

## El concepto hegeliano de «Historia de la Filosofía»

### 1. Las fuentes

Aunque los orígenes más remotos de la Historia de Filosofía se remontan a Grecia, ya que se encuentran por vez primera en el libro A de la *Metafísica* de Aristóteles, fue, sin embargo, en el mundo moderno y, especialmente, en el contemporáneo cuando apareció como una ciencia autónoma, con su objeto y método propio. La publicación en el siglo XVIII de los trabajos histórico-filosóficos de Heumann, Deslandes, Brucker, Cromaziano, Tiedemann, Tennemann y Buhle creó el ambiente adecuado para el planteamiento del tema de la historicidad del saber filosófico<sup>1</sup>, en cuyo esclarecimiento habría de encontrar la Historia de la Filosofía la sólida base para su constitución como disciplina histórico-filosófica.

La mayoría de los románticos participaron de esta pasión por lo histórico, pero fue, sin embargo, Hegel quien, interpretando el proceso histórico como un proceso dialéctico, constituyó definitivamente la Historia de la Filosofía como una disciplina científica. «El gran mérito de Hegel, afirma Mondolfo, con respecto a la comprensión y valoración de la historia de la filosofía, ha consistido en una reivindicación del significado constructivo de la misma; reivindicación lograda por medio de la comprensión del proceso dialéctico»<sup>2</sup>. A través de la Historia de la Filosofía,

<sup>1</sup> Vid. MARKET, O.: *Dinámica del saber*, Madrid, Rialp, 1960, pp. 18-25. Para un estudio más detallado de los trabajos sobre Historia de la Filosofía en el siglo XIX, consúltense también BRAUN, L.: *Histoire de l'histoire de la philosophie*, París, Ophrys, 1978, pp. 100-328, y ROMERO, F.: *La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos*, Buenos Aires, Losada, 1967, pp. 162-67 y 301-47.

<sup>2</sup> MONDOLFO, R.: *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, 4.ª ed., Buenos Aires, EUDEBA, 1969, p. 39.

procuró integrar la pluralidad de los sistemas filosóficos en un todo, concibiendo esta integración como un proceso evolutivo de carácter dialéctico. Todos los sistemas anteriores son interpretados como momentos necesarios de la marcha evolutiva, que, por vía de oposición, desemboca en el todo de su propio sistema. De ahí, el interés que Hegel concedió a la Historia de la Filosofía. Anteriormente, ningún otro gran filósofo había sostenido cursos de Historia de la Filosofía, ni recomendado su estudio con tanta insistencia a sus alumnos. Esta materia fue objeto de explicación de nueve de sus cursos, impartidos en las Universidades de Jena, de Heidelberg y de Berlín. El primero tuvo lugar en la Universidad de Jena durante el semestre de invierno de 1805-6; el segundo y el tercero, en la Universidad de Heidelberg durante los semestres de invierno de 1816-7 y 1817-8; y los restantes, en la Universidad de Berlín durante el semestre de verano de 1819 y durante los semestres de invierno de 1820-1, 1823-4, 1825-6, 1827-8 y 1829-30. Había iniciado el décimo curso sobre esta disciplina cuando le sobrevino la muerte el 14 de noviembre de 1831.

A pesar de la importancia concedida a esta materia, Hegel no publicó ningún libro sobre Historia de la Filosofía. Sus *Leciones sobre la Historia de la Filosofía* fueron redactadas después de su muerte por Michelet. Sobre la base de los cuadernos de notas de Jena, de Heidelberg y de Berlín, que Hegel llevaba consigo siempre a clase para desarrollarlos, y sobre la base de los apuntes de clase del propio Michelet del semestre de invierno de 1823-4, de los del señor von Griesheim del semestre de invierno de 1825-6 y de los del doctor J. F. C. Kampe del también semestre de invierno de 1829-30, Michelet preparó un texto unificado que publicó con el título de *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie* dos años después de la muerte del gran filósofo.

A todos sus cursos de Historia de la Filosofía, Hegel anteponía una Introducción que versaba sobre el objeto, división, fuentes y método de esta disciplina. Siempre que un nuevo curso le presentaba la ocasión, procuraba rehacerla con gran cuidado. Esta es la razón de que se conserven varias redacciones con notables variaciones. La edición de Michelet presenta una versión unificada, pero Hoffmeister creyó más oportuno incluir las diversas redacciones de la introducción tal como fueron elaboradas, para,

de esta forma, dejar constancia de sus diferencias<sup>3</sup>. Las fuentes que éste utilizó para su edición son las siguientes: las redacciones de la introducción de Heidelberg y de Berlín; los cuadernos de apuntes de clase de H. G. Hotho, R. Hube y Michelet del curso 1823-4; los de K. G. J. von Griesheim, el anónimo de la Academia Polaca de Ciencias y el de F. Stieve del curso 1825-6; los de A. Hueck y K. Weltrich del curso 1827-8; y el anónimo de la Biblioteca Estatal Prusiana en Berlín del curso 1829-30. Tomando por base este material, Hoffmeister reprodujo en el capítulo primero de su obra la redacción de Heidelberg; en el capítulo segundo, la redacción de Berlín, y en el capítulo tercero, una versión unificada de la introducción a los cursos que van desde 1823-4 hasta 1827-8, indicando en cada caso la fuente de la que proceden los diversos fragmentos. Le siguen los estudios de Hegel sobre filosofía oriental, que propiamente no pertenecen ya a la Introducción general, y un suplemento que contiene una hoja especial y la Introducción al curso de 1829-30. Posteriormente, Friedhelm Nicolín preparó una edición abreviada en la que se prescinde del largo prólogo de Hoffmeister y del estudio de Hegel sobre filosofía oriental por ser ambos marginales para el contenido de la Introducción<sup>4</sup>.

## 2. *El sentido de la Introducción a la Historia de la Filosofía*

La Historia de la Filosofía «nos ofrece la sucesión de los nobles espíritus, la galería de los héroes de la razón pensante, que... nos ha dejado como herencia el tesoro del conocimiento racional»<sup>5</sup>. Tiene gran interés, porque lo que nosotros somos y representamos no ha surgido de cero, sino como fruto del trabajo de todas las generaciones pasadas de la Humanidad. El científico y el filósofo deben estar agradecidos a la *tradición*,

---

<sup>3</sup> HEGEL, G. W. F.: *System und Geschichte der Philosophie*, Leipzig, Félix Meiner, 1940.

<sup>4</sup> HEGEL, G. W. F.: *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, 3. gekürzte Aufl., Leipzig, Félix Meiner, 1959. En adelante citaremos esta obra con las siglas *E. G. Ph.*

<sup>5</sup> «Was die Geschichte der Philosophie uns darstellt, ist die Reihe der edlen Geister, die Galerie der Heroen der *dekenden Vernunft*, welche... den Satz der Vernunftkenntnis erarbeit haben» (*E. G. Ph.*, p. 21).

«que a través de lo que es efímero y de lo que, por consiguiente, ha perecido, se enlaza como una cadena sacra con lo que los tiempos pasados han logrado, nos han conservado y transmitido»<sup>6</sup>. Tradición, sin embargo, no significa anquilosamiento. No se para en un momento determinado, sino que va incrementándose con el transcurso del tiempo. En opinión de Hegel, «... la tradición de lo que el mundo espiritual ha producido en la esfera del espíritu, *crece* como un *poderoso río* que se va *incrementando* cuanto más ha avanzado *desde su nacimiento*»<sup>7</sup>. La razón de que esta tradición no permanezca anquilosada estriba en que su contenido, por ser de naturaleza espiritual, no suele permanecer inmóvil, sino que, por lo general, es variable. El espíritu del mundo se caracteriza porque su vida es *acción*. Y así como ésta presupone una materia existente, que elabora y transforma, del mismo modo cada generación recibe por la tradición, como herencia de la generación anterior, un contenido que ella reelabora y modifica. En primer lugar, debemos apropiarnos la ciencia existente y, en segundo lugar, debemos transformarla. Nuestra ciencia y nuestra filosofía son el resultado necesario de la relación con la ciencia y la filosofía del pasado. La Historia de la Filosofía, por consiguiente, expone el *devenir* de la ciencia y de la filosofía actuales.

Hay en este punto dos textos que llaman poderosamente la atención. De un lado, Hegel piensa que su filosofía sólo puede existir en relación con la que le precede, de la que es un resultado necesario; de otro lado, que la filosofía es pensamiento libre.

<sup>6</sup> «Tradition... die durch alles hindurch, was vergänglich ist, und was also vergangen ist, sich als eine heilige Kette schlingt, das, was die Vorwelt vor sich gebracht, uns erhalten und überliefert hat» (*E. G. Ph.*, p. 21).

<sup>7</sup> «... die Tradition dessen, was in der Sphäre des Geistes die geistige Welt hervorgebracht hat, *schwillt* als ein *mächtiger Strom* und vergrößert sich, je weiter er *von seinem Ursprung* aus vorgedrungen ist» (*E. G. Ph.*, p. 22). Este texto varía algo respecto al presentado por Michelet, el cual lo fijó de la forma siguiente: «Sie ist nicht ein unbewegtes Steinbild, sondern lebendig und schwillt als ein mächtiger Strom, der sich vergrößert, je weiter er von seinem Ursprunge aus vorgedrungen ist.» HEGEL, G. W. F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. I, Werke 18, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, p. 21. («No es una estatua inmóvil, sino viviente y crece como un poderoso río que se va incrementando cuanto más ha avanzado desde su nacimiento.») En adelante citaremos esta obra con las siglas *V. G. Ph.*

¿Hay una contradicción real entre estas dos concepciones de la filosofía o se trata solamente de una aparente contradicción? Analicemos en qué sentido el filósofo alemán habla de la filosofía como pensamiento libre.

La primera de estas dos concepciones está expuesta inequívocamente en el texto siguiente:

«En esta naturaleza del producir, que tiene como requisito un mundo espiritual existente y lo transforma en la apropiación, consiste, pues, el que nuestra filosofía haya llegado a la existencia esencialmente sólo en relación con la anterior y resulte necesariamente de ella...»<sup>8</sup>.

El devenir de la filosofía en la historia se convierte en el despliegue de su propio sistema filosófico; la Historia de la Filosofía, en la historia de su propia filosofía.

Cabría pensar que sólo su sistema filosófico muestra una conexión necesaria con los anteriores, lo cual no sucedería en los restantes sistemas filosóficos. Esta interpretación queda, sin embargo, desautorizada por el texto siguiente:

«Lo mismo sucede en la Historia de la Filosofía. En ella no se trata de ocurrencias, opiniones, etc., que cada uno haya encontrado según la particularidad de su espíritu o se haya imaginado a su arbitrio; sino al tener que considerar aquí la actividad pura y la necesidad del espíritu, debe existir también en el movimiento total del espíritu pensante una conexión necesaria y esencial. Con esta creencia en el espíritu del mundo debemos abordar la historia y, especialmente, la Historia de la Filosofía»<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> «In dieser Natur des Produzierens, eine vorhandene geistige Welt zur Voraussetzung zu haben und sie in der Aneignung umzubilden, liegt es denn, daß unsere Philosophie wesentlich nur im Zusammenhange mit vorhergehender zur Existenz gekommen und daraus mit Notwendigkeit hervorgegangen ist...» (*V. G. Ph.*, p. 22).

<sup>9</sup> «Dasselbe ist in der Geschichte der Philosophie der Fall. Es ist darin nicht von Einfällen, Meinungen usw. die Rede, welche Jeder nach der Besonderheit seines Geistes herausgefunden oder nach Willkür sich ausgeklügelt hätte; sondern indem hier die reine Tätigkeit und die Notwen-

Hay una conexión necesaria entre todos los sistemas filosóficos y, como consecuencia de ello, entre el sistema hegeliano y los sistemas precedentes.

Pero, por otra parte, la Historia de la Filosofía nos ofrece «los hechos del pensamiento libre»:

«Lo que tiene que desfilar ante nuestra representación son los hechos del pensamiento libre; es la historia del mundo del pensamiento, del mundo intelectual, tal como ha nacido y se ha producido»<sup>10</sup>.

El problema estriba ahora en saber qué se entiende por pensamiento libre. Para esclarecer este hecho, el pensador germano hace un análisis antropológico. Sigámoslo a grandes pasos.

Lo que diferencia al hombre del animal es el pensamiento. Ambos comparten necesidades, sensaciones, sentimientos sensibles, apetitos sensibles, etc., pero el animal está desprovisto de religión, de arte y de ciencia, es decir, carece de pensamiento. Siendo éste en sí mismo libre y puro, sin embargo, se suele presentar como un pensamiento particular determinado. En primer lugar, suele aparecer ligado a un objeto y contenido concreto. Así sucede, por ejemplo, en el arte. En segundo lugar, el objeto al que aparece ligado nos es, por lo general, dado previamente. Solamente en la filosofía aparece el pensamiento puro y libre<sup>11</sup>, y esto que ella no es otra cosa que el pensamiento que se produce a sí mismo. La serie completa de estas producciones es lo que tiene que investigar la Historia de la Filosofía.

Aunque el pensamiento se ocupa de ordinario de una multiplicidad de objetos, sólo es libre en la medida en que se ocupa de sí mismo.

---

digkeit des Geistes zu betrachten ist, muß auch in der ganzen Bewegung des denkenden Geistes ein notwendiger und wesentlicher Zusammenhang sein. Mit diesem Glauben an den Weltgeist müssen wir auch die Geschichte und besonders an die Geschichte der Philosophie herangehen» (*E. G. Ph.*, página 92).

<sup>10</sup> «Sondern was vor unserer Vorstellung vorübergehen soll, sind die Taten des freien Gedankens; es ist die Geschichte der Gedankenwelt, der intellektuellen Welt, wie sie entstanden ist, sich hervorgebracht hat» (*V. G. Ph.*, p. 23).

<sup>11</sup> *E. G. Ph.*, pp. 82-3.

«Por consiguiente, dice Hegel, el espíritu es libre cuando el pensamiento se ocupa de sí mismo y, por lo tanto, es en sí»<sup>12</sup>.

Ello tiene lugar en el ámbito de la filosofía. En tanto se ocupa de la esencia de las cosas lo hace también del pensamiento, pues la esencia del objeto es el pensamiento mismo. Si la esencia es lo universal y eterno, también el pensamiento es lo universal y objetivo. La filosofía, por ocuparse del pensamiento, versa sobre lo universal y a través de ella somos lo universal y nos convertimos en seres libres, pues en este caso no somos otra cosa, sino en nosotros mismos.

Hay un fragmento del Curso 1827-8 de indudable valor para saber qué entendía Hegel por una filosofía y un pensamiento libres. El texto dice así:

«La filosofía, por consiguiente, tiene por objeto lo universal; mientras pensamos, nosotros mismos somos universales. Por lo tanto, también la filosofía es solamente libre, en tanto somos en nosotros mismos, independientes de otra cosa. La falta de libertad estriba sólo en que nosotros somos en otra cosa, no en nosotros mismos. Los seres pensantes son en sí, por consiguiente, libres. En la medida en que la filosofía tiene por objeto lo universal, es también libre de la mutabilidad del sujeto. Puede haber un pensamiento sobre la esencia, él puede saber esto o aquello de la verdad; pero tal pensamiento, tal saber no es aún filosofía...»<sup>13</sup>.

Resumamos la argumentación. El hombre se diferencia de los animales por el pensamiento. Pero como éste es lo universal,

---

<sup>12</sup> «Es ist also der Geist frei, indem das Denken mit sich beschäftigt, also bei sich ist» (*E. G. Ph.*, p. 83).

<sup>13</sup> «Die Philosophie hat also das Allgemeine zum Gegenstand; indem wir es denken, sind wir selbst allgemein. Daher ist auch die Philosophie allein frei, indem wir darin bei uns selbst nicht abhängig von etwas Anderem sind. Die Unfreiheit liegt nur darin, daß wir bei etwas Anderem sind, nicht bei uns selbst. Die Denkenden sind bei sich, also frei. Indem die Philosophie das Allgemeine zum Gegenstand hat, so ist sie auch frei von der Veränderlichkeit des Subjekts. Es kann einer Gedanken über das Wesen haben, er kann dies oder jenes von der Wahrheit wissen; aber solcher Gedanke, solches Wissen ist noch nicht Philosophie...» (*E. G. Ph.*, página 84).

el hombre es, por esencia, universal. Lo cual significa que el hombre es libre cuando filosofa, porque elevándose a la universalidad, es en sí mismo y no en otra cosa.

¿Se contradice, por consiguiente, el filósofo alemán cuando, de un lado, concibe su filosofía, y cualquier otra, como el resultado necesario de un proceso histórico y, de otro lado, habla de la filosofía y del pensamiento libres? El problema no es de fácil solución. Hay textos que así parecen confirmarlo. Sin embargo, el breve análisis realizado permite adelantar que cuando Hegel menciona el *pensamiento libre* no lo hace desde el mismo plano que cuando afirma que cada sistema filosófico es el *resultado necesario* de los anteriores. En el primer caso, hace referencia a la libertad fundamental del ser humano. El hombre obra conforme a su propio ser cuando se eleva a la consideración de lo universal. Sólo entonces el pensamiento cobra conciencia de sí mismo y surge la filosofía. Para que ésta nazca se necesita libertad de pensamiento y ello tuvo lugar en Grecia. Pero una cosa es que la filosofía esté enraizada en la libertad fundamental del ser humano, en su universalidad, y aún en la libertad política, y otra cosa que sea libre en su ejercicio. Y aquí Hegel es explícito. Cada sistema filosófico es el resultado necesario de los anteriores, porque el proceso racional es un proceso dialéctico. No hay contradicción, pero existe la inconsecuencia de admitir la libertad fundamental del ser humano, el pensamiento libre, y de negar la libertad en la marcha efectiva de éste.

Por estar la filosofía actual en relación necesaria con la filosofía del pasado, la Historia de la Filosofía es una introducción al estudio de la filosofía sistemática. En la medida en que la Historia de la Filosofía se ocupa del devenir de la filosofía, debe esclarecer el origen y la génesis de la filosofía actual. Poner de manifiesto y explicar la relación existente entre la filosofía actual y la filosofía del pasado es la finalidad fundamental de la Introducción a la Historia de la Filosofía.

En la exposición de cualquier otra historia se puede prescindir de una introducción que exponga previamente su concepto, porque su desarrollo y contenido se corresponden con el significado habitual del término *historia*. No ocurre así, sin embargo, en la Historia de la Filosofía. A ella debe precederle necesariamente una introducción que exponga su concepto. La



razón de ello es que habitualmente los términos de *historia* y de *filosofía* tienen significados muy heterogéneos. El vocablo de filosofía hace referencia al conocimiento de lo que es verdadero y, por consiguiente, eterno e imperecedero. El de historia significa el conocimiento de lo que ha sucedido y, por tanto, es casual y transitorio. ¿No es paradójico hablar de «Historia de la Filosofía»? ¿No se quiere unir con este título dos tipos de conocimiento que son heterogéneos y aún opuestos? Solucionar esta paradoja implica esclarecer el concepto de «Historia de la Filosofía».

Así pues, la Introducción a la Historia de la Filosofía debe empezar delimitando su concepto, es decir, determinando qué es la Historia de la Filosofía. Del concepto de ésta se derivan aquellas nociones fundamentales para su método. El esclarecimiento del concepto y del método de la Historia de la Filosofía constituyen, por consiguiente, la primera tarea de la Introducción.

Pero puesto que la Historia de la Filosofía depende de lo que es y se entiende por filosofía, deberá abordarse a continuación el concepto de filosofía. La delimitación del concepto de filosofía representa el punto de partida para determinar su historia. En segundo lugar, habrá que delimitar el ámbito de la filosofía, excluyendo de ella todos aquellos productos culturales con los que pudiera confundirse.

Investigados el concepto de Historia de la Filosofía y el concepto de filosofía, se está en condiciones de descubrir el origen de ambas y de establecer la periodización correspondiente a aquélla. La división de la Historia de la Filosofía en períodos no significa, sin embargo, concebirla como algo discontinuo y fragmentario, sino que habrá que mostrarla como un todo en progreso racional.

La última parte de la Introducción versará sobre las *fuentes* de la historia de la filosofía.

### 3. *El concepto de Historia de la Filosofía*

¿Es posible tener el concepto de Historia de la Filosofía?  
¿No se encerrará bajo el pretencioso título de Historia de la

Filosofía una contradicción interna que hará imposible su concepto? La historia tiene por tarea la narración de los acontecimientos accidentales de los individuos y de los pueblos, es decir, de lo que habiendo existido en una época y habiendo desaparecido en otra, es fugaz y efímero. La filosofía, sin embargo, tiene como objetivo conocer la verdad, esto es, lo inmutable, lo eterno, lo que existe en sí y para sí.

La contradicción no versa sobre la historia externa de la filosofía. Religión, ciencias y filosofía pueden ser estudiadas desde el punto de vista de las circunstancias y condiciones en que surgieron y se desarrollaron. Desde esta perspectiva, no hay grandes diferencias entre la historia externa de la filosofía y la historia externa de las restantes ciencias y de la religión.

La contradicción se refiere a la historia interna de la filosofía. Y aquí sí se presentan diferencias sustanciales entre la Historia de la Filosofía y la historia de las restantes ciencias y de la religión.

La historia interna de la filosofía no tiene por contenido una verdad eterna e inmutable, revelada históricamente, como sucede en la religión. El contenido de la religión cristiana permanece sustraído a toda variación o cambio, por lo cual carece de historia. El contenido de la Historia de la Filosofía no es un contenido simple, desprovisto de sucesivas adiciones.

Todas las ciencias tienen, sin embargo, una historia de su contenido. Y, por consiguiente, también la filosofía. Pero comparando la Historia de la Filosofía con la de las restantes ciencias se aprecia que mientras estas progresan por vía de yuxtaposición, acumulando nuevas verdades a las ya conocidas, aquella no presenta un proceso de simple acumulación de nuevas verdades a las ya poseídas, sino que «parece ofrecer, antes bien, el espectáculo de cambios incesantemente renovados del todo, los cuales, por último, tampoco tienen ya la mera finalidad de un vínculo común»<sup>14</sup>.

Antes de exponer su propio concepto de Historia de la Filosofía, Hegel expone diversas concepciones con las que está en desacuerdo. Una primera concepción errónea de Historia de la

---

<sup>14</sup> «...sie scheint vielmehr das Schauspiel nur immer sich erneuernder Veränderungen des Ganzen zu geben, welche zuletzt auch nicht mehr das bloße Ziel zum gemeinsamen Bande haben» (*V. G. Ph.*, 28).

Filosofía la presenta como un conjunto de opiniones. Esta noción parte del reconocimiento de la historia como narración de los acontecimientos fortuitos de los individuos y de los pueblos. Este carácter fortuito de los acontecimientos afecta tanto a la sucesión en el tiempo como a su contenido. Pero puesto que el contenido lo constituyen los pensamientos, la Historia de la Filosofía habrá de exponer los pensamientos fortuitos, es decir, las opiniones. Así pues, esta disciplina tiene por objeto el estudio del acervo de opiniones filosóficas mantenidas a lo largo del tiempo. Otros, menos indulgentemente, la consideran como «una galería de disparates» o de los «errores de los hombres que se adentran en el pensar y en los conceptos puros». La Historia de la Filosofía, concebida como una narración de la multiplicidad de opiniones filosóficas surgidas en el tiempo, sólo es objeto de curiosidad o de erudición. Por otra parte, las opiniones son meras representaciones subjetivas. Hegel afirma con acierto que «una opinión es *mía*, no es un pensamiento universal en sí, existente en sí y para sí»<sup>15</sup>. La filosofía, por el contrario, no contiene opiniones, sino verdades. No existen, por consiguiente, opiniones filosóficas. La concepción de la Historia de la Filosofía como un conjunto de opiniones entraña, en definitiva, la convicción de que no es posible conocer la verdad.

A este escepticismo filosófico conduce también el espectáculo de los múltiples sistemas filosóficos que se presentan en la historia, pugnando por la posesión de la verdad. A cualquier tesis filosófica se le ha opuesto en el curso del devenir histórico una tesis contraria. Esta multiplicidad de sistemas filosóficos impulsa no sólo a la huida de la filosofía, sino también a ver en ella una razón contra la pretendida seriedad del filósofo y una prueba a favor de la imposibilidad de conocer la verdad. El escepticismo se desarrolla sobre la base de una falsa y superficial interpretación de la Historia de la Filosofía:

«El todo de la Historia de la Filosofía es un reino no sólo de individuos muertos, fallecidos físicamente, sino también de sistemas refutados, espiritualmente liquida-

---

<sup>15</sup> «... eine Meinung ist *mein*, sie ist nicht ein in sich allgemeiner, an und für sich seiender Gedanke» (V. G. Ph., p. 30).

dos, cada uno de los cuales ha matado y enterrado al otro»<sup>16</sup>.

A esta concepción cabría oponer que el instinto de la razón nos manifiesta que la verdad es una y que es posible conocerla. Por consiguiente, de todos los sistemas filosóficos existentes sólo uno puede ser verdadero y todos los demás no son otra cosa que un conjunto de errores. En último término, también esta concepción de verdad desemboca en una errónea interpretación de la Historia de la Filosofía, pues o la niega o la reduce a un círculo de errores. A esta interpretación hay que oponer que, por muy diversos que sean los sistemas filosóficos, todos ellos coinciden en ser filosóficos. Todos los filósofos, por consiguiente, participan de la filosofía.

En resumen, ante la Historia de la Filosofía son posibles, inicialmente, dos actitudes: En primer lugar, la que, subrayando la diversidad y multiplicidad de los sistemas filosóficos, pone en peligro la unidad de la filosofía. En segundo lugar, la que, poniendo de relieve la unidad del saber filosófico, compromete su historia. En ambos casos queda negada, en el fondo, la posibilidad de la Historia de la Filosofía. En primer caso, porque se transforma en la historia de opiniones filosóficas y, en definitiva, se niega la posibilidad de conocer la verdad. Habría Historia de la Filosofía como historia de las opiniones filosóficas, pero no filosofía. En el segundo caso, porque, defendiendo que la verdad es una, se la concibe como algo que pertenece con exclusividad a un solo sistema filosófico. Habría filosofía, pero no Historia de la Filosofía.

¿Pueden coexistir ambas? El gran acierto de Hegel es intentar hacerlas compatibles, adoptando una nueva actitud. La Historia de la Filosofía, en tanto disciplina filosófico-histórica debe quedar conciliada con la filosofía como un sistema unitario. ¿Cómo es ello posible? Sosteniendo la historicidad del saber filosófico<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> «Das Ganze der Geschichte der Philosophie ist ein Reich vergangener, nicht nur leiblich verstorbener Individuen, sondern widerlegter, geistig vergangener Systeme, deren jedes das andere tot gemacht, begraben hat» (*V. G. Ph.*, p. 35).

<sup>17</sup> Vid. MARKET, O.: *La historicidad del saber filosófico*, «*Rev. de Filos.*», 1957 (16), m. 62-63; pp. 345-81, 503-46.

Su propio sistema es histórico en la medida en que es una síntesis de los sistemas anteriores, pero también la Historia de la Filosofía deber ser abordada desde una perspectiva filosófica. Filosofía e Historia de la Filosofía coinciden. De este modo, Hegel no sólo establece la posibilidad de la Historia de la Filosofía, sino también su necesidad para la filosofía misma:

«Nosotros tenemos que hacer comprensible que esta diversidad de muchas filosofías no sólo no perjudica a la misma filosofía —a la posibilidad de la filosofía—, sino que es y ha sido absolutamente necesaria para la existencia de la ciencia filosófica, algo esencial a ella»<sup>18</sup>.

La Historia de la Filosofía es necesaria para la misma filosofía en la medida en que descubre el hilo racional que subyace en el movimiento del espíritu pensante y, por consiguiente, renuncia a presentar un desfile inconexo de pensamientos diversos.

Esta concepción de la Historia de la Filosofía como despliegue racional del espíritu pensante está basada en un concepto de verdad que es necesario esclarecer previamente, ya que mediante este esclarecimiento tomará un nuevo sentido el hecho de la diversidad de sistemas filosóficos.

El punto de partida de toda filosofía es el conocimiento de que la verdad es una, pero su meta el concebirla como fuente de donde manan todas las leyes de la naturaleza y todos los fenómenos de la vida y del pensamiento. Esta meta puede ser alcanzada o bien partiendo de la verdad y siguiendo todas las leyes y fenómenos que manan de ella o bien mediante un proceso inverso, es decir, empezando por estas leyes y fenómenos para remontar el curso hasta la verdad como fuente de las mismas. Tanto en un caso como en otro, la verdad no es concebida ni como algo estático, ni como algo abstracto, sino como algo dinámico y concreto. Para descubrir la naturaleza de la verdad hay que examinar previamente los conceptos de evolución y de lo concreto. Pero al análisis de estos conceptos, aún antepone Hegel

---

<sup>18</sup> «Wir müssen dies begreiflich machen, daB diese Mannigfältigkeit der vielen Philosophien nicht nur der Philosophie selbst —der Möglichkeit der Philosophie— keinen Eintrag tut, sondern daB sie zur Existenz der Wissenschaft der Philosophie schlechterdings notwendig ist und gewesen ist —dies ihr wesentlich ist» (*V. G. Ph.*, p. 37).

la determinación de las nociones de pensamiento, concepto e idea o razón.

La filosofía tiene por objeto el producto del pensar: el pensamiento en general. Este es todavía meramente formal. Puede ser considerado subjetiva o objetivamente. En este segundo caso, el pensamiento es lo universal, el cual es pura forma. A lo universal se contraponen lo particular, es decir, el contenido<sup>19</sup>.

El pensamiento concreto, ya determinado, es el concepto. Es el pensamiento en tanto que se ha determinado a sí mismo dándose el contenido<sup>20</sup>.

Por último, la idea es el pensamiento más determinado y concreto, el pensamiento en su totalidad. La idea es el concepto en tanto que se realiza poniendo su pleno contenido, su realidad. Su naturaleza estriba en desarrollarse y en llegar a comprenderse por la evolución. La idea es la *verdad* y, por consiguiente, el concepto de ésta conduce al de evolución<sup>21</sup>.

En el concepto de evolución hay que distinguir dos estados diferentes: el uno es el de posibilidad, el de capacidad, el de ser en sí; el otro es el de actualidad, el de realidad, el de ser para sí. La evolución del ser humano consiste en pasar de un estado al otro. Cuando el hombre, que en sí es razón, toma conciencia de que es razón, su ser en sí se torna en un ser para sí. El hombre lo es realmente cuando convierte la razón en *su* razón, es decir, cuando la razón lo es para sí. Es entonces cuando el hombre verdaderamente es un ser racional. Esta diferencia del ser en sí y del ser para sí tiene una enorme importancia en el desarrollo de la historia universal. Sólo a su través puede explicarse que, siendo todos los hombres libres por naturaleza, haya habido pueblos cuya existencia no haya sido la de pueblos libres. Lo que diferencia a los pueblos que admiten la esclavitud de aquellos otros que la niegan es el hecho de que los primeros, siendo libres, no saben que lo son, mientras que los segundos son libres y conscientes de que lo son.

Aunque todas las realidades físicas sufren cambios, *sensu stricto* sólo evoluciona el mundo del espíritu: En el mundo ve-

<sup>19</sup> E. G. Ph., p. 97.

<sup>20</sup> E. G. Ph., pp. 97-8.

<sup>21</sup> E. G. Ph., pp. 99-101.

getal, por ejemplo, hay variación, cambio, pero no hay evolución ni auténtico progreso, puesto que, si bien el punto de partida y de llegada son aparentemente distintos (semilla y fruto), sin embargo, el ser en sí continua siendo uno y el mismo. A pesar de que son individuos distintos, tiene la misma naturaleza.

En el mundo del espíritu no ocurre exactamente esto. Hay un cambio de condición óptica en los dos extremos entre los que se produce el cambio. El punto de partida es el ser en sí y el punto de llegada es el ser para sí: En el punto de partida, el hombre como ser en sí es razón, pensamiento, pero todavía en potencia. En el punto de llegada, el ser para sí, el pensar, se convierte en objeto del pensamiento, en un ser para sí. El hombre se duplica. Mientras que el fruto y la semilla contenida en él no se convierten en objetos para la primera semilla y, por tanto, no devienen para ella, sino para el hombre que la observa, sin embargo, el espíritu, después de haberse exteriorizado en lo otro, vuelve a sí mismo y es para sí.

Lo que con su propia terminología está estableciendo Hegel es la diferencia entre conciencia directa y conciencia refleja. Cuando el hombre intuye o siente otra cosa, o cuando su voluntad persigue otra cosa, no es plenamente libre, porque está determinado por algo que no es él mismo. Sólo cuando tiene conciencia de que intuye, de que siente, de que quiere, es decir, cuando su conciencia es reflejada, cuando el ser en sí se torna en un ser para sí alcanza la auténtica libertad. Por consiguiente, únicamente en el pensamiento el espíritu es libre de forma absoluta, porque en el pensamiento que se piensa no depende ni es determinado por ninguna otra cosa, sino por sí mismo.

No se trata aquí de la mera libertad de arbitrio o libre albedrío. Hegel lo advierte explícitamente:

«En la voluntad se tienen determinados fines, un determinado interés; sin duda soy libre en la medida en que éste es el mío; pero estos fines contienen siempre otra cosa, o algo tal, que para mí es otra cosa, como instintos, inclinaciones, etc. Sólo en el pensamiento se transparenta y desaparece todo lo extraño; el espíritu es aquí libre de forma absoluta. Con esto queda expre-

sado, al mismo tiempo, el interés de la idea, de la filosofía»<sup>22</sup>.

Se trata aquí de la acepción más radical de la libertad: de la libertad fundamental o trascendental. Es la libertad que posee todo ser humano en la medida en que toma conciencia de sí mismo y se convierte en un ser para sí. Cuando el pensamiento se piensa a sí mismo, el ser humano aparece como algo universal, como un ser, que, no siendo determinado por ninguna otra cosa concreta, puede trascender cualquier realidad concreta. Pero la libertad trascendental no es para Hegel algo meramente negativo. No es sólo independencia o indeterminación respecto de las cosas concretas. Es algo más. Junto a este aspecto negativo encierra otro positivo: la libertad es la auto-determinación, el dominio de sí. Cuando el ser en sí se transforma en un ser para sí, se apropia de su ser y es dueño de sí mismo. Ortega y Gasset acertó indudablemente al subrayar este aspecto positivo de la libertad, en el texto siguiente:

«Hegel combate la idea, a un tiempo inglesa y mediterránea, de la libertad que nos hace pensar en un mero 'libertarse de', en un movimiento de evasión y de fuga. El que no hace sino escaparse de una prisión habrá logrado desprenderse de lo que no es él; pero si no hace más que eso, no ha llegado a ser sí mismo. El que se limita a no ser prisionero se queda en mero no ser y carece de realidad positiva. La verdadera libertad es un nuevo acto creador por el cual el libertado de un mando forastero se manda a sí mismo, se da a sí mismo un ser positivo»<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> «Im Willen hat man bestimmte Zwecke, bestimmtes Interesse; ich bin zwar frei, indem dies das Meinige ist; diese Zwecke enthalten aber immer ein Anderes, oder ein solches, welches für mich ein Anderes ist, wie Triebe, Neigungen usw. Nr im Denken ist alle Fremdheit durchsichtig, verschwunden; der Geist ist hier auf absolute Weise frei. Damit ist das Interesse der Idee, der Philosophie zugleich ausgesprochen» (*V. G. Ph.*, página 42).

<sup>23</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: *En el centenario de Hegel*, en *Obras Completas*, vol. 5, 7.ª ed., Madrid, «Revista de Occidente», 1970, p. 426.



El ámbito en el que surge esta libertad radical no es, contrariamente a la interpretación de Ortega y Gasset, el de la voluntad, sino el del pensamiento. Por eso, en la filosofía el espíritu alcanza su completa libertad. En el pensamiento, el espíritu deja de depender de todo lo extraño, para vérselas consigo mismo como un ser universal y, por tanto, desligado de las urgencias inmediatas de la vida. La libertad trascendental es la libertad del ser humano, cuando, reflexionando sobre su propio ser, trasciende lo urgente e inmediato de la vida cotidiana y en este trascender lo urgente e inmediato muestra su universalidad<sup>24</sup>.

El segundo concepto analizado por Hegel para esclarecer la noción de verdad es el de lo concreto. Si la verdad no es algo estático y abstracto, sino algo dinámico y concreto, tras haber estudiado el concepto de evolución, hay que delimitar el concepto de lo concreto. Para esta delimitación, Hegel parte del análisis ya realizado de la evolución. Esta se verifica entre dos momentos: un punto de partida, el ser en sí, y otro de llegada, al ser para sí. La acción que abarca estos dos momentos distintos es una unidad esencial. Pues bien, lo concreto, es justamente la unidad de lo distinto.

En el proceso evolutivo son concretos tanto el punto de partida como el de llegada, tanto la acción misma como su contenido. La trayectoria de la evolución tiene un contenido, una idea, en la que se dan conjugados lo uno y lo otro, lo que ya es y lo que todavía no es, el ser en sí y el ser para sí. La idea, por ser unidad de lo diverso, es también concreta. Por ello, no hay que entender la filosofía como un saber que versa sobre meras teorías abstractas, sino como un retorno hacia lo concreto, hacia lo verdadero. La filosofía, cuyo instrumento es la razón y no el entendimiento, tiene por objeto la idea, lo concreto, lo determinado y no los meros conceptos abstractos.

La evolución de lo concreto parte del ser en sí y llega al ser para sí. En ser en sí, que en el decurso de la evolución devendrá un ser para sí, es, por consiguiente, algo simple y, al mismo tiempo, distinto en cuanto posibilidad de ser para sí. Esta interna contradicción que impera en lo concreto constituye el motor que pone en marcha el proceso evolutivo e impulsa a la dualidad,

---

<sup>24</sup> HEGEL, G. W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Obras Completas*, vol. 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, 190, pp. 307-8.

a la diversidad, a las diferencias, las cuales son superadas para volver de nuevo a la unidad. Hegel recurre a varios ejemplos tomados de la naturaleza para hacer ver como no representa ningún problema especial el hecho de que aspectos diferentes y cualidades diversas formen una unidad esencial. Así, por ejemplo, el perfume y el sabor se dan unidos en una flor. El problema surge en el entendimiento, ya que, por ser disociador, concibe como incompatibles aspectos y cosas que en la realidad no lo son. Veamos otro caso de mayor importancia para el concepto de Historia de la Filosofía. Libertad y necesidad son concebidas por el entendimiento como dos nociones, que, por estar en oposición, se excluyen mutuamente en el espíritu humano. Por disponer de libertad, el hombre estaría desprovisto de necesidad. Hegel presenta el problema y su solución en los siguientes términos:

«Lo verdadero, el espíritu, es concreto y sus determinaciones son la libertad y la necesidad. Así, la visión superior es que el espíritu es libre en su necesidad y sólo en ella encuentra su libertad, como una necesidad descansa sólo en su libertad»<sup>25</sup>.

La libertad implica la necesidad, de la misma forma que ésta presupone aquélla. Libertad y necesidad se dan unidas en el espíritu humano. ¿Cómo es ello posible? El entendimiento no puede esclarecer la idea de una «libertad necesaria», ni de una «necesidad libre». Para ello es necesario recurrir a la razón. Aunque Hegel no explica aquí en qué consiste esta «visión superior», en la que la libertad se da en la necesidad y ésta en la libertad, ensayemos una explicación de la misma.

<sup>25</sup> «Das Wahre, der Geist ist konkret, und seine Bestimmungen Freiheit und Notwendigkeit. So ist die höhere Einsicht, daß der Geist in seiner Notwendigkeit frei ist und nur in ihr seine Freiheit findet, wie seine Notwendigkeit nur in seiner Freiheit ruht» (*V. G. Ph.*, p. 45). Este texto aparece en la edición de Nicolin brevemente modificado. Su redacción es la siguiente: «Das Wahre ist aber die Einheit der Gegensätze und wir haben zu sagen, daß der Geist in seiner Notwendigkeit frei ist, nur in ihr seine Freiheit hat, wie seiner Notwendigkeit in seiner Freiheit hat, wie seine Notwendigkeit in seiner Freiheit besteht» (*E. G. Ph.*, p. 116). («Pero lo verdadero es la unidad de los opuestos, y tenemos que decir que el espíritu es libre en su necesidad, sólo en ella tiene su libertad, del mismo modo que su necesidad reside en su libertad.»)

Hemos llegado anteriormente, siguiendo las líneas del pensamiento hegeliano, a la conclusión de que el espíritu humano es libre cuando es un ser para sí, es decir, cuando el pensamiento se piensa a sí mismo. Elevándose entonces al conocimiento universal, el espíritu humano se piensa como universal, como un ser que trasciende las urgencias inmediatas de la vida cotidiana y, por consiguiente, como un ser autónomo y dueño de su propia realidad. Pero, al mismo tiempo, en tanto que pensamiento que se piensa tiene que guardar las leyes de la razón dialéctica, es decir, las leyes necesarias que regulan el desarrollo racional. La necesidad está, por consiguiente, incardinada en la libertad del espíritu humano, pero, al mismo tiempo, la libertad habita en la necesidad.

El proceso evolutivo no se detiene cuando una fase ha llegado a su término. El punto de llegada de una fase, su producto, sirve de punto de partida para una fase siguiente y así sucesivamente <sup>26</sup>. Hay que subrayar que el concepto hegeliano de evolución dialéctica no encuentra un punto final en su desarrollo. Lo que representa la síntesis de un proceso dialéctico, sirve como tesis para un nuevo proceso. Sin embargo, el desarrollo no es lineal. La evolución no sigue, en opinión del gran filósofo alemán, una línea recta hasta el infinito. Es como un círculo que en su periferia posee un gran número de otros círculos <sup>27</sup>.

Hay en la teoría hegeliana de la evolución dos aspectos que la moderna teoría de la evolución sometería a crítica: en primer lugar, su convicción de que la evolución no tiene vigencia en el mundo de la naturaleza, sino solamente en el mundo del espíritu. En segundo lugar, lo que podríamos denominar su concepción circular de la evolución. A ella se oponen otras teorías actuales (citemos a título de ejemplo la de Teilhard de Chardin) que buscan y establecen entre las múltiples ramas laterales un eje o rama principal. Frente a la concepción circular de Hegel, nuestro tiempo presenta una concepción lineal de la evolución.

El concepto de Historia de la Filosofía está basado, por consiguiente, en la tesis de que la verdad es una, concreta y dinámica. La verdad y, por lo tanto, la idea, no es estática, sino algo en constante movimiento y progreso. El despliegue dia-

---

<sup>26</sup> *V. G. Ph.*, p. 45.

<sup>27</sup> *V. G. Ph.*, p. 45.

léctico va ganando en concreción conforme va desarrollándose. La etapa inferior es simultáneamente la más abstracta. Las etapas evolutivas más recientes son las más concretas y complejas.

Si la idea, la verdad, está en constante despliegue dialéctico, en continuo desarrollo, la filosofía tendrá por objeto el conocimiento de la evolución de la idea y será tanto más perfecta cuanto más desarrollada esté la idea.

Pero, ¿por qué Hegel introduce la evolución en el concepto de Historia de la Filosofía? ¿Por qué concibe esta disciplina como «un sistema de la evolución de la idea»? La razón es obvia. Si la Historia de la Filosofía quiere ser una auténtica ciencia y no una mera colección de conocimientos, tiene que ser un conjunto de conocimientos necesarios, es decir, ha de mostrar la necesidad con que unos sistemas se suceden a otros. Y no podrá ocurrir de otro modo si la filosofía es obra de la razón, pues lo que es fruto de la razón no puede ser irracional. En la medida en que la Historia de la Filosofía se ocupa del desarrollo de la razón, ha de presentar la ilación racional entre los diversos sistemas filosóficos. Pero la ilación racional es equivalente a la ilación necesaria. No hay, por tanto, contingencia en el desarrollo de la idea. Sus determinaciones no son casuales, sino necesarias.

Hay una perfecta sincronización entre el desarrollo lógico de la idea y su despliegue histórico. Filosofía e Historia de la Filosofía vienen a coincidir. Ocuparse en el estudio de la Historia de la Filosofía equivale a dedicarse al estudio de la filosofía misma.

Habiendo establecido la tesis de la evolución de la idea, Hegel está en condiciones de explicar por qué la filosofía aparece en la historia como una evolución en el tiempo o, lo que es lo mismo, está en situación de esclarecer por qué la filosofía tiene una historia. En efecto, la idea puede ser pensada estáticamente, como algo intemporal, o puede ser considerada esencialmente, como algo concreto, que en sí mismo es dinámico y está en continua evolución. Desde esta última perspectiva, la idea, en cuanto unidad de términos distintos, «se exterioriza en el pensamiento». La filosofía se convierte en la exteriorización progresiva de la idea en el pensamiento a lo largo del tiempo.

Es el espíritu universal quien se manifiesta a través de la idea en distintos individuos, en diversos pueblos y en diferentes

épocas. Así surgen los diversos sistemas filosóficos que no son otra cosa que expresiones parciales del desarrollo de la idea. Los múltiples sistemas filosóficos no son, por consiguiente, algo accidental y contingente, sino algo esencial y necesario para el desarrollo de la idea. Enlazándose entre sí como momentos de un todo, desaparece la independencia y autonomía que los diversos sistemas filosóficos reclaman para sí. Un sistema filosófico no es otra cosa que un eslabón de esa cadena racional que todo lo abarca. La afirmación de Hegel es concluyente:

«La gran presunción de que, en este sentido, ello ha sucedido también racionalmente en el mundo —lo que proporciona ante todo a la Historia de la Filosofía un verdadero interés—, no es otra cosa que la fe en la Providencia, sólo que en otra forma. Lo mejor en el mundo es lo que produce el pensamiento. Por consiguiente, es incorrecto creer que la razón está sólo en la naturaleza y no en el espíritu»<sup>28</sup>.

Así pues, la Historia de la Filosofía aparece como la exposición de los sucesivos y necesarios tanteos, de las diversas mediaciones y rodeos, que la evolución de la idea sigue lentamente al exteriorizarse en el tiempo.

De esta concepción de la Historia de la Filosofía se siguen una serie de consecuencias para la forma de tratarla. La primera consiste en presentar esta disciplina como un proceso racional y necesario, es decir, como el sistema de la evolución dialéctica de la idea. En ella no hay lugar alguno para la contingencia. La misma necesidad lógica que impera en el desarrollo de la idea, está presente en su despliegue histórico. La segunda consecuencia estriba en concebir a la filosofía como un todo en continuo desarrollo, en el que cada uno de sus momentos constituye una parte necesaria de ese proceso racional. La Historia de la Filosofía no debe dejar de lado ningún sistema filosófico,

---

<sup>28</sup> «Die große Präsumtion, daß es auch nach dieser Seite in der Welt vernünftig zugegangen —was der Geschichte der Philosophie erst wahrhaftes Interesse gibt—, ist dann nichts anderes als der Glaube an die Vorsehung, nur in anderer Weise. Das Beste in der Welt ist, was der Gedanke hervorbringt. Daher ist es unpassend, wenn man glaubt, nur in der Natur sei Vernunft, nicht im Geistigen» (*V. G. Ph.*, p. 54).

sino que debe integrarlos todos en una visión totalizadora superior. La tercera consecuencia es que la Historia de la Filosofía debe atenerse fundamentalmente a los principios cuyo desarrollo culmina en la formación de un sistema filosófico, aunque frecuentemente deba exponer también, especialmente en el caso de filosofías concretas, sus desarrollos y aplicaciones. La cuarta y última consecuencia afirma que la Historia de la Filosofía, a pesar de ser historia, no se ocupa del pasado, pues los productos de la razón no son temporales. Lo verdadero es intemporal y no está sometido a los avatares de los tiempos.

Es sumamente significativo que Hegel, a pesar de haber subrayado la historicidad del saber filosófico, no diluya este saber en un relativismo temporalista, que le conduciría al escepticismo, sino que, dando una última pírueta, procura soslayar el escepticismo defendiendo el carácter intemporal del conocimiento verdadero. Para ello distingue entre la razón y lo que es su producto. No hay ninguna inconsecuencia en matener simultáneamente la historicidad de la razón y la intemporalidad de su producto. En un texto de gran plasticidad expresiva afirma Hegel:

«Las adquisiciones del pensamiento, en cuanto le han surgido al pensamiento, forman el ser del mismo espíritu. Estos conocimientos no son, precisamente por ello, erudición, conocimiento de lo muerto, de lo enterrado y de lo descompuesto; la Historia de la Filosofía se ocupa de lo que no envejece, de lo actualmente vivo»<sup>29</sup>.

Formulado el concepto de Historia de la Filosofía y sacadas las consecuencias para su tratamiento, Hegel establece un paralelismo entre esta disciplina y la filosofía misma, con el fin de obtener un conjunto de normas más precisas que facilite la tarea del historiador de la filosofía y determinen con mayor precisión el objeto de esta disciplina. Para ello parte del concepto de Historia de la Filosofía como el sistema de la misma filosofía, ya que articula las diversas corrientes filosóficas en el sistema de la

<sup>29</sup> «Die Erwerbe des Denkens, als dem Denken eingebildet, machen das Sein des Geistes selbst aus. Diese Erkenntnisse sind eben deswegen nicht eine Gelehrsamkeit, die Kenntnis des Verstorbenen, Begrabenen und Verwesten; die Geschichte der Philosophie hat es mit dem nicht Alternden, gegenwärtig Lebendigen zu tun» (*V. G. Ph.*, p. 58).

filosofía misma. Sin embargo, puesto que la Historia de la Filosofía expone el sistema de la evolución de la idea, hay que reconocer que lo anterior en el tiempo es más abstracto y más pobre en determinaciones que lo posterior, lo cual siempre es más concreto y más rico en su contenido.

De esta concepción de la Historia de la Filosofía se deduce, en primer lugar, que las filosofías más antiguas son las más pobres y abstractas, ya que en ellas la idea aparece menos determinada. Por consiguiente, no debemos buscar en las primeras filosofías contenidos y desarrollos que pertenecen a las filosofías posteriores. La filosofía más reciente, según esta concepción, es la más rica y profunda, pues, además de contener necesariamente los principios de las filosofías anteriores, lleva a cabo desarrollos inusitados para ellas. Es un espejo en el que se reflejan las corrientes filosóficas anteriores: el fruto del trabajo de numerosas generaciones pensantes anteriores. En segundo lugar, se infiere que no hay que criticar negativamente a las filosofías antiguas porque en ellas falten determinaciones conceptuales conocidas por nosotros. Abordar la filosofía históricamente significa atribuir a las filosofías antiguas sólo lo contenido en ellas. A este fin, es necesario analizar frecuentemente si lo implícito en un principio, llegó a desarrollarse o no en el sistema filosófico expuesto. En tercer lugar, se desprende que cada filosofía es la expresión de una fase especial de la evolución y ocupa un lugar determinado dentro de la totalidad de la trayectoria. En este lugar o fase parcial, esa filosofía tiene pleno valor y significación. Por ello, los problemas de una época no pueden solucionarse recurriendo a filosofías anteriores. Toda filosofía, en la medida en que es la expresión de una fase determinada de la evolución, forma parte de su tiempo y responde a los intereses de su tiempo. De ahí, que todo fenómeno de renacimiento de una filosofía pretérita *avant la lettre* no sea otra cosa que una huida ante el reto presentado por el tiempo en que se vive.

#### 4. Delimitación del ámbito de la filosofía

Después de haber expuesto el concepto de Historia de la Filosofía, Hegel pasa a delimitar el concepto de filosofía, pues lo que se entienda por ésta determinará su historia. Ahora bien, en el concepto de filosofía hay que distinguir dos aspectos: en

primer lugar, en qué relación está la filosofía con el carácter general de una época. No se trata de exponer aquí la historia externa de una época, sino de esclarecer el carácter general de un pueblo en el que se da una filosofía determinada, debido a la íntima y esencial conexión entre una filosofía y la época en que surge. En segundo lugar, puesto que a pesar de la unidad de las diversas formas culturales en que se manifiesta el espíritu, no se puede confundir la filosofía con los demás productos culturales, habrá que establecer la relación de la filosofía con la religión y con las ciencias afines. Dos son, por consiguiente, las cuestiones a tratar en este apartado: la determinación positiva de la filosofía y la delimitación negativa.

Lo primero que resalta al abordar históricamente la conexión entre la filosofía y los restantes productos culturales afines es la unidad existente entre las diversas formas culturales, ya que es un sólo espíritu el que se manifiesta en las diversas formas de cultura. Por lo tanto, ni la política, ni la religión, ni las diferentes ciencias, deben tomarse como causa de la filosofía, ni a ésta como causa de aquéllas. Todos estos productos culturales son diversas ramas que emergen de un mismo tronco. No hay contradicción entre ellos, ni heterogeneidad respecto de la base que los sustenta. Esta base o tronco del que emergen múltiples ramificaciones es el espíritu. Lo que unifica una constitución, una religión, un arte, una moralidad, una ciencia y una filosofía determinados es el espíritu de una época. Pero antes de analizar la función de la filosofía en el carácter general de una época, hay que destacar dos circunstancias previas.

La primera se refiere a la condición externa o condición histórica del filosofar. ¿Cuándo surge la filosofía? Cuando están cubiertas las necesidades más perentorias del hombre, es decir, cuando un pueblo ha llegado a tal grado de desarrollo que le permite elevarse sobre la inmediatez y concreción de las necesidades materiales para pensar en problemas generales. La filosofía es un lujo, pero un lujo necesario para el espíritu.

La segunda circunstancia indica el momento concreto dentro de la evolución de un pueblo en que aparece la filosofía. Únicamente en los momentos de crisis y decadencia de los pueblos, en los momentos en que éstos se aproximan a su ocaso, es cuando el espíritu, alejándose de la mera vida natural y sintiéndose insatisfecho de su propia vida cotidiana, huye del mundo real y se



refugia en el mundo del pensamiento. Las grandes corrientes filosóficas hacen, por consiguiente, su aparición en los momentos más difíciles de los pueblos: cuando su vida interior se corrompe y pierde su lozanía primitiva, cuando se desintegra su vida política y religiosa, cuando aparecen diferencias insalvables entre los diferentes estamentos sociales.

Después de haber expuesto estas dos circunstancias que representan dos condiciones de la aparición de la filosofía, se está en situación de indagar el papel que la filosofía desempeña entre las diferentes formas culturales que constituyen el espíritu de una época. Cuando la evolución de la vida de un pueblo llega a un grado de desarrollo suficiente, surge una filosofía determinada y en íntima conexión con los demás aspectos de ese pueblo. La filosofía nace como hija de su tiempo. ¿Cuál es su función? El mismo Hegel nos da la respuesta:

«Es la suprema floración, el concepto de la forma total del espíritu, la conciencia y la esencia espiritual de todo el estado, el espíritu del tiempo como espíritu que se piensa a sí mismo. El todo multiforme se refleja en ella como el foco simple, como su propio concepto que se sabe a sí mismo»<sup>30</sup>.

Aunque la filosofía no está por encima de su tiempo en lo que concierne a su contenido, sin embargo, lo está en lo que concierne a su forma, pues no es otra cosa que el espíritu de una época que se sabe a sí mismo. Pero en este caso, cuando el espíritu de una época se pone a sí mismo por objeto, simultáneamente se trasciende, ya que se contraponen a sí mismo. En la dependencia material de una filosofía respecto del espíritu de una época, muestra al mismo tiempo su trascendencia formal respecto de él. Por consiguiente, una filosofía determinada surge como la autoconciencia del espíritu de una época. Su determinación le viene dada del carácter general de la época en el que el espíritu se manifiesta.

---

<sup>30</sup> «Sie ist die höchste Blüte —sie der Begriff der ganzen Gestalt des Geistes, das Bewußtsein und das geistige Wesen des ganzen Zustandes, der Geist der Zeit, als sich denkender Geist vorhanden. Das vielgestaltete Ganze spiegelt in ihr als dem einfachen Brennpunkte, dem sich wissenden Begriff desselben, sich ab» (*V. G. Ph.*, p. 73).

La determinación positiva del concepto de filosofía nos muestra a ésta como el pensamiento de su tiempo, como el espíritu de una época que se piensa a sí mismo. Pero hay también otro modo de determinar el concepto de filosofía. Consiste en delimitarlo negativamente. Comparando a la filosofía con otros productos culturales afines y distinguiéndola de ellos, delimitamos negativamente su ámbito. Se trata de establecer qué es la filosofía, indagando lo que no es. Por ello, después de haber determinado positivamente el concepto de filosofía, Hegel la compara con las ciencias positivas, con la religión y con la filosofía popular.

Las ciencias positivas coinciden con la filosofía en que son conocimiento y pensamiento, pero se diferencia de ella en que versan sobre objetos finitos, sobre fenómenos. Sus últimos fundamentos y los objetos sobre los que versan los presupuestos. Por otra parte, su método implica la lógica y los principios generales del pensamiento. Ahora bien, filosofía y ciencias particulares se distinguen más por su contenido que por su forma, pues ambas aparecen como pensamiento autónomo, independiente.

La filosofía y las ciencias positivas también tienen en común el que son relativas a la cultura de su época y de su pueblo. La explicación que Hegel da de la conexión entre las ciencias positivas y la cultura de su tiempo es la siguiente:

«Las formas de pensamiento, además de los puntos de vista y de los principios, que rigen en las ciencias y constituyen el último sostén de su restante materia, no les son, sin embargo, propios, sino que en general son comunes a la cultura de una época y de un pueblo»<sup>31</sup>.

Los principios de las ciencias, sus respectivos puntos de vista y su metodología son relativos a la cultura de una época y de un pueblo determinados. Aunque Hegel no parece ir más lejos, ello significaría, sin embargo, que las ciencias positivas son

<sup>31</sup> «Die Denkformen, ferner die Gesichtspunkte und Grundsätze, welche in den Wissenschaften gelten und den letzten Halt ihres übrigen Stoffes ausmachen, sind ihnen jedoch nicht eigentümlich, sondern mit der Bildung einer Zeit, und eines Volkes überhaupt gemeinschaftlich» (*V. G. Ph.*, pp. 76-7).

relativas al tiempo y a los pueblos en que surgen. Cada pueblo tendría su propia ciencia, como también su propia filosofía.

La filosofía coincide con las ciencias positivas en el aspecto formal, puesto que ambas están constituidas por un pensamiento independiente, pero discrepa de ellas por su contenido, pues mientras el objeto de la filosofía es lo ilimitado, lo infinito, las ciencias particulares versan sobre objetos limitados, finitos.

La relación entre filosofía y religión es inversa. Ambas son afines por su contenido, pero difieren por la forma en que conocen y se apropian sus respectivos objetos. La religión no tiene por objeto lo finito, lo temporal, sino lo infinito, lo absoluto, lo existente en sí y para sí. En este objeto han plasmado los diversos pueblos, mediante sus respectivas religiones, lo que ellos entendían por la causa, la sustancia y la esencia del universo y del espíritu. También han expresado cómo interpretaban la relación entre el espíritu humano y la Divinidad. Esta esencia es la razón en sí y para sí, el espíritu en cuanto se objetiva a sí mismo y lleva consigo la razón infinita. La religión encierra estos dos momentos esenciales: en primer lugar, muestra como la Divinidad se hace consciente al espíritu humano como algo distinto de él, como el más allá temible o gozoso, es decir, manifiesta cómo el hombre se representa la Divinidad. En segundo lugar, mediante la adoración y el culto enseña al espíritu humano a suprimir esta distancia, este antagonismo, y a elevarse a la unión gozosa con la Divinidad. También el objeto de la filosofía es la razón universal existente en sí y para sí, la sustancia absoluta. Ambas, por tanto, son racionales. Aunque ambas tienen el mismo objeto, sin embargo, hay una prioridad temporal de la religión sobre la filosofía. La filosofía surge históricamente cuando ya existía la religión. Este dato, como veremos después, tiene una importancia esencial para entender sus relaciones.

A pesar de que la filosofía y la religión tienen el mismo objeto, la forma en la que una y otra se lo apropian es diferente. La unidad con su objeto tiene lugar en la religión mediante la oración y el culto, lo cual significa que la vía de acceso por la que el sujeto se identifica con el objeto es el sentimiento. La filosofía utiliza el pensamiento como medio para conocer su objeto. La forma de la filosofía es el pensamiento puro, el mero saber y conocer. Ahora bien, esta diferencia no puede ser pen-

sada abstractamente, pues la religión contiene con frecuencia pensamientos universales no solo implícitamente, sino también explícitamente. Así sucede, por ejemplo, en las religiones persa e hindú. Otras veces se hallan en la religión filosofías explícitas. Por lo tanto, la religión y la filosofía han existido históricamente con frecuencia unidas y confundidas. Esta unión entre ambas no debe extrañar, puesto que tienen el mismo objeto. Pero como también tienen diferencias acusadas por su forma, a veces han existido en completa oposición.

Así pues, las dos cuestiones que solicitan respuesta son las siguientes: ¿En qué se distingue la filosofía de la religión? ¿Hasta qué punto la Historia de la Filosofía debe incluir lo religioso?

Anteriormente ha quedado reseñado que filosofía y religión no se diferencian por su contenido, sino por su forma. Lo que caracteriza a la filosofía es que se apropia el contenido general en la forma del pensamiento, de lo universal. En la religión no ocurre esto. El contenido general queda apropiado mediante el instrumento del arte por la intuición sensible, es decir, por la representación y la sensación. Por consiguiente, toda representación sensible de carácter religioso encierra en su individualidad y concreción una significación universal. Para ilustrar esta diferencia, Hegel pone el siguiente ejemplo: No expresamos lo mismo al decir «oremos, seamos devotos» que al pronunciar la frase «pensamos en Dios». En el primer caso, mediante la oración y la devoción nos representamos una imagen sensible. El arte sirve para fijar esa imagen fugazmente representada. En el segundo caso, expresamos ya el contenido universal y absoluto.

Aunque lo que se revela en la religión es el espíritu absoluto e infinito, el hombre lo recibe según su modo de ser: lo acepta en su corazón, en su representación y en su inteligencia de lo finito. En otros términos, aunque lo revelado es lo infinito, queda encerrado en los estrechos límites del sujeto que lo conoce. Por esta razón, la forma en que el contenido de la religión se presenta es siempre el de la limitación de la representación, de la intuición sensible y del pensamiento finito.

Ahora bien, a pesar de que la verdad en un principio se manifiesta al hombre de un modo externo, como algo conocido por sus sentidos, ni en la religión ni en la filosofía debe quedar la verdad en su manifestación externa, sino que lo puramente externo debe convertirse en algo espiritual. La conciencia tiene

que tomar como punto de partida algo meramente externo para fijarlo en la memoria, pero no debe quedarse ahí, porque ello significaría rechazar el espíritu. Sería un grave error querer conocer «solamente» el espíritu infinito y universal en los límites de la representación y del conocimiento sensible. La religión comprende, como ya hemos dicho, dos fases: en la primera, el hombre se representa el espíritu universal, absoluto e infinito como algo externo; en la segunda, se eleva mediante la devoción a la unión gozosa con el espíritu universal, superando el antagonismo originario. También la filosofía se ocupa del espíritu universal, pero, a diferencia de la devoción, lo hace en la forma del pensamiento, tomando conciencia del espíritu universal como objeto. Así pues, la filosofía comprende por sí misma lo que en la primera fase la religión se representa o intuye como objeto, el cual puede haber sido fruto de la fantasía o haber existido históricamente.

Establecida la distinción formal y la identidad material entre filosofía y religión, hay que pasar a analizar su relación histórica, que Hegel interpreta como una relación dialéctica:

«Por lo general, el proceso de este antagonismo en la historia consiste, en primer lugar, en que el pensamiento se manifiesta solamente dentro de la religión, sin libertad en sus exteriorizaciones particulares. En segundo lugar, se fortalece, se siente como descansando en sí mismo, toma y se comporta hostilmente frente a la otra forma y no se reconoce en ella. La tercera fase consiste en que acaba reconociéndose a sí mismo en este otro»<sup>32</sup>.

La relación entre filosofía y religión atraviesa tres fases: en la primera, la filosofía se encuentra encerrada en los límites de la religión y todavía no se diferencia de ella; en la segunda, se hace autónoma e independiente y se opone a la religión; en la

---

<sup>32</sup> «Überhaupt ist dies der Gang dieses Gegensatzes in der Geschichte, daB das Denken zuallererst nur innerhalb der Religion unfrei in einzelnen Außerungen sich hervortut. Zweitens erstarkt es, fühlt sich als auf sich beruhend, nimmt und benimmt sich feindselig gegen die andere Form und erkennt sich nicht darin. Das Dritte ist, daB es damit endet, in diesem Anderen sich selber anzuerkennen» (V. G. Ph., p. 98).

tercera, la filosofía toma plena conciencia de sí misma en la forma estricta del pensamiento puro y, superando el antagonismo se realiza a sí misma en el reconocimiento de la religión.

La forma de la filosofía debe ser tan amplia que abarque el contenido de la religión. Por lo tanto, la filosofía tiene la ventaja respecto de la religión de que se comprende tanto a sí misma como también las creencias religiosas. No ocurre lo mismo en la religión, puesto que por moverse en el plano de la representación y de la intuición sensible sólo puede comprender lo que está en este plano. La religión, si quiere ser tal, no puede elevarse al plano del concepto, es decir, al plano del pensamiento puro.

Establecidas las semejanzas y las diferencias entre filosofía y religión, queda por abordar el problema de si las diversas manifestaciones de la religión deben ser incluidas en la Historia de la Filosofía. Por lo que respecta a la *mitología*, por más que las imágenes sensibles encierren pensamientos, que en cada caso hay que pasar a interpretar, no puede entrar a formar parte de la Historia de la Filosofía. Esta no versa sobre pensamientos implícitamente contenidos en una exposición, sino sobre pensamientos expuestos explícitamente y de una manera formal. La mezcla entre lo metafórico y el pensamiento, que se da en todas las religiones, debe ser considerada como un producto ajeno a la filosofía.

Sin embargo, ocurre a veces que grandes filósofos recurren al mito para expresar su pensamiento. Así, por ejemplo, Platón y Jacobi. No obstante, hay que reconocer que ni el mito, ni las metáforas son el vehículo más idóneo para exponer el pensamiento puro. La filosofía no sólo debe tener por objeto el pensamiento puro, sino que también debe constituir su forma. En otros términos, ha de ser pensamiento del pensamiento. Pensar que las metáforas y el mito son el modo más adecuado de la expresión filosófica equivaldría a hacer de la oscuridad la característica peculiar del pensamiento. Nada más lejos de su auténtica naturaleza. Si el pensamiento es lo que se manifiesta, la claridad debe ser su elemento constitutivo.

También dentro de la poesía, en la que a veces se expresa también la religión, se encuentran ocultos verdaderos pensamientos. Pero ello no sucede de forma continuada e ininterrumpida, sino solamente de vez en cuando. La filosofía surge cuando el pensamiento se constituye en el fundamento absoluto de todo lo

demás. Por lo tanto, el modo de exposición poética no debe ser incluido dentro de la filosofía.

Por último, también debe excluirse aquella filosofía que está encerrada dentro de la religión. En términos estrictos, la Patrística y la Escolástica no deberían tener cabida, en opinión de Hegel, en la Historia de la Filosofía, pues ambas tratan de probar especulativamente lo que la Iglesia enseña como verdad. Aunque el asunto es discutible en lo que concierne a la Patrística, no parece muy acertada la tesis hegeliana de reducir toda la Escolástica a la prueba racional de las verdades propuestas por la Iglesia. Ello significa confundir la religión como «norma negativa» del filosofar del creyente con la religión como «norma positiva» del mismo. En el fondo, lo que se debate es la posibilidad de una «filosofía cristiana», que Hegel niega por considerarla una mezcla injustificada, a pesar de reconocer que hay que prestar cierta atención a la Escolástica.

En resumen, la filosofía se diferencia de las ciencias particulares, porque, a pesar de tener una afinidad formal, poseen distinto contenido, y se distingue de la religión, con la que es copartícipe de un mismo contenido, porque contiene una forma diferente. Pero hay otro saber, conocido con los términos de «filosofía popular», con el que aparentemente también parece identificarse, pues también éste tiene un contenido general, el cual conoce mediante el pensamiento. Sin embargo, un análisis más detenido conduce a la tesis de que tampoco la Historia de la Filosofía debe incluir este tipo de filosofía, porque su fuente es el corazón, los impulsos, el sentimiento. Por consiguiente, en la filosofía popular aparece mezclado su contenido con la arbitrariedad de lo meramente subjetivo.

Después de haber analizado de modo positivo y negativo el concepto de filosofía, se está en condiciones de establecer su origen. La pregunta a contestar ahora es la siguiente: ¿Dónde empieza la filosofía y, por lo tanto, su historia?

Si la filosofía es pensamiento del pensamiento, hay que buscar dónde sucede esto por vez primera. Pero cuando el pensamiento lo es de sí mismo, toma conciencia de su libertad y se convierte en pensamiento libre. Así pues, la filosofía surge donde un pueblo toma conciencia de su libertad como una determinación básica de su espíritu. Y ello tuvo lugar en Grecia.

Puesto que hay una conexión necesaria entre la libertad del pensamiento y la libertad política, la filosofía surge históricamente cuando el individuo se piensa como una esencia general, como un valor infinito, como lo que se vale por sí mismo; se piensa, en definitiva, como una persona. La filosofía aparece históricamente allí donde hay una constitución libre. La filosofía comienza en el mundo griego.

Ello implica que hay que eliminar del ámbito de la Historia de la Filosofía la denominada «filosofía oriental». Puesto que en Oriente no existen ni el derecho ni la moralidad en la forma de la libertad subjetiva, sino como algo natural y patriarcal, tampoco puede haber allí auténtica filosofía. Solamente cuando un pueblo se sabe libre y cuando sus individuos se reconocen como una esencia universal, es cuando surge la ética y el derecho.

Aunque en Grecia la libertad está limitada, pues aún existe la esclavitud, al menos se da en los ciudadanos atenienses y espartanos, mientras que en Oriente sólo existe la libertad de uno: la libertad del déspota que convierte en leyes sus caprichos y arbitrariedades.

##### 5. *División, método y fuentes de la Historia de la Filosofía*

El último apartado expuesto por Hegel en su Introducción a la Historia de la Filosofía versa sobre la división, el método y las fuentes de esta materia.

Por lo que respecta a la división de la Historia de la Filosofía, hay que advertir que no supone interpretar la filosofía como una serie de compartimentos estancos sin solución de continuidad. Por el contrario, la filosofía debe ser considerada como una trayectoria que comprende dos épocas en conexión necesaria: la filosofía griega y la filosofía germánica. Entre ellas hay una época intermedia que prepara el advenimiento de la filosofía germánica: la época de la filosofía medieval. El papel desempeñado por las filosofías de las otras naciones europeas en la filosofía moderna tiene, según Hegel, una importancia secundaria, ya que están subordinadas a la filosofía alemana, de quien reciben su inspiración. ¿Hasta qué punto la Historia de la Filosofía puede justificar este «imperialismo filosófico» del mundo germánico? Aunque la filosofía alemana ha ocupado un rango de



primerísimo orden en la filosofía moderna y contemporánea, pensar que la filosofía producida en otras naciones europeas sólo ha sido posible por el influjo germano, supone, por lo menos, un gran optimismo.

Así pues, la trayectoria filosófica comprende tres fases: un punto de partida, una fase intermedia y una meta o punto de llegada. El punto de partida está constituido por aquel período en que se piensa a Dios como «la universalidad inmediata», como «la base de toda la filosofía». En esta primera fase del devenir filosófico aparecen libremente determinaciones y cualidades abstractas. La segunda fase de la evolución filosófica sintetiza estas determinaciones abstractas en una unidad ideal y concreta, en una totalidad subjetiva. La esencia absoluta es pensada ahora como un pensamiento activo que se determina infinitamente a sí mismo. La tercera fase consiste en pensar lo absoluto como espíritu, es decir, en que esa totalidad que es el espíritu se piense y se establezca a sí mismo.

El período correspondiente a la primera fase comprende desde Tales de Mileto, alrededor del año 600 a. de C., hasta Proclo, es decir, hasta el siglo V de nuestra Era.

El segundo período abarca la Edad Media. Contiene la filosofía escolástica, la filosofía árabe y la filosofía judía.

El tercer período está constituido por la filosofía moderna, que surge a partir de la guerra de los Treinta Años. Se extiende a lo largo de dos siglos.

Para establecer las fuentes de la Historia de la Filosofía hay que partir de la distinción del doble significado del término historia. Este vocablo significa tanto los hechos y acontecimientos acaecidos como el conjunto sistemático de representaciones de estos hechos, es decir, como la ciencia que se ocupa de ellos. Aquí se trata de esta segunda acepción.

Las verdaderas fuentes de la Historia de la Filosofía son las obras de los filósofos. Sin embargo, no siempre es posible utilizar estas fuentes porque en unos casos se han perdido las obras y en otros su gran extensión hace imposible en la práctica su lectura completa. Por estas razones son útiles las diversas obras de Historia de la Filosofía, que de esta forma pasan también a convertirse en fuentes de esta disciplina. Hegel enumera las más importantes sometiéndolas a una dura crítica.

La *History of Philosophy* (Londres, 1965) de Thomas Stanley, adolece del defecto de contener solamente la filosofía antigua por creer que el advenimiento del Cristianismo la había enterrado para siempre.

La *Historia crítica philosophiae* (Leipzig 1742-1744) de Johann Jacob Brucker es una extensa compilación en la que se ven introducidas reflexiones de la época, que, por consiguiente, no derivan de las fuentes. Hegel critica este procedimiento antihistórico.

La obra de Dietrich Tiedemann *Geist der spekulativen Philosophie* (Marburg, 1791-1797) tiene el defecto de introducir una larga y farragosa historia política relacionada con la filosófica. Se trata más de la obra de un erudito que de un filósofo.

En el *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, und einer kritischen Literatur derselben* (Göttingen, 1796-1804) de Johann Gottlieb Buhle existe el acierto de haber incluido extractos de obras raras, pero sin embargo, se concede muy poca extensión a la filosofía antigua en comparación con la moderna.

La *Geschichte der Philosophie* (Leipzig, 1798-1819) de Tennemann muestra cierta tendencia a convertir la filosofía antigua en algo familiar. Por ello, tergiversa frecuentemente los textos de los filósofos haciéndoles decir lo contrario de lo que piensan.

Además de estas grandes obras, Hegel cita los compendios de Friedrich Ast, de A. Wendt, que resume la obra de Tennemann, y de Rixner, que es útil por contener en los apéndices textos originales de los filósofos.

Por último, el método a seguir en la Historia de la Filosofía consiste en no considerar en la historia general y en la biografía de los filósofos sino lo que está relacionado con el espíritu de la época. La Historia de la Filosofía no puede ser expuesta de modo imparcial por su historiador, pues, si su objetivo es exponer el desarrollo de la razón, necesariamente tendrá que formular juicios valorativos sobre el lugar que los distintos sistemas ocupan en esta evolución de la razón hacia la plena conciencia de sí misma. La imparcialidad debe ceder el paso a la construcción filosófica de la Historia de la Filosofía.

## 6. *Consideraciones críticas finales*

Ante los deficientes intentos anteriores de constituir la Historia de la Filosofía como disciplina histórico-filosófica, Hegel tiene

el indudable acierto de plantear el problema de la historicidad del saber filosófico con el fin de ofrecer una sólida base sobre la cual pueda elevarse el edificio de la Historia de la Filosofía como ciencia histórico-filosófica.

Dos son las tesis que anulan esta posibilidad: la que la interpreta como una historia de opiniones filosóficas y la que sostiene que sólo existe un único sistema filosófico como sistema verdadero. En el primer caso, se intenta salvar la multiplicidad de los sistemas filosóficos a costa de la unidad del saber filosófico. En el segundo caso, se afirma la unidad filosófica a base de negar la pluralidad y diversidad histórica de los sistemas filosóficos. El mérito de Hegel, según ha mostrado Lucien Braun<sup>33</sup>, estriba en examinar esta antinomia entre lo uno (la verdad) y lo múltiple (la existencia histórica de diversos sistemas filosóficos) y resolverla desde principios diferentes de los de los filósofos que le precedieron.

Para ello toma de la *Aufklärung* el concepto de razón universal, pero lo interpreta desde una perspectiva enteramente nueva. La razón universal ya no es una razón a espaldas de la tradición, como ocurría en la Ilustración, sino una razón que asume la tradición y la transforma.

Si la filosofía es un producto de la razón, la Historia de la Filosofía ha de ser racional en un doble aspecto: porque su objeto es la razón en su despliegue histórico y porque, en la medida en que ella es una disciplina histórico-filosófica, es obra de la razón misma. En la Historia de la Filosofía la razón se toma a sí misma por objeto y se hace autoconsciente; como la filosofía misma, es el proceso a través del cual el espíritu o la razón universal se convierte en un ser para sí, en un ser libre.

Pero puesto que la razón no parte de cero, sino de la tradición asumida, a la cual prolonga, debe integrar las corrientes filosóficas anteriores en una totalidad sistemática. El pasado pervive en el presente, pues el presente es el pasado vivo. Los múltiples sistemas se integran en una unidad superior mediante la *Erinnerung*, que no sólo es memoria del pasado, sino también interiorización, integración en una unidad superior. En calidad

<sup>33</sup> «L'examen d'antinomie bien connue entre l'un (la Verité) et le multiple (les philosophies historiques), argument traditionnel du septicisme, est mené par Hegel à partir de principes radicalement différents de ceux de ses prédécesseurs» (*Op. cit.*, p. 342).

de memoria del pasado reproduce la marcha empírica de la razón, pero en calidad de interiorización de las diversas corrientes filosóficas en una unidad superior, la memoria se convierte en lógica y el proceso histórico en un proceso necesario. El despliegue temporal de la idea coincide con su desarrollo lógico: filosofía e Historia de la Filosofía son lo mismo, bajo dos aspectos diversos. La filosofía es el conocimiento de la verdad en su evolución, la Historia de la Filosofía es el conocimiento de la evolución de la verdad.

El concepto de evolución, que Hegel aplica exclusivamente al mundo del espíritu, no es, sin embargo, lineal sino circular. Cuando un proceso ha llegado a su término, sirve de punto de partida para un nuevo proceso y así indefinidamente. Por ser dialéctica, la razón obra necesariamente. Por ello, los diversos sistemas filosóficos se suceden en la historia de forma necesaria, pues todo sistema deriva de otro dialécticamente, es decir, como síntesis de momentos opuestos anteriores. La filosofía no sólo tiene necesariamente historia, sino también una historia necesaria.

En resumen, la Historia de la Filosofía es el ámbito donde se dan unidas libertad y necesidad. El espíritu, en tanto se toma a sí mismo por objeto, es un ser para sí, un ser libre, pero, en la medida en que pone en marcha su pensamiento, es un ser que obra necesariamente.

Esta concepción de la Historia de la Filosofía plantea múltiples problemas, de los cuales, aun sucintamente, no podemos dejar de plantear algunos.

En primer lugar, pensar que la filosofía no sólo tiene necesariamente historia, sino una historia necesaria, significa reconocer que únicamente hay una Historia de la Filosofía posible: la que ya ha tenido lugar. La filosofía no ha podido tener otra historia que la que de hecho le pertenece. Esta concepción es una consecuencia del panlogismo idealista, que identifica lo real con lo racional. Si todo lo real es racional y todo lo racional es real, la Historia de la Filosofía es una disciplina doblemente necesaria, porque es racional por su contenido y por su forma. Es indudable que cuando la razón se pone en marcha obra necesariamente, pues se ve arrastrada por la evidencia del objeto. Pero la razón está siempre en un sujeto concreto, el cual es libre de ponerla o no en ejercicio y de orientarla al ámbito filosófico.

Así pues, aun afirmando que la razón debe regirse por leyes lógicas en lo que respecta a su *especificación*, sin embargo, en lo que concierne a su *ejercicio* está condicionada por una multitud de circunstancias reales que estimulan u obstaculizan su actividad. Estas condiciones reales del ejercicio de la razón son diferentes de las leyes lógicas que regulan su especificación. El panlogismo idealista identifica a ambas y, por ello, establece que la Historia de la Filosofía ha de ser necesaria no ya sólo por su forma, en cuanto conjunto sistemático de conocimientos necesarios, sino también por su materia, en la medida en que los esquemas estudiados por ella derivan necesariamente unos de otros.

En segundo lugar, al hacer coincidir filosofía e Historia de la Filosofía por el paralelismo existente entre el despliegue dialéctico de la idea y su desarrollo histórico, se fuerzan las exposiciones sistemática e histórica. De un lado, el desarrollo sistemático de la idea atraviesa zonas de oscuridad, pues se incluyen aspectos empíricos del despliegue de la idea. Theodor Adorno ha descubierto en varios textos de Hegel la frecuente inclusión de aspectos históricos en el desarrollo lógico de su pensamiento. Muy acertadamente afirma:

«Desde esta perspectiva, lo que de *clarté* le falta a la filosofía hegeliana sería consecuencia de la dimensión histórica que se adentra en ella: en la exposición se oculta la huella de un elemento empírico inconmensurable con el concepto...»<sup>34</sup>.

De otro lado, la identidad entre la filosofía y la Historia de la Filosofía le conduce a una concepción *a priori* de esta última, en la que el rico caudal de los datos empíricos queda también encerrado en un rígido esquematismo. Por interpretar Hegel la Historia de la Filosofía desde el proceso de su propia filosofía, corre el peligro de deformarla. Así, por ejemplo, si la dialéctica de la idea que se expone en la lógica tiene como primer momento la idea del ser puramente indeterminado, casi idéntico a la nada, la Historia de la Filosofía debería empezar como el pensamiento del ser. Sobre este punto afirma Mondolfo:

---

<sup>34</sup> ADORNO, Th. W.: *Tres estudios sobre Hegel*. Trad. de Sánchez de Zavala, Madrid, Taurus, 1963, p. 162.

«De manera que si esto pasa en la dialéctica de la lógica, debería pasar igualmente en la dialéctica de la historia, es decir, en la sucesión de los sistemas que se presentan en la Historia de la Filosofía. La Historia de la Filosofía, por lo tanto, debería empezar por el sistema que afirma la idea del ser»<sup>35</sup>.

Sin embargo, el sistema que en la Historia de la Filosofía sostiene por vez primera la afirmación de la idea de ser es el de Parménides. La Historia de la Filosofía debería empezar por exponer el sistema del pensador eleata. Este ejemplo y otros que podrían presentarse muestran, contrariamente al parecer de Hegel, la discordancia entre el desarrollo lógico de la idea y su despliegue histórico. Es cierto que el filósofo debe abordar la Historia de la Filosofía desde el sistema que profesa, pero ello no significa que haya de interpretar la Historia de la Filosofía como el trasunto histórico del despliegue conceptual del propio sistema.

En tercer lugar, si cada sistema filosófico representa un momento necesario en el despliegue histórico y en el desarrollo dialéctico que conduce a una filosofía que sintetiza las precedentes, de cada momento de la evolución dialéctica sólo puede presentarse un sistema. Pero ello significaría que en un momento histórico únicamente existiría un sistema, quedando excluida la posibilidad de múltiples corrientes filosóficas simultáneas. La concepción de Hegel ve exclusivamente en la evolución una línea circular, lo cual significa negar la coexistencia de varios sistemas filosóficos. Para hacer justicia a la historia, habría que sustituir su concepción de la evolución por otra que la representase como un eje principal y múltiples ramas o series laterales. De este modo, no habría problema alguno para admitir la existencia de múltiples y variados sistemas filosóficos en un momento histórico determinado. Quizá, este modelo de evolución hiciera justicia no ya sólo a las ciencias del espíritu, sino también a las ciencias de la naturaleza.

FERNANDO L. PELIGERO ESCUDERO

---

<sup>35</sup> MONDOLFO, R.: *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, 9.ª ed., Buenos Aires, Eudeba, 1969, p. 50.