

<http://doi.org/10.21555/top.v0i61.1176>

The Systematic Sense of Hegel's Reading of Plotinus

El sentido sistemático de la lectura hegeliana de Plotino

Sergio Montecinos Fabio

Universidad de Concepción

Chile

semontecinos@udec.cl

<https://orcid.org/0000-0002-4967-3455>.

Juan Serey Aguilera

Universidad Bernardo O'Higgins

Chile

juan.serey.a@mail.pucv.cl

Recibido: 03 – 05 – 2019.

Aceptado: 02 – 08 - 2019.

Publicado en línea: 23 – 06 – 2021.

Cómo citar este artículo: Montecinos Fabio, S., & Serey Aguilera, J. (2021). El sentido sistemático de la lectura hegeliana de Plotino. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 61, 69–107. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i61.1176>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

There is an affinity between Hegel's philosophy and Neoplatonism that Hegel himself explicitly pointed out. We claim that this affinity is due to systematic reasons and involves theoretical and practical aspects of both philosophies. To argue in that direction, we address the thematization of Plotinus's philosophy in the Hegelian *Lessons* on the history of philosophy. We seek to show that, according to Hegel, Plotinus elaborates in ancient times, for the first time, a complex synthesis of the philosophical principles that precede his own thought, and for this reason Hegel's speculative exposition ascribes to Neoplatonism the logical category of *totality*. In this synthesis of finite principles —which we will seek to determine in this paper—, Hegel recognizes tasks and problems close to those of his own philosophy. However, can it be asserted that Hegel's philosophy is for this reason a modern Neoplatonism, or is there a point at which both projects are revealed to have a fundamental incompatibility?

Keywords: speculative dialectics; Neoplatonism; history of philosophy; *nous*; synthesis; totality; system.

Resumen

Existe una afinidad entre la filosofía de Hegel y el neoplatonismo que el propio filósofo se encargó de señalar. Sostenemos que esta afinidad tiene razones de orden sistemático e involucra aspectos teóricos y prácticos de ambas filosofías. Para argumentar en dicha dirección abordaremos el tratamiento de la filosofía de Plotino en las *Lecciones* hegelianas sobre la historia de la filosofía. Buscaremos mostrar que, para Hegel, Plotino elabora en la Antigüedad, por primera vez, una compleja síntesis de los principios filosóficos que anteceden a su propio pensamiento. Por este motivo, la exposición especulativa hegeliana adscribe al neoplatonismo la categoría lógica de *totalidad*. En esta síntesis de principios finitos —que buscaremos determinar en el artículo—, Hegel reconoce tareas y problemas cercanos a los de su filosofía, ¿pero podemos afirmar por esto que la filosofía de Hegel es un neoplatonismo moderno, o hay un punto en el que ambos proyectos revelan tener una incompatibilidad fundamental?

Palabras clave: dialéctica especulativa; neoplatonismo; historia de la filosofía; *nous*; síntesis; totalidad; sistema.

El pensamiento debe existir siempre y necesariamente en la alteridad y en la identidad. Finalmente, las cosas pensadas deben ser, en relación con la inteligencia, a la vez idénticas y diversas. De nuevo, cada uno de los objetos pensados lleva consigo, a la vez, la referida identidad y alteridad.

Plotino, *Enéada*, V, 3, 10, 20-25

1. Planteamiento¹

En su estudio “Plotino en el Idealismo alemán”, Beierwaltes (cfr. 2004b, p. 83) comienza subrayando el hecho que, hacia fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, se produjo un vuelco en el enjuiciamiento del neoplatonismo, cuya comprensión se encontraba por entonces dominada por las historias de la filosofía de Brucker, Tiedemann y Tennemann. Mientras que estos autores veían en el neoplatonismo una corriente intelectual meramente motivada por la *exaltación* (*Schwärmerei*) y una “fantasía irracional” (Beierwaltes, 2004b, p. 145), autores como Goethe, Novalis, Schelling, Creuzer, Fichte y Hegel contribuyeron de diversos modos al desarrollo de una nueva comprensión del neoplatonismo. Esta nueva comprensión estuvo marcada por el reconocimiento de conceptos centrales de la *filosofía* neoplatónica como una clave para hacer frente al problema de la condición reflexiva de la subjetividad finita y su conexión con lo absoluto. Por una parte, esto ha llevado a reconocer una “afinidad objetiva entre neoplatonismo e Idealismo [alemán]” (Beierwaltes, 2004b, p. 83); por otra parte, permite cuestionar, o al menos debilitar, el paradigma de la historia de la filosofía que tiende a una separación estricta entre Antigüedad y Modernidad filosófica tras reconocer en la primera una “filosofía del ser” para la cual la condición reflexiva del conocimiento era imperceptible, y en la segunda una “filosofía de

¹ Los autores de este artículo son:

Juan Serey Aguilera, Investigador Asociado, Centro de Estudios Históricos, Universidad Bernardo O'Higgins. Chile.

Sergio Montecinos Fabio, Profesor asistente, Departamento de Filosofía, Universidad de Concepción, Chile.

la conciencia" (Vigo, 1999, p. 47), para la cual los problemas de corte ontológico eran de segundo orden o incluso irrelevantes.

De acuerdo con esto, podría afirmarse, siguiendo la tesis de Vigo (1999), que la filosofía en la Antigüedad llegó a tener en consideración, en vista del problema general del ser, operaciones reflexivas de mediación y autoconsciencia que anticipan rasgos elementales de la Modernidad. Mientras que, a la inversa, podemos sostener que la Modernidad, particularmente en el período clásico de la filosofía alemana, tematizó diversas dimensiones de la reflexividad del Yo en el horizonte de un proceso de constitución de una autoconsciencia absoluta dentro del cual problemas de corte ontológico no fueron para nada extraños, sino más bien centrales.

Como anticipa el listado propuesto por Beierwaltes, uno de los principales artífices de esta revalorización del neoplatonismo, la cual pone en tela de juicio la *fijación* en la Modernidad del problema de la autoconsciencia y la reflexión, es precisamente Hegel, quien "deliberada y repetidamente vuelve a los antiguos [...] para contrarrestar los aspectos *más recientes* de la era *más reciente*, a saber, la Modernidad" (Duque, 2018, p. 14). En tal sentido, Beierwaltes subraya que "frente a la dura resistencia de la interpretación crítico-ilustrada de la historia de la filosofía, Hegel reconoció el sentido lógico-especulativo de la filosofía neoplatónica, fundamentando tal sentido desde su propio pensamiento" (Beierwaltes, 2004b, p. 145). Cabe ofrecer en este planteamiento una aproximación preliminar a este *reconocimiento* y esta *fundamentación* del neoplatonismo por parte de Hegel, ya que desde ahí podemos enunciar el objetivo y la división del presente estudio.

Pues bien, del hecho de que Hegel haya *reconocido* el sentido especulativo de la filosofía neoplatónica dan cuenta algunos célebres pasajes de sus obras, por ejemplo, cuando sostiene que Ficino reconoce con razón en el *Parménides* de Platón² —"el documento y sistema más completo del verdadero escepticismo [...] y lado negativo de lo racional" (GW, 4, p. 207)— "una obra sagrada", recomendando una "purificación del ánimo y libertad del espíritu" a quienes "se atrevan a rozar sus

² Con esto, Ficino —neoplatónico renacentista— sigue fielmente la larga tradición de lo que, en general, puede denominarse como platonismo antiguo, la cual asignó centralidad al *Parménides* y el *Timeo*. Como apunta Ramos Jurado con Jámblico tal centralidad devino canon para el estudio del pensamiento de Platón (cfr. 2006, pp. 151-142).

secretos” por medio del “sagrado estudio de esta obra” (GW, 4, p. 207), pues sólo así podrían captar *el lado positivo de lo absoluto* contenido implícitamente en ella. O, por poner otro ejemplo, cuando, en el prólogo a la *Fenomenología*³, sostiene que:

Aunque en ocasiones lo más excelente de la filosofía de Platón haya sido encontrado en mitos carentes de valor científico, hubo tiempos, que incluso han sido llamados tiempos de exaltación [*Schwärmerey*], en los que la filosofía aristotélica era atendida en virtud de su profundidad especulativa, mientras que el *Parménides* de Platón, probablemente la obra maestra de la *dialéctica* antigua, era considerado como el verdadero develamiento y la *expresión positiva de la vida divina*, e incluso pese a la abundante turbiedad de lo producido por el éxtasis, este mal entendido éxtasis no debió ser otra cosa sino el *concepto puro* (GW, 9, p. 48).

Ambos pasajes revelan cierto influjo que el neoplatonismo ejerce en Hegel al momento de comprender la relación entre lo uno y lo múltiple, la identidad y la diferencia. Por un lado, este influjo resulta fundamental para su recepción de Platón y Aristóteles; por otro lado — más importante de mencionar ahora —, resulta esencial para su propia concepción *especulativa* de la *dialéctica*, ya que la unidad de identidad y diferencia es lo que permite un *desarrollo sistemático del concepto*.

Pero la cita de Beierwaltes también nos dice que Hegel *fundamenta* en su propio pensamiento el carácter lógico-especulativo que reconoce en el neoplatonismo, lo que quiere decir: no sólo recibe de él cierto influjo o reconoce en él una operación importante para su propio proyecto filosófico, sino que también lo piensa y determina a partir de su propia filosofía. El lugar en el que esta fundamentación lógico-especulativa del neoplatonismo acontece es su interpretación general de la historia de la filosofía. Este hecho, que a primera vista puede parecer extraño, puede explicarse — como veremos con más detalle — a partir de la peculiar conexión que Hegel establece entre lógica especulativa e historia de

³ Respecto a este pasaje, Halfwassen sostiene: “La recepción más positiva y explícita del neoplatonismo, que es al mismo tiempo la significación más positiva del *Parménides* platónico, se realiza en el ‘Prólogo’ a la *Fenomenología del espíritu* a comienzos del año 1807” (1999, p. 92).

la filosofía, conexión de la cual resulta un desarrollo sistemático de esta última. Precisamente por este motivo, la lectura hegeliana del neoplatonismo adopta marcadamente un perfil sistemático vinculado a categorías lógicas, lo cual se refleja en la función específica que Hegel adscribe a esta tradición dentro del pensamiento antiguo. Al respecto, debe subrayarse la siguiente peculiaridad que el neoplatonismo exhibe dentro de la interpretación global realizada por Hegel en sus lecciones sobre historia de la filosofía: el filósofo asigna al neoplatonismo un “carácter sintético” (Halfwassen, 1999, p. 160) debido a que el principio de esta filosofía consiste en la unificación de otros principios ya presentes en el tiempo, pero caracterizados por su índole inmediata y abstracta. Por este motivo, Hegel establece cierto paralelismo entre el neoplatonismo y su propio proyecto filosófico, paralelismo que podríamos caracterizar como un *reconocimiento en la distancia*, puesto que apunta al modo en que ambas filosofías cumplen una función racional dentro de su propia época, vale decir: a los modos en que cada una exhibe cómo lo racional se completa en una época a través del desarrollo inmanente de las (o) posiciones características de la finitud.

Lo anterior no sólo nos alerta de la conciencia histórica de Hegel, sino también de la circularidad de su concepción de la historia de la filosofía, ya que el “avance” que su filosofía representa en lo relativo a la *menesterosidad* (*Bedürfnis*) de su propio tiempo (cfr. GW, 4, p. 7) es, en cierto sentido, la repetición de una operación ya acontecida en el tiempo, *si bien bajo circunstancias y alcances que no pueden ser del todo análogos*. De acuerdo con este esquema, en el siguiente artículo nos proponemos investigar la función sistemática que Hegel asigna al neoplatonismo en cuanto principio sintético, concentrándonos para ello en su lectura de Plotino debido no sólo a que es el fundador de dicha corriente filosófica, sino también a que, en la propia lectura de Hegel, es su filosofía la que asienta las bases del principio neoplatónico, que alcanzará su culminación en Proclo. Junto con ello, procuraremos establecer cómo es que Hegel reconoce en su exposición de Plotino aspectos teóricos y prácticos que coinciden de modo notable con su propia filosofía. Finalmente, ofreceremos una respuesta a la siguiente pregunta: ¿puede, en consecuencia, considerarse la filosofía especulativa de Hegel como una variante moderna del neoplatonismo o, pese a la afinidad reconocida por el propio Hegel, hay algún aspecto que impida dicha identificación, cierta distancia irreconciliable a pesar del reconocimiento?

Para ello, en primer lugar (en el segundo apartado) abordaremos el concepto hegeliano de historia de la filosofía, para luego (en el tercer apartado) aproximarnos a los antecedentes histórico-sistemáticos del neoplatonismo: Aristóteles, el dogmatismo y el escepticismo. Este paso se justifica porque cada una de estas tres filosofías expone un principio que constituirá el material de la síntesis operada por el neoplatonismo. Posteriormente (en el cuarto apartado), ingresaremos a la determinación del principio neoplatónico tal como se desprende de la filosofía de Plotino. Para finalizar (en el quinto apartado), elaboraremos una recapitulación de los pasos dados en busca de verificar los puntos de contacto entre el neoplatonismo de Plotino y la dialéctica especulativa de Hegel, para luego ofrecer nuestra posición respecto a la pregunta sobre la posibilidad de considerar a la filosofía especulativa de Hegel como un neoplatonismo moderno.⁴

2. El concepto hegeliano de la historia de la filosofía

La interpretación de la historia de la filosofía, llevada a cabo por Hegel a través de lecciones durante diversos períodos de su producción

⁴ Como una aclaración metodológica importante, quisiéramos subrayar que nuestro artículo tiene por contenido fundamental la lectura *hegeliana* de Plotino, el cual es considerado por el Suabo, en conformidad con la historiografía filosófica tradicional, como fundador de esa corriente de pensamiento —en sí misma heterogénea y llena de matices— que se conoce como neoplatonismo. Por este motivo nos basamos fundamentalmente en obras de Hegel, particularmente las que reflejan su filosofía de la historia de la filosofía. Precisamente una de las cosas que buscamos mostrar es cómo Hegel expone su propia filosofía mediante una apropiación de la historia de la filosofía, lo cual constituye, ante todo, un ejercicio hermenéutico (no historiográfico). Con esto reconocemos que la interpretación que Hegel hace de Plotino (así como del neoplatonismo en general) depende de la estructura sistemático-especulativa que subyace a su interpretación de la historia de la filosofía en su conjunto, así como de la posición particular que asigna al neoplatonismo y, no en última instancia, del estado de la investigación historiográfica sobre el neoplatonismo disponible en su época (a la cual sin duda contribuyó a expandir y mejorar). Por ello, debemos tener en todo momento presente que los juicios que Hegel emite sobre el neoplatonismo suponen un complejo aparato de interpretación que, en última instancia, Hegel funda en su *Ciencia de la lógica*, de modo que cuando Hegel juzga, p.ej. a “Plotino”, se trata de un Plotino mediado por dicho aparato hermenéutico, o sea, visto a través del lente de su lógica especulativa.

filosófica,⁵ se relaciona con dos elementos centrales de su filosofía: en primer lugar, con su comprensión del Espíritu como un modo de existencia histórico y autoconsciente; en segundo lugar, con la comprensión de la historicidad de éste como un proceso que manifiesta en la contingencia del tiempo un desarrollo categorial cuya exposición y deducción tiene lugar en la ciencia lógica, entendida como el “lugar” en el que el espíritu “piensa su propia esencia” (GW, 11, p. 8) para exponerla en su diversificación como pensamientos puros determinados (cfr. *Enz.* §§ 2-6). De acuerdo con esto, la historia de la filosofía constituye un modo de autoconocimiento del espíritu y, por ende, debe considerarse como una disciplina o ciencia filosófica específica, que tendría lugar, dentro de la división enciclopédica, en el Espíritu Absoluto, precisamente en conexión con la filosofía, como una suerte de introducción subjetiva a su estudio (cfr. Düsing, 1983, p. 21). A diferencia de una consideración filosófica de la historia universal, la consideración filosófica de la historia de la filosofía tiene como objeto al pensamiento mismo en su desarrollo histórico, de manera que, podríamos decir, se trata de una relación directa que el pensar tiene con los estadios de su propio desarrollo: “La historia de la filosofía es la historia del descubrimiento de los pensamientos sobre lo absoluto, lo cual es su objeto.” (*Enz.* § 10)

⁵ Hegel anuncia, durante el semestre de invierno de 1805-1806, por primera vez lecciones sobre historia de la filosofía (cfr. Kimmerle, 1967, p. 64). Según el informe de Gabler, ya por entonces Hegel había ensayado “una prosecución dialéctica de sistema a sistema” (Kimmerle, 1967, p.70), lo cual se transformará en su forma habitual de exposición. Posteriormente, en Heidelberg, Hegel ofrece lecciones de historia de la filosofía durante los semestres de 1816-1817 y 1817-1818. Finalmente, en Berlín ofrece seis lecciones sobre el tema entre los años 1819 y 1829-1830 (cfr. Düsing, 1983, p. 21). Debido a que en la edición crítica (*Gesammelte Werke*) de las obras de Hegel hasta ahora sólo se han publicado los apuntes de las primeras dos lecciones de las que se conserva documentación (esto es: la del semestre de verano de 1819 y la del semestre de invierno de 1820-1821), usaremos como base de nuestro trabajo la edición habitual de las obras de Hegel (*Werke*), que, en el caso de las *Lecciones*, constituye un compendio indiferenciado de los diferentes apuntes de las lecciones dictadas por Hegel a través de su actividad docente, precisamente los apuntes que la edición crítica está editando por separado. Cabe agregar que el plan de la edición crítica es editar los apuntes de la lección de 1823-1824 en GW 30/2, los de la lección de 1825-1826 en GW 30/3, los de 1827-1828 en GW 30/4, los de 1829-1830 y 1831-1832 en GW 30/5, así como un tomo anexo (GW 30/6).

Por esta razón, Hegel caracteriza al curso de la historia de la filosofía como una “galería de los héroes de la razón pensante, los cuales, gracias a esta razón han *penetrado* en la esencia de las cosas [...] para elaborar y legarnos el supremo tesoro, el tesoro del *conocimiento de la razón*” (*Werke*, 20, p. 465).

En lo referente a su contenido, la historia de la filosofía constaría de dos aspectos: por un lado, un *respecto externo* perteneciente a la aparición (*Erscheinung*), el cual presentaría una configuración (*Gestalt*) que le “da a los niveles de desarrollo de la idea la forma de una secuencia *contingente*” (*Enz.* § 13). Se trata de la historia de individuos o nombres propios que han llegado, en circunstancias contingentes e históricamente situadas, a poner de relieve pensamientos o principios *diversos*, los cuales expresarían el núcleo especulativo propio de una época. Es precisamente en virtud de aquella contingencia que tales principios y pensamientos aparecen en la historia del pensamiento entremezclados con representaciones, prejuicios y opiniones pertenecientes al contexto específico de emergencia de su discurso, vale decir, el modo en que éstos también se encuentran limitados por el tiempo.

Por otro lado, se encontraría un *respecto interno* al pensar, en virtud del cual éste se reconoce a sí mismo de un modo diferenciado en su propia historia:

[...] la *historia de la filosofía* muestra en las *diversas filosofías* que aparecen, por una parte, una sola filosofía en sus diversos niveles de formación; por otra parte, muestra que los *principios* particulares, los cuales tiene como base cada vez un sistema, son solamente *ramas* de uno y el mismo todo (*Enz.* § 13).

En tal sentido, la superficie de la aparición expresaría los conceptos esenciales del espíritu, y ello, en la medida en que se trata de la historia *propia* del pensamiento, de un modo más claro y específico que otras formas de historia tales como la historia de la conciencia o la misma historia universal. Por este motivo es que —como adelantamos— existe un vínculo tan estrecho entre lógica e historia de la filosofía: bajo la concepción hegeliana, ésta no contendría sino el modo en que los principios de aquélla han surgido en el tiempo a través de diversos discursos e individualidades: “El mismo desarrollo del pensar que es expuesto en la historia de la filosofía, pero liberado de aquella exterioridad histórica se presenta *puramente dentro del elemento del pensamiento*” (*Enz.*

§ 14). Cabría concluir del pasaje que tanto la historia de la filosofía como la lógica constituyen dos modos directos de autoconocimiento de la razón; mientras que la primera apuntaría a la exposición externa de su desarrollo categorial, la segunda apuntaría a la exposición interna de tal desarrollo.

Ahora bien, una de las posibilidades que este enfoque ofrece a la hora de interpretar la tradición de la filosofía consiste en que es posible detectar en sus representantes principios específicos que nos informan sobre conceptos y estructuras de mediación que corresponden a categorías lógicas, las cuales, por su parte, cumplen determinadas funciones sistemáticas. Siguiendo esta directriz, buscaremos localizar la función sistemática del neoplatonismo, tal como se desprende de la interpretación hegeliana del pensamiento de Plotino. Que existe, en general, una conexión peculiar entre ambas filosofías es un hecho conocido en la investigación, partiendo, como dijimos, del hecho de que el propio Hegel se encargó de subrayar afinidades fundamentales entre su pensamiento y el principio neoplatónico. Sin embargo, la naturaleza sistemática de esta conexión es algo mucho menos explicitado, lo cual no se condice con el hecho de que el propio Hegel asignó al neoplatonismo la importante categoría lógica de *totalidad* (*Totalität*; cfr. *Werke*, 20, p. 457) precisamente por la *función sintética* que el principio del neoplatonismo tiene en su reconstrucción sistemática del pensamiento antiguo, función que Halfwassen describe como “una unificación de los sistemas antiguos en un nivel más alto, que surge de un conocimiento de la idea más profundo y concreto que el que los antiguos sistemas captaron” (1999, pp. 160-161). Es precisamente debido a este carácter sintético del principio neoplatónico que Hegel advierte cierta correspondencia entre la posición de su propio pensamiento frente a la filosofía moderna en general y la posición que la filosofía neoplatónica tiene frente a las filosofías y filosofemas que la anteceden.

Ahora bien, para Halfwassen —cuyo estudio sobre la conexión entre Hegel y el neoplatonismo es probablemente el más completo en su género— el carácter sintético del neoplatonismo se refiere, por un lado, al hecho de que esta filosofía representa, en general, una síntesis entre el principio oriental de la unidad sustancial y el principio griego de la determinación, la particularidad o subjetividad (cfr. 1999, p. 167). Por otro lado, se refiere al hecho específico de que “Hegel determina al neoplatonismo desde sus fuentes como una síntesis especulativa de platonismo, pitagorismo y aristotelismo” (1999, p. 160). Sin embargo, a

estas dos formas de síntesis cabe añadir una tercera, que se desprende directamente de la exposición en las *Lecciones*: en cuanto período histórico, el neoplatonismo es el resultado (*Resultat*) de un movimiento que se inicia con Aristóteles y avanza a través del dogmatismo (epicureísmo y estoicismo) y el escepticismo, los cuales, por su parte, exponen principios específicos. Debido a que, según el silogismo del método en la Idea Absoluta de la Lógica (GW, 12, pp. 283ss), el contenido y la naturaleza específica del resultado sólo es concebible en su unidad con el inicio y el avance, debemos revisar estos antecedentes del neoplatonismo antes de determinar su principio específico.

3. Antecedentes histórico-sistemáticos del neoplatonismo antiguo

Hegel comprende al neoplatonismo en directa conexión con uno de los puntos nucleares de la filosofía aristotélica, como una suerte de consumación de un principio enunciado en Aristóteles por primera vez de acuerdo con su naturaleza especulativa. Sin embargo, no es del todo evidente que exista un *verdadero avance* de la filosofía antigua posterior al pensamiento de Aristóteles (cfr. Düsing, 1983, p. 132). Es tanto menos evidente si se conoce la importancia que el Estagirita tiene para la filosofía de Hegel, ese “hombre al que ningún otro tiempo puede igualar” (*Werke*, 19, p. 132).⁶ No obstante, la transformación del espíritu del mundo acontecida tras el eclipse de la *polis*, la consecuente retirada por parte del individuo de un mundo inestable y hostil, así como el refugio de éste en su interioridad y, finalmente, el surgimiento del mundo romano, cuyo

⁶ Con todo, ha de mencionarse desde ya que, según muestra Halfwassen, tanto la interpretación hegeliana de Aristóteles como la de Platón se encuentran, en cierto sentido, mediadas por fuentes pertenecientes al platonismo medio y el neoplatonismo, así como por informes pertenecientes a Sexto Empírico (principalmente en *Adversus mathematicos*) que atribuyen la doctrina de los principios supremos a los pitagóricos, aunque en realidad se trate de una doctrina esotérica de la Academia (cfr. Halfwassen, 1999, pp. 168-175). Entre otras cosas, como veremos, esto es lo que permite a Hegel leer complementariamente la doctrina platónica de las ideas y el pensar divino aristotélico. Por lo demás, Hegel destaca que el neoplatonismo es también un aristotelismo y un pitagorismo (comprendiendo, como dijimos, bajo ‘pitagorismo’ doctrinas que en realidad fueron platónicas), e incluso destaca que Plotino era en realidad más aristotélico que platónico, con lo cual parece revelar su propio juicio respecto al papel que juega la doctrina del *nous* en Plotino.

derecho y principio universal es caracterizado por Hegel como algo abstracto y dominante (cfr. *Werke*, 19, pp. 252 y ss.), genera el espacio para el surgimiento de nuevos principios y relaciones entre principios que no se limitan a expresar lentamente el acabamiento y la crisis del mundo griego, sino que también constituyen una profundización del espíritu y una mayor determinación de aquello que Aristóteles y Platón habían elevado al rango de suprema verdad: la idea. Como veremos, este espacio abierto por la cultura del helenismo y su integración en el mundo romano es lo que viene a ser consumado y acabado por el neoplatonismo, con lo cual se configura como la culminación de la metafísica antigua y el tránsito hacia el principio de la interioridad y subjetividad cristiana.

Pues bien, debido a que no podemos detenernos en un análisis pormenorizado de la lectura hegeliana de Aristóteles, nos concentraremos en el punto que, desde la perspectiva sistemática de Hegel, será posteriormente desarrollado a cabalidad por el neoplatonismo y sus antecedentes: el dogmatismo y el escepticismo.

3.1. La filosofía de Aristóteles

Decíamos que, para Hegel, Aristóteles había llegado a *enunciar* de acuerdo con su naturaleza el principio de la filosofía especulativa. Esta enunciación se da en el contexto del problema general de la sustancia, puesto que, a propósito de este problema, Aristóteles llega a formular la naturaleza especulativa del *pensar*: con su comprensión de la *ousía* primera o “sustancia absoluta” (*Werke*, 19, p. 158) como pensar infinito, Aristóteles alcanza en su *Metafísica* (XII, 9, 1074b34 y ss.) la cumbre de la especulación; “no existe un idealismo más alto” (*Werke*, 19, p. 158). La *ousía* primera es caracterizada como una “actividad pura” (*reine Tätigkeit*) en la que posibilidad (*Möglichkeit*) y efectividad (*Wirklichkeit*), materia (potencia) y forma (acto), son uno y lo mismo.⁷ Lo posible en ello es actualidad, mientras que lo actual es la pura identidad consigo del contenido; no proviene de otra cosa ni se dirige a otra cosa. En esto

⁷ En este punto se revela algo que advertimos anteriormente (cfr. Halfwassen, 1999, p. 350): Hegel lee la doctrina aristotélica en clave inmanentista porque incorpora interpretaciones platónicas y neoplatónicas. De otro modo, no podría hablar de *potencia en lo inteligible puro*, pues esto proviene del concepto académico de *materia inteligible* y no apunta a *pasividad*, sino a *carencia de desarrollo*, lo cual es coherente con el *An-sich-sein* hegeliano.

Hegel detecta un tipo de esencialidad que no corresponde a la idea de un sustrato inmóvil, sino que se constituye como el poner y asumir del movimiento mismo, el permanecer en sí en el poner de la forma (es decir, de la diferencia). En términos modernos, esto no es sino una *reflexión en sí*, absoluta, lo cual es precisamente el modo en que Hegel comprende la esencia y, más determinadamente, el hacer esencial del sujeto en cuanto concepto.⁸ De acuerdo con esto, es posible afirmar que Hegel interpreta la *ousía* primera de Aristóteles como un *movimiento de determinación inmanente* y, por tanto, como un modelo para comprender la clase de conexión existente entre el concepto especulativo y el contenido por él determinado. De ahí que señale que, en la sustancia absoluta de Aristóteles, “la posibilidad no se diferencia de la forma, sino que ella es lo que se produce a sí misma su contenido, lo que se produce sus propias determinaciones” (*Werke*, 19, p. 158.). Si Platón había llegado al “basamento abstracto de la idea” (Halfwassen, 1999, p. 167) al comprender la relación esencial entre lo uno y lo múltiple, Aristóteles enuncia la idea como *sujeto* cuya reflexión consiste en ponerse como multiplicidad. En tal sentido, Hegel caracteriza el principio aristotélico como el “principio de la vivacidad, de la subjetividad”, y ello no en el sentido de una “subjetividad particular”, sino de una “subjetividad pura” (*Werke*, 19, p. 153), absoluta.

Junto con ello, este principio absoluto es comprendido por Aristóteles según el modelo de la auto-relación del pensar: *nóesis nóeseos*, fórmula que será de importancia fundamental para Plotino. Hegel, nuevamente, interpreta esta idea según el modelo reflexivo de la subjetividad absoluta, vale decir, el *ponerse a sí mismo en lo otro* como hacer esencial del concepto. Por su parte, esto apunta *implícitamente* —pues Aristóteles no da ese paso— tanto a la autodeterminación del pensar como realidad y objetividad, como el encontrarse a sí mismo en ella, pues *el fin [Zweck] de lo pensado es el propio pensamiento*. En tal sentido, Aristóteles habría enunciado la naturaleza especulativa de la razón, entendida de modo general como unidad sujeto-objeto, pero, más precisamente, como un proceso mediante el cual el pensar se encuentra inmediatamente depositado, presupuesto, en la sustancia y avanza paulatinamente hacia la liberación de esta inmediatez y el reconocimiento de sí en la posición

⁸ Para una interpretación de la filosofía de Hegel en general y la Esencia en particular como una metafísica de la forma, cfr. Rohs (1982).

de lo sustancial como realidad efectiva *libre*. Se trata, en suma, de un avance de la razón hacia el encuentro consigo misma, en lo que se aprecia cierta estructura de auto-finalidad que permite unificar los diversos estadios del proceso según el modelo aristotélico del movimiento perfecto (entelequia), cuestión que Hegel reconoció tempranamente en la *Fenomenología* (GW, 9, p. 20).

Como advertimos ya, resulta difícil comprender desde aquí cómo es que el pensar pudo seguir desarrollándose después de la cumbre que significa la enunciación aristotélica del pensar absoluto. Pero enunciar este principio no equivale a *desarrollarlo*: el núcleo especulativo de la concepción aristotélica parece exigir la expansión sistemática de este principio de auto-finalidad a todas las esferas examinadas por el Estagirita (la naturaleza, el espíritu y el pensamiento puro). Sin embargo, según Hegel, esta tarea no fue llevada a cabo. Al respecto sostiene lo siguiente:

En Aristóteles el pensar se ha vuelto concreto, no es la idea inmóvil y abstracta, sino que ella es concreta en la efectividad [*Wirksamkeit*] [...]. En Aristóteles hay ciertamente *un* principio, y es especulativo, pero no es puesto de relieve como *Uno*; la naturaleza de lo especulativo no es llevada a la conciencia como el concepto para sí; lo especulativo no contiene en sí el desarrollo [*Entwicklung*] de la multiplicidad [*Mannigfaltigkeit*] del universo natural y espiritual. Menos aún se establece lo especulativo como lo universal desde el cual lo particular se desarrollaría [...]. En la ciencia aristotélica la idea del pensar que se piensa a sí mismo es captada como la verdad suprema, pero la realización [*Realisierung*] de ésta, [es decir,] la conciencia del universo natural y espiritual, constituye una larga serie de conceptos particulares que caen unos fuera de otros. Lo que se requiere es *un* principio que se lleve a cabo a través de lo particular (*Werke*, 19, pp. 246 y ss.).

Es precisamente el límite del pensar aristotélico aquello que nos informa con mayor precisión sobre el sentido del desarrollo de la filosofía helenística y alejandrina (neoplatónica). Tal como señala el pasaje citado, en Aristóteles se llega a una captación especulativa de

la idea, pero ésta permanece enfrentada al desarrollo de su contenido particular, de manera que ella misma deviene un objeto particular del saber que se comporta negativamente con el resto.⁹ Esto configura el siguiente escenario: de un lado se encontraría la existencia particular del universo natural y espiritual, mientras que del otro se encontraría lo universal del pensamiento puro, lo Uno. En términos muy amplios, la función básica del neoplatonismo consistiría precisamente en *conectar* dialécticamente lo Uno y los modos de existencia particulares o *finitos*. Esta tarea, que en cierto sentido completa la determinación aristotélica del pensar absoluto introduciendo en ella elementos platonizantes, será emprendida una vez puestas las condiciones para *exponer un desarrollo inmanente* de la unidad a través de la particularidad. Esto sólo es posible, desde la perspectiva de Hegel, *una vez que la oposición entre el principio universal del pensamiento y la particularidad de la existencia concreta se han determinado y agudizado hasta asumirse*, cuestión que tiene lugar en el dogmatismo (estoicismo y epicureísmo) y el escepticismo.

3.2. Dogmatismo y escepticismo

El período dogmático-escéptico de la filosofía se ubica, según la reconstrucción de Hegel, entre aquél que culmina con Aristóteles (y con los presocráticos) y el del neoplatonismo. Como adelantamos, en este período tiene lugar el desarrollo y la agudización de la oposición entre lo universal de la idea y lo particular de la existencia concreta:

La idea no se desarrolla inmediatamente desde Platón y Aristóteles, sino que se da el rodeo del dogmatismo. En los primeros, la idea es ciertamente puesta de relieve como lo supremo, pero junto y fuera de ella se encuentra

⁹ Precisamente debido a este carácter aislado del principio supremo en Aristóteles, Duque sostiene “All things considered, the only thing we can definitely say about this supreme life —this Principle, this Individual on which ‘the sensible universe and the word of nature (physis) depend’ (*Metaphysics* XII, 1072b 14), on which the intelligibility and even the existence of the world depend, subject as it is to single One— is that it negates and destroys, so to speak, in its own excessive character all the forms and schemes of being and of thought that have been so patiently analyzed up until this point” (Duque, 2018, p. 10). Desde esta perspectiva, podemos decir que la tarea de la metafísica post-aristotélica sería expandir ese principio a las esferas de la realidad para reconocerlo luego como lo Uno.

todavía el otro contenido, la riqueza del pensamiento del espíritu [finito] y de la naturaleza [...]. Pero el que la idea, entendida como una verdad que todo abarca y en sí contiene, *aparezca* [cursivas nuestras] se debe a que esto finito, es decir, aquel contenido de determinaciones que se encuentra fuera, fue también captado de modo finito, vale decir: en su oposición general. [...] Ésta fue la función del dogmatismo, que luego es disuelto por el escepticismo. La disolución de todo lo particular y finito, que constituye la esencia del escepticismo, no fue vista por Platón y Aristóteles, y por eso la idea no fue puesta por ellos como lo que lo contiene todo (*Werke*, 19, p. 413).

Es importante subrayar el paralelo estructural entre las condiciones de emergencia del neoplatonismo y las de la filosofía de Hegel (cfr. *Werke*, 19, p. 251). En efecto, la determinación finita de lo particular, así como su disolución por parte del escepticismo, corresponde a la lucha que el propio Hegel libró contra el tipo de filosofías que, en su artículo *Fe y saber* (de 1802; cfr. *GW*, 4), caracterizó como “filosofías de la reflexión”, precisamente porque no conseguían elevarse por encima del entendimiento y su reflexión finita, operando con ello una determinación formal del contenido absoluto de la filosofía. Esta determinación formal limitaba lo racional al mantenerlo dentro de oposiciones fijas y absolutas, lo cual impedía llegar al conocimiento especulativo de la unidad diferenciada de la razón, pues para alcanzar este principio era necesario disolver tales límites fijos. El propio Hegel asumió esa tarea como un escepticismo, primero al llegar a Jena, en conexión con una lógica pre-especulativa que sólo llegó a esbozar; pero fundamentalmente lo hizo con la peculiar apropiación crítica que realizó de las filosofías y de la cultura de su propio tiempo, cuya exposición no es sino la *Fenomenología*. El hecho de que haya caracterizado esta exposición como un “escepticismo que se consume a sí mismo” (*GW*, 9, p. 56) nos alerta de la función negativa de disolución de las oposiciones fijas puestas por la reflexión finita. Y al mismo tiempo: el hecho de que, refiriéndose a la *Fenomenología*, sostenga que “la lógica tiene a la ciencia del espíritu *que aparece* [cursivas nuestras] por su presuposición” (*GW*, 21, p. 55), muestra la necesidad de que, antes de llegar al conocimiento puro de la unidad diferenciada de la idea, es necesario que la determinación de lo particular

tenga la forma de la finitud, vale decir, se dé en la forma de la oposición de la conciencia. De acuerdo con ambos respectos mencionados, lo absoluto no puede aparecer de acuerdo con su naturaleza si antes no ha aparecido de modo limitado, pero sólo puede aparecer de acuerdo con su naturaleza si se ha negado la forma de lo limitado de su aparición.

Consideremos ahora la forma específica que adopta en el dogmatismo la oposición caracterizada en el pasaje.

3.2.1. El dogmatismo como fijación del criterio

La “oposición general” referida por Hegel se expresa, en primer lugar, como un retroceso del conocimiento hacia su propia particularidad y finitud: lo universal del pensar deviene una particularidad enfrentada al contenido, una universalidad *formal*. Surge entonces la *pregunta por el conocimiento* de lo verdadero. Lo fundamental ahora es la búsqueda y determinación de un *criterio* mediante el cual se juzga lo verdadero, deviniendo tal criterio el principio. Este giro subjetivista, la absolutización del criterio subjetivo, es caracterizado por Hegel como una variante antigua del formalismo intelectualivo, por cuanto identifica lo universal con un criterio específico (vale decir, él mismo particular) frente al cual se contrapone tanto la diversidad de aquello que se quiere conocer como otros criterios de conocimiento. Así, la identidad universal del principio al que llega Aristóteles deviene ahora una identidad subjetiva abstracta. Ciertamente, esta identidad cuenta con poder de determinación, pero se encuentra contrapuesta a lo determinado en general, a lo diferenciado del criterio subjetivo; es un determinar exterior que se refiere a sí mismo de modo formal. Hegel considera esta posición como un dogmatismo (cfr. *Werke*, 19, p. 250) debido a que, a través de la aplicación (*Anwendung*) del criterio, lo particular es subsumido (*subsumiert*) por la universalidad formal, mientras que la universalidad del contenido mismo adquiere una forma sustancial frente a la cual el sujeto se comporta negativamente, disponiéndolo de acuerdo con su criterio (*Werke*, 19, p. 412).¹⁰

Por otro lado, Hegel considera que el principio general de este período tiene “el significado esencial de la autoconsciencia”, “de la referencia pura de la autoconsciencia a sí misma” (*Werke*, 19, p. 250). Esto es así porque, independientemente de la filosofía particular

¹⁰ Notemos que el modelo de subsunción es precisamente lo contrario a la forma sistemática que Hegel considera propia del conocimiento especulativo, a saber, el desarrollo de lo universal a partir de la particularidad.

que se considere dentro del él (es decir, estoicismo, epicureísmo o escepticismo), al pensar le es revelada en estas filosofías su libertad frente al contenido, así como su poder de determinación. No es casual que, en la *Fenomenología*, Hegel haya tomado dos figuras de este período para el tratamiento de la “Libertad de la Autoconciencia” (cfr. GW, 9, pp. 116 y ss.): la conciencia descubre en estas figuras la libertad de su referencia a sí misma, su independencia respecto de todo condicionamiento exterior y su poder de determinar la realidad según su criterio (o de negar todo criterio, como hace el escepticismo). Por este motivo, el vacío de su auto-referencia *pura* sólo encuentra

[...] [su] cumplimiento vital en el corazón subjetivo, en el sentimiento interno o en la fe. Es cierto que la naturaleza y el mundo político son también concretos, pero solamente algo exteriormente concreto. Por eso lo propiamente concreto no está en la idea universal determinada, sino sólo en la autoconciencia, en lo suyo [*Seinige*] (*Werke*, 19, p. 251).

El giro subjetivista del período puede apreciarse muy bien atendiendo al aspecto práctico del dogmatismo, orientado fundamentalmente a la determinación y búsqueda del *sabio*. Para las filosofías del período, sabio es quien puede vivir conforme a su propio criterio, afirmar radicalmente su sí mismo frente a cualquier circunstancia o *destino* (*Schicksal*). El sabio no encuentra su satisfacción en algo fuera de él, sino en la certeza de sí mismo: “la autoconciencia vive en la soledad de su pensar, y encuentra en ella su satisfacción” (*Werke*, 19, p. 252). Esta independencia (*Unabhängigkeit*) de todo lo exterior, junto con la búsqueda de satisfacción y libertad en sí mismo, es, a su vez, reflejo de una época “de un temor y servidumbre universal” (GW, 9, p. 118), que Hegel identifica con el mundo romano. A diferencia del “sereno mundo griego” (*Werke*, 19, p. 252), este mundo es dominado por la arbitrariedad de un Señor y el formalismo del derecho, que atomiza la sociedad mediante la figura formal y homogénea de la *persona* buscando, precisamente, reestablecer artificialmente el vínculo universal que ha dejado de existir en el tiempo. En este mundo hostil e incierto, el individuo debe buscar la armonía (*Einigkeit*) en su interior, en el mundo de su propio pensamiento, y vivir conforme a sus certezas, que valen para él como absolutas. De esta condición Hegel extrae una característica que atraviesa el entero período:

Lo primero es entonces el principio, el criterio; lo siguiente es que el sujeto se hace conforme a ese criterio, precisamente con eso se alcanza la libertad, la independencia, la imperturbabilidad, la ataraxia; la igualdad en sí mismo del espíritu que no padece por nada es el fin compartido de estas filosofías (*Werke*, 19, p. 254).

Con lo expuesto se aprecia cómo la unidad absoluta de la idea en Aristóteles deviene un principio subjetivo libre, pero finito, contrapuesto a su mundo efectivo, cuya forma es la de lo sustancial, no la del pensamiento. Dentro del dogmatismo, la diferencia en el criterio es lo que divide a estoicos y epicúreos: mientras que los primeros tienen al pensar abstracto como el criterio determinante, los segundos tienen como criterio aquello que le aparece al sujeto como determinado: la intuición (*Anschauung*), la sensación (*Empfindung*) y la percepción (*Wahrnehmung*). Se trata, entonces, de la unilateralidad de dos criterios: el que se inclina por lo pensado y el que se inclina por lo intuitivo. En cierto sentido, éste es el “precio a pagar” para que se destaque la subjetividad e individualidad del pensamiento y aparezca para ella la particularidad del contenido; como señalamos, se trata del ingreso de lo libre bajo la forma general de la limitación, pues esta subjetividad se encuentra limitada por la *fijación* de la particularidad que subsume, con lo cual deviene ella misma una particularidad encerrada en sí, algo finito que ha sido absolutizado.

3.2.2. Operación negativa del escepticismo

En este marco, el escepticismo cumple la importante función sistemática de negar los modos deficientes en que lo particular es determinado por un criterio formal, hasta asumir (*aufheben*) la finitud y unilateralidad de todo criterio. En cuanto tercera figura del período, el escepticismo constituye un “comportamiento negativo frente a todo principio” (*Werke*, 19, p. 254), conducente a la negación de todo criterio (*Werke*, 19, p. 403), sea intuitivo o pensado, hasta alcanzar la suspensión del juicio, que impide determinar la verdad según un criterio limitado. Por tanto, el escepticismo viene a ejercer un tipo de libertad que no busca determinar, sino disolver toda determinación establecida, mostrando su finitud y nulidad. Al igual que el dogmatismo, el fin de este procedimiento es alcanzar la ataraxia, la imperturbabilidad del

individuo que suspende el juicio y, por tanto, toda búsqueda de una verdad; sin embargo, a diferencia del dogmatismo, no fija ningún criterio determinado, más bien hace lo contrario: “este escepticismo tuvo su lado positivo enteramente en el carácter y su indiferencia [*Gleichgültigkeit*] frente a la necesidad de la naturaleza” (GW, 4, p. 214), señala Hegel en su temprano artículo dedicado a la *Relación del escepticismo con la filosofía*.

Ahora bien, la función sistemática que Hegel otorga al escepticismo en las *Lecciones* consiste en preparar el ingreso del principio neoplatónico: la forma de la oposición ha sido negada en toda su extensión, de manera que la distancia entre el pensamiento y el mundo exige ser asumida. O en terminología hegeliana: el entendimiento debe elevarse a razón, su reflexión finita a especulación. De este modo se ingresa nuevamente al ámbito de lo universal, pero se ha mostrado ya la inconsistencia de lo particular que es determinado de modo abstracto por un pensamiento finito, de manera que el pensamiento, el acto de determinar, se inscribe en el núcleo de lo universal para engendrar desde sí la particularidad.

4. El principio neoplatónico

La exposición hegeliana del neoplatonismo en las *Lecciones* se concentra en los nombres de Plotino y Proclo,¹¹ y es el primero quien establece los ejes fundamentales dentro de los que se moverá la filosofía neoplatónica en su conjunto.¹² Como anunciamos, el tránsito a su principio es el resultado de la negatividad propia del escepticismo dirigida contra las determinaciones limitadas por el criterio subjetivo. Esta negatividad tiene el siguiente resultado *positivo*: “en el escepticismo se ha completado el extrañamiento de todo lo determinado, con lo cual se ha ejecutado completamente el recuerdo [*Erinnerung*] y la interiorización [*Innerlichmachung*]” (*Werke*, 19, p. 404) de lo extraño. Por tanto, lo determinado transita a la objetividad que se hallaba opuesta para el

¹¹ Como señalamos, nos concentraremos en la lectura hegeliana de Plotino. Para un detallado estudio de la lectura hegeliana de Proclo, cfr. Beierwaltes (2004a), Halfwassen (1999, pp. 387 y ss.) y Düsing (1983, pp. 151 y ss.).

¹² Lo cual, por cierto, no equivale a decir que la tradición neoplatónica sea homogénea. A este respecto cabe mencionar, a modo de ejemplo, la importante diferencia consistente en el papel que la teúrgia juega en autores como Jámblico y Proclo frente a autores como Plotino y Porfirio, que tienden a mantenerse dentro de la filosofía. Para una visión de conjunto del neoplatonismo y la tradición platónica en la Antigüedad, cfr. Ramos Jurado (2006, pp. 116-154).

dogmatismo (la masa sustancial opuesta al criterio y a lo determinado por el criterio), mas no en el sentido de que lo negado, lo de-puesto, sea simplemente tras-puesto, sino más bien en el sentido de que allí debe ser *re-puesto*.¹³ Por eso, Hegel sostiene que en el neoplatonismo el espíritu se encuentra frente a la tarea de “producir [*erzeugen*] un mundo a partir de la pérdida del mundo” (*Werke*, 19, p. 412). Concretamente, esta tarea de reposición de las determinaciones se diferencia del dogmatismo en lo siguiente: no se trata ahora de construir a partir de un criterio subjetivo que desplaza lo universal a un trasfondo sustancial, sino de situarse en la posición de la universalidad objetiva y poner de manifiesto lo interior en (y de) ella.¹⁴ Se trata, entonces, de que el mundo “permanezca al mismo tiempo interno en su exterioridad, un mundo reconciliado [*versöhnte*] con el pensar” (*Werke*, 19, p. 413), para lo cual el espíritu debe retornar a la “objetualidad” (*Gegenständlichkeit*) dándole la forma de un “mundo inteligible [*intelligible Welt*]” (*Werke*, 19, p. 404).

En cuanto resultado, el neoplatonismo tiene para Hegel la función sistemática de asumir los principios anteriores que hemos procurado esclarecer en sus aspectos básicos. No es de extrañar que el neoplatonismo constituya entonces cierto “retorno” al principio supremo de Aristóteles, que a su vez es interpretado en conexión con la dialéctica platónica de lo Uno y lo múltiple, lo cual permite afincar al pensar en el “universo verdadero” (*Werke*, 19, p. 451), consumando con ello el período al expandir dicho principio a la *totalidad*, que es, como dijimos, la categoría lógica que Hegel asigna al neoplatonismo.

Pues bien, Hegel afirma que la idea fundamental de la filosofía neoplatónica es “el pensar que se piensa a sí mismo, el *νοῦς* que se hace a sí mismo objeto” (*Werke*, 19, p. 413). La tendencia de Hegel, consistente en interpretar este principio en clave ontológica y además como un modelo de reflexión productiva (cfr. Halfwassen, 1999, p. 356) y autoconsciente, se ve radicalizada —y, hasta cierto punto, lógicamente confirmada— tras

¹³ Para la dialéctica del de-poner y re-poner, cfr. Nuzzo (1995).

¹⁴ Esta idea también podría formularse del siguiente modo: tras la negación de todo criterio sólo queda indicar las condiciones ideales de la aparición del mundo bajo cualquier criterio determinado, condiciones que son libres del límite impuesto por el criterio necesariamente cada vez, puesto que involucran tanto al criterio como a lo que aparece determinado por el criterio cada vez. Esto es lo que Gabriel comprende como una “teoría de segundo orden”, presente tanto en Hegel como en Plotino (cfr. Gabriel, 2009, pp. 184-187).

el paso por el dogmatismo y el escepticismo: mientras que el dogmatismo ha puesto de relieve el momento de la determinación en la oposición concreta (lo particular), así como el carácter autoconsciente y reflexivo del principio de tal determinación, el escepticismo ha puesto de relieve la dinámica que asume e interioriza las contradicciones generadas por la finitud de lo determinado. Por tanto, ahora la idea fundamental que aparece enunciada en Aristóteles ha de ser pensada:

- i. Como la identidad en la *oposición real* entre el conocimiento y su objeto.
- ii. Como una unidad que contiene en sí, inmanentemente, una dinámica de conexión entre sus determinaciones.
- iii. Como una teoría de la autoconsciencia *universal* o *absoluta* que se conecta, de algún modo, con la oposición real señalada en i.

Así, sería posible afirmar que en el neoplatonismo se tematiza un tipo de objetividad que contiene en sí misma el hacer universal del pensamiento, una objetividad “que es en el espíritu y en lo verdadero” (*Werke*, 19, p. 406). Por lo demás, para Hegel esto constituye un *saber*, de manera que cabe hablar de una lectura no-mística de Plotino en particular y del neoplatonismo en general en un sentido que vislumbraremos en lo que sigue.

Tras la caracterización general del principio neoplatónico cabe abordar los puntos específicos que, desde nuestra perspectiva, sustentan tanto la función sistemática que Hegel le asigna como la semejanza que el filósofo aprecia entre esta filosofía y su propio proyecto. Para este fin conviene mencionar una característica del tratamiento hegeliano de Plotino, a saber, que éste configura un círculo en el que pueden distinguirse dos ejes de tematización: podemos denominar al primero como una escala de “determinación ontológica” que recorre descendentemente las tres hipóstasis (“los tres principios son lo Uno, el *voûs* y el alma”; *Werke*, 19, p. 453), mientras que el segundo corresponde, más bien, a una peculiar escala “epistemológica” que recorre ascendentemente las hipóstasis y que puede entenderse como un camino de elevación del

alma hacia la inteligencia y lo Uno.¹⁵ De este modo, lo que es inicio en el primer eje es resultado en el segundo, y a la inversa. A partir de estos ejes obtenemos la división que nos permite ingresar en los primeros dos puntos que quisiéramos subrayar.

4.1. Determinación ontológica del “ser inteligible del mundo”

Conviene comenzar este punto retomando con algo más de detalle el sentido que para Hegel adquiere en el neoplatonismo el principio supremo aristotélico. En general puede afirmarse que, si Plotino realiza una lectura platonizante de Aristóteles al integrar al *nous* en un esquema derivado de lo Uno, Hegel realiza una lectura aristotelizante de Plotino, que subraya la centralidad del *nous* de un modo tal que le permite interpretar la henología plotiniana como una *noología* (cfr. Halfwassen, 1999, p. 249), es decir, como una doctrina sobre la inteligencia. Esta lectura “noológica” de Plotino conduce a Hegel a afirmar cierto primado del *nous* por sobre las ideas (entendiendo al primero como el principio productivo de las últimas) y al mismo tiempo a comprender la inmanencia de éstas en lo sensible según el modelo de la reflexión absoluta de la *nóesis nóeseos*, con lo cual la auto-relación del pensar adopta la forma *objetiva* de una relación inmanente entre lo uno y lo múltiple. Para Hegel, desde aquí puede explicarse parte de la función sistemática central del neoplatonismo, a saber, la de *llevar la unidad negativa del pensamiento a la existencia concreta o particularidad real*. En tal sentido es que se afirma que “lo pensado, lo producido por el pensamiento es el verdadero universo”, idea que se refuerza cuando se sostiene que el pensar “es realmente efectivo en esto producido [*Hervorgebracht*] y se hace objeto de sí mismo: se piensa” (*Werke*, 19, p. 451). Pues bien, esta tesis exige dilucidar dos cuestiones de importancia:

¹⁵ Es importante notar que, si bien Hegel prioriza y ofrece un tratamiento más detallado de la escala ontológica, introduce en ella constantemente referencias a problemas epistémicos debido al doble papel que, según su interpretación, la inteligencia juega para los neoplatónicos: i) por un lado es lo que constituye la esencialidad de las cosas; ii) por el otro, es una forma finita de reflexión autoconsciente de la que el alma participa y que atraviesa diversos grados de realización.

i) El mencionado principio aristotélico corresponde a la *segunda* de las hipóstasis: la inteligencia, el *nous*.¹⁶ En cambio, para Plotino lo supremo es la primera hipóstasis: lo Uno. Lo Uno se encuentra *más allá* de la inteligencia y es la fuente desde la que ésta mana. Debido a la elevada importancia que Hegel otorga a la inteligencia, surge el problema de pensar su relación con la primera hipóstasis sin que su función fundamental se vea mermada. O de otro modo: ¿cómo puede pensarse la conexión entre lo Uno y la inteligencia de un modo tal que esta última conserve el carácter de “idea fundamental” pese a la condición derivativa que Plotino y otros neoplatónicos como Proclo le atribuyen?

ii) Dado el carácter determinante y concreto que, para Hegel, el pensar absoluto aristotélico adquiere en el neoplatonismo, surge la necesidad de esclarecer el sentido en que el pensar produce (y se encuentra en) lo concreto, entendido fundamentalmente como *naturaleza y vida*. Además, desde ahí cabría preguntarse qué significa, en este esquema, el surgimiento de la tercera hipóstasis, a saber, el *alma* o espíritu finito, en términos hegelianos.

Pues bien, el problema planteado en i) da cuenta de la mencionada tendencia de Hegel a interpretar lo Uno como la *unidad esencial de la inteligencia*. Con esto Hegel se aleja de la tendencia general del neoplatonismo, aun cuando se valga para ello del profundo espíritu vinculatorio de esta filosofía. Mas con esta interpretación Hegel es completamente coherente con su propia filosofía, pues, en efecto, lo Uno como *abstracción* no constituye sino la *inmediatez* del saber puro, lo cual coincide con la determinación lógica del *inicio* (*Anfang*), donde se trata de “colocarse en el punto central, en el puro intuir o pensar” (*Werke*, 19, p. 440). No se trata, entonces, de un momento trascendente, sino del primer momento del desarrollo del pensar, que es aquello que asume o supera (en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana) todo lo finito. Por tanto, la trascendencia de lo finito adquiriría en Plotino la figura de una unidad separada de la actividad infinita del pensar mismo. Mas, si recordamos la mencionada estructura circular del tratamiento hegeliano de Plotino, entonces salta a la vista que, para Hegel, con lo Uno se trata

¹⁶ Cabe apuntar que Hegel tiende a referirse al *nous* como “pensar” (*Denken*) cuando refiere su sentido infinito, mientras que, siguiendo la traducción de Ficino (*intellectus*), se refiere al *nous* como “entendimiento” (*Verstand*) cuando piensa su sentido finito y derivado.

del momento en el que el alma, a través de la inteligencia, se ha elevado por encima de todo lo finito para conectarse con la fuente última de todo ser, y entonces, podríamos decir, se olvida de sí misma en cuanto particularidad o finitud, con lo cual surge la idea en su unidad inmediata *inicial*, aún carente de determinación.¹⁷

Ahora, que Hegel pueda interpretar así la primera hipóstasis se funda en su propia filosofía, específicamente en su comprensión de la esencia como *unidad negativa, reflexionada en sí*: Hegel entiende la identidad en su unidad con la no-identidad, de modo que no necesita mantener separados ambos momentos. Plotino, en cambio, expondría, según Hegel, la diferencia en su referencia a la unidad, pero separando el pensamiento supremo, lo Uno, de toda determinación.

La otra cara de la misma moneda consiste en la necesidad de que el pensamiento se desarrolle y determine, que la unidad refiera la diferencia, con lo cual lo Uno se revela expresamente como *inteligencia*.¹⁸ Esto nos conduce al problema planteado en ii).

Refiriéndose a lo Uno, Hegel señala que “Plotino retrotrae todo a esta sustancia” pues “sólo ella es lo verdadero y permanece en todo absolutamente igual a sí” (*Werke*, 19, p. 477). Sin embargo, enseguida se avanza a lo concreto, por cuanto para Plotino y el neoplatonismo “de esto primero brota todo y lo Uno se abre (conectándose con la creación [*Schöpfung*] y toda producción [*Produktion*])” (*Werke*, 19, p. 477). Pese a que Hegel critique el hecho de que lo absoluto no pueda ser captado como tal en la determinación, así como el carácter todavía rudimentario de la dialéctica en Plotino,¹⁹ valora como un “punto central” este paso

¹⁷ En este sentido, Hegel compara el momento extático de la intuición pura con la *ataraxia* de los estoicos y epicúreos, mas, en el neoplatonismo, esta unidad de las diferencias adquiriría un *sentido objetivo*.

¹⁸ Respecto a este punto, Hegel alude a las posiciones de Kant y Spinoza al referirse a la unidad de esencia y existencia en Dios (cfr. *Werke*, 19, pp. 444s.): Dios no ha de pensarse como una representación que podría o no ser real (tener existencia), sino que su pensamiento en nosotros es una esencia cuya existencia es la naturaleza. Ahora, precisamente porque la naturaleza trasciende la conciencia individual, nuestro pensamiento de Dios ha de enriquecerse e integrarse con el de la objetividad, que está contenida en Dios en cuanto asunción (*Aufhebung*) de todas sus determinaciones finitas.

¹⁹ Tanto Halfwassen (1999, p. 469) como Beierwaltes (2004a, p. 173) coinciden en que, debido a una mayor compenetración con Platón, Proclo estuvo en posición de desarrollar una sistematización y una dialéctica más elaborada

a la determinación, el cual constituye “el avance de lo no-abierto a la revelación” (*Werke*, 19, p. 447). La dificultad principal, según Hegel, radica aquí en captar “cómo lo Uno se ha resuelto a determinarse” (*Werke*, 19, p. 447). Esta apretada fórmula contiene dos aspectos fundamentales. En primer lugar, se encuentra *la estructura esencial, infinita, del pensar*: la determinación del pensar es una auto-determinación en el sentido del principio aristotélico, pues, en cuanto acto puro, el pensar no piensa algo dado, sino que es la unidad de sí mismo con lo pensado. En segundo lugar se encuentra el sentido objetivo del *nous*, que marca lo más característico del neoplatonismo de Plotino: determinarse, revelarse o abrirse implica, en cierto sentido, salir de sí mismo y colocarse en lo otro. Por ello, la *auto-diferenciación* del pensar no exhibe sino la condición inteligible (y de inteligibilidad) del mundo. Para dar este paso, Plotino efectúa una interpretación inmanentista de la región inteligible de Platón, la cual, según ha mostrado Vigo (cfr. 1999, p. 61), está mediada por el platonismo medio, concretamente por Alcínoo.²⁰ De acuerdo con esta interpretación —que no puede dejar de evocarnos a Spinoza²¹—, la pluralidad de las formas (*logoi*) es parte de un intelecto divino, dotado de movimiento, que se encuentra en la objetividad como esencia de lo objetivo (la inteligencia, en cuanto derivada de lo Uno, se piensa a sí misma en sus pensamientos, los cuales, por su parte dan forma al aparecer del mundo real). De esta manera, los pensamientos determinados constituirían las esencias del mundo cambiante (la mediación en lo inmediato), cobrando realidad en él, mientras que el extremo de la materia en cuanto tal, sin mediación, sería entendida como pura potencia de la forma, vale decir, como *posibilidad* de aparecer de un determinado modo, modo correspondiente al pensamiento en cuanto “unidad de lo diferenciado” (*Werke*, 19, p. 453), de lo ideal y lo real.

que la de Plotino para exponer los diversos niveles de mediación que emergen dentro de la relación de lo Uno y lo Múltiple. No es casual que Proclo se concentre tanto en el *Parménides*, pues es el diálogo de Platón que contiene la referencia más expresa a su doctrina no escrita acerca de los principios fundamentales.

²⁰ . Para el problema del conocimiento y los grados de los inteligibles en Alcínoo, cfr. (Martino, 2014).

²¹ Concretamente, pensamos en la proposición VII de la segunda parte de la *Ética* (Spinoza, 2015): “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas (*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*)”.

Ahora bien, si conectamos los aspectos recién avistados, entonces queda claro el sentido de la presencia del pensamiento en la objetividad, al menos en lo que se refiere a su aspecto ontológico: que el pensamiento se piense a sí mismo *en la naturaleza* quiere decir que su actividad de autodeterminación aparece en ésta. Mas esto constituye sólo un *primer momento de su reflexión*: su exteriorización o pérdida en lo otro; pues, en la *inmediatez* de la naturaleza, los pensamientos aparecen más bien como un *ocultamiento* de la esencia de lo que aparece. Por este motivo, el regreso del pensar a sí mismo es todavía potencialidad, es decir, la naturaleza sólo contiene *en sí* la posibilidad de la autoconsciencia. Pues bien, la actualización de esta potencialidad en cuanto retorno del pensar a sí mismo viene dada por la tercera hipóstasis: el *alma*.

4.2. La elevación del alma hacia lo Uno como desarrollo del espíritu finito

La lectura hegeliana de la tercera hipóstasis en Plotino se encuentra dentro del tratamiento general del “mundo cambiante” (cfr. *Werke*, 19, pp. 452 y ss.). Podríamos decir que, si en la determinación ontológica del “ser inteligible del mundo” se trata de ganar la actividad infinita del pensar para el mundo, ahora se trata de ganar para la autoconsciencia universal la actividad autoconsciente de un pensar que brota del mundo, es decir, una inteligencia dotada de alma y cuerpo individuales, finita.

Esta vez el tratamiento se inicia con el resultado al que se llega desde la procesión de lo Uno al mundo, el cual podemos formular del siguiente modo: *vida* es la naturaleza en cuanto animada por el pensar, o, de otro modo, en cuanto que contiene inmanentemente el principio de su determinación o idealidad. En este sentido, podemos afirmar que la vida es la unidad *real* de las formas de la inteligencia y, en cuanto tal, conforma el principio espiritual inmediato de los seres materiales en la naturaleza: el *alma del mundo*. Pues bien, esta idea comporta un problema que exhibe dos caras: por un lado, la naturaleza en cuanto vida contiene, diseminada, la actividad del pensar, sus huellas. Esto explica que la materia exista en el modo de la configuración (*Gestalt*) en el tiempo, vale decir, como una existencia exterior cuya esencia sería el pensamiento. Pero, si enfocamos el problema de la exterioridad de la existencia desde otra perspectiva, salta a la vista la otra cara del problema: *la naturaleza sólo existe como algo exterior para quien se pone fuera de ella*. Pero, en rigor, en su referencia al mundo la inteligencia no tiene nada “fuera”, de manera

que la existencia exterior exige un tipo de inteligencia *condicionado* por la exterioridad. Y, a su vez, sería precisamente dicho condicionamiento el sustento de la existencia exterior de los seres materiales, pues el mundo se configura en el tiempo para el ser que se abre al mundo temporalmente (cfr. Beierwaltes, 1967, pp. 70 y ss.). Esta inteligencia condicionada es lo que, en sentido estricto, Hegel denomina como *entendimiento* y corresponde al alma *individual* neoplatónica.

Hegel anuncia la idea general del siguiente modo: el mundo cambiante es el mundo “inmerso en la diferencia” de la inteligencia respecto de sí misma, de modo que la pluralidad de las formas “no están sólo en sí en el entendimiento, sino que son para él”, ellas son “suyas en la forma de su objeto [*Gegenstand*]” (*Werke*, 19, p. 452). Apreciamos que la diferencia que se encuentra inmediatamente asumida en el pensar infinito se escinde —en la inteligencia *qua* entendimiento— en los momentos de lo en sí y lo que es para éste. A su vez, esto nos indica que Plotino integra dentro de un marco ontológico general una teoría particular del conocimiento humano (recuperando así la relación expuesta en el dogmatismo y escepticismo), pues la captación de las formas o esencias según el modo de lo objetual requiere de la intervención de sus facultades finitas: i) la intuición sensible, cuyo principio es la materia, y ii) el juicio (*logos*) o pensar discursivo, cuyo principio es el alma.

Pues bien, la materia, el no-ser o la potencialidad pura, es lo que lleva al alma a referirse al exterior, mientras que su capacidad de captar inmediatamente eso exterior no es sino la intuición sensible, que también puede ser entendida como la captación de la esencia desde el lado de su apariencia, su superficie. Por otra parte, el alma, a través del juicio, puede referir lo exterior que le es dado a su origen inteligible, pues ella, en cuanto participa de la inteligencia universal, contiene en sí las formas que constituyen la esencia de lo exterior, de modo que conocer (*kennen*) no es sino traspasar lo sensible para *reconocer* (*erkennen*) su forma pura. Se trata, en ese caso, de una recepción de la teoría platónica de la *anamnesis*, pues conocer no es sino el recuerdo de la forma en el alma cuya ocasión viene dada por lo sensible.

En lo anterior se aprecia que el fundamento del conocimiento, la raíz común entre entendimiento y sensibilidad, se encuentra en la coincidencia de la inteligencia consigo misma en la posición de lo sensible; la reflexión en sí del pensar es entonces condición de la asunción de la oposición entre entendimiento y objeto. Desde el esquema de la

procesión neoplatónica, esto puede explicarse del siguiente modo: si todo lo que brota de lo Uno contiene sus huellas, entonces a partir de la materia puede emprenderse un ascenso hacia lo Uno, ascenso que va desde lo más externo hasta lo más interno.²² Debido a que se trata del reconocimiento de algo que, en rigor, ya estaba en la inteligencia —y en lo Uno en cuanto fuente última del sentido—, el conocimiento es al mismo tiempo un autoconocimiento: una exploración de la interioridad de la inteligencia dirigida al reconocimiento de su presencia en el mundo. Para apreciar el sentido que esta idea adquiere en el tratamiento hegeliano del espíritu subjetivo conviene invocar un pasaje de la *Fenomenología* de marcada inspiración neoplatónica, que caracteriza la experiencia de la conciencia como:

[...] un camino del alma que atraviesa la serie de sus configuraciones, entendidas como estaciones puestas delante por su propia naturaleza, de modo que ella misma se purifique hasta llegar a ser espíritu al alcanzar por medio de la completa experiencia de sí misma el conocimiento de lo que ella es en sí (GW, 9, p. 55).

Apreciamos que el camino del alma consiste en una elevación por encima de la particularidad de sus configuraciones, las cuales presentan cada vez una referencia específica del conocer a su objeto. En la medida en que el objeto mismo contiene una esencialidad, esta referencia es al mismo tiempo la interiorización y el recuerdo (*Erinnerung*) de las esencialidades presentes en el mundo como su ser inteligible. En esto ya se aprecia el sentido del movimiento: la autoconsciencia debe atravesar la “corteza” de lo real para llegar al conocimiento de las esencialidades, mostrar que lo espiritual aparece (*erscheint*) en la inmediatez de lo en sí, lo cual solamente se evidencia en un retorno a ello desde el extrañamiento del espíritu. El fin de este proceso no es sino la reunión de la autoconsciencia con la unidad objetiva de la idea, lo cual requiere de la reconciliación de la autoconsciencia finita con la naturaleza. Tal reconciliación tiene entonces el sentido general de una *compenetración* de

²² Este ascenso puede entenderse como una reducción henológica: “Plotino capta el regreso dialéctico desde la efectividad fundada al fundamento y origen como una *reducción henológica* (ἀναγωγή εἰς ἓν), pues este regreso se lleva a cabo como una reconducción de la multiplicidad a la unidad de lo Uno mismo, que se encuentra libre de aquella multiplicidad” (Halfwassen, 1999, p. 237).

la autoconsciencia finita y el objeto absoluto que contiene la actividad del pensamiento universal, lo cual vale a su vez como una *espiritualización* de aquel objeto a través del proceso que produce la reconciliación señalada al revelar su naturaleza ideal, el carácter ideal de la sustancia misma. Esto nos lleva a considerar el sentido específico de esta reconciliación y espiritualización del mundo, lo cual nos conduce a la dimensión práctica del problema.

4.3. La dimensión práctica del problema

Como último paso debemos abordar el sentido práctico que la función sistemática del neoplatonismo adquiere en Hegel, cuestión subrayada por el filósofo a propósito del problema del mal en Plotino.

Plotino identifica lo Uno con la idea del Bien siguiendo el modelo platónico de la *República* (cfr. *En. I, 3, 1-10*). En correspondencia, el mal provendría de la materia o lo sensible y configura una privación del Bien y del Ser: “el mal tiene su raíz, por tanto, en el no ser” (*Werke*, 19, p. 459); se trata de la dirección contraria al Bien, de la tendencia hacia “afuera”. Respecto a nuestro problema, lo más relevante de la recepción neoplatónica de esta idea es el sentido sistemático que adopta. En general, puede decirse que hay perfección en el mundo porque éste es imagen o reflejo del Bien, de modo que la cantidad de Bien o perfección es proporcional al grado de cercanía que el reflejo tiene con respecto a su origen. Sin embargo, mirado el asunto más de cerca, es posible detectar la siguiente distinción, correspondiente a los puntos 3.1. y 3.2.:

i) En su disposición intrínseca, las cosas son más o menos buenas en la medida en que correspondan más o menos a su idea (lo inteligible del mundo) y ésta a su vez se encuentre más o menos próxima a la idea general del Bien. Existe, por tanto, una jerarquía de entes, que va desde los astros en cuanto modos de existencia elevados hasta los modos de existencia vegetativos e inertes, que representarían una mayor lejanía en relación al Bien. Ahora bien, el concepto de disposición (o “hechura”, *Beschaffenheit*) expuesto en la *Ciencia de la lógica* (GW, 11, pp. 67 y ss.) es especialmente adecuado para entender esta idea, pues expone cómo lo finito en general existe sólo en la medida en que su ser tiene una disposición ideal y, al mismo tiempo, *no la cumple cabalmente*, de modo que su ser se escinde en ser-limitado (*Schranke*) y deber-ser (*Sollen*). En este nivel, es claro que nos estamos refiriendo al contenido expuesto en el punto 3.1., vale decir, a la determinación ontológica del ser inteligible del mundo. Se trata, entonces, de que las cosas presentes en el mundo

tienen una esencia ideal y a su vez esta idealidad las vincula con el Bien y lo Uno. Pero al mismo tiempo, ellas no corresponden completamente a su idealidad debido a la materialidad con la que aparecen vinculadas necesariamente en el mundo, lo cual las aleja tendencialmente del Bien y lo Uno.

ii) Este mismo esquema se presenta en la elevación del alma humana, adoptando esta vez un sentido eminentemente *práctico*, pues, en el caso del ser humano, al alma no le es simplemente dado un determinado grado de bien, sino que también puede *perfeccionar* su grado de conocimiento de las cosas, así como actuar *orientada* por el Bien, perseguir la *virtud*. En este contexto, la disposición toma la forma de una *tendencia o impulso (Trieb)* del alma hacia el Bien. Esta tendencia se manifiesta en el alma como *amor* por lo Uno, el cual todo mueve, incluyendo la autoconsciencia, cuya virtud se origina en él (cfr. *Werke*, 19, p. 447). Desde aquí el ascenso del alma hacia el Bien y lo Uno se muestra como una reducción de lo sensible y como la conducción de la multiplicidad de las formas a su origen. De este modo, el alma humana debe encontrar, a través del correcto enjuiciamiento, lo inteligible en el mundo, reconocerse en ello y tender con la acción hacia su fuente, lo cual equivale a alejarse voluntariamente de sus inclinaciones, cuyo origen está en la materia. Este movimiento de ascenso por encima de lo finito, subraya Hegel, no es sino el movimiento negativo expuesto por el escepticismo, esta vez en el marco de la reducción henológica:

El objetivo para el pensar subjetivo, así como para lo práctico, es el bien; la determinación de lo Uno es el asunto principal. En general, cualquier predicado, p.ej. ser o sustancia, no le son adecuados, pues ellos expresan alguna determinidad (*Werke*, 19, p. 447).

Como se aprecia, nuevamente nos encontramos con la condición indeterminada de lo Uno en Plotino, lo cual, visto desde Hegel, convierte ahora al ascenso del alma en una especie de teología negativa, pues cada conocimiento y acción particular son llevados a *skepsis* debido a que no son adecuados a lo Uno en la medida en que ellos involucran determinidad. La culminación de este camino sería el vaciamiento de toda determinidad por parte del alma, pues mediante esto consigue, primero, reconocerse como *nous* universal y, segundo, entrar en conexión con lo Uno, conexión que no puede sino tener el sentido de una compenetración de carácter místico. Contrariamente, Hegel lee esta

operación considerando que, si bien la dirección ascendente concluye con el inicio del camino de descenso anteriormente caracterizado, *esta vez la unidad de la idea se ha puesto explícitamente en conexión con el camino para llegar a ella*, de manera que no cabe hablar, en sentido estricto, de una unidad inmediata como resultado del proceso, pues se ha conservado en el *recuerdo* el camino para llegar a ella y tal recuerdo constituye la *historicidad* de la conciencia y el saber en general.

Hemos mencionado ya que, en su lectura, Hegel modifica la concepción de lo Uno como una inmediatez indeterminada. Esto repercute también en su comprensión del Bien, marcando por tanto una distancia frente a lo que él comprende como propio del neoplatonismo. A esta distancia dedicaremos unas palabras en nuestra discusión final. Lo que quisiéramos señalar para finalizar este punto, en cambio, es un punto de encuentro entre el respecto práctico entre ambas filosofías.

A diferencia del dogmatismo y el escepticismo, donde el fin consistía en un repliegue de la autoconsciencia a la libertad de su pensamiento individual, el neoplatonismo exhibe con Plotino un camino de liberación de la finitud que avanza hacia la totalidad inteligible de lo objetivo, dirigiéndose a la compenetración con lo absoluto. Por un lado, el horizonte de sentido abierto por esta idea indica la función esencial que el conocimiento humano, en su variante teórica y práctica, tiene en esta compenetración entre lo finito y lo absoluto o, si se quiere, en este reencuentro de lo Uno consigo mismo a partir de su caída. La arquitectónica de la *Ciencia de la lógica* exhibe también, en su cúspide, el camino que va desde la vida inmediata a la idea absoluta, camino recorrido y configurado por el conocer teórico y práctico en cuanto término medio.

Pero, además, el hecho de vivir en cercanía con lo Uno, en armonía con el pensamiento absoluto y sus manifestaciones en la realidad, constituye, desde una perspectiva neoplatónica, la suprema felicidad. Esta concepción —que anticipa el *amor Dei Intellectualis* en tanto tercer género de conocimiento en Spinoza— se refleja también en la “traducción metódica” que Hegel realiza del *theorein* aristotélico, por cuanto él concibe el movimiento del pensar puro como un automovimiento al cual nos adherimos y del cual formamos parte cuando pensamos puramente y emprendemos su exposición. Para ser partícipes de esta *praxis* absoluta del espíritu debemos renunciar a nuestras opiniones y a todo saber adquirido previamente a través de modos finitos del conocimiento (intuición y representación). Comprender la realidad en la

especulación y vivir de acuerdo a esta comprensión, valorando con ello el sentido profundo de las manifestaciones del espíritu en la realidad, el sentido absoluto descubierto en nuestra finitud, sería una forma de vivir más sabiamente. En este sentido, bien podríamos relacionar la temprana sentencia de Hegel, según la cual “la verdadera necesidad de la filosofía no consiste en nada más que aprender a vivir de ella y con ella” (GW, 5, p. 261), con las últimas palabras pronunciadas por Plotino a su discípulo Eustoquio, exhortándolo a “elevar lo que de divino hay en nosotros hacia lo que hay de divino en el universo” (cfr. Zamora, 2018).

5. Consideración final y discusión

Hacia el final de sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Hegel sostiene que “la lucha de la autoconsciencia finita con la autoconsciencia absoluta, que apareció primero fuera de aquélla, ha terminado” (*Werke*, 20, p. 455), puesto que “la autoconsciencia finita ha terminado de ser finita y con ello [...] la autoconsciencia universal ha alcanzado la realidad efectiva de la que antes carecía” (*Werke*, 20, p. 460). El fin de esta lucha sería el *resultado* (*Resultat*) del devenir del pensamiento tal como se expone en la historia de la filosofía, y es la posición en la que Hegel comprende su propio proyecto filosófico. En lo referente a la temática que nos ha ocupado cabe resaltar, en primer lugar, el claro paralelo entre la función sistemática que Hegel asigna al neoplatonismo y la que atribuye a su propio proyecto filosófico: ambos sistemas filosóficos tienen una función *sintética* que les permite integrar la totalidad de los principios precedentes en el marco de un desarrollo inmanente dirigido al reconocimiento del principio de la propia síntesis, o a la propia síntesis como principio retrospectivo: “nada se ha perdido, todos los principios se conservan” (*Werke*, 20, p. 455).

El paralelo mencionado nos muestra además que la determinación hegeliana de la función sistemática del neoplatonismo exhibe el reconocimiento, la apropiación y la actualización, por parte de Hegel, tanto de ciertas concepciones generales como de ciertas estructuras reflexivas específicas presentes en la tradición neoplatónica (y, a través de ella, del pensamiento antiguo). A modo de síntesis, podemos señalar que, tras la determinación especulativa del pensar como principio universal por parte de Aristóteles, la tarea del neoplatonismo consiste en exponer concretamente la realidad de este principio, es decir, cómo es que el pensar se piensa a sí en el mundo poniendo y reconociendo su identidad con éste. Esto deriva:

En una teoría idealista de constitución de la objetividad, cuyo fundamento no es sino lo Uno y su reflexión absoluta como inteligencia.

En una psicología (i. e. una teoría del alma) que, en el marco provisto por i), da cuenta de cómo un modo derivado de inteligencia, para el que el mundo aparece en su exterioridad, puede alcanzar diversos grados de conocimiento de éste, grados que alcanzan el reconocimiento de sí mismo como esencialidad de lo real y pensamiento universal. Aquí lo Uno se muestra, más bien, como el principio de orientación del desarrollo del alma.

En una integración de los principios sistemáticos que exponen la particularidad (dogmatismo) y la negación de la particularidad (escepticismo), lo cual permite el desarrollo inmanente de lo universal a partir de su particularización (autodeterminación)

Pues bien, el paralelo indicado nos lleva a leer en i) la concepción hegeliana del *pensar objetivo* (cfr. GW, 11, p. 21; *Enz.* §§ 3-6), así como la del concepto en cuanto reflexión infinita que permanece siendo sí misma en lo otro; en ii), su tratamiento del espíritu subjetivo como una teoría de la autoconsciencia; en iii), su apropiación crítica del paradigma reflexivo moderno tal como se evidencia en las por él denominadas “filosofías de la reflexión de la subjetividad”. Tomando en cuenta esto, nos preguntamos: ¿Significa esto que el proyecto filosófico hegeliano es un neoplatonismo moderno?

Como señalamos, es posible detectar en este *reconocimiento en la distancia* una apropiación y actualización de estructuras y conceptos del neoplatonismo (en nuestro caso, de Plotino). La función sistemática que el filósofo le asigna a esta tradición antigua da cuenta de una lectura coherente con aspectos centrales de su dialéctica especulativa. Sin embargo, consideramos que no es posible entender la filosofía de Hegel como una versión moderna del neoplatonismo (tal como él lo comprende y expone) debido a la existencia de una incompatibilidad de fondo — histórica y sistemática— entre ambos proyectos, incompatibilidad que se manifiesta en el modo en que algunos problemas son tratados en su particularidad y de la que ya hemos señalado algunos aspectos.

Para finalizar quisiéramos poner de relieve este punto de ruptura como parte de una discusión que, en todo caso, excede el marco específico del presente artículo. Con este objetivo cabe atender el problema, ya avistado, del aspecto práctico de la elevación del alma hacia el Uno-Bien.

Aludiendo a Kant, Hegel sostiene que, mientras “la unidad más reciente, entendida como la unidad regulativa de la razón, vale como

un principio subjetivo; Plotino pone la objetividad suprema, el ser" (*Werke*, 19, p. 445). Esto indica que el carácter objetivo del *nous* en Plotino representa para Hegel un avance respecto a la comprensión de la razón como una idea regulativa. Pues bien, el pasaje podría indicar un rechazo definitivo al tipo de reflexividad propio de la filosofía trascendental en favor de una ontología que, en última instancia, descansa en la idea de lo Uno. Sin embargo, Hegel desliza la siguiente crítica a Plotino:

Su entera filosofía es, por una parte, metafísica, pero no porque domine en ella un impulso, una tendencia a la explicación, a la exposición (por ejemplo, una deducción de la materia o del mal); sino ella es una remisión del alma de los objetos particulares a la intuición de lo Uno, de lo plenamente verdadero y eterno [...]. Por tanto, la tendencia no es tanto ocuparse de lo que se impone como realidad efectiva, de concebir y deducir, sino más bien sólo tomar estos objetos singulares como inicio [...] al haber mostrado su posición y su surgimiento, para luego alejar al espíritu de esa exterioridad, dándole un lugar en el medio de la idea simple y clara. El entero tono de este filosofar consiste en conducir a la virtud y al examen intelectual de lo eterno y Uno (*Werke*, 19, p. 439).

Esta crítica, en la que resuena el famoso dardo lanzado a Schelling en el prólogo a la *Fenomenología*, apunta a dos cuestiones esenciales para diferenciar el proyecto hegeliano del de Plotino: en primer lugar, hace hincapié en que, para Plotino, el sentido general de la finitud no consiste en determinar la forma concreta que la reflexión absoluta se da en lo real, sino más bien en comprender lo real *sólo* en función de su trascendencia, la cual se entiende como supresión de toda determinación. En otras palabras, el neoplatonismo de Plotino es metafísica primordialmente en el sentido de la búsqueda de una trascendencia y no tanto en el de la determinación categorial del movimiento de elevación por encima de la finitud; *sólo considera al camino en función del resultado*. De ahí se explica para Hegel el abundante uso que esta filosofía hace de imágenes y representaciones, en lugar de conceptos. Igualmente, esto refleja el carácter *pasivo* del tipo de unificación propuesto por el neoplatonismo, donde lo finito se *entrega* a lo Uno al entrar en armonía con él. Para Hegel, en cambio, lo finito es el lugar de *realización de la razón*, y para

dar cuenta de cómo esta realización puede suceder en lo finito es que reivindica el principio de la subjetividad moderna. En este sentido, no concordamos con la posición de Hogemann, quien adscribe a Hegel una concepción neoplatónica de la idea del Bien, llegando a sostener, respecto del capítulo dedicado a la Idea del Bien, que “el desafío que el texto hegeliano presenta para el lector actual radica en que Hegel ha concebido esta teoría como una *ontoteología* y no como una teoría de la libertad *humana*” (Hogemann, 1994, p. 99).

Hemos hablado ya de aspectos en que ambas concepciones se muestran compatibles, pero hay una diferencia que no puede soslayarse sin traicionar el espíritu de la filosofía hegeliana. En la Idea del Conocer de la *Lógica*, Hegel retoma el problema general de la reflexión de la subjetividad moderna dentro del proceso de su propia asunción. Pero “asunción” aquí no es una huida del mundo o la captación de éste como indeterminación, y tampoco la entrega pasiva el Bien, sino la realización de lo racional en él. Precisamente por eso en la Idea del Bien se retoma la idea práctica *kantiana* y la crítica consiste en que ésta tiene su verdad en la acción, por lo que ha entrado siempre-ya, cada vez, en una relación dialéctica con lo realmente efectivo, que, en cuanto oposición, lleva el nombre de “mal”.

En el mismo respecto, la propia arquitectónica de la Doctrina del Concepto nos muestra que Hegel elabora en ella, bajo el proceso general de una realización del concepto, un complejo modelo de producción subjetiva del mundo que, comenzando por el mecanismo en cuanto contenido y forma de las explicaciones de la ciencia natural moderna, se dirige a tematizar la capacidad que la razón tiene de establecer una relación técnica e instrumental con los objetos que la circundan, valiéndose del grado de conocimiento que tiene de las propiedades de las cosas (cfr. Sell, 2006, p. 95). Posteriormente, la exposición avanza hacia objetos que exhiben automovimiento, a los cuales califica como “vivos” en la medida en que contienen en sí el principio que los mueve. Y dentro del reino de lo vivo se da la forma de vida humana, que se distingue por buscar el fin en la verdad y el bien. Aquí, nuevamente, el Bien funciona como el principio más general de organización del proceso de realización del concepto, con lo cual los momentos del mecanismo, la finalidad técnico-instrumental y la vida en general son *conservados y medidos* en función de la realización del Bien en el mundo.

Consideramos que esta comprensión del resultado del proceso va en una dirección contraria a la determinada por Hegel como propia

de Plotino y el neoplatonismo, pues no se trata de acceder a lo puro y divino en el resultado, sino de *recibir activamente* (valga el oxímoron) lo “divino” a través de la construcción de la libertad en el mundo, proceso intersubjetivo en el que el mal, el error y lo otro son elementos irreductibles. Esta diferencia sólo vuelve más nítida la operación realizada por la interpretación hegeliana de Plotino, pues hemos tenido la ocasión de apreciar cómo, allí donde Hegel detecta que Plotino tiende a aislar lo Uno respecto de la diferencia, él propone incardinar la *reflexividad*. Consideramos que con esto el filósofo es un fiel reflejo de la tendencia secularizadora de la Modernidad, pese a que, desde una perspectiva actual, sea posible también vislumbrar en la interpretación hegeliana de Plotino que los procesos reflexivos de constitución de la objetividad han de permanecer, en un punto o momento, necesariamente abiertos como condición de su propio desarrollo. En este último sentido, podría sostenerse que el carácter constituyente e histórico de la razón autoconsciente encuentra su necesario complemento en un punto que la excede.

Bibliografía

- Aristóteles. (1998). *Metafísica*. V. García Yebra (trad.). Gredos.
- Beierwaltes, W. (1967). Zeit, das „Leben der Seele“. En Plotino, *Über Ewigkeit und Zeit* (Enneade III, 7). (pp. 62-74). W. Beierwaltes (trad.). Klostermann.
- ____ (2004a). Hegel und Proklos. En *Platonismus und Idealismus*. (pp. 154-187). Klostermann.
- ____ (2004b). Plotin im deutschen Idealismus. En *Platonismus und Idealismus*. (pp. 82-153). Klostermann.
- Düsing, K. (1983). *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Duque, F. (2018). *Remnants of Hegel. Remains of Ontology, Religion, and Community*, SUNY Press.
- Gabriel, M. (2009). *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*. Suhrkamp.
- Halfwassen, J. (1999). *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*. Bouvier.
- Hegel, G. W. F. (1968a). Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie. En *Gesammelte Werke. Band 4. Jenaer kritische Schriften*. (pp. 5-92). H. Buchner y O. Pöggeler (eds.). Meiner.

- ____ (1968b). Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie. En *Gesammelte Werke. Band 4. Jenaer kritische Schriften*. (pp. 315-414). H. Buchner y O. Pöggeler (eds.). Meiner.
- ____ (1968c). Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neusten mit den alten. En *Gesammelte Werke. Band 4. Jenaer kritische Schriften*. (pp. 197-238). H. Buchner y O. Pöggeler (eds.). Meiner.
- ____ (1971). *Gesammelte Werke. Band 9. Phänomenologie des Geistes*. W. Bonsiepen y R. Heede (eds.). Meiner.
- ____ (1978). *Gesammelte Werke. Band 11. Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13)*. F. Hogemann y W. Jaeschke (eds.). Meiner.
- ____ (1986a). *Werke. 19. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. II. Suhrkamp*.
- ____ (1986b). *Werke. 20. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. III. Suhrkamp*.
- ____ (1991). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*. F. Nicolin y O. Pöggeler (eds.). Meiner.
- ____ (1992). *Gesammelte Werke. Band 12. Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*. H. Gawoll, F. Hogemann y W. Jaeschke (eds.). Meiner.
- ____ (1998a). Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten (1801/02). En *Gesammelte Werke. Band 5. Schriften und Entwürfe (1799-1808)*. (pp. 255-273). M. Baum y K. Meist (eds.). Meiner.
- ____ (1998b). *Gesammelte Werke. Band 21. Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*. F. Hogemann y W. Jaeschke (eds.). Meiner.
- ____ (2006). *Relación del escepticismo con la filosofía*. M. Paredes (trad.). Biblioteca Nueva.
- ____ (2008). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. R. Valls Plana (trad.). Alianza.
- ____ (2011). *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva*. F. Duque (trad.). Abada.
- ____ (2015). *Ciencia de la Lógica. II. La lógica subjetiva (1816)*. F. Duque (trad.). Abada.

- (2016). *Gesammelte Werke. Band 30/1. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. I. Nachschriften zu den Kollegien 1819 und 1820/21*. K. Grotzsch (ed.). Meiner.
- Hogemann, F. (1994). Die Idee des Guten in Hegels *Wissenschaft der Logik*. *Hegel-Studien*, 29, 79-102.
- Kimmerle, H. (1967). Dokumente zu Hegels Jenaer Dozenttätigkeit (1801-1807). *Hegel-Studien*, 4, 21-99.
- Martino, G. (2014). La noción de *ousía* en el *didaskalikós* de Alcínoo. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 45, 1-27. URL: <http://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RfYTPn45a02>.
- Nuzzo, A. (1995). Zur logischen Bestimmung des Ontologischen Gottesbeweis. Bemerkungen zum Begriff der Existenz im Anschluss an Hegel. *Hegel-Studien*, 30, 105-120.
- Plotino. (1992). *Enéadas I-II*. En Porfirio y Plotino, *Vida de Plotino. Enéadas I-II*. J. Igal (trad.). Gredos.
- (1998). *Enéadas V-VI*. J. Igal (trad.). Gredos.
- Ramos Jurado, E. Á. (2006). *De Platón a los neoplatónicos: escritura y pensamiento griego*. Síntesis.
- Rohs, P. (1982). *Form und Grund*. Bouvier.
- Sell, A. (2006). La technique mécanique ou chimique dans la *Science de la logique*. En J.-M. Buée, E. Renault y D. Wittmann (eds.), *Logique et sciences concrètes (nature et esprit) dans le système hégélien*. (pp. 95-112). Harmattan.
- Spinoza, B. (2015). *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. W. Bartuschat (trad.). Meiner.
- Vigo, A. (1999). Intelecto, pensamiento y conocimiento de sí. La estructura de la autoconsciencia en Plotino (V 3). *Acta philosophica*, 8, 45-68. URL: <http://www.actaphilosophica.it/sites/default/files/pdf/vigo-19991.pdf>
- Zamora, J. M. (2018). ¿Cómo elevarse a lo divino? Sobre las últimas palabras de Plotino. *Synthesis*, 25(1), 95-112. DOI: <https://doi.org/10.24215/1851779Xe032>.

