

*“La teoría hegeliana de la historia de la filosofía”, en: Cuadernos de Filosofía, n° 44, Buenos Aires, 1999.*

## **La teoría hegeliana de la historia de la filosofía\***

**Daniel Brauer**

La concepción de Hegel de la historia de la filosofía constituye hoy un capítulo más de la historia de la historiografía filosófica cuyo campo ella misma ha contribuido a establecer. Si bien se suele reconocer el inmenso valor de la obra y recomendar su lectura a causa entre otras cosas de sus numerosas observaciones sagaces, lo cierto es que el texto de las **Lecciones sobre Historia de la Filosofía** se lee actualmente más para entender a Hegel mismo que a los autores de que trata. Esto significa que nos hemos distanciado históricamente del modo en que Hegel entendía la historia de la filosofía y no sólo porque tenemos un conocimiento mucho más amplio de las fuentes, sino porque se ha modificado nuestra comprensión del método y el objetivo de la historia filosófica. La teoría hegeliana de la historia de la filosofía no puede ser juzgada ya de acuerdo a sus propias pautas y esto por dos razones contrarias. En el caso en que no se esté dispuesto a aceptar sus premisas esto resulta claro, pero aún quién las considere correctas y vigentes debería, de acuerdo a la propuesta de Hegel mismo, interpretar consecuentemente su teoría de la historia de la filosofía desde la perspectiva de la conciencia modificada de nuestra época, y además en conformidad con algún principio filosófico que le otorgue un sentido que permitiese entenderla en términos diferentes a los de su propio léxico - a menos que se piense que tanto la historia como la filosofía no han dado un paso adelante desde Hegel (una opinión difícil de compartir).

Por supuesto contamos hoy con un conocimiento mucho más amplio que en la época de Hegel tanto de las fuentes de la tradición filosófica, de su contexto y ubicación histórica, así como con una multiplicidad de interpretaciones no triviales, pero no me ocupo aquí del carácter vigente o más o menos obsoleto del contenido material de la historia de la filosofía de Hegel.

El objetivo de este trabajo es doble, por un lado me propongo explicitar las premisas no tematizadas de la concepción hegeliana de la historia de la filosofía, por el otro analizar

---

\* El presente texto es una versión ampliada y modificada de la ponencia presentada en el congreso internacional: "Hegel und die Geschichte der Philosophie", organizado por la *Internationale Hegel-Gesellschaft* que tuvo lugar a comienzos de octubre de 1996 en San Sebastián/España.

críticamente el proyecto de su historiografía filosófica en el marco de un escenario filosófica e históricamente modificado, así como mostrar como conviven en ella modelos teóricos acerca de la evolución de la filosofía que en parte se complementan, pero en parte no pueden integrarse en un todo coherente. Tampoco el teórico de la contradicción está necesariamente exento de contradicciones no dialécticas.

La necesidad de revisar críticamente los supuestos que dieron origen a un campo, en este caso la historia de la filosofía sistemática<sup>1</sup>, en tanto progresiva continuidad de temas y problemas, a pesar de la diversidad y conflicto de posiciones no es en última instancia sino una consecuencia de su carácter fructífero.

Las **Lecciones de Historia de la Filosofía** de Hegel constituyen a mi juicio su obra mas ecléctica y no porque el autor no hubiese procedido en su elaboración en forma metódica. Por el contrario considero que conviven en los textos en forma superpuesta y no del todo integrada al menos cinco modelos para interpretar los avatares históricos de la filosofía. Estos son: (1) un paradigma estético, (2) el modelo de la génesis lógico-dialéctica de las categorías, (3) el mecanismo interno de la refutación y de la integración de tesis que se presentan en una primera aproximación como incompatibles, (4) una noción de progreso concebida como devenir y formación de la conciencia humana y (5) una concepción de la filosofía como expresión y a la vez articulación teórica de la época. *Estos modelos ni son siempre coherentes entre si, ni deben necesariamente entenderse en la forma particular que adquieren en las **Vorlesungen**. La grandeza de la historiografía hegeliana de la filosofía reside en ambas cosas: en el modo con que se organizan los materiales de acuerdo a estos principios, y al hecho de que Hegel no se atiene siempre a ellos.*

## I

Ante todo resulta difícil establecer cual es el lugar de la historia de la filosofía en el sistema enciclopédico. ¿Forma parte de la Historia o de la Filosofía?<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Resultaría al menos muy cuestionable querer reivindicar a Hegel como padre espiritual de la historia de la filosofía, tal como lo hace Gombrich para la historia del arte – véase: E. H. Gombrich, “Padre de la historia del arte”. *Lectura de las “Lecciones sobre estética”, de G. W. F. Hegel (1770-1831)*, en: **Tributos. Versión cultural de nuestras tradiciones**, trad. del inglés por A. Montelongo, México 1993, pp.53-67 - pero si se entiende a la primera como parte constitutiva de la filosofía misma y como el desarrollo progresivo de un sentido que va más allá de las doctrinas particulares la historiografía filosófica contemporánea es a pesar de sus tomas de distancia crítica o precisamente por ellas heredera más o menos consciente de la concepción hegeliana.

<sup>2</sup> En su libro: **Hegels System** , 2 vol., Hamburgo 1988, Vittorio Hösle parece haberse olvidado de la historia de la filosofía.

Dado que Hegel ubica al tema historia hacia el final de su tratamiento del “espíritu objetivo”, y la filosofía por el contrario constituye la coronación del “espíritu absoluto”, resulta difícil pensar que la historia de la filosofía pudiese ser tratada sólo como un aspecto, por esencial que fuera, de la vida cultural del Estado moderno a la manera en que lo interpreta el historicismo posterior, o como una mera "superestructura" tal como lo hizo el marxismo vulgar, por otro lado dado que Hegel considera que la filosofía es la captación de su tiempo "en pensamientos" y que por lo tanto la filosofía está indisolublemente ligada a la época en la que surge, tanto por su contenido como por su misión tampoco es posible imaginar que se estuviese pensando en una historia de la filosofía autónoma independiente de la historia universal

Así como Hegel expone la historia del arte en el marco de la Estética, o la historia de la religión en el contexto de su filosofía de la religión, no encontramos al final de la **Enciclopedia**, en la sección dedicada a la filosofía, algunos párrafos que estuviesen dedicados a la historia de la disciplina. Más aún, al contrario que en el caso de la historia mundial (*Weltgeschichte*) que representa según Hegel un derecho más abarcador que el del Estado, la historia de la filosofía queda subordinada a la filosofía misma que le da sentido mediante sus categorías.

En síntesis, se presenta aquí la siguiente paradoja: sólo la filosofía nos da un marco conceptual para comprender su propia historia, por otra parte Hegel es consciente de que en la medida en que pueda hablarse de progreso en ella, la filosofía misma está sometida necesariamente a un cambio teórico ulterior de perspectivas.

Ahora bien, como veremos, la solución que Hegel propone para este problema, si bien intenta evitar tanto la tesis historicista - que considera a la filosofía como sometida a un incesante cambio de paradigmas, pero cuya dinámica proviene de fuera de ella -, como el dogmatismo - que identifica su propia concepción teórica con la clave definitiva para descifrar la historia - lejos de ser una síntesis consiste en realidad en la yuxtaposición de algunas tesis incompatibles.

En la elaboración de la concepción hegeliana de la historia de la filosofía se perciben las huellas de la experiencia de un desfasaje entre las pretensiones de una hipótesis filosófica y el material empírico que se resiste a encajar en sus moldes.

En realidad la teoría hegeliana de la historia de la filosofía está diseñada para resolver una serie de dificultades y contradicciones que se presentan cuando abordamos el tema desde un punto de vista no meramente histórico sino también filosófico. La primera es la que tiene lugar por el hecho de que la verdad que se busca establecer en el trabajo filosófico es una, y las versiones que encontramos a lo largo de la historia filosófica son diferentes e incoherentes entre sí. De ahí que, desde un punto de vista por cierto algo simplista podría concluirse que o una de ellas es la

correcta y las demás son falsas, meras aproximaciones más o menos confusas, o simplemente que se deba renunciar a la idea de una verdad definitiva. La segunda dificultad consiste en que la filosofía busca captar lo “absoluto” pero a la vez está condicionada por el horizonte relativo de su época. La tercera dificultad es que la tiene lugar entre la contingencia con que se presenta la multiplicidad de filosofías en la historia y la posibilidad de establecer un orden racional entre ellas, pero que este orden no dependa de una doctrina en particular. Por último el hecho de que cada filosofía deba ser valorada no como algo obsoleto y curioso sino por si misma contrasta con que a la vez no pueda renunciarse a la idea de un progreso en el conocimiento filosófico. Se trata de problemas con los que se topa aún hoy todo historiador serio de la filosofía, un campo controvertido recorrido desde diversos géneros, pero en el que no se puede renunciar ni a la investigación empírica ni a la pregunta acerca de la validez de las teorías analizadas.

## II

En su primera publicación filosófica la *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (Jena, 1801) esboza Hegel una teoría de la historia de la filosofía en el marco de una polémica con las ideas de K. L. Reinhold acerca de la filosofía y su historia<sup>3</sup>. Para Reinhold el tema central de la historia de la filosofía es la “elucidación de la realidad del conocimiento” (*Ergründung der Realität der Erkenntnis*), obviamente un punto de vista inspirado en una lectura algo unilateral del proyecto kantiano. La interpretación que Reinhold lleva a cabo de la historia de la filosofía es teleológica; la meta a que conduce es identificada en sus sucesivos escritos primero con la teoría de Kant mismo, luego con la Doctrina de la Ciencia de Fichte y en el escrito que Hegel critica con la Lógica de Bardili. Su discípulo Tennemann aplicó las ideas de Reinhold en su elaboración de la historia de la filosofía en su conjunto<sup>4</sup>. En las *Lecciones de Historia de la Filosofía* de Hegel se encuentran numerosas referencias críticas tanto a la forma en que Tennemann trata algunos períodos en particular - para la filosofía antigua por ejemplo lo considera “casi inservible”<sup>5</sup> porque proyecta en ella conceptos de la filosofía moderna - como acerca de su visión de la historia filosófica en general. En la concepción de Reinhold-Tennemann

<sup>3</sup> Véase: Karl Leonhardt Reinhold, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, Edit. por Georg Gustav Fülleborn, Züllichau y Freystadt 1791 así como *Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhunderts*, Hamburgo, Núm. 1-2, 1801; Núm. 3, 1802. Véase para este tema en general el libro de Lutz Geldsetzer: **Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert**, Meisenheim a. Glan, 1968

<sup>4</sup> Véase Tennemann, Wilhelm Gottlieb, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1798-1819.

<sup>5</sup> *Werke in zwanzig Bänden*, (Obras en veinte tomos), Edit. por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel., (en adelante = W.), tomo 18, Frankfurt del Meno 1971, p. 135, compárese *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, (Introducción a la Historia de la Filosofía), en adelante = *E. i. d. G. d. Ph.*, Edit. por Johannes Hoffmeister, Hamburgo 1959, p. 258 y sig..

la sucesión de teorías filosóficas del pasado constituye una serie de ensayos provisorios que preparan el camino para el descubrimiento de una verdad definitiva.

Es en el contexto de esta discusión sobre este modelo de historiografía de la filosofía que debe entenderse la propuesta hegeliana de concebir la historia de la filosofía al modo de la historia del arte. No se trata entonces de que Hegel no disponga aún de alguna noción de progreso en la sucesión de las teorías filosóficas, como sostiene Düsing, sino que procura establecer una forma de entender el progreso filosófico de una manera menos rígida y excluyente: "Toda filosofía es completa en si misma y tiene como una auténtica obra de arte a la totalidad en si "<sup>6</sup> y "...con respecto a la esencia interior de la filosofía no hay ni predecesores ni sucesores."<sup>7</sup>.

Por supuesto hay muchas formas de entender la evolución del arte pero en general el criterio que solemos aplicar para juzgar los cambios de estilo y la sucesión histórica en que se presentan las obras de arte es diferente al que empleamos frente a la historia de la ciencia o a la historia de la religión , ya que no nos parece que, por ejemplo una obra de Rafael haya vuelto obsoleto un cuadro de Apeles o Shakespeare haya dejado sin efecto la obra de Sófocles (los ejemplos son de Hegel mismo<sup>8</sup>) y sin embargo no consideramos adecuado para el arte contemporáneo adoptar sin más el estilo renacentista, es decir nos vemos forzados a reconocer a pesar de la crisis de la idea de progreso al menos cierta direccionalidad en la historia de la producción artística.

Al considerar a la historia de la filosofía mediante este paradigma estético la sucesión de concepciones filosóficas adquiere un nuevo sentido. Cada sistema filosófico es examinado y recorrido, por un lado de acuerdo a su coherencia interna y su hipótesis explicativa, por el otro y más allá de sus intenciones conscientes del autor como expresión de una verdad que sólo se manifiesta en él y a través de él de un modo progresivo aún en forma imperfecta y fragmentaria. La realidad a la que intenta acceder la filosofía, su "esencia interior" ("*inneres Wesen*") se refracta en una multiplicidad complementaria de "figuras". Es esta concepción estética de la filosofía y de su historia lo que le permite a Hegel entender la diversidad de sistemas no como representando necesariamente posiciones incompatibles, sino como expresión de aspectos complementarios de una verdad que se manifiesta en múltiples formas.

Pero esta aproximación estética a la historia de la filosofía resulta poco satisfactoria, su defecto reside en constituir el otro extremo frente a la tesis de Reinhold-Tennemann, falta la "negación" característica de la dialéctica, dado que las obras de arte a diferencia de las teorías filosóficas no

---

<sup>6</sup> W. 2, p. 19.

<sup>7</sup> Idem., p. 17.

<sup>8</sup> Ibidem.

parecen contradecirse entre sí, y nada parece ser por principio incompatible con otra cosa salvo por las reglas del gusto.

Con todo, el hecho de que Hegel se sirva aquí de un paradigma estético para interpretar la historia de la filosofía no significa que coloque a ésta del mismo modo que al arte en un ámbito autónomo, separado de la historia política, por el contrario ambas son vistas en función del modo en que se capta en ellas un principio inmanente al curso histórico mismo.

### III

En efecto, historia de la filosofía y filosofía de la historia están en su concepción indisolublemente ligadas. Una de las tesis centrales de la visión hegeliana de la historia es su concepción del carácter orgánico de una época. No hay para Hegel una historia del arte, de la religión y de la filosofía que fuesen o ajenas o autónomas o paralelas a la historia mundial. Ellas conforman más bien historias descentradas, cuyo eje debe buscarse en un principio metafísico que rige el curso del tiempo histórico - pero no queda siempre muy claro cuál es el papel que corresponde a cada una de ellas en el marco de esa totalidad, y además ese papel no permanece siempre el mismo. Así, la historia mundial es dividida en cuatro grandes períodos, el “mundo” oriental, el griego, el romano y el germánico, pero las historias del “espíritu absoluto” no coinciden del todo con ella. Por lo pronto no hay para Hegel un período “oriental” de la filosofía, y tampoco uno “romano”, esto último vale también para el arte. Este pierde como es sabido en el mundo moderno para Hegel - aún cuando su historia continúa - su papel de mediador de un sentido fundacional<sup>9</sup>. La historia de la religión alcanza su final definitivo con el cristianismo - o en última instancia con la versión luterana del mismo<sup>10</sup>. Al carecer de una época oriental y otra romana la filosofía queda dividida en forma inusual para el sistema en dos: griega y “germánica” – esta última una palabra poco feliz para caracterizar a la filosofía europeo-cristiana en su conjunto.

Al comienzo de su lección introductoria a la historia de la filosofía de Heidelberg de 1816 Hegel presenta a la historia filosófica como una “galería de espíritus nobles”, que “han elaborado para nosotros el tesoro del supremo conocimiento”<sup>11</sup>. Sin abandonar el modelo de la historicidad del arte<sup>12</sup> aparece ahora en forma complementaria el proyecto de tratar a la historia de la filosofía

---

<sup>9</sup> W. 13, I, p. 141f..

<sup>10</sup> **Einleitung in die Geschichte der Philosophie**, edic. de Johannes Hoffmeister, Hamburgo 1959 (en adelante = E. i. d. G. d. Ph.), p.17.

<sup>11</sup> **E. i. d. G. d. Ph.**, p. 6.

<sup>12</sup> Según Walter Jaeschke, en su Introducción a la nueva edición de las Lecciones: G. W. F. Hegel, **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung. Orientalische Philosophie**, Hamburgo 1993, Hegel habría

como una “ciencia”. El énfasis está puesto ahora en la noción de “necesidad” que debería presidir tanto el orden de la exposición como el de la sucesión misma de los sistemas filosóficos.

Entre ambas concepciones se presentan una serie de metáforas orgánicas de inspiración herderiana mediante las que se intenta concebir la secuencia de filosofías como un proceso biológico. El pasaje real de un sistema a otro adquiere así un carácter ineludible que la visión estetizante no ofrecía. La historia de la filosofía es comparada así a la de un “organismo”, con su correspondiente “crecimiento” y “desarrollo”. Tanto en las fases evolutivas de un individuo humano como en la metamorfosis de un organismo pueden reconocerse una identidad a través del cambio y un orden en la sucesión del mismo. Pero esta analogía resulta también insatisfactoria. No se percibe en ella claramente cuál es el mecanismo que preside los cambios. Además aplicada consecuentemente conduciría a una visión cíclica del proceso (nacimiento, maduración, muerte y vida en un nuevo individuo), difícil de conciliar con la noción de progreso que incluso estaba presente en el modelo estético.

La cuestión central de las **Lecciones** es descrita de esta manera como el establecimiento de la lógica interna de la transformación de la filosofía “como un todo orgánico en un proceso progresivo” de modo que “esta historia adquiriera ella misma la dignidad de una ciencia”<sup>13</sup>.

Se trata ahora de entender la historia de la filosofía de acuerdo a un modelo de progreso científico que haga comprensible su evolución como un proceso necesario y que, por otro lado se distinga de la historia de las ciencias naturales, ya que éstas según Hegel avanzan simplemente en forma acumulativa, mediante “yuxtaposición”<sup>14</sup>- un punto de vista por cierto cuestionable. Pero en esta visión por cierto negativa desde un punto de vista dialéctico del progreso científico se percibe por otro lado el carácter de definitivo que adquiere el saber científico - que la geometría euclidiana constituya un saber no revisable es un supuesto que, dicho sea de paso, Hegel comparte con Kant.

De acuerdo a la tesis central de las **Lecciones**, que aparece ya insinuada en la Lógica<sup>15</sup>, la historia de la filosofía sería solamente el modo en que se manifiesta en la sucesión del tiempo empírico, en una ubicación geográfica dada y en la figura de un texto filosófico particular –

---

abandonado en su período de madurez este punto de vista por considerarlo ahistórico. Sin embargo pueden encontrarse en las Lecciones de Berlin textos semejantes. La tesis choca también, como el autor lo admite, con el testimonio entre otros de Karl Rosenkranz, el biógrafo de Hegel, quien considera que Hegel no habría modificado su posición al respecto desde la época de Jena. De todos modos no se trata, como hemos visto, de una concepción ahistórica, ella intenta más bien dar cuenta del cambio histórico orientándose por el modelo del arte.

<sup>13</sup> Idem, S.11.

<sup>14</sup> Idem, p.17.

<sup>15</sup> Véase ante todo el agregado 2 al párrafo 86 de la **Enzyklopädie**, W. 8, p.184 y sig..

sometido por lo tanto a ciertas condiciones contingentes – el orden lógico de los conceptos puros:

“De acuerdo a esta idea sostengo que la sucesión de los sistemas de filosofía en la historia es la misma que la sucesión de la deducción lógica de las determinaciones conceptuales de la idea”<sup>16</sup>.

Según esta concepción la historia de la filosofía presentaría e ilustraría en un orden cronológico y subjetivo el descubrimiento de esquemas conceptuales, en forma complementaria a la exposición objetiva y de acuerdo a un orden necesario, de las categorías tal como éste tiene lugar en la Lógica. Algo así como una tabla periódica de los sistemas filosóficos, análoga a la desarrollada por Mendelejev y Meyer para los elementos químicos. También aquí se trata de llenar huecos o encajar filosofías históricas en los lugares predeterminados para ellas por el esquema lógico-dialéctico.

Pero esta tesis es francamente falsa y ni siquiera Hegel mismo pudo mostrar su aplicación consecuente. En efecto, el paralelismo no es llevado en forma estricta más allá de las primeras categorías y ni siquiera funciona del todo en ellas. Así, resulta por lo menos discutible identificar el ser de Parménides con el ser del comienzo de la Lógica, ya que el primero parece entenderlo como algo real y pleno, mientras que Hegel parte del concepto de ser que se muestra luego como lo más vacío y abstracto. Ni hablar del salto mortal hacia la “nada” identificada con el pensamiento del Budismo sin que se vea conexión histórica alguna. En cuanto al “devenir” es sabido que actualmente la mayoría de los interpretes consideran a Heráclito, el referente histórico de esta categoría, como anterior y no posterior a Parménides. El peligro de un esquema de este tipo para la reconstrucción histórica de una teoría filosófica no viene dado sólo por los lugares que puedan quedar vacíos o por aquellos artificialmente ocupados, sino por la falta de espacio para la ubicación de posibles omisiones – la más célebre es por cierto la de Vico<sup>17</sup>.

*Pero el error no es empírico sino conceptual.* Hegel confunde aquí el orden de la secuencia de su construcción dialéctica de los conceptos con el hecho de que en la historia los mismos conceptos son entendidos de modo diferente por distintos autores y épocas. La discusión filosófica con la tradición consiste precisamente en el trabajo de lograr una mejor comprensión del contenido cognitivo de nuestros esquemas categoriales. No se trata por lo tanto de que categorías como: ser, realidad, esencia, sustancia, causa, idea, o incluso alma, Estado, etc. Aparezcan en un orden sucesivo genético necesario a lo largo de la historia de la filosofía *sino de la forma diferente en*

---

<sup>16</sup> Idem, p.34.

<sup>17</sup> Cabría mencionar aquí entre otras arbitrariedades el escaso tratamiento que recibe la filosofía de Locke y la presentación de Newton como su discípulo (!) sobre el que ha llamado la atención John Passmore en su artículo: *The Idea of a History of Philosophy*, contenido en el volumen colectivo: **The Historiography of Philosophy, History and Theory**, Beiheft 5, La Haya, 1965, p.24.



*que estos conceptos fueron entendidos*. Además de que algunas de estas nociones han quedado simplemente obsoletas, aparezcan hoy bajo otros títulos o que surjan conceptos nuevos.

El otro error asociado al primero consiste en considerar que hay un único hilo conductor, o en todo caso uno “principal”<sup>18</sup> para la reconstrucción histórico-filosófica, y que este deba ser de índole lógico-ontológica. Así, el hecho de que algunos autores se hayan destacado en la elaboración de la teoría política (como por ej. Maquiavelo) no necesariamente implica que su pensamiento deba ser entendido desde una perspectiva metafísica ni tampoco que resulten especialmente interesantes.

Por último este principio no da cuenta del cambio de perspectivas que nuevas concepciones filosóficas operan en la indagación de la historia de la filosofía y por consiguiente de las enmiendas y constantes revisiones que este trae consigo respecto a las figuras filosóficas del pasado – tal como tiene lugar en la filosofía de Hegel mismo por ej. con respecto a la valoración de la “psicología” de Aristóteles<sup>19</sup> o, más idiosincráticamente a la filosofía teutónica de un Böeme<sup>20</sup>.

La heurística hegeliana presenta una doble exigencia, por un lado se debe reconstruir la historia de la filosofía de acuerdo al esquema de la génesis lógica de las categorías, por el otro se debe proceder empíricamente<sup>21</sup>. Se trata por cierto de una tarea que difícilmente dialéctica alguna pueda conciliar. El resultado es en todo caso una cuestionable historización de categorías lógico-metafísicas y al mismo tiempo una logización de doctrinas históricamente dadas.

La dificultad es mayor aún si se tiene en cuenta que por “histórico” debe entenderse aquí no sólo la historicidad de la filosofía sino el principio de la dinámica de la historia misma. En efecto, la historia de la filosofía de Hegel no trata exclusivamente acerca del reemplazo de teorías filosóficas mediante sucesivas refutaciones. El pensamiento filosófico es ubicado más bien - y este es sin duda uno de sus grandes aciertos – en el contexto de la “historia mundial” y no sólo como un observador pasivo sino también en ocasiones decisivas como protagonista. Al igual que la filosofía de la historia, la historia de la filosofía es organizada en torno a dos acontecimientos que sirven como “ejes”, que si bien son de carácter extrafilosófico, adquieren importancia capital para la filosofía, me refiero al surgimiento del Cristianismo y a la Revolución Francesa. El primero resulta particularmente difícil de integrar en la historia filosófica o de inferir a partir de ella. Para su comprensión es necesario sin duda salir del terreno propio de la disciplina. En la

---

<sup>18</sup> Idem, p. 120: “El estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma y principalmente de lo lógico”.

<sup>19</sup> W. 19, p.221.

<sup>20</sup> Véase sobre esto: W. H. Walsh, *Hegel and the History of Philosophy*, en el volumen colectivo: **The Historiography...**, op. cit. p.76.

sección de sus **Lecciones** dedicada al Neoplatonismo Hegel describe el fenómeno como un “progreso” en la “conciencia del espíritu del mundo”:

“Él [este progreso] es también un giro en la historia mundial, que tiene lugar en el misterio, en lo más interior, algo que tuvo que suceder necesariamente del mismo modo en la filosofía.”<sup>22</sup>

Aún cuando el pasaje al cristianismo es presentado como una “revolución” en la conciencia humana, no se ve claramente, a diferencia de lo que sucede con la Revolución Francesa, cual es la continuidad de las ideas filosóficas griegas o romanas en el marco de la cual se produce la ruptura que trae consigo el mensaje de Cristo. Pero Hegel parece estar pensando más bien en la interpretación retrospectiva del cristianismo por parte de los padres de la iglesia y en su transformación en religión ecuménica que en la figura histórica de Cristo mismo:

“La nueva religión ha transformado el mundo inteligible de la filosofía en mundo de la conciencia común...”<sup>23</sup>.

Como quiera que fuese, esta interpretación encaja tan poco en el esquema dialéctico de la génesis de las categorías, como se compatibiliza con el del doble mecanismo interno de la dinámica de la historia de la filosofía, según el cual ella progresa por refutación y por subsunción.

#### IV

En la concepción hegeliana de la historia de la filosofía los sistemas no sólo coexisten y se suceden en el tiempo – tal como se expresa el autor – como una “multiplicidad de reflejos del espíritu”<sup>24</sup>, es decir como perspectivas complementarias, sino que también se contradicen y excluyen. De acuerdo a este modelo, la “idea de la filosofía” es construida sucesivamente por la crítica a través de una refutación entendida como “negación determinada”. Hegel distingue dos formas en que esto tiene lugar. Por un lado (1), la refutación muestra las limitaciones del esquema cognitivo propuesto y lo confronta con otro aspecto de la realidad, que se hace accesible por el nuevo espacio teórico abierto por el primero, pero del que no puede ya dar cuenta. Se va conformando así una “contradicción” de doctrinas filosóficas, que de acuerdo al juego dialéctico, constituyen dos puntos de vista unilaterales.

---

<sup>21</sup> E. i. d. G. d. Ph., p. 120, compárese p. 142.

<sup>22</sup> W. 19, p.408.

<sup>23</sup> Idem, p. 498, la oración continúa: “Tertuliano dice que ahora los niños saben de Dios lo que antes sólo habían sabido los grandes sabios de la antigüedad”, véase también p. 506.

<sup>24</sup> O quizás Schelling, dado que se trata de la *Introducción* al *Kritisches Journal der Philosophie*, que tiene por título: *Acerca de la esencia de la crítica filosófica en general y su relación con el estado actual de la filosofía en*

Así presenta Hegel por ej. la confrontación entre epicureísmo y estoicismo, racionalismo y empirismo, la filosofía holista de Spinoza y la monadología de Leibniz<sup>25</sup>. Pero esta contrastación, a pesar de su utilidad tiene sus limitaciones y amenaza con convertirse en arbitraria en la medida en que concierne sólo a determinados aspectos de las teorías analizadas y no a otros. Así el mismo Hegel presenta además de a Leibniz también a la teoría filosófica de Locke como “una suerte de oposición”<sup>26</sup> a la de Spinoza.

La otra forma de “negación” (2) de una filosofía por otra no concierne tanto a su oposición, sino a su subsunción e integración en un punto de vista más abarcador. Hegel describe en este contexto a las formaciones del pensamiento filosófico como “nudos” (*Knoten*)<sup>27</sup>, en los que se atan diversas ideas – no necesariamente dos sino múltiples perspectivas – en una concepción unitaria que les da un nuevo sentido, de esta manera son considerados el pensamiento de Platón y la filosofía alejandrina. Cabe preguntarse aquí si el carácter integrador de una filosofía es un mero hallazgo histórico o depende de cierta perspectiva teórica del historiador, dado que un texto filosófico puede ser tratado desde ambos criterios a la vez, es decir tanto como refutación de determinadas opiniones, como intento de síntesis de aspectos de teorías diferentes.

## V

El cuarto modelo de la historiografía filosófica es el desarrollado por Hegel en su **Fenomenología**. Me refiero a la concepción de la evolución del espíritu a través de sucesivos actos de toma de conciencia, que corresponden a fases del progreso histórico. Si la historia política es para Hegel “el devenir que se mediatiza consigo mismo en forma consciente, el espíritu alienado en el tiempo”<sup>28</sup>, la filosofía representa la forma más profunda de ese saber: “el espíritu del tiempo presente como espíritu que se piensa”<sup>29</sup>. Un papel que la filosofía asume cada vez más y con mayor conciencia de sí misma según Hegel en la modernidad. La serie de estadios de la “historia mundial” representa una jerarquía de formas de la conciencia individual que Hegel denomina “figuras” (*Gestalten*). Nos enfrentamos aquí a una metafísica racionalista de la historia para la cual los acontecimientos decisivos son interpretados como “alienaciones” (*Entäußerungen*) más o menos opacas del espíritu mismo.

---

*particular*, escrito en colaboración, **W.** 2, p.175. Aquí se encuentra también una crítica de Hegel mismo (o nuevamente quizás de Schelling) al modelo estético analizado más arriba.

<sup>25</sup> Véase **E. i. d. G. d. Ph.**, p. 130 y sigs..

<sup>26</sup> “Eine Art des Gegensatzes”, **W.** 20, III, p.204.

<sup>27</sup> **E. i. d. G. d. Ph.**, p.120 y sig..

<sup>28</sup> **Phänomenologie des Geistes**, **W.**3, p.590.

<sup>29</sup> **E. i. d. G. d. Ph.**, p.39. Comárese con el siguiente texto de las **Lecciones**: “La historia de la filosofía es el núcleo [*das Innerste*] de la historia mundial”, **W.** 20, III, p. 456.

Esta visión optimista del curso de la historia resulta difícil de compartir hoy en vista de “signos históricos” (*Geschichtszeichen*) – para utilizar una expresión de Kant – tales como el llamado Holocausto, Hiroshima, la posibilidad de una autodestrucción nuclear de la especie o los riesgos de una devastación ecológica; acontecimientos emblemáticos que también representan novedades históricas – heridas narcisistas en la conciencia humana que ningún espíritu del mundo podrá cicatrizar. La concepción hegeliana de la historia consiste en una teodicea del logos en la que queda poco lugar para la irracionalidad y lo irrecuperable. La justificación al parecer de todo acontecer mundial desconoce su propia dimensión normativa, dado que la “superación” (*Aufhebung*) que busca la filosofía no se ejerce sólo sobre los errores más o menos parciales de otras teorías, también es un enfrentamiento con el sinsentido del mundo mismo.

## VI

El quinto modelo por último, está intimamente relacionado en Hegel con el anterior pero se diferencia conceptualmente de él. Me refiero a su concepto de filosofía entendida como “su tiempo captado en pensamientos”<sup>30</sup>, tal como reza el célebre *dictum* del Prólogo a la Filosofía del Derecho. Quizás Hegel es el primero para el que la historicidad de la filosofía no representa un defecto de la misma y es considerada más bien como constitutiva de su propia formación. En efecto la filosofía se establece de un modo doble, por un lado en relación y confrontación con la propia tradición, por el otro, en relación con los problemas de una crisis histórico-política.

La filosofía no solamente está inserta en la historia también es protagonista de su destino en la medida en que elabora en el ámbito de la teoría los principios alternativos de los que surgirá una nueva forma de entender y organizar el mundo ético de las instituciones político-sociales<sup>31</sup>. A diferencia de lo que sucede con el esquema de la historia de la filosofía que da prioridad a la dimensión lógico-metafísica de las teorías, aquí Hegel concentra su atención en la filosofía práctica.

La filosofía, y hoy diríamos las ciencias humanas en general, forman parte para Hegel de un proyecto de autointerpretación y formación de la conciencia humana que tiene un carácter vanguardista, en la medida en que elabora en el espacio interior del pensamiento la forma de un mundo futuro. Desde esta perspectiva la pregunta planteada al comienzo de este trabajo acerca del lugar de la historia de la filosofía en el sistema puede responderse del modo siguiente: la

---

<sup>30</sup> **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, W. 7, p.26. Para una interpretación de esta tesis véase mi libro: **Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte**, Stuttgart-Bad Cannstadt 1981, p. 171 y sigs..

<sup>31</sup> *Idem*, p.179 y sigs..

filosofía es parte de la historia, pero también el proceso histórico, sobretodo a partir de la modernidad, debe entenderse como realización parcial y secular de la idea filosófica. La filosofía no queda por eso “superada” por la historia – y en esto la posición de Hegel se diferencia del historicismo – sino por una filosofía ulterior que logre mostrar las limitaciones de sus principios e incorporar al mismo tiempo la nueva experiencia histórica a que aquellos condujeron. Sin duda uno de los méritos de Hegel es haber considerado como “fuente” de la filosofía no solamente la contemplación desinteresada o la discusión académica, en la base de su proyecto está también la “necesidad” (*Bedürfnis*) de una respuesta a los desafíos de la experiencia histórica.

A diferencia de la Filosofía de la Historia, que ha dado lugar a partir de textos ambiguos a la interpretación, a mi juicio errónea, según la cual Hegel habría anunciado con el advenimiento de su sistema el final de la historia misma, las **Lecciones sobre historia de la filosofía** presentan una posición clara al respecto. Al cerrar el curso Hegel escribe:

“Este es el punto de vista de la época actual, y con él concluye por ahora la serie de configuraciones del espíritu.”<sup>32</sup>(subrayado por mí, D. B.).

El carácter abierto del proceso de autointerpretación del espíritu queda claramente establecido. Pero también es cierto que una nueva teoría filosófica puede no limitarse a entender la realidad de otra manera, ella puede además producir una revisión en el modo de concebir la tarea de la filosofía y por consiguiente su historia. En Hegel aparece sin embargo un punto de vista que representa en cada momento histórico la captación del principio de la época y cuando la filosofía se presenta de modo múltiple y fragmentado, esta diversidad es entendida como la reflexión caleidoscópica de un principio único. Pero quizás el malestar en la diversidad no sea otra cosa que la condición irreductible del ejercicio en si controversial de la filosofía y precisamente de la dinámica en que se forjan sus conceptos.

Sin duda entendemos actualmente la misión de la filosofía y su papel histórico de un modo mucho más acotado y menos optimista. Pero aún así no podemos renunciar al proyecto de una comprensión racional del mundo y de nosotros mismos, del mismo modo que a la realización de acuerdo a ella, de ideales de justicia. Toda “superación” en filosofía no puede ser sino un argumento mejor, y en este sentido nos encontramos en una polémica continuidad con las tradiciones (en plural) del pensamiento, como escribe Hegel, con el “único reino del espíritu que existe.”<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> W. 20, III, p.461.

<sup>33</sup> Ibidem, compárese: E. i. d. G. d. Ph., p.123.