y un ser por sí solo que no se realiza en la existencia es una abstracción vacía de contenido. Así, ya que el ser es movimiento y devenir en Hegel, lo cual involucra que todo "momento" lleva implícito su devenir o ser otro; pero en su ser otro constituye un "momento" necesario que ligado a otros "momentos" nos va dando el desenvolvimiento del ser cuya realidad se manifiesta a la consciencia con arreglo a

una racionalidad cada vez mayor del ser; y si el movimiento es inherente al ser y nunca se acaba, se puede interpretar el absoluto como un proceso siempre abierto, donde siempre hay más posibilidades de que sea reinterpretado a la luz de los nuevos "momentos" de un movimiento que nunca termina. Así, podemos ver que en Hegel, el conocimiento de la realidad es un proceso abierto y relativo, debido al movimiento constante que implica la superación de las determinaciones de los "momentos" del ser total o espíritu absoluto.

En cambio en Platón, en el Sofista, nos dice que el camino correcto para saber lo que las cosas son es el método dialéctico. Pero, para Hegel esta dialéctica platónica sería sólo un "momento" de la consciencia respecto del conocimiento de lo que las cosas son. Es, digámoslo así, el "momento" de la dialéctica platónica, que le permitió a Platón plantear con rigor los problemas básicos del conocimiento de la realidad, y, con ello, de la filosofía. Este "momento" de la dialéctica platónica es un "momento del proceso de la realidad, y, por lo tanto, deviene, lo que implica que muestra sus limitaciones y negatividad, por lo que será superado e integrado en lo que tenía de verdad al siguiente "momento". Así, podemos notar que para Platón, la razón, como consciencia que conoce la realidad, no está

inmersa en el proceso o movimiento de la realidad misma, sino que está fuera de la realidad y busca el camino correcto para saber lo que las cosas son.

4.5 DIFERENCIAS ENTRE PLATÓN Y HEGEL RESPECTO A SU POSTURA DE QUE LA RAZÓN PUEDE COMPRENDER LA REALIDAD.

En Hegel, el despliegue de "momentos" del movimiento de cualquier ser existente --como existente integrado en el movimiento de la totalidad de lo existente--, con sus respectivas "figuras" de entendimiento de la consciencia respecto a cada uno de los "momentos", manifiesta a la larga su necesidad como el despliegue de la realidad misma o del ser de lo existente en su totalidad. De modo que, si bien todo "momento" de lo existente, que se manifiesta como un ser como ligado a una determinación, deviene otro que sí mismo, lo cierto es que la contradicción o negatividad en que deviene su determinación en relación con su sí mismo, se supera, en una negación de la negación, y ese "momento" se integra al siguiente "momento". De modo que, la integración de los "diferentes "momentos" del existente, en síntesis sucesivas nos va dando en su devenir el desenvolvimiento de su ser con arreglo a una racionalidad cada vez mayor, pues dicho existente se integra a un proceso mayor, el espíritu absoluto o Idea, como le llamó Hegel al ser total.

El sistema hegeliano no es, pues, una estructura paralizada, sino que se asemeja a un organismo viviente...que contiene "momentos" de objetivación y realización. Éstos representan lo que nosotros denominamos lo "no espiritual", la naturaleza, las cosas, las instituciones, etc. Sin embargo, estas realidades se integran, como "momentos" negativos, a la vida eterna del espíritu.¹³³

Así, toda determinación existente en la consciencia la podemos ubicar en el devenir de la realidad, que es el ámbito donde lo existente desarrolla y supera las limitaciones propias de sus "momentos", que se integran a los subsiguientes "momentos" de su desarrollo en nuevas figuras sucesivas. Esto es cierto, y nadie, hasta Hegel reflexionó seriamente sobre ello. Hay métodos que constituyen formas para explicar la realidad, pero no son la realidad misma, sino que constituyen el camino correcto que nos va a aproximar a conocer la realidad de manera paulatina, como es el caso de la dialéctica platónica. Sin embargo, para Hegel, toda forma de explicación de la realidad es la realidad misma, aunque no se muestre de

¹³³ D'HONDT, J., *Hegel y el hegelianismo*, Traducción del Dr. José Antonio Robles García, Publicaciones Cruz O, México, 1993, p. 65.

manera inmediata, sino en el devenir o movimiento de la realidad en cada uno de sus "momentos". De modo que cada "momento", como reflejado en una "figura" de conocimiento para la consciencia, deviene, se muestra negativo, como inesencial o falso respecto de lo que las cosas son. Pero, sólo con el despliegue de los "momentos" y la necesidad de los mismos se manifiesta la realidad como obedeciendo a un proceso, el desenvolvimiento del espíritu absoluto, donde los "momentos" el movimiento de todos los múltiples existentes se van integrando y muestran "figuras" de entendimiento de la consciencia respecto al absoluto cada vez más complejas racionalmente. Así, para Hegel, consciencia y realidad se corresponden mutuamente dentro de un mismo proceso. Sin embargo, Platón considera las limitaciones de los arquetipos creados por la razón para conocer en ciertas áreas del conocimiento; pues dicho modelo nunca nos dará una imagen exacta de lo que la realidad es, pues somos seres finitos:

Por tanto, Sócrates, si en muchos temas no llegamos a ser eventualmente capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente coherente en todos sus aspectos y exacto, no te admires. Pero si lo hacemos tan verosímil como cualquier otro, será necesario alegrarse, ya que hemos de tener presente que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos el relato probable y no busquemos más allá.¹³⁴

En el diálogo de el *Timeo* Platón nos habla del modelo como

¹³⁴ Platón, *Timeo*, ed. cit., 29c-d.

un relato probable en relación con el origen del universo; mas, en el *Sofista*, la dialéctica platónica basada en la "interrelación de géneros" para explicar lo que las cosas son, es el camino correcto y no sólo probable, racionalmente hablando, para conocer la realidad, aunque con las limitaciones propias de la inteligencia humana que, si bien puede acercarse paulatinamente a conocer cada vez más lo que las cosas son, se enfrenta a una realidad que es dinámica e implica un proceso de conocimiento donde ésta siempre da más de sí, por lo que el método dialéctico nunca puede decir la última y definitiva palabra.

En cambio, para Hegel, la consciencia desde el principio es el movimiento de la totalidad, el absoluto o Idea, como él le llamó. Sólo que el absoluto no es accesible de un sólo golpe, pues sólo se manifiesta en el devenir de los "momentos" de su movimiento, donde se va integrando la identidad de lo absoluto, manifestada en una racionalidad cada vez más profunda para la consciencia.

La sustancia es sujeto, pero en el sentido en que el sujeto se capta de golpe como espiritual; el principio de la especulación es la identidad del sujeto y del objeto... Sin embargo, ¿no se efectúa esta identidad cuando se decide, con Hegel, que el sujeto es absolutamente espiritual? El problema se le plantea a los discípulos y a los sucesores de Hegel.¹³⁵

Así, podemos notar que en Platón y Hegel la razón puede explicar lo que las cosas son, sólo que Platón considera las

135 D'Hondt, *op. cit.*, p. 72.

limitaciones de los modelos y formas de aproximación que, si bien pueden llegar a conocer cada vez más la realidad, nunca pueden decir la última palabra. Podríamos decir que con Hegel se cierra la brecha y se plantea una identidad completa entre razón y absoluto, pero con la limitación de que el absoluto se va mostrando en el movimiento de la realidad, y no de un sólo golpe, pues cada "momento" del movimiento es un "momento" de lo absoluto.

4.6 LA EXPLICACIÓN DEL SER A PARTIR DEL PRINCIPIO PRIMERO, O DE UN SISTEMA EMANATISTA COMO EN PLATÓN Y HEGEL.

Básicamente hay dos formas diferentes de explicación del ser:

...hay dos posiciones en las especulaciones sobre lo Uno que oscilan entre un concepto de identidad y un concepto de unidad como armonía. La primera tendencia termina por suprimir lo real y aniquilar la misma noción de substancia; la segunda no niega la limitada subsistencia de lo particular y quiere precisamente salvarla. Ambas nociones se entremezclan en cualquier sistema emanatista: una predomina cuando se habla del principio primero; la otra, cuando se habla de aquello que el principio contiene y refleja en sí mismo como su imagen.¹³⁶

La primera postura busca la identidad del principio, como unidad del ser total o existencia. La unidad como principio nos remite al fundamento de lo existente, y, con ello, de la temporalidad. Pero, hablar del ser como principio, desligado de cualquier contenido existente, es hablar de una abstracción del ser, y, con ello, de la nada.

¹³⁶ Ferrater Mora, *op. cit.*, vocablo: UNO, p. 77.

Esto lo entendemos cuando analizamos que el principio no se identifica ni con el reposo ni con el movimiento, como determinaciones ontológicas básicas; pues el principio necesariamente va a ser síntesis o transición entre las dimensiones opuestas de las que forma parte el ser, reposo y movimiento, por lo que el principio no puede ser ni reposo ni movimiento, pues de serlo, el principio se reduciría a una de ambas dimensiones:

...¿Afirmas acaso que el cambio y el reposo son, uno respecto del otro, las cosas más opuestas que hay? ¿cómo no? ¿Y, no obstante, afirmas que ambos existen, tanto uno como otro? Lo afirmo. Cuando admites que existen, ¿afirmas acaso que ambos y cada uno cambian? De ningún modo. ¿Pretendes, en cambio, señalar que están en reposo, al afirmar que ambos existen? ¿De qué modo podría hacerlo?...A decir verdad, cuando afirmamos que tanto el cambio como el reposo existen, parecemos conjeturar que el ser es una tercera cosa.¹³⁷

Así, el principio no se identifica ni con el reposo ni con el movimiento, dimensiones ontológicas básicas de las que participa el ser, que se encuentra inserto en una dimensión temporal. Habría que agregar que por ser principio o fundamento de lo existente y, con ello de la temporalidad, no está en el tiempo. Por lo que si el ser como principio de unidad no está en el tiempo, ni se identifica con el reposo ni con el movimiento, el ser es una abstracción vacía y, por lo tanto, un no-ser. Esto es, si no hay entidad del principio, tampoco hay entidad de la unidad existente, que

¹³⁷ Platón, *Sofista*, ed. cit., 250a-b.

también queda como un no-ser al no poderse fundamentar.

La segunda postura busca compaginar el principio de unidad del ser con la existencia. Dicha postura es una crítica de Platón, en el *Sofista*, sobre el ser de Parménides, quien reflexiona la esencia como lo que permanece en reposo y tiene identidad, es decir, como un ser abstracto, un concepto desligado de lo que tiene existencia, ya que la existencia también se asocia con el movimiento y el cambio. Pero, si el ser fuera sólo lo que está en reposo, implicaría hablar de un ser estático que no se mueve, no vive y no piensa, por lo que hablaríamos de un ser que tiene intelecto, pero no vida, lo cual es hablar de un ser que no existe.

...¿nos dejáramos convencer con tanta facilidad que el cambio, la vida, el alma y el pensamiento no están realmente presentes en lo que es totalmente, y que esto no vive, no piensa, sino que...está quieto y estático?...¿Diremos acaso que tiene intelecto, pero no vida? ¿Cómo sería posible?..138

De modo que debe aceptarse el movimiento y el cambio como esencial al ser, pues de lo contrario negaríamos que tiene existencia. Pero, si aceptamos que el ser total radica en el cambio, también suprimiríamos al ser. Ya que el ser también implica lo que permanece en reposo, pues, de lo contrario, no podría producirse nada que fuera de la misma

138 *Ibid.*, 248e, 249a.

forma. "¿Tú crees que, sin la quietud, podría producirse algo que fuese inalterable, siempre del mismo modo y respecto de lo mismo? En modo alguno".¹³⁹ De modo que tanto el cambio y reposo son formas necesarias para que se de lo existente en su totalidad. Así, el ser debe entenderse partiendo de ambas determinaciones, reposo y movimiento, como formas ontológicas necesarias para entender el ser. Así, la postura de Platón, en el *Sofista*, trata de armonizar el concepto de esencia como lo que permanece en reposo, con la existencia, como lo que se asocia con el cambio y la multiplicidad. Esta postura teórica que trata de armonizar esencia con existencia, es retomada por Hegel a lo largo de su obra, pues Hegel también considera que, para comprender al ser, hay que tomar en cuenta que existen formas ontológicas básicas de las que participa: ser y nada, mencionadas por Hegel en la *Ciencia de la Lógica*. Para Hegel, ser y nada por sí mismas son abstracciones del ser. "El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la nada, ni más ni menos que la nada".¹⁴⁰ Así, ser y nada sólo tienen realidad como tales determinaciones en la unidad del ser existente. "Del devenir nace el ser determinado. El ser determinado es el simple ser-uno del ser y la nada".¹⁴¹ Así,

¹³⁹ *Ibid.*, 249b-c.

¹⁴⁰ Hegel, *Ciencia de la Lógica*, ed. cit., p. 107

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 107-108.

la unidad entre ser y nada se da por medio del movimiento o devenir como transición que actualiza la unidad del ser en la existencia concreta en el ahora, pero dicha unidad, sujeta al movimiento, deviene otra que sí misma, pero en su negación lleva la posibilidad de un nuevo "momento", por lo que dicha negación se niega y, con ello, la unidad de lo existente se actualiza constantemente en el movimiento por medio de una constante negación y negación de la negación y la consecuente actualización de la unidad del ser en los "momentos" del devenir, por lo que dicha unidad de lo existente sólo se va mostrando en la necesidad del devenir de los "momentos", en los cuales se integran, como superados, los múltiples "momentos" de lo existente y forman parte de un desenvolvimiento mayor, el ser total o espíritu absoluto.

Así, sólo a la larga, la sucesión de "momentos" del ser existente manifiesta su necesidad en el desenvolvimiento del ser mismo, donde se integran los "momentos" del devenir de todo lo existente en superaciones cada vez más ricas que muestran el absoluto o la Idea con arreglo a una racionalidad cada vez más amplia, lo cual nos va dando una mayor comprensión del ser. Así, la "concatenación" de "momentos" que obedecen a una necesidad en los particulares existentes: naturaleza, cosas, instituciones, formas de conocimiento, etc., son realidades que se integran como

"momentos" negativos al espíritu absoluto o Idea, como llamó

Hegel al ser total:

Lo que ante todo le importa al filósofo es, menos la descripción de las realidades particulares (leyes físicas, sustancias químicas, instituciones, etc.)... Lo que importa, ante todo, son las articulaciones de todas estas realidades entre ellas y con el Todo.¹⁴²

Así, tanto en Platón como en Hegel, prevalece una concepción del ser que trata de armonizar, y, con ello, superar la oposición entre esencia y existencia. De modo que la concepción de ambos, Platón y Hegel, es la de un ser que se da en la existencia y no fuera de ella, y cuya unidad hay que entenderla a partir de formas ontológicas básicas (en Platón reposo y movimiento; en Hegel, ser y nada) irreducibles a un principio de unidad que sea identificable. Pero, queda este lugar vacío, el principio de unidad total, la plenitud o absoluto, donde se da la unidad plena de lo existente.

¹⁴² D'Hendt, *op. cit.* p.66.

EN BÚSQUEDA DE UNAS CONCLUSIONES.

En el desarrollo de la presente investigación hemos intentado demostrar la importancia del movimiento o devenir como esencial al ser. Ya que, Parménides, concibe la idea de un ser que consiste en la identificación, ya que nuestra mente conoce las cosas identificándolas. "¿Cómo no pensar que el ser es idéntico, cuando su conocimiento primario consiste en una identificación?".¹⁴³ Pero, no necesariamente el conocimiento tiene que ser un reconocimiento o una identificación, pues puede suceder lo contrario, que a medida que buscamos formas de explicación de la realidad basadas en la identificación, disminuya la capacidad para captar racionalmente lo que las cosas son.

El primero en cuestionar los argumentos sobre el ser en Parménides va a ser Platón en el *Sofista*, cuando sostiene un diálogo histórico con las posturas de los filósofos anteriores y está conversando con los "amigos de las formas", que se cree, no con certeza, que fue la postura anterior de Platón. Los "amigos de las formas" concuerdan en que el movimiento o devenir está separado de la esencia. Pues nos relacionamos con el devenir a través de nuestros sentidos, a través de los cuáles captamos a las cosas como

¹⁴³ Nicol, art. cit, p. 143.

múltiples, y en constante cambio. Pero, también aprehendemos por medio del razonamiento, la esencia verdadera de las cosas, ya que por medio del razonamiento encontramos lo que permanece de la misma forma en todas las cosas. "...la esencia real...es siempre inmutable, mientras que el devenir cambia constantemente..."¹⁴⁴

En esta parte del diálogo, Platón menciona el concepto de comunicación: nos comunicamos con el devenir a través de los sentidos y nos comunicamos con la esencia a través del razonamiento. La comunicación será un concepto central para entender el ser tomando en consideración la importancia del movimiento y el cambio como parte de su esencia. Así, Platón define a la comunicación como una afección o una acción que deriva de cierta potencia originada a partir de un encuentro mutuo. El término potencia nos remite a otro término, *dýnamis*, que involucra una potencia activa y pasiva. "¿Establecimos una definición adecuada de las cosas cuando dijimos que en todo está presente la potencia de padecer o de hacer...?"¹⁴⁵ Si la *dýnamis* como potencia activa y pasiva está presente en todas las cosas, los amigos de las formas objetarán que la esencia, dado que su esencia es estar inmutable y en reposo, no puede padecer y hacer, lo cual

¹⁴⁴ Platón, *Sofista*, ed. cit., 248a.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 248c.

sólo puede corresponder al movimiento o devenir. En esta parte del diálogo Platón analiza la imposibilidad de concebir un ser basado en la inmovilidad, pues si el ser es conocido por el conocimiento mediante el intelecto, al ser conocido padecerá, cuando lo que está quieto permanece inalterable. Padecer implica alterarse, y con ello, cambiar de estado. Pero, un ser que permanece inalterable, quieto y estático, no puede ser conocido, ni participa del cambio, la vida, el alma y el pensamiento, lo cual es afirmar un ser que no vive, ni piensa. "¿Diremos acaso que tiene intelecto, pero no vida? ¿Cómo sería posible?".¹⁴⁶ Es imposible pensar un ser que no tiene vida, ni piensa, lo cual es afirmar que no existe. Así, si el ser tiene estas cualidades: el cambio, la vida, el alma y el pensamiento, no puede permanecer completamente quieto. De modo que debe aceptarse el movimiento y el cambio como parte del ser. Pero el ser no puede ser únicamente lo que se mueve y cambia. Pues el ser involucra también lo que se da de la misma forma y respecto a lo mismo, lo cual tiene que ver con el reposo. "¿Tú crees que, sin la quietud, podría producirse algo que fuese inalterable, siempre del mismo modo y respecto de lo mismo?".¹⁴⁷ De este modo, el reposo y el movimiento son

¹⁴⁶ *Ibid.*, 249a.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 249b-c.

movimiento son formas necesarias de las que participa el ser, y si eliminamos una u otra, no hay una explicación racional posible respecto al ser. "...¿Acaso ves que, sin estas cosas, pudiese existir o producirse un intelecto...?"¹⁴⁸ Pero, Platón enfrenta el dilema de un ser contradictorio que está en reposo y en movimiento. "...como en la elección propia de los niños, dirán que el ser y el todo, simultáneamente están en reposo y cambian".¹⁴⁹ Pero, de algún modo, Platón sigue buscando un concepto que nos de la unidad del ser, es decir, un concepto que lo identifique. Pero, si el ser fuera el reposo, el movimiento, como parte del ser, pasaría a estar en reposo; y, si el ser fuera el movimiento, el reposo, como parte del ser, pasaría a estar en movimiento. Pero, si el ser no se identifica con lo que está en reposo, ni con lo que está en movimiento, entonces el ser es una tercera cosa. Pero, no hay concepto posible que nos pueda decir lo que el ser es. "Pues si algo no cambia, ¿cómo no ha de estar en reposo? Y lo que no está para nada en reposo, ¿cómo a su vez no cambia?...".¹⁵⁰ Aquí, en esta parte del diálogo Platón vuelve a mencionar la

148 *Ibid.*, 249c.

149 *Ibid.*, 249d.

150 *Ibid.*, 250c-d.

comunicación entre las cosas y los géneros de los que participan. Una de las posibilidades es la de que todo pueda comunicarse recíprocamente. Pero si todo pudiera comunicarse: "El cambio mismo estaría en reposo, y el reposo mismo, a su vez, cambiaría, si pudieran agregarse el uno al otro recíprocamente".¹⁵¹ Queda sólo la opción de que algunas cosas puedan comunicarse y otras no, lo cual trae como consecuencia que algunos géneros concuerden y otros no. Pero, para saber justamente cuáles géneros concuerdan y cuáles no, se requiere de una *téjne* que Platón concibe como una ciencia y un arte, no como una técnica. "Dividir por géneros y no considerar que una misma forma es diferente, ni que una diferente es la misma, ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica? Sí, lo decimos".¹⁵²

Esta forma de comunicación de la que forman parte todas las cosas, nos lleva a una visión que considera que el ser también está en movimiento, pues el concepto de *dýnamis*, como posibilidad que tiene todas las cosas de afectar y de ser afectadas, nos introduce en una concepción dinámica del ser, y rompe con la concepción estática del ser de Parménides, que basa su conocimiento en la identificación.

¹⁵¹ *Ibid.*, 252d.

¹⁵² *Ibid.*, 253g.

Así, el entramado de géneros se agrupa en semejanzas y diferencias. Esto se debe a la compatibilidad que existe entre algunos géneros, así como a la incompatibilidad presente en otros. Para Platón, los géneros más importantes son, el ser, el reposo y el movimiento, los cuales son géneros necesarios e irreducibles. En esta parte del diálogo, Platón reflexiona que cada uno de estos géneros es igual a sí mismo, pero diferente de los demás. Y descubre otros dos géneros importantes e irreducibles a los demás, lo igual y lo diferente. De modo que, si bien estos géneros no se confunden con los demás, tanto el ser como el reposo y el movimiento participan de lo igual y lo diferente. En consecuencia, dado que todas las cosas participan de los géneros mayores y más importantes, entonces toda cosa es igual a sí misma al participar de la igualdad, pero en la medida en que participa de las diferencias es diferente de sí misma. Así, una cosa es, en la medida en que participa de la igualdad, pero no-es, en la medida en que participa de las diferencias con las demás cosas que no son ella:

...en cada género, la naturaleza de lo diferente, al hacerlo diferente del ser, lo convierte en algo que no es...pero, al mismo tiempo, en tanto participan del ser existen y son algo que es.¹⁵³

Así, dado que existe la participación entre géneros y cosas,

153 *Ibid.*, 256e.

existe el no-ser como diferencia, de modo que no es un género contrario al ser, sino que forma parte de lo que es totalmente.

Si los discursos sobre la realidad dicen las cosas como son, entonces cuando el discurso es verdadero dice las cosas como son; y, cuando es falso dice las cosas diferentes de lo que son. Para Platón un discurso verdadero es aquel que puede distinguir la igualdad como ser, de la diferencia como no-ser, que hay en todas las cosas. El discurso falso es aquel que no puede distinguir la igualdad de la diferencia que hay en todas las cosas. "Diciendo acerca de ti algo diferente como si fuera lo mismo, y lo que no es como si fuera, parece que...es...como se produce real y verdaderamente el discurso falso".¹⁵⁴

Hegel también aporta elementos importante para entender la realidad a partir del movimiento, y va más lejos que Platón, pues nos da una visión del ser que se desenvuelve en su movimiento o devenir.

Por otro lado, la consciencia, para Hegel, es aquella que se da cuenta de la realidad y es capaz de formarse conceptos sobre la misma para conocerla. La consciencia es la realidad en la medida en que se encuentra en el ser desde

¹⁵⁴ *Ibid.*, 263d.

el primer "momento" en la certeza sensible, pero una cosa es captar el ser y otra saber de él. Sólo en el desenvolvimiento de las "figuras" de conocimiento de la consciencia respecto de la realidad, la consciencia se va constituyendo en saber verdadero. Cada "figura" de la consciencia como su saber respecto del objeto, constituye un "momento" del movimiento en que la consciencia concibe de manera determinada al objeto. Pero, todo "momento" de lo existente para la consciencia, deviene y muestra su "inesencialidad" con respecto a lo que representa, el objeto. Pero, si el objeto no es tal como la consciencia se lo representa, se lo configura de otra manera. Cada "figura" de la consciencia respecto al objeto --en los diferentes "momentos" del movimiento o devenir de la consciencia con la realidad-- deviene, es decir, se muestra otra que el objeto. Pero, sólo a la larga, los diferentes "momentos", con sus configuraciones de la consciencia respecto al objeto, se muestran como "momentos" que lo son de algo y no de nada. De este modo, los diferentes "momentos" con sus diferentes determinaciones de la consciencia con respecto al objeto, se muestran como necesarios en el desenvolvimiento de la realidad, el objeto.

El proceso va ligado al movimiento o devenir de la

realidad, en el cual consciencia y objeto son el movimiento mismo. El movimiento o temporalidad se ubica en una multiplicidad de "momentos" que se actualizan en el ahora, el "momento" del presente, proceso que se da en todo existente particular, y en el encadenamiento de todos los existentes en el absoluto o ser. En este ahora cada objeto existente se actualiza, pues en el instante presente se actualizan como una constante o determinación de lo existente los "momentos" del devenir. Cada objeto existente se comprende de una multiplicidad de "momentos" que nos dan el desenvolvimiento de su ser. De este modo la negación del "momento" actual es una negación que se refiere a algo, un existente. La negación de la determinación del objeto existente en la actualidad del ahora trae consigo la posibilidad de un nuevo "momento" con una nueva determinación que supera la contradicción del "momento" anterior en una nueva determinación. De este modo, el desenvolvimiento de lo existente es negación y negación de la negación, por eso el objeto existente siempre se manifiesta positivamente. Cada existente va a integrar en sí mismo los "momentos" anteriores, como superados, en su desenvolvimiento o desarrollo y esto va a ir mostrando su ser de manera cada vez más compleja racionalmente.

Lo importante es que los "momentos" del desenvolvimiento de todos los objetos o seres existentes, son "momentos" del desarrollo del espíritu absoluto. Hegel habla del absoluto como del ser, que comprende la totalidad de los entes. El absoluto, como ya vimos es accesible desde el primer "momento" de la consciencia, cuando capta los objetos por medio de sus sentidos, esto es, en la certeza sensible. Pero, una cosa es captar el absoluto, el ser, y otra saber de él, lo cual sólo se dará en el devenir de los múltiples "momentos" del ser, que consiste en la integración de los "momentos" de los diferentes existentes que se van integrando, como "momentos" que lo son, de la totalidad o absoluto.

Cualquiera que sea el interés de las descripciones y los análisis de detalle asignados a partes que, en el Todo, gozan de una especificidad...lo importante consiste en poner en relación elementos o momentos, captados primeramente en su aislamiento...aparentes con el Todo del que surgen en realidad. De manera inmediata se nos presentan cosas...que primeramente, parecen existir...en sí mismas y por ellas mismas; la tarea consiste en demostrar que más allá de su apariencia inmediata no son, sino relaciones...¹⁵⁵

Por otro lado, es importante reiterar que Hegel concibe a la consciencia como la unidad de medida de todo, en el sentido de que puede decidir si algo es verdadero o falso. Así, la consciencia es consciencia de objeto y al mismo tiempo consciencia de sí misma, por eso, dice Hegel, que

155 D'Hondt, *op. cit.*, p. 66.

ella es la unidad de medida. Esto es así, ya que no hay separación sujeto-objeto, pues nos movemos desde el principio en la unidad. Así, para Hegel desde el primer "momento" nos movemos en el absoluto, en la unidad sujeto-objeto. De modo que la verdad se encuentra en el proceso mismo o absoluto.

...los momentos de la verdad se presentan bajo la peculiar determinabilidad de que no son momentos abstractos...sino tal y como son para la consciencia...a través de la cual los momentos del todo son figuras de la consciencia.¹⁵⁶

Para Hegel hablar del proceso es hablar del ser o absoluto como el movimiento en el cual se va desenvolviendo. En Hegel la verdad no está en las determinaciones o formas en que la consciencia concibe la realidad en un "momento" determinado, pues son sólo eso, "momentos" de conocimiento de la realidad y son "inesenciales" con respecto al absoluto, pero son como necesarios en el despliegue del ser, de modo que no son "momentos" de nada, pues los son del absoluto.

Lo que importa ante todo, son las articulaciones de todas estas realidades entre ellas y con el Todo...Cada realidad asignable, cada tipo de pensamiento debe, más bien determinarse como un momento interior del absoluto y derivarse de él por negación.¹⁵⁷

Dicho de otra manera, el objeto es igual a la esencia, en un "momento" determinado de la consciencia, y parece un saber absoluto, pues la consciencia concibe su saber como una

¹⁵⁶ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., p.60.

¹⁵⁷ D'Hondt, op. cit., p. 65.

determinación verdadera de la realidad. Pero, todo "momento" es el proceso, el movimiento mismo de la realidad. De modo que cada uno de los "momentos" es absoluto en el sentido de la igualdad sujeto-objeto, pero al desarrollarse y mostrar sus posibilidades muestra, con ello, sus limitaciones y negatividad, de modo que dicho "momento" deviene no-ser o "inesencialidad", es diferente del ser o espíritu absoluto. Pero, en esta negación va implícita la posibilidad de un nuevo "momento", de modo que la negación del "momento" anterior se vuelve a negar y, con la doble negación tenemos una afirmación, un nuevo "momento" con la posibilidad de una nueva determinación de la consciencia acerca de la realidad. Pero, este "momento" actual integra todos los movimientos de los "momentos" anteriores como superados, los que se integran a la actualidad del ahora. Esto implica que la realidad, el absoluto, se desenvuelve de manera dialéctica, como superación de contradicciones y síntesis sucesivas. Así, el proceso del desenvolvimiento del ser obedecería a un proceso abierto mientras la realidad se mueva, pues en el momento en que el movimiento de la realidad llegara a su fin, dejaría de moverse y se cerraría en el espíritu absoluto o totalidad. Pero, ¿cómo entiende Hegel llegar al saber absoluto en el sentido de comprender

la dinámica del proceso de la realidad, en donde todos los "momentos" devienen, pero son necesarios en el desenvolvimiento del espíritu absoluto? Quien ha llegado a comprender esta dinámica, está en el nivel del saber absoluto.

Entonces el filósofo, una vez que ha llegado al nivel del saber absoluto y que piensa, así, universalmente... la manera de pensar que consiste en derivar, del concepto o de la Idea, racional y dialécticamente, todas las determinaciones de pensamiento, las categorías, los conceptos específicos y, también, toda la realidad.¹⁵⁸

Por otro lado, Hegel, al igual que Platón en el *Sofista*, parte de determinaciones ontológicas básicas, que para Hegel son: el ser y la nada. La unidad o de ambas determinaciones se da por medio del devenir en el ser existente determinado. De modo que en la unidad del ser determinado, ser y nada son como "momentos".

En el devenir, el ser como uno con la nada...se desvanecen: el devenir coincide, mediante su contradicción en sí, con la unidad; en la cual son suprimidos los dos; su resultado es por consiguiente el ser determinado. Así, el ser determinado es la unidad del ser y la nada, en la cual ha desaparecido la inmediatez de estas determinaciones, y, en su relación, su contradicción, una unidad en la cual sólo son momentos.¹⁵⁹

Así, cada "momento" del ser existente, muestra su positividad, se muestra como ser determinado. Pero, cuando el ser determinado muestra la forma de su ser, en su forma está presentes sus limitaciones y negatividad, de modo que

¹⁵⁸ D'Honnst, op. cit., p. 73.

¹⁵⁹ Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, 389, p. 58.

el ser determinado que mostró su "esencialidad", como un ser absoluto, al siguiente "momento", deviene otro que sí mismo y muestra su negatividad e "inesencialidad". Pero, si bien la "figura" de conocimiento del ser para la consciencia muestra su "inesencialidad" o su no-ser, en sus limitaciones muestra la posibilidad de una nueva determinación o un nuevo ser en el siguiente "momento", de modo que la negación se niega, y resulta un nuevo "momento" con un nuevo ser determinado positivamente.

De modo que, el ser determinado sólo muestra su ser en el devenir de sus "momentos" que se van integrando como los "momentos" subsecuentes de su desenvolvimiento. Así, Hegel nos muestra un ser cuya unidad es su desenvolvimiento en los múltiples seres existentes, cuyos "momentos" se integran como "momentos" del espíritu absoluto o ser total.

En Hegel pareciera haber un primado del tiempo en la medida en que hay un primado del devenir pero, por otro lado, este tiempo es sólo el Espíritu en cuanto que se despliega, pues en sí mismo es intemporal o, mejor, eterno.¹⁶⁰

Por otro lado, Platón, en el *Sofista*, nos da también una visión del ser ligada al movimiento, pues descubre la importancia de las determinaciones ontológicas básicas, el reposo y el movimiento, pues Parménides, a quien Platón

¹⁶⁰ Ferrater Mora, op. cit., Vocablo: Tiempo, p. 411.

admiraba, concibió una forma de conocimiento del ser basada en su identificación, es decir, en su reconocimiento basado en la igualdad consigo mismo. Platón, en el *Sofista*, descubre la importancia del movimiento como parte integrante del ser, pues si el ser no incluye la vida, el alma y el pensamiento como parte de su esencia, hablamos de un ser quieto y estático, que no vive, ni piensa, es decir, un ser que no existe. Esto obedece a que el ser como principio, debe tener la posibilidad del movimiento para realizarse, lo que implica llegar a la existencia. Porque un ser como forma, sin estar ligado a un contenido (la existencia), es un ser que no tiene vida, lo cual es contrario al ser. Para Platón un ser que sólo fuera quietud no podría comunicar con la generación de lo que llega a la existencia. Para que un ser pueda generar algo, implica la capacidad de movimiento para llegar a la existencia. Por eso en Platón es básico el concepto de comunicación entre las cosas, que Platón define a partir del concepto de *dýnamis*, como potencia activa y pasiva presente en todas las cosas. Sólo por medio de la comunicación entre los géneros de los que participan todas las cosas podemos entender que lo existente participe del reposo y el movimiento, que son dimensiones contrarias, que de ninguna manera se confunden una con otra, pues las dos

subsisten de manera simultánea en el ser. De modo que Platón no buscó superar la contradicción de un ser, que está en reposo y en movimiento simultáneamente, sino explicarla por medio de la participación de géneros. Una de las consecuencias de que el ser participe del reposo y el movimiento simultáneamente, es que hay igualdad y hay diferencia. De modo que cuando cualquier ser existente participa de la igualdad, entonces es igual a sí mismo, por lo que se dice que es; pero, en la medida en que participa de la diferencia con las demás cosas, es diferente de sí mismo, por lo que se dice que no-es. "Respecto de cada forma, entonces, hay mucho de ser, pero también una cantidad infinita de no-ser".¹⁶¹ Esto implica que, dado que hay una participación entre todos los géneros y cosas existentes, coexisten igualdad como ser, y diferencia como no-ser, otredad o alteridad. Pues, dado que toda cosa participa de las demás, no sólo es igual a sí misma, sino que es diferente de sí misma, en la medida en que participa de las infinitas diferencias que son las demás cosas que no son ella. Una visión como ésta que nos habla de comunicación entre las cosas, e igualdad y diferencia, implica un ser ligado al movimiento, y, en consecuencia, ligado a la

¹⁶¹ Platón, *Sofista*, ed. cit., 256e.

existencia.

Una diferencia entre Platón, en el *Sofista*, y Hegel, es que para Hegel todos los "momentos" de lo existente devienen, se muestran otros que sí mismos, por lo que son falsos o no-son el ser total o el absoluto. Pero, siendo que cada "momento" de lo existente muestra su necesidad tal como otros "momentos" que se integran en el desenvolvimiento del ser, de cierto modo, cada "momento" de lo existente es, pues comprende el despliegue o desenvolvimiento del ser absoluto. Por eso, podemos decir que, para Hegel, las cosas son y, a la vez no-son; no-son porque no coinciden con la esencia o absoluto; pero son, en la medida en que se integran como "momentos" necesarios en el despliegue del absoluto o ser total.

En cambio, para Platón, no todos los "momentos" --parafraseando a Hegel-- son absolutamente necesarios en la comprensión del ser, pues podemos hablar tanto de discursos verdaderos como de discursos falsos. Para Platón hay discursos que coinciden con lo que las cosas son, es decir, son verdaderos, en la medida en que sus razonamientos pueden distinguir igualdad como ser, y diferencia como no-ser. Pues, para Platón coexisten igualdad y diferencia simultáneamente, como esencial a todas las cosas existentes,

y el que se relaciona con el ser mediante razonamientos correctos puede expresar un discurso verdadero que distinga la igualdad de la diferencia presente en todas las cosas, como es el caso del Filósofo o Dialéctico.

Pero, según creo, no concederás la técnica de la dialéctica sino a quien filosofa pura y justamente...El Filósofo...relacionándose siempre con la forma del ser mediante razonamientos...¹⁶²

Pero, para Platón hay discursos que no coinciden con lo que las cosas son, es decir son falsos, en la medida en que su razonamiento no puede distinguir igualdad como ser, y diferencia como no-ser relativo de lo real. De este modo, el que pretende relacionarse con el ser con razonamientos incorrectos va a expresar un discurso falso en la medida en que no distinga la igualdad de la diferencia presente en todas las cosas, como en el caso de la Sofística. "Pero, la dificultad propia del Sofista es...que escabulléndose en la tiniebla del no ser, actúa en combinación con ella..."¹⁶³ De modo que, la sofística, que quiere dar la apariencia de verdad a sus interlocutores, confunde la igualdad con la diferencia y la diferencia con la igualdad presente en todas las cosas, por lo que el sofista se queda en el no-ser como diferencia. "Diciendo acerca de ti algo diferente como si fuera lo mismo, y lo mismo como si fuera, parece que,

¹⁶² *Ibid.*, 254a.

¹⁶³ *Ibid.*, 254a.

absolutamente...se produce real y verdaderamente el discurso falso".¹⁶⁴ De este modo, para Platón podemos decir que las cosas son o no-son; pues, en el caso de las posturas teóricas acerca del ser expresadas por el discurso, las posturas falsas son las que confunden la igualdad como ser y la diferencia como no-ser presente en todas las cosas; y las posturas verdaderas son las que distinguen con claridad la igualdad como ser, de la diferencia como no-ser presente en todas las cosas. De este modo, para Platón las cosas son, cuando el discurso es capaz de distinguir la igualdad como ser, de la diferencia como no-ser, y hablar, en consecuencia, de lo que las cosas son. Pero, las cosas no son en la medida en que el discurso confunde la igualdad como ser con la diferencia como no-ser presente en todas las cosas, y dicho discurso expresa, en consecuencia, lo que las cosas no-son.

Cuando hay discurso, es necesario que éste sea discurso de algo, pues, si no es de algo es imposible...De ellos, el discurso verdadero dice...como son las cosas... Y el falso dice cosas diferentes de las que son.¹⁶⁵

Por otro lado en Platón, en el *Sofista*, la razón puede comprender la realidad misma: el ser. Para Platón, el método dialéctico, como forma de explicación de lo que las cosas

¹⁶⁴ *Ibid.*, 263d.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 262a y 263b.

a partir de la "comunicación de géneros unos sí y otros no", es el camino correcto racionalmente hablando para relacionarse con la forma del ser total. Pero, en Platón la idea del ser es conclusión final y no punto de partida, pues la realidad o ser es dinámica y siempre da para más por lo que nunca se puede decir la última palabra, dado que somos seres finitos y nuestra inteligencia tiene limitaciones para conocer, además de que no estuvimos al principio de todo para ver cómo sucedieron las cosas.

Hegel, por su parte, plantea que razón y realidad son lo mismo, el ser o absoluto. En otras palabras lo que Hegel llamó unidad sujeto-objeto. Para Hegel el sujeto es la consciencia que es la realidad misma y se la puede configurar en los diferentes "momentos" de su movimiento. Pero, ¿cuál es la unidad sujeto objeto? El sujeto y el objeto son dos aspectos del movimiento de la unidad del ser como ser existente determinado. Así, consciencia y objeto son el movimiento mismo de la realidad. Para Hegel la consciencia es el ser o absoluto, en la medida en que el absoluto se configura en los "momentos" del devenir de la totalidad de cosas existentes como realidades particulares cuyos "momentos" lo son del ser total o espíritu absoluto.

De modo que la consciencia surge en este proceso, que es el movimiento mismo de la realidad que comprende los "momentos" de todos los existentes particulares en el desenvolvimiento del ser absoluto. Así, la consciencia desde el principio se encuentra en el absoluto, pero una cosa es captarlo y otra saber de él, lo cual se logrará en la medida en que el despliegue de los "momentos" de lo existente se inscriba en forma de determinaciones o "figuras" de entendimiento de la consciencia respecto a lo existente; "figuras" cuya superación e integración nos van dando un visión más profunda del proceso con arreglo a una racionalidad cada vez más compleja del absoluto o ser total.

De este modo, Hegel, a diferencia de Platón, plantea una unión más estrecha entre razón y realidad, pues para Hegel todo "momento" del movimiento de la realidad es una "figura" de entendimiento para la consciencia en el despliegue del ser total o espíritu absoluto. En cambio, Platón busca que el método para filosofar, como el camino correcto, nos conduzca al saber verdadero o razonamiento correcto respecto al ser total, para lo cual hay que tomar en cuenta las limitaciones de la inteligencia para conocer la realidad.

Por último, hay una cuestión no menos difícil, que tanto

Platón, en el *Sofista*, como Hegel nos introducen en una visión del ser que trata de compaginar esencia con existencia, para lo cual ambos introducen el movimiento como esencial al ser, y con el movimiento incluyen el cambio, la vida, el alma y el pensamiento, es decir, todo lo relativo a la existencia. De este modo, la comprensión del ser, tanto en Platón como en Hegel, es la de un ser como existente determinado, lo cual los compromete con una perspectiva inmanentista de la esencia, lo que quiere decir que la esencia del ser es la existencia. Pero, el hecho de que sea importante comprender la existencia como la esencia misma del ser, deja de lado la diferencia entre el principio total y la existencia. Dicho problema es abordado por Nicol, en sus reflexiones sobre los fragmentos del pensador griego Meliso:

Fragmento 7,3: "...pues el orden que antes tuvo no perece, ni se genera el que antes no era". La noción de orden implica la de su inmutabilidad; todos los griegos, menos los eleáticos...han concordado implícitamente en que el orden presupone la diversidad y el cambio.¹⁶⁶

Aquí Nicol hace una diferenciación entre el ser como principio y ser como existencia. Si el principio presupone un orden, en primer lugar el principio tiene que tener la cualidad de la inmutabilidad, pues si padeciera o cambiara dejaría de ser, lo cual es contrario al primer principio de

¹⁶⁶ Nicol, art. cit. p. 165.

todo. Por otro lado, como principio de orden supone el cambio y la multiplicidad de lo existente, por lo que no debe ser un principio completamente inmóvil, pues debe tener la cualidad del movimiento para mover la generación y diversidad existente con arreglo a un orden o legalidad.

Por otro lado, el problema del principio se manifiesta al analizar el problema del espacio, a lo que comenta Nicol:

Fragmento 7,7: "No hay vacío, el vacío no es nada, lo que no es nada no puede ser." El vacío, en efecto, queda rechazado por una razón ontológica... y fundada en su previa asimilación con el no-ser.¹⁶⁷

El espacio se relaciona con un lugar donde no hay nada, es decir, con el vacío, el cual no tiene forma ni contenido determinado, cualidades del ser. Lo que no tiene forma es ilimitado, y lo que no tiene contenido es invisible, cualidades ligadas a lo que no tiene ser. Sin embargo, el problema surge cuando planteamos la idea del principio de la totalidad, que necesariamente tiene las cualidades del ser, el reposo y el movimiento, asociados a una forma, la legalidad u orden inherente al principio de todo, y a un contenido, que corresponde a la diversidad de seres existentes que forman parte de ese orden o legalidad. La idea del espacio, como un vacío, es necesaria para el desenvolvimiento de los múltiples seres existentes,

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 167.

ya que si todo fuera plenitud existente, no habría movimiento posible, y la existencia presupone el movimiento y devenir como parte del desenvolvimiento de su ser. Pero, el problema mayor se plantea cuando analizamos la imposible aparición del ser, el principio, en el seno de la nada. Por otro lado, ¿cómo plantear que de un ser como principio surja un espacio, relacionado con el vacío y el no-ser? Pues del ser como principio sólo se pueden derivar seres, pues el no-ser como el vacío y la nada es incompatible con el ser.

La conclusión es que Hegel identifica la unidad del ser con el despliegue de los "momentos" de la temporalidad en los existentes concretos y determinados y, con ello, desarrolla una concepción del ser como su movimiento o despliegue que consiste en la unidad de todas las determinaciones de los "momentos" de lo existente en su totalidad, lo cual permite posibilidades y perspectivas muy interesantes sobre la concepción del ser existente, como es la de una comprensión de lo existente ligada a su devenir histórico.

Para Hegel, de entrada, no hay frontera entre el conocimiento y lo absoluto. Desde el principio, en la consciencia natural o certeza sensible, estamos en el movimiento del proceso que es la realidad misma. Así, todas las manifestaciones de los existentes particulares son

"momentos" de la verdad para la consciencia. La consciencia tiene en ella la unidad de medida para saber si algo es verdadero o no. La consciencia aspira al saber absoluto, que realiza en la experiencia de su propio ser. Por esta experiencias la consciencia se conoce y se realiza en su propio ser, que es el constituirse en saber verdadero.

Así, la consciencia siempre es consciencia de algo, de un objeto, y el objeto es para la consciencia. La consciencia se configura al objeto en un "momento" dado de su desenvolvimiento, y si el objeto no es tal como la consciencia se lo representa se lo configura de otra manera. Pero, toda configuración del objeto para la consciencia, al ser un "momento" en el proceso de un existente particular, deviene, de modo que la configuración de la consciencia respecto del objeto muestra su negatividad, y así, la consciencia no corresponde con el objeto. La negación del "momento" de lo existente para la consciencia no es una negación absoluta, pues es un "momento" del movimiento de la realidad. Así, la negación del objeto para la consciencia es una negación determinada, como negación salida de un ser. El movimiento sigue y la negación se vuelve a negar en una negación de la negación, que nos devuelve al primer "momento", la manifestación positiva del objeto para la

consciencia que se lo configura. Así, la realidad es constante negación y negación de la negación, de modo que la unidad de los existentes particulares siempre se actualiza en el ahora de manera positiva con una forma determinada. En otras palabras, es una unidad que deviene en los diferentes "momentos" de su movimiento, y en su devenir se actualiza constantemente en su unidad. Pero, los "momentos" lo son de los múltiples existentes determinados, de modo que el absoluto es la integración total de todos los "momentos" del movimiento.

Así, para Hegel todas los "momentos" se mueven dentro de esta totalidad, lo verdadero. Hegel no parte de presupuestos o teorías del conocimiento previas puesto que desde el principio nos movemos en el proceso de la realidad misma, en la unidad sujeto-objeto. De modo que, la verdad no depende de encontrar el medio o instrumento idóneo, como los lentes adecuados para ver el mundo tal como es, no, pues para Hegel nos movemos en el proceso mismo de la realidad. Así, hay que ir a las cosas, profundizar en ellas y llegar a su concepto. Hay que entrar en el proceso y descubrir sus leyes, no desde fuera, sino dentro del proceso mismo que es donde nos encontramos.

Toda teoría del conocimiento supone una determinada

teoría de la totalidad o absoluto. Pero, para Hegel, las dudas en cuanto a encontrar el proceso o método correcto de conocimiento no son válidas porque no hay supuestos previos y desde el principio nos encontramos en el proceso. En el transcurso de la experiencia de la consciencia con el objeto, surgen para la consciencia múltiples configuraciones de la consciencia acerca del objeto. Pues en el transcurso de esta experiencia se llega a la duda, al escepticismo, lo cual es concebido en la consciencia y en cada uno de los "momentos" del movimiento de la realidad, de modo que las dudas serán separadas en "momentos". Lo importante es la experiencia en el sentido de la serie de experiencias que tendrá la consciencia en la totalidad. La experiencia de la consciencia acerca del objeto no es para Hegel lo que concebimos de la realidad con tales o cuales principios, sino el movimiento mismo de la consciencia en relación con la realidad que es el movimiento dialéctico que la consciencia realiza en su saber acerca del objeto, en la medida en que surge un nuevo objeto para la consciencia, el cual deviene, y cambia el saber y cambia el objeto. De modo que se dan en la consciencia nuevas configuraciones acerca del objeto. Así, la experiencia de la consciencia es el surgimiento de una serie de objetos, y cada objeto significa

una figura diferente del saber para la consciencia. De modo que, cada uno de los "momentos" es absoluto en el sentido de la igualdad entre la figura de consciencia acerca del objeto y el objeto mismo. Pero, al cumplirse las posibilidades de cada "momento", dicho "momento" se niega. Pero, la negación se vuelve a negar, y tenemos un nuevo "momento" que integra la negación del "momento" anterior como superada. Así, se recogen todos los "movimientos" anteriores en el "momento" actual. En Hegel este proceso es un proceso abierto mientras la realidad se mueva.

Para Hegel, sólo a la larga, los "momentos" de los existentes particulares, manifiestan su necesidad como el desenvolvimiento del absoluto mismo, donde se integran los "momentos" del movimiento de todos los existentes en superaciones cada vez más ricas, lo cual nos va dando una comprensión racional cada vez mayor del absoluto. La "concatenación" de "momentos" que obedecen a una necesidad en los particulares existentes: naturaleza, instituciones, relaciones sociales, formas de conocimiento, etc., son realidades que se integran como "momentos" negativos al ser total o absoluto.

Es quizás esta exposición muy reiterativa sobre lo dicho en capítulos anteriores sobre Hegel, pero me parece

importante enfatizar el sistema hegeliano como la aportación más importante para comprender un ser cuya unidad es el movimiento y multiplicidad existente. Las posibilidades para entender la realidad en el sistema hegeliano son muy vastas, pues se pueden integrar procesos sociales, políticos, culturales, institucionales, en un proceso de integración total que se desenvuelve históricamente. Si toda determinación de conocimiento de la realidad es en este proceso o movimiento de la realidad misma, dicha determinación está sujeta al devenir de los "momentos" de su movimiento en los existentes particulares. Pero, los "momentos" de lo existente particular se integran en "momentos" más amplios que comprenden subprocesos más amplios. Esto tiene un enorme potencial, pues afirmar de entrada la unidad de todas las determinaciones del proceso que es la realidad misma, si bien ha sido criticado por filósofos más contemporáneos como Kierkegaard y Heidegger -quienes afirman que el ser sólo lo podemos comprender en sus múltiples posibilidades existentes en múltiples procesos en movimiento y devenir- lo cierto es que el sistema hegeliano aspira a comprender racionalmente la unidad del mundo, y el mundo se compone de todos los existentes determinados. Para empezar, estos filósofos parten de Hegel

al darse cuenta de que el ser sólo lo podemos entender cabalmente a partir de su movimiento o devenir. Por otro lado, el hecho de que sea imposible determinar la unidad plena del ser, ya que no somos el ojo de dios ni estuvimos al principio para ver como sucedieron las cosas, no implica que la unidad no exista o que no podamos acceder o aspirar a ella. Por eso, se le puede criticar a Hegel el proponer de entrada la unidad de todas las determinaciones, pero, la propuesta de Hegel está bien fundamentada y es válido aspirar a encontrar el saber de la unidad o ser de las cosas, labor propia del filósofo. Lo terrible es renunciar a encontrarle unidad y sentido a la realidad.

También me parece importante resaltar, en estas conclusiones, la importancia de Platón, en el Sofista, donde plantea el problema de la unidad del ser en relación con el movimiento y la multiplicidad de lo existente. No sólo plantea, con su rigor característico, dicho problema, sino que también plantea soluciones sin dejar de considerar la forma ideal de conocimiento: la dialéctica, como método que nos permite encontrar la verdadera racionalidad del proceso de conocimiento de lo que las cosas son.

Platón, en el Sofista, plantea la imposibilidad de comprender al ser de manera inteligible si no tomamos en

cuenta que participa de la vida, el alma y el pensamiento, lo cual involucra el movimiento y la multiplicidad de lo existente. Pues, si el ser no participara del movimiento, implicaría un ser que no vive, es decir, inexistente. En otras palabras, hablaríamos de un ser quieto y estático, solemne como una estatua, es decir un cascarón o forma vacía de contenido, lo cual implica un ser ininteligible. Pero, si hablamos de un ser que no participa de lo que permanece siempre del mismo modo y respecto de lo mismo, hablaríamos de algo que no tiene ser, lo cual es, también, incomprensible.

Por otro lado, Platón, a lo largo de su obra, plantea que todas las cosas provienen de formas o géneros que son como modelos o patrones ideales de donde surgen todas las cosas. Pero, si dichas formas o géneros son estáticos, esto crea un abismo entre esencia y existencia --reflexión que hace Platón en el Sofista. Pues las esencias, estas formas o géneros de lo real, no pueden afectar ni ser afectadas, por lo que no pueden ser origen de nada. En este punto Platón reflexiona sobre la importancia del movimiento para la generación de lo existente, y el hecho de que las formas o géneros, al serlo de cosas reales, también participan del movimiento, y afectan y son afectados, lo cual implica la

comunicación entre todas las cosas. Es entonces cuando Platón explica en qué consiste la comunicación, pues si las cosas se comunican unas con otras, también las formas o géneros de que están hechas las cosas se comunican unos con otros.

Platón, en el Sofista, propone un esquema o forma ideal para entender la realidad, un mapa de géneros donde algunos de ellos se comunican entre sí y otros no. Los géneros básicos más importantes, e irreducibles a una unidad del ser que sea identificable conceptualmente, son el reposo y el movimiento. La realidad o ser es ininteligible si no parte de estas formas ontológicas básicas, el reposo y el movimiento, géneros que traen como consecuencia que, en este mapa de géneros o formas de la realidad, las cosas se agrupen en semejanzas y diferencias. Así, una cosa es, en la medida en que es igual a sí misma; pero es diferente de sí misma, o no-es, en la medida en que participa de todas las diferencias de las múltiples cosas existentes en su totalidad. De modo que, el dialéctico debe dominar este método que le permita diferenciar la igualdad de la diferencia presente en todas las cosas. Si el dialéctico sabe hacer esto, entonces puede expresar el discurso

verdadero que refleje lo que las cosas son. Pero, si el dialéctico confunde igualdad con diferencia presente en todas las cosas, entonces va a expresar un discurso falso que no va a reflejar lo que las cosas son.

Así, podemos notar que Platón aspira a encontrar la verdadera racionalidad del proceso de conocimiento, cuyo método ideal es para Platón la dialéctica. Para Platón este proceso dialéctico de conocimiento se inserta en un esquema dinámico, ya que la realidad es dinámica, lo cual implica un proceso de conocimiento sujeto a correcciones y modificaciones ya que la realidad siempre da más de sí. Además, Platón fue autocrítico con su proceso de conocimiento, pues corrigió su postura filosófica anterior, y, en el Sofista, sostuvo un diálogo ficticio con las diferentes posturas filosóficas, lo cual nos habla de que Platón vio el proceso de conocimiento desde el punto de vista histórico, es decir, reconocer, como punto de partida, los aciertos y errores de los filósofos anteriores para avanzar en un proceso de conocimiento siempre sujeto a revisiones constantes y, por lo tanto, corrección de errores y modificaciones en el método y en la concepción de la realidad. Por eso creo que Platón es muy importante, pues plantea el problema de la unidad del ser en el movimiento y la multiplicidad de lo existente, y al plantear dicho

dicho problema sienta los principios o bases del mismo, por eso Platón tiene una gran relevancia en la propuesta de Hegel, propuesta que, de hecho, superó en alcances a la propuesta filosófica de Platón en el Sofista.

Esta racionalidad o forma correcta para saber lo que las cosas son, planteada por Platón, en el Sofista, aspira a eso: encontrar el método ideal de conocimiento de la realidad, por eso podemos decir que Platón busca el ser del tiempo. Pero, para Hegel, buscar el método o forma ideal de conocimiento es búsqueda por ensayo y error, y no constituye más que un "momento" del proceso de la realidad misma en que nos encontramos. Pues, Hegel ya descubrió que todo "momento" de conocimiento deviene otro que sí mismo, muestra sus limitaciones y negatividad; pues, para Hegel todo existente particular es este proceso o movimiento de la realidad misma, y sólo se muestra en el devenir de sus "momentos". De modo que para Hegel, la dialéctica platónica, es un "momento" del proceso o movimiento de la realidad en que la consciencia trata de configurarse el saber de lo que las cosas son. De modo que dicho "momento" deviene, es decir, muestra sus limitaciones y negatividad como parte del proceso o movimiento de la realidad, donde se integra, como

"momento" superado -junto con todas los "momentos" anteriores del movimiento del ser mismo para la consciencia- en el "momento" actual del ahora. Lo cual muestra los alcances del sistema hegeliano en relación con la dialéctica platónica.

CONCLUSIONES

Tanto Platón, en el Sofista, como Hegel nos introducen en una racionalidad del ser en la que se trata de compaginar esencia con existencia, para lo cual ambos nos introducen en el problema de la unidad del ser en el movimiento y la multiplicidad de lo existente.

Platón, en el Sofista, plantea con rigor el problema de la unidad del ser en el movimiento y la multiplicidad de lo existente y nos demuestra que no podemos comprender al ser de manera inteligible si no tomamos en cuenta que participa de la vida, el alma y el pensamiento, es decir, todo aquello que está asociado con el movimiento y el cambio.

Pero, esta racionalidad o forma correcta para saber lo que las cosas son, planteada por Platón, en el Sofista, aspira a encontrar el método ideal de conocimiento de la realidad, que para Platón consiste en un mapa de interrelación de géneros, de los cuales unos se relacionan entre sí y otros no, y que sólo puede ser entendido por el filósofo ya que este domina la *tejne* dialéctica.

En cambio, para Hegel, frente a Platón, buscar el método o forma ideal de conocimiento es una forma de búsqueda por ensayo y error, y no constituye más que un "momento" del proceso o movimiento de la realidad misma en que nos encontramos. Para Hegel, todo "momento" de conocimiento

deviene otro que sí mismo y todo existente particular sólo se muestra en el devenir de sus "momentos", que se superan, pero se integran al "momento" actual como superados.

Por eso decimos que Platón, en el Sofista, busca el ser del tiempo al tratar de determinar el movimiento de la realidad a partir de la racionalidad correcta del proceso de conocimiento de la misma, lo cual implica un proceso de conocimiento visto desde fuera de la realidad.

Pero, Hegel nos involucra en un proceso de conocimiento que es el movimiento de la realidad misma. Sujeto y objeto son lo mismo, el proceso o movimiento de la realidad. Por eso podemos decir que Hegel habla del ser en el tiempo; así, todo existente real es el devenir de los "momentos" del ser y la integración de los mismos, como superados, en la actualidad del ahora.

BIBLIOGRAFÍA

1. ARISTÓTELES, *Metafísica*, traducción de Patricio de Azcárate, Editorial Porrúa, México, 1996.
2. CAMPILLO, H., *Diccionario Academia de Sinónimos y Antónimos*, Editorial Fernández Editores, México, 1995.
3. CHÂTELET, F., *Una historia de la razón: Conversaciones con Emilie Noël*, traducción de Oscar Terán, ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina, 1993.
4. D'HONDT, J., *Hegel y el hegelianismo*, traducción del Dr. José Antonio Robles García, Publicaciones Cruz O., S.A., México, 1992.
5. ECO, U., *Cómo se hace una tesis*, traducción de Lucía Baranda y Alberto Clavería Ibañez, Editorial Gedisa, México, 1991.
6. FERRATER, J., *Diccionario de Filosofía abreviado*, Editorial Hermes, México, 1995.
7. GARIBAY, A., *Mitología Griega*, Editorial Porrúa, México, 1983.
8. HEGEL, G., *Ciencia de la Lógica I*, traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Editorial Hachette, Argentina, Buenos Aires, 1948.

9. HEGEL, G., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, traducción de Ramón Vals Plana, Alianza Universidad núm. 869 (Alianza Editorial), México, 1990.
10. HEGEL, G., *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
11. HYPOLITE, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, traducción de Francisco Fernández Buey, Editorial Península, Barcelona, España, 1998.
12. KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, Editorial Espasa-Calpe, México, 1994.
13. LAERCIO, D., *Vidas de los Filósofos más ilustres*, traducciones de José Ortiz y Sanz y José M. Riaño, Editorial Porrúa, México, 1991.
14. NICOL, E., "Los conceptos de espacio y tiempo en la Filosofía griega", en *Dianoía* 1, México, 1955, pp. 137-180.
15. NICOL, E., *Psicología de las situaciones vitales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

16. PLATÓN. *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, traducciones de María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Nestor Luis Cordero, Editorial Gredos, Madrid, España, 1998.
17. PLATÓN, *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*, traducciones de María Ángeles Durán (*Filebo*) y Francisco Lisi (*Timeo y Critias*), Editorial Gredos, Madrid, España, 1997.
- 18 RALUY, A., *Diccionario Porrúa de la Lengua Española*, revisado por Francisco Monterde, Editorial Porrúa, México, 1999.
19. ZAMBRANO, M., *Filosofía y Poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.