

PROGRESO Y CONTRATIEMPO: LA RECONSTITUCION HEGELIANA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

María Isabel Lafuente

I. LA "HAZAÑA HEGELIANA"

Hegel marca, sin lugar a dudas, el punto de inflexión que abre una nueva época para la Historia de la Filosofía. Tanto para sus seguidores como para sus detractores la importancia de Hegel es indiscutible, porque con él la Historia de la Filosofía como disciplina ingresó definitivamente en los estudios filosóficos, alcanzando un lugar de primera magnitud. La Historia de la Filosofía de Hegel señala el comienzo de la Historia de la Filosofía como disciplina académica regular, "pues con sus conferencias sobre la historia de la filosofía estatuyó este tema como esfera de importancia central para los estudios de la filosofía: antes de él, ningún gran filósofo había profesado tales lecciones ni insistido en que sus alumnos lo estudiaran. Así, pues, esta parte de su sistema representa una de las hazañas de Hegel más dignas de mención, y por ser una aportación de importancia verdaderamente revolucionaria forma una culminación, no sólo de su sistema" (1). Esa "hazaña hegeliana", representa, en cierto modo, la culminación, no sólo de su sistema -si ese fuera el caso-, sino también de todo un proceso histórico en que la unión de la filosofía y de su Historia va progresivamente convirtiéndose en una verdadera unidad. Como indica Gueroult (2), todo un proceso que arranca de Leibniz, sobre la base de su principio de continuidad, que establece la unidad indisoluble de presente, pasado y futuro, hace que en Alemania se renuncie (de 1770 a 1800) a la llamada "Historia de las sectas" y tienda a constituirse la Historia de la Filosofía desde la idea ordenadora de progreso. La unión de esta idea con la propia filosofía de la época tiende a producir una Historia de la Filosofía sistemática, dirigida por las diferentes doctrinas (leibnizianismo, kantismo, etc.), entre las que es esencial la obra Über der Begriff der Geschichte der Philosophie, de Reinhold (1791). Con Hegel, la conciliación entre la filosofía y su pasado se hace completa. Y así como varias tendencias de su pasado filosófico concurren, en su momento, en la Historia de la Filosofía hegeliana, también en el futuro ha tenido ecos tan importantes como su influencia en la Sociología del conocimiento de Mannheim, en la identificación de Historia y Filosofía de Croce o en la propia concepción heideggeriana de la historicidad como dimensión básica del hombre (3).

Con Hegel nace propiamente la época de la constitución de la Teoría de la Historia de la Filosofía, e incluso quien dice, como Ehrlich, que el modo hegeliano de entender una Filosofía de la Historia (y de la historia) de la Filosofía es insostenible, tiene que reconocer que todo lo que se ha hecho con posterioridad sigue más o menos las huellas de Hegel, aunque no sea propiamente hegeliano (4). Pero todas estas afirmaciones, por lo demás de circulación muy frecuente, pueden no tener tras de sí toda la fuerza que la filosofía impone, sino la de usos gremiales que exigen que tales cosas se digan, aunque su exposición, es decir, la exposición de la doctrina hegeliana acerca de la Historia de la Filosofía, permanezca sin frecuentar demasiado. A este respecto, si hemos de creer a Lauer (5), aunque las Lecciones sobre la historia de la filosofía de Hegel han sido fuente, durante mucho tiempo, de citas que pretenden reflejar el punto de vista hegeliano, y a pesar de que numerosos autores señalan esta obra como la fuente indispensable para iniciarse en el concepto hegeliano de la Historia de la Filosofía, rara vez encontramos estudios que nos expongan qué intenta hacer Hegel al tratar la historia de la filosofía y el modo en que lo hace.

Ahora bien, en ningún autor como en Hegel -en virtud, como ya se indicó, de la unión entre la filosofía y su Historia- es tan indisociable su concepto de la historia de la filosofía (y, por tanto, de la filosofía misma) del modo de realización de la Historia de la Filosofía. La impresión de que debe existir una relación especial entre la filosofía y su historia comienza a darse mucho antes de Hegel -ya en el propio Aristóteles (6)- y es de gran importancia no sólo para el concepto de la Historia de la Historia de la Filosofía, sino también para el propio concepto de filosofía que se proponga en cada caso. Como Caponigri ha puesto de relieve, precisamente en un artículo sobre este tema referente a Hegel (7), los esfuerzos por entender esta relación han producido las soluciones más dispares. Para poner un orden entre ellas puede construirse un continuo cuyos polos serían, en un extremo, la total objetivación de la historia de la filosofía en relación con la actividad de la filosofía y, al otro, la total identificación de la filosofía con su propia historia. En el primer caso, la Historia de la Filosofía no tendría propiamente carácter filosófico y obedecería los principios metodológicos que postulan una estricta objetivación de la relación entre la Historia y su objeto, cualquiera que sea éste. En el segundo, filosofía e Historia de la Filosofía constituirían una unidad sin fisuras, en tanto que la Historia de

la Filosofía sería ella misma una actividad filosófica (8). Se trata, por consiguiente, de las posturas alternativas que harían respectivamente de la Historia de la Filosofía un caso más, por aplicación a una región objetiva particular, de una Historia incommensurable con las demás y por ello diferente en género (no sólo en grado), en virtud de la peculiar conexión intrínseca con su objeto. Hegel estaría muy próximo a este segundo extremo, y así lo expresa ya en 1816, diciendo que la Historia de la Filosofía es diferente de las demás Historias "merced a la naturaleza peculiar de su objeto" (9). Por consiguiente, si esta diferencia resulta del objeto de la disciplina, cualquier consideración meramente metodológica corre el riesgo de ser impertinente, en cuanto una verdadera consideración del tema remite a consideraciones ontológicas sobre la esencia de la filosofía, que deben, sin embargo, partir de lo que la propia Historia de la Filosofía nos muestra.

II. LA UNIDAD DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Sin duda, en la mayor parte de los casos, como el propio Hegel reconoce, nos presenta una sucesión de hechos, los hechos (las hazañas) de los héroes de la razón. La Historia, sin más calificativos, es representada usualmente como narración de "acontecimientos accidentales de los tiempos, los pueblos; accidentales en parte por su sucesión temporal; pero, en parte, por su contenido" (10). Si se caracteriza de igual modo a la Historia de la Filosofía, y se tiene en cuenta que su contenido es el pensamiento, entonces trataría de los pensamientos filosóficos accidentales, es decir, de las opiniones filosóficas, "tal y como se han dado y presentado en el tiempo" (11). Pero la opinión por su carácter accidental y meramente particular -una opinión (Meinung) es lo puramente privado, mío (mein) (12)- convertiría a la Historia de la Filosofía en el inventario cronológico de los errores, de los disparates (disparidades) filosóficos. Bien mirada, la filosofía no puede ser opinión. Por el contrario, debe ser "la ciencia objetiva de la verdad, ciencia de su necesidad, conocimiento conceptivo: ..Pero la verdad es una... Por consiguiente, sólo una filosofía puede ser la verdadera; y, puesto que son tan distintas, las demás -se concluye- sólo pueden ser errores" (13). Pero al mismo tiempo cada una juzga ser ella la verdadera y falsas las demás. Y ello no ocurre sólo simultáneamente, en la yuxtaposición de las diferentes posturas, sino también sucesivamente, lo que plantea el problema de la compatibilidad de lo que se tiene en cada tiempo por verdad con la verdad única. En esta formulación de Hegel se presenta -como indica Caponigri- una

contradicción que es necesario resolver (14). Pero, para resolverla, Hegel debe mostrar que la verdad, a pesar de ser una, tiene que tener una historia. Paralelamente, si la filosofía es la ciencia o saber de la verdad por medio del pensamiento, entonces la unidad de su objeto le confiere a ella misma una unidad propia. En efecto, la sucesión de los hechos filosóficos constituye "sólo una obra... La Historia de la Filosofía considera sólo una filosofía... que, sin embargo, se divide en diversos grados. Por consiguiente, desde siempre sólo ha habido una filosofía" (15). La filosofía, la única filosofía, trasciende a todos los filósofos individuales y a toda filosofía particular, y conserva su unidad a través de todos los avatares de la historia.

Ahora bien, Hegel no entiende esta unidad en sentido abstracto, sino como unidad concreta, a la cual le es esencial la multiplicidad y la diversidad, en tanto que unidad de determinaciones diferenciadas: "... la verdad una no puede ser un pensamiento o proposición simplemente abstracto, sino que, antes bien, es algo concreto en sí mismo" (16). Pero para asegurar esa unidad es menester que, partiendo de esa sucesión de figuras (Gestalten) del pensamiento, lleguemos a conocer lo universal por lo cual esa pluralidad dada en la sucesión queda unificada: a aquello a lo cual esa multiplicidad se refiere como a su unidad, de forma tal que se transforma en una totalidad (17). Esta finalidad es la que dota de unidad al proceso de la multiplicidad, lo que permite que ese proceso o desarrollo temporal sea necesario. Pero esa necesidad constituye la propia racionalidad de la historia de la filosofía; es más, se identifica con ella. Porque si efectivamente "la historia de la filosofía es el desarrollo de la razón pensante" (18), la historia de la razón tiene que ser ella misma racional, porque de lo contrario no sería la historia de la razón. Este despliegue o evolución es trazado por Hegel en sus Lecciones sobre la historia de la filosofía. Pero esa finalidad, esa meta final, que parece ser -como indica Lauer- "aproximable sólo asintóticamente, es ver la totalidad de la realidad tal como Dios la ve; es decir, como Dios se ve a sí mismo- y en esto Hegel enlaza con el planteamiento de la Lógica" (19). Esta finalidad, el Sistema por excelencia, es la que dota de unidad y de sentido al proceso histórico de la(s) filosofía(s), en tanto que progresiva manifestación de la verdad.

Sin embargo, la verdad concebida en la unidad de sus determinaciones es "una noción arquitectónica" (20), que presenta el patrón estructural de la realidad, no de un modo efectivo, sino en su proyecto, de modo programático.

En este sentido, la verdad está en oposición con su propia realización, en relación de alteridad consigo misma -no es lo que "es"-, es decir, es abstracta. Caponigri ha interpretado esta relación peculiar en los siguientes términos. Puesto que la verdad es pensamiento y el pensamiento es presencia, la forma de esta alteridad en que se encuentra la verdad arquitectónica es la ausencia. Por el contrario, la condición de ser en acto de la verdad es la presencia: la total presencia para sí. Pero esta presencia no es la de algo dado, sino la presencia que abarca su propio devenir como actividad autogeneradora. La verdad, en esta forma de absoluta presencia ante sí misma, es lo que Hegel llama Idea (21), cuya esencia consiste en autogenerarse.

Además, "... la Idea es, concreta en sí y autoevolutiva, un sistema orgánico, una totalidad, que contiene en sí una gran riqueza de etapas y momentos. Ahora bien, la filosofía es para sí el reconocimiento de este desarrollo y en cuanto pensar conceptivo, es ella misma tal desarrollo pensante. Cuanto más se haya extendido este desarrollo tanto más perfecta será la filosofía" (22). En estas palabras de Hegel se afirma, en primer lugar, una diferencia entre la filosofía y dicho proceso: la primera conoce al segundo, que es su objeto. Pero, en segundo lugar, se afirma la identidad de ambos bajo la forma del concepto, como pensar conceptivo (begreifendes Denken). De estas consideraciones concluye Caponigri que "la filosofía es la autopresencia de dicho proceso de pensamiento para sí mismo, bajo la forma del concepto, en el momento de la conceptualización" (23). La identidad y la diferencia entre el desarrollo de la Idea y el de la filosofía deben, sin embargo, precisarse adecuadamente, pues están ligadas al núcleo de la historicidad (24) hegeliana, en cuanto historicidad del espíritu que se manifiesta en sus diversas figuras, y a la necesidad interna de su proceso, que le exige volver atrás sobre sus figuras y repensarlas, para alcanzar así el conocimiento de sí mismo, su propia identidad. El saber absoluto, forma suprema del espíritu absoluto, debe recuperar todas las figuras del espíritu. En la Fenomenología del espíritu, Hegel había intentado mostrar cómo partiendo de la forma de consciencia primaria (certeza sensible) y siguiendo todas sus implicaciones se llegaba a la forma de consciencia que define el nivel del espíritu filosófico - el saber absoluto (25). Ahora bien, a partir de ese nivel se desarrolla el espíritu filosófico del mismo modo que en general se desarrolla el espíritu, pero de forma culminante, y el nombre de ese desarrollo, tal como se despliega en el espacio-tiempo, es "historia de la filosofía".

III. EL PROGRESO FILOSOFICO

La forma de ese desarrollo debe determinarse con precisión, tanto así como se consignaron su unidad, necesidad y racionalidad. En este contexto halla su lugar la idea de progreso propia de Hegel, que va unida indisolublemente a la idea de la recuperación del pasado, como forma esencial del modo de desarrollo espiritual. Aunque no fue Hegel el primero en introducir el concepto de progreso en Historia de la Filosofía -e incluso podría decirse que la toma de Tiedemann (26)-, le imprime una nueva textura que anteriormente no poseía. Braun ha analizado la idea de progreso según sus tres componentes: la idea de meta, la idea de vínculo y la idea de sujeto (27). En primer lugar, la idea de progreso remite a la idea de un estado terminal. La Ilustración lo entendía como logro de una meta, como adquisición de la verdad. Pero para que haya verdadero progreso es necesario además que los distintos fenómenos sean vistos como realmente vinculados entre sí, concepción que difiere de la de la contingencia de las formas históricas o de la que las concibe como el resultado de un mecanismo indiferente a lo que produce. Por último, exige también la unidad de un sujeto, pues una sucesión, considerada según el orden de la perfección, no es aún propiamente un progreso, pues su unidad última no está aún asegurada (28). La exposición anterior ha presentado ya la unidad de la historia de la filosofía, e incluso ha indicado la meta a que aquella se dirige, pero sin entrar en detalles. El vínculo entre las distintas etapas de ese proceso unitario, por otra parte, sólo tiene consistencia desde la finalidad -absoluta o relativa- que en cada caso se postule. Por ello, en la presentación de la forma del desarrollo de la historia de la filosofía, es menester tratar ahora de la meta y del vínculo de ese proceso que Hegel concibió como progresivo.

La idea de progreso de la historia de la filosofía en Hegel está pensada con referencia a una meta que es la total explicación de la Idea en tanto que sistema de la verdad, la total realización de la Idea como presencia ante sí que, por su identidad con la filosofía como "pensar conceptual", debe resultar en la filosofía como Sistema de la Verdad. Pero ese sistema es la filosofía por excelencia y a él se ordenan las filosofías pretéritas. Sin embargo, en un esquema progresivo de tipo meramente lineal las etapas anteriores quedarían descartadas como falsas, como simples errores. Para Hegel, en cambio, la historia de la filosofía, con toda su multi-

plicidad, es el desarrollo de la filosofía misma, que de por sí es "un sistema en desarrollo" (29) que va totalizando todas las filosofías anteriores. Es así que "toda filosofía particular tomada por sí (misma) ha sido y es aún necesaria, de tal modo que ninguna se ha perdido, sino que todas se han conservado. Las filosofías son absolutamente necesarias y, por consiguiente, momentos imperecederos del todo de la Idea; por eso se han conservado no sólo en el recuerdo, sino también de una manera afirmativa" (30). La finalidad del proceso es, por tanto, la filosofía como sistema total que asume todas las particularidades de todas las filosofías históricas que la precedieron, en un orden tal que siempre y necesariamente -cuando se trata de verdadera filosofía- "la filosofía más reciente contiene los principios de todas las filosofías precedentes, es el resultado de todas las anteriores" (31). El proceso de la historia de la filosofía es tal que los principios unilaterales de las filosofías pasadas dejan de ser propiamente principios, para convertirse en "momentos" de la trama única de la filosofía (sistema) en desarrollo (32). A este respecto debe aclararse que Hegel no dice que las filosofías posteriores reintegren en sí las anteriores en sus formulaciones explícitas, sino los principios de estos sistemas filosóficos. Un principio no es un sistema: sólo cuando aquél "lleva a cabo... la totalidad de la concepción del mundo" (33) es propiamente sistema filosófico.

Precisamente esa meta que confiere unidad a la multiplicidad de las filosofías pasadas por integración en sí de sus principios es la que permite entender ahora la forma del progreso en la historia de la filosofía, permitiendo exponer la forma del vínculo que liga entre sí los principios.

El desarrollo del espíritu es un desarrollo de lo más pobre (lo más abstracto) a lo más rico (lo más concreto). "Aplicado esto a las diversas formas de la filosofía resulta de ello, en primer lugar, que las primeras filosofías son las más pobres en contenido; la Idea está determinada en ellas en menor grado..." (34) "eran por necesidad enteramente simples, abstractas y generales... Esto es elaborado posteriormente, convertido en objeto del espíritu; éste añade a lo anterior una nueva forma" (35), y así sucesivamente. Según Hegel, hay que "considerar las filosofías individuales particulares como los grados de desarrollo de una Idea. Cada filosofía se presenta como una determinación necesaria de la Idea. En la sucesión de las filosofías no tiene lugar ninguna arbitrariedad; el orden en que surgen está determinado por la necesidad. Cómo está estructurada ésta (la suce-

sión), se mostrará en la ejecución de la propia Historia de la Filosofía. Cada momento expresa la totalidad de la Idea en una forma unilateral, se cancela (aufhebt) a causa de esta unilateralidad, y, refutándose así como algo último, se une con su determinación opuesta, que le faltaba, y se hace así más profundo y más rico. (En) esto (consiste) la dialéctica de las determinaciones. Pero este movimiento no concluye en la nada, sino que las determinaciones superadas son también de naturaleza afirmativa. Es en este sentido que debemos exponer la Historia de la Filosofía" (36).

En el término "Aufhebung" está indicado el modo de vinculación, el vínculo, puesto que las filosofías anteriores son canceladas (refutadas) como sistemas por su unilateralidad, asumidas como principios e integradas como momentos. Este esquema de recuperación del pasado debe precisarse aún más. La intuición fundamental de esta concepción del progreso reside en combinar las ideas de proceso irreversible (pues las filosofías anteriores "no pueden ser resucitadas de nuevo; nunca más puede volver a darse ya una filosofía platónica o aristotélica" (37)), con la idea de totalización, implícita en la Idea abstracta que va concretizándose progresivamente. Pero, pese a todas las apariencias de despliegue puramente temporal, la totalización supone un cierto regreso hacia la pluralidad pasada. Caponigri ha señalado esta característica del desarrollo de la Idea y ha hecho ver cómo la totalización supone una cierta negación de la temporalidad. El movimiento interno de la Idea en lugares discretos espacio-temporales no es sino el movimiento externo, la dispersión de la Idea, condición necesaria para su concreción. Pero la dispersión no produce la presencia de la Idea para sí; por el contrario, genera su ausencia para sí. Por ello, no puede hacerse equivalente "historicidad" a "temporalidad" en el contexto hegeliano. La historicidad, en tanto que totalizadora, es esencialmente "contretemps" (38), es decir, movimiento de la Idea hacia su unidad en y a través, pero contra, el movimiento de dispersión (exteriorización) en el tiempo. De ahí que la función de la Historia de la Filosofía -y lo que hace de ella una actividad filosófica de pleno derecho- no es la descripción de ese patrón de dispersión, sino más bien el regreso hacia la unidad de la Idea en y a través de la dialéctica de esa pluralidad. Por tanto, la historia de la filosofía no se dirige a la generación temporal, sino hacia la eternidad, es decir, hacia "la absoluta presencia de la Idea ante sí misma en la síntesis concreta de todas sus determinaciones" (39). Puede, entonces, apreciarse cómo este "contratiempo" de la totalización hace menos simple el esquema de desarrollo que lo que lo hacía

la simple composición de irreversibilidad y totalización, pues la totalización incluye ese momento de negación de la dispersión temporal y totaliza precisamente contra la temporalidad. Este "contratiempo" de la totalización es una negación del pasado en cuanto tal, cosa que Hegel no deja de recalcar del modo más rotundo, puesto que "no nos ocupamos en la filosofía ni en su Historia de lo pasado, sino que nos ocupamos de las ideas filosóficas en las que está presente nuestro espíritu" (40). Pasadas, en este sentido, serían las filosofías, pero no así sus principios, que se integran en la filosofía del presente, porque este presente que así niega el pasado, asumiéndolo, es la forma propia de la Idea. Pero este presente que, al asumir su pasado, lo cancela, y desde el cual no hay futuro, pues la temporalidad ha sido negada en la cancelación del pasado, debe ser sin duda aquello a que se refiere Caponigri cuando dice que el desarrollo de la Idea se dirige a la eternidad.

Dicho en términos muy en boga hace unos años, se trata de la negación de la génesis por la estructura, que es, en el regreso sobre la multiplicidad, contratemporal. Génesis y estructura no se oponen aquí como términos que se excluyan sin más; la génesis proporciona los contenidos de la totalización estructural. Pero no los proporciona de cualquier manera, sino por necesidad racional encaminada hacia la totalidad terminal (41). De todos modos, hay que precaverse al introducir términos que, como objetaría Hegel, son conceptos del entendimiento que se mueven en la finitud. En general, podría decirse de esta concepción de Hegel que según ella la Historia de la Filosofía debe -como ha escrito Escohotado- "mostrar la conexión interior de los pensamientos, transformar la mera sucesión temporal en una secuencia racional donde la libertad del saber se hace necesidad desde sí misma y los distintos momentos acaban formando un conjunto coherente dentro de su propia autonomía..." (42).

El propio Hegel nos ofrece un balance final al cabo de sus Lecciones sobre la historia de la filosofía, que parece ser un modo adecuado de recapitular, por el momento, lo dicho. En ese lugar nos dice Hegel que "el resultado general de la historia de la filosofía es éste: en primer lugar, que no ha existido en todo tiempo más que una filosofía, cuyas diferencias coexistentes representan otros tantos aspectos necesarios de un solo principio; en segundo lugar, que la secuencia de los sistemas filosóficos no es una sucesión fortuita, sino la sucesión necesaria de la evolución de esta ciencia; en tercer lugar, que la filosofía final de una época es el resultado de esta evolución y la verdad en la forma más

alta que acerca de sí mismo alcanza la conciencia de sí del espíritu" (43).

IV. ORDEN LOGICO Y ORDEN HISTORICO

Pero el resultado general, de la Historia de la Filosofía, que antecede cobra toda su relevancia cuando precisamente el carácter unitario, necesario, racional y progresivo de la de la filosofía permite afirmar a Hegel el punto clave de la concepción de la historia de la filosofía, a saber, que la "sucesión en la historia de los sistemas de la filosofía es la misma que la sucesión, en su deducción lógica, de las determinaciones conceptuales de la Idea" (44). Como indica Kaufmann, en los apuntes de los alumnos del curso 1829-30 figura una especie de admisión de que entre una sucesión y la otra podría haber ciertas diferencias, pero ello no obsta para que Hegel se ratifique allí en su idea central de que, en lo fundamental, el progreso tiene que ser el mismo y para que añada a renglón seguido, con énfasis, que la Lógica y la Historia se justifican mutuamente (45). Pero en cuanto la Lógica de Hegel representa el punto de vista del Sistema filosófico, está afirmando que la historia de la filosofía es el proceso de constitución de la propia filosofía, y que "lo que la Historia de la filosofía expone es la propia filosofía... El contenido en sí y para sí, y su desarrollo en el tiempo es un sistema: una y la misma progresión graduada, encontramos una y la misma totalidad de grados. Solamente que el espíritu en la historia de la filosofía ha necesitado para conseguir la noción de sí mismo... milenios" (46). De ahí la necesidad, previa a la exposición sistemática de la Historia de la Filosofía, de poseer ya el conocimiento de la filosofía. Con lo cual se viene a decir, de modo que no admite réplica -salvo negativa, y en otro tipo de consideraciones-, que sólo quien es filósofo puede ser historiador de la filosofía, puesto que la filosofía y su historia son idénticas en el límite, y el límite es el Sistema.

En torno al tema de la relación entre el orden lógico de la deducción y el orden histórico de la producción, se ha planteado repetidas veces la cuestión acerca de la primacía que Hegel parecería otorgar al primero sobre el segundo. Para Caponigri, afirmar la primacía del orden lógico sobre el histórico equivale a reducir este último a la redundancia, pues si Hegel alega que el segundo ejemplifica al primero, la mera ejemplificación no cumpliría con los requisitos de "función filosófica" que se le atribuyen. Su necesidad sería, por

consiguiente, puramente derivada del orden ejemplificado. Con ello, añade, la historia de la filosofía quedaría reducida a una farsa (47). Caponigri se refiere seguramente al texto en que Hegel dice que todas las partes que se descubren en la Idea y su sistematización surgen de la Idea única; y que "todas esas particularizaciones son sólo el espejo (Spiegel) y las imágenes (Abbilder) de esta única vitalidad; tienen su realidad solamente en esta unidad, y sus diferencias, sus diversas determinaciones, todas juntas son, incluso, sólo la expresión y la forma contenida en la Idea (48). En primer lugar, hay que tener en cuenta que estas afirmaciones van precedidas, y en cierto modo son la conclusión, de lo que Hegel llama "proposiciones abstractas sobre la naturaleza de la Idea y su desarrollo" (49). Más adelante Hegel aclara que el surgir de las etapas en el progreso del pensamiento puede ocurrir sin que haya consciencia de ello, cuando el concepto obra interiormente, o con consciencia de la necesidad de la derivación. Pero este surgimiento, recalca, es "único", y es el tema y la tarea de la filosofía exponerlo. Ahora bien, "mientras la Idea pura... no es aún la forma muy particularizada de la misma como naturaleza y como espíritu, entonces es aquella exposición principalmente el tema y menester de la filosofía lógica" (50). Pero cuando se habla del primado de la Lógica se olvida que la Historia de la Filosofía de Hegel termina con el propio sistema hegeliano, que comienza a su vez por la Lógica, de modo que -como señala Kaufmann- "el sistema es un círculo que se vuelve sobre sí mismo, donde lo último se vuelve lo primero y lo primero lo último: "carece de importancia por dónde se comience en el sistema, con tal de que se continúe avanzando hasta cerrar el círculo" (51). "Con todo parece haber dos posibles puntos de partida superiores a los demás: la Lógica por la cual comienza Hegel en la Enciclopedia y la Historia de la Filosofía..." (52). Entonces, parece ser que el predominio del orden lógico no resulta ser tan absoluto, sino sólo relativo cuando se considera la Idea desde un punto de vista abstracto, antes de que sea naturaleza y espíritu, pero no cuando, desde el punto de vista de su concreción, se parte de la Historia de la Filosofía, que termina precisamente en el sistema hegeliano que comienza por la Lógica. La cuestión, de todos modos, exigiría un planteamiento más cuidadoso.

V. FILOSOFIA, CIENCIA Y RELIGION

Así como en el Aristóteles maduro se constataba una seria duda acerca del carácter dirigido, finalista de la

historia de la filosofía (53), suele decirse por lo común que Hegel supone que con su sistema se ha alcanzado el fin -la finalidad- de la filosofía. Pero hay en la propia obra de Hegel un pasaje, citado también repetidas veces, que podría tal vez desautorizar toda interpretación en que se quiera hacer decir a Hegel que la filosofía termina con su sistema. "Toda filosofía -(y se podría suponer que la suya también)- pertenece a su época y está sujeta por sus limitaciones" (54). Si esto puede entenderse conjuntamente con todo lo anterior, el esquema progresivo se mantiene, pero el sistema terminal final sigue siendo siempre inalcanzable y el proceso resulta ser infinito. No todo hegeliano preciado de serlo aceptaría tal consecuencia, sino que vería en ella la negación del propio hegelianismo. Kojève, por ejemplo, diría que si esto fuera así, el Sistema del Saber sería imposible y el discurso filosófico, por infinito, carecería de sentido (55).

Esta consideración, sin embargo, debe completarse contextualizando la propia filosofía. Hegel tiene sumo cuidado en restablecer la conexión de la filosofía (y, por tanto, de su historia) con las restantes formas del espíritu (y con sus respectivas historias), si bien sólo se ocupa en detalle de las ciencias, la religión y la política (en cuanto al origen de la filosofía). La filosofía está en todo tiempo en conexión esencial con los demás productos espirituales del mismo. Ello se debe a la unidad de principio del espíritu: "solamente hay un espíritu -la evolución del espíritu es un progreso- ...el cual se expresa en las más distintas formas. Es lo que llamamos espíritu de una época... (que) debe ser conocido... a través de las grandes formas. La filosofía es una de esas formas... (que) existe simultáneamente con una determinada religión, una determinada constitución, arte, moralidad, ciencia, etc." (56). Por su parte, la filosofía se identifica por el espíritu de la época en que aparece, no está por encima de su tiempo. Pero, por la otra, está por encima de su tiempo merced a su forma, "ya que la filosofía es el pensar de aquello que es lo esencial del tiempo" (57), en cuanto lo convierte en objeto y reflexiona sobre él. Con ello Hegel sitúa la filosofía dentro del campo plural compuesto por una diversidad de formas espirituales. Y en tanto que el espíritu es propiamente el sujeto histórico, pues sólo hay propiamente historia del espíritu (58) -la naturaleza no tiene historia propiamente dicha, se mueve circularmente (59)- la filosofía queda situada así en la historia misma. Por tanto, la unidad progresiva de la historia de la filosofía debe pensarse como incardinada en el proceso histórico mismo, en cuanto es un aspecto,

una de sus dimensiones. Pero este aspecto es diferente de los demás en la medida en que se da en un nivel distinto, como reflexión de segundo grado sobre las otras formas del espíritu.

Pero dentro de las formas del espíritu, en su relación con la filosofía, Hegel atiende especialmente, en su análisis de la conexión estructural de la filosofía con las restantes formas, a dos de ellas: la ciencia y la religión. Será respecto de estas dos formas que la filosofía obtendrá una definición en el nuevo contexto. Pues si antes se había ocupado de la forma interna de la filosofía, ahora esa filosofía debe ser definida dentro del contexto del desarrollo histórico total, lo que plantea no sólo el problema de sus relaciones simultáneas (60) (sincrónicas) con las demás formas en la unidad del espíritu, sino también el problema del origen de la filosofía (conexión genética), y en este caso la esfera privilegiada resulta ser la política.

Las ciencias, aunque diferentes de la filosofía, tienen en común con ella "el aspecto de pensar. Su elemento es la experiencia, pero son también conceptuales en tanto que procuran buscar lo universal en ella. Por tanto, es lo formal lo que la ciencia tiene en común con la filosofía" (61). Pero esta afinidad es sólo formal, puesto que las ciencias se ocupan "de los objetos finitos" (62), limitándose incluso a ellos. Es su momento formal, sin embargo, lo que tiene de común con la filosofía, en tanto que la ciencia comparte con la filosofía el saber como algo que retorna a sí, que descansa en el conocer del espíritu y que no se atiene de modo exclusivo a lo dado. "Esta autoactividad del espíritu es el momento enteramente determinante que este saber posee de común con la filosofía" (63). Ahora bien, contrasta con ella en su contenido abstracto (finito).

La religión, en cambio, comparte con la filosofía el contenido, siendo su objeto lo absoluto, Dios, a pesar de lo cual religión y filosofía han entrado en conflicto muchas veces. Pero la forma en que cada una de ellas apresa ese contenido común es la marca diferencial entre ellas. La religión carece de la forma del pensar, la forma de lo universal, "por cuyo medio el contenido en sí y para sí universal pertenece solamente a la filosofía. Pero en la religión existe este contenido por medio del arte para la intuición inmediata externa; además, para la representación, para la sensación" (64). Difiere, por consiguiente, de la filosofía, porque su "elemento" no es el pensar conceptual, sino la representación.

La filosofía, por su parte, es conocimiento conceptual de lo absoluto y por ello en cierto modo supera las unilateralidades respectivas de la ciencia y la religión. Es conceptual como la primera - semejanza formal- y tiene, como la segunda, por contenido lo absoluto - semejanza material. Se destaca así sobre un fondo en el cual las oposiciones finito/infinito y concepto/representación determinan cuatro formas del saber: el saber conceptual de lo finito (ciencia), el saber conceptual de lo infinito (filosofía), el saber representativo de lo finito y el saber representativo de lo infinito (religión). Es evidente que la filosofía está concebida aquí como combinación de características en un contexto tabular (tipológico) que, en cierto modo, corresponde bastante bien con una definición de la filosofía hecha en términos de sus relaciones estructurales dentro de la unidad del espíritu. Esta definición parece válida en todos los casos, una vez que se haya producido la filosofía en el proceso histórico del espíritu, producción, por otra parte, que relaciona esta vez a la filosofía con otra esfera espiritual, la política. El contexto histórico en que Hegel sitúa el origen de la filosofía debe ser, por tanto, explicitado para que las condiciones necesarias de su aparición puedan figurar expresamente.

La pregunta por el origen de la filosofía es a la vez la pregunta por el comienzo temático de la Historia de la Filosofía. Desde un punto de vista interno a la propia filosofía se puede decir que la filosofía se produce cuando se concibe lo absoluto como representación, cuando surge de un modo puro como pensamiento de lo universal, y donde este universal es concebido como "lo esencial, lo verdadero, lo absoluto, la esencia de todo" (65). Pero hay filosofía verdaderamente cuando los propios pensamientos son tomados por la esencia. "Por tanto, la filosofía comienza allí donde la esencia de las cosas llega a la conciencia en la forma de pensamiento puro" (66). Esta definición del comienzo de la filosofía, sin embargo, no marca el origen histórico de la misma, sino las condiciones que tienen que cumplirse siempre para que haya filosofía. Pero por sí solas estas condiciones recurrentes de la aparición de la filosofía no determinan su origen histórico, es decir, el allí y el entonces en los que por primera vez se cumplen dichas condiciones.

VI. FILOSOFIA Y LIBERTAD

Ahora bien, hay una condición que favorece especialmente la producción de la filosofía definida al modo anterior. Esta condición histórica es dice Hegel- "el

florecimiento de la libertad política" (67), que surge precisamente cuando la conciencia de la personalidad se manifiesta como portadora por sí misma de un valor infinito, en cuanto cada cual se pone y vale para sí mismo. En la historia, "la filosofía se presenta allí donde existen constitucionales libres" (68). Por eso no se puede hablar de filosofía propiamente dicha en Oriente, pues allí lo individual es lo carente de sustancia. "Libertad y derechos políticos, moralidad libre, conciencia pura, pensar puro, no existen allí" (69). Por esa razón el pensamiento oriental debe ser excluido de la Historia de la Filosofía. La filosofía en sentido estricto comienza, según Hegel, en Occidente, en Grecia, donde comienza el mundo de la libertad. "La libertad tiene como su determinación fundamental que el espíritu se piense a sí mismo, que el individuo tenga en su particularidad la intuición de sí mismo como universal, que cada uno se conozca en su singularidad como universal, que su ser sea como lo universal, ser en lo universal. Su ser es su universalidad y su universalidad su ser" (70). Quien se conoce como universal, se conoce como libre. La libertad griega, sin embargo, era limitada porque la esclavitud era condición de la recurrencia de la sociedad. Sólo en el mundo germánico la libertad es completa, una libertad más elevada que la de los griegos. Tanto es así que las libertades oriental y griega son libertades aparentes, limitadas, pues en el primer caso sólo uno es libre -el déspota (71)- y en el segundo son libres sólo algunos -los ciudadanos. Hegel afirma enfáticamente que para que uno sea libre es necesario que lo sean todos los demás (72), lo que supone un concepto de libertad distributiva universal, en la cual la libertad de cada uno pasa por la de todos los demás. Un concepto que debe descansar en la estructura distributiva universal de la identidad. En Oriente existe solamente la libertad formal, la identidad abstracta de la conciencia consigo misma. Tal parece que aquí la libertad descansa en la propia identidad (Yo = Yo), que es abstracta y subjetiva. En Grecia algunos son libres: se trata de una libertad limitada por su propia cuantificación particular -la libertad no es predicable de todos los sujetos. Hay, por el contrario, libertad en el mundo germánico, donde todos son libres. El argumento, visto retroactivamente, establece la libertad de cada uno por la libertad de todos. La libertad, como mera autorrelación, es aparente; es real, en cambio, si existe como universal, de forma tal que todo individuo sea sustituible por cualquier otro, sustituibilidad que constituye la propia estructura de la sociedad. Walsh indica justamente que el concepto hegeliano de libertad debe ser interpretado a la luz de una doctrina de la moral social. "Es ciertamente paradójico -dice- que alguien cuya perspecti-

va política era acusadamente anti-liberal hubiera hecho del progreso hacia la realización de la libertad la meta de la historia. Pero Hegel ciertamente no entendía por "libertad" la mera ausencia de coacción... su tendencia (era) identificar lo libre con lo que se contiene a sí mismo, o lo autosuficiente, y encontró que esta condición se cumplía no en el individuo, sino en la sociedad. Por consiguiente, la libertad hacia la que se movía la historia era, por tanto, la libertad de la comunidad como un todo, cuyas exigencias podrían (aunque no deberían) chocar con los ciudadanos individuales, en tanto que impuestas externamente. Sin embargo, sería una equivocación enfatizar demasiado la antítesis de individuo y sociedad en el caso de Hegel, puesto que una sociedad que impusiera una huera uniformidad de conducta a sus miembros no le hubiera parecido mejor que una en la que prevaleciera una completa permisividad. En esto, como en todo lo demás, su idea era la unidad en la diversidad, una totalidad que se realizara en sus miembros y que no habría de ser pensada como separada de ellos" (73).

Por consiguiente, en este contexto genético la filosofía se desarrolla de la misma forma que la historia, el progreso en la historia de la filosofía corre paralelo al progreso de la libertad. Con ello, el tema del desarrollo de la filosofía enlaza con el tema del desarrollo histórico y la constitución de una verdadera historia universal. Pero si la historia es ya universal, entonces el progreso de la libertad ha alcanzado un determinado nivel, a saber, el punto de su unidad, pasándose así de la escala de los pueblos o naciones a la escala planetaria -la del mundo unitario. Quizás haya que ver la plenitud de los tiempos, y la meta alcanzada, en esta totalización histórica que supone la unidad del progreso hacia la libertad realizada. Si ello fuera cierto, se trataría del proceso de unificación de las historias de la naciones y los pueblos en una historia única, aunque internamente compleja por desigualdades de desarrollo entre sus unidades de escala (pueblos, naciones) y sus aspectos (las diferentes formas espirituales).

Que la libertad, en cierto grado, sea necesaria para la existencia de la filosofía y que ésta esté indisolublemente ligada a otras formas espirituales -especialmente a la ciencia y a la religión- exige de la Historia de la Filosofía un planteamiento que considere de principio el campo en que la filosofía se desarrolla, para evitar una consideración falseada de la historia de la filosofía. El panorama hegeliano esbozado hasta este punto impone a la Historia de la Filosofía ciertos requisitos y directrices contenidos en el concepto del objeto de la

disciplina y un determinado modo de tratarlo. La Historia de la Filosofía debe consistir, por ello, en la exposición del desarrollo de la filosofía en tanto que forma superior del espíritu indisolublemente ligada a las demás, tal como aparece o se manifiesta en el proceso histórico consistente en un progreso en la realización de la libertad.

Universidad de León

NOTAS

(1) Walter Kaufmann, Hegel, traducción de Victor Sánchez de Zabala, Madrid: Alianza Editorial, 1968, p. 382.

(2) Cfr. Martial Gueroult, "The History of Philosophy as a Philosophical Problem", The Monist, 53, 1969, p. 580.

(3) Cfr. Paul Oskar Kristeller, "History of Philosophy and History of Ideas", Journal of the History of Philosophy, 2, 1964, p. 2.

(4) Cfr. Walter Ehrlich, "Principles of a Philosophy of History of Philosophy", The Monist, 53, 1969, p. 533.

(5) Quentin Lauer, "Hegel as Historian of Philosophy", recogido en el volumen Hegel and the History of Philosophy, La Haya: Martinus Nijhoff, 1974, p. 21.

(6) Cfr. María Isabel Lafuente, "Aristóteles y la Historia de la Filosofía", Arbor, 443, 1982, pp. 18-29.

(7) Cfr. Robert A. Caponigri, "The Pilgrimage of Truth through Time: The conception of the History of Philosophy in G.W.F. Hegel", recogido en Hegel and the History of Philosophy (cit. supra), pp. 1-20).

(8) Cfr. Ibid., pp. 1-2.

(9) "...um der besonderen Natur ihres Gegenstandes willen..." (G.W.F. Hegel, Einleitung in die Geschichte der Philosophie, edición de Friedhelm Nicolin, Hamburgo: Felix Meiner, 1959 -citada de ahora

en adelante con la fórmula EGP-, p. 15). La cita pertenece al borrador de la Introducción a las lecciones dadas por Hegel en Heidelberg en 1816, que no ha sido traducido en el volumen Introducción a la Historia de la Filosofía, traducción y prólogo de Eloy Terrón, Buenos Aires: Aguilar, 1956, reimpresión de 1961 (citado en lo sucesivo como Int.).

(10) EGP, p. 24; Int., p. 241.

(11) EGP, p. 25; Int., p. 241.

(12) EGP, 27; Int., p. 244.

(13) EGP. p. 27; Int., pp. 244-245.

(14) Cfr. Caponigri, art. cit., p. 3.

(15) EGP, p. 124; Int., p. 77. También en la Enciclopedia dice Hegel: "La Historia de la Filosofía muestra... que las filosofías, que parecen diversas, son una misma filosofía en diversos grados de desarrollo..." (Enciclopedia de las ciencias filosóficas, I, 13; corresponde a la p. 23 de Guillermo Federico Hegel, Filosofía de la Lógica y de la naturaleza, traducción de E. Ovejero y Maury, Buenos Aires: Claridad, 1974).

(16) EGP, p. 29; Int., p. 247.

(17) Esto recuerda la observación de Kant respecto de la tabla de categorías, según la cual "... la tercera categoría de cada clase surge de la combinación entre la segunda y la primera. Así, la totalidad (Allheit)... no es más que la pluralidad (Vielheit) considerada como unidad (Einheit)". (Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, edición de Raymund Schmidt, Hamburgo: Felix Meiner, 1956, B 110-111; con la misma paginación, cfr. la traducción de Pedro Ribas, Crítica de la razón pura, Madrid: Alfaguara, 1978).

(18) EGP, p. 122; Int., p. 74.

(19) Lauer, art. cit., p. 29.

(20) Caponigri, art. cit., p. 6.

(20) Cfr. Ibid.

(22) EGP, p. 32; Int., p. 249.

(23) Caponigri, art. cit., p. 9.

(24) Cfr. Lucien Braun, Histoire de l'histoire de la philosophie, Paris: Ophrys, 1973, p. 334.

- (25) "La filosofía es, pues, un aspecto de la configuración total del espíritu -la consciencia del espíritu, la más elevada florescencia del mismo; porque su anhelo es éste: saber lo que es el espíritu" ("Die Philosophie ist also eine Seite der ganze Gestaltung des Geistes -das Bewusstsein des Geistes, die höchste Blüte desselben; denn ihr Bestreben ist dies, zu wissen, was der Geist ist"). (Int., p. 105; EGP, p. 149).
- (26) Cfr. Braun, op. cit., p. 331.
- (27) "Le concept de progrès semble reposer sur cette triple affirmation, celle d'un but, d'un lien, d'un sujet" (Ibid, p. 170).
- (28) Cfr. Ibid., pp. 169-170.
- (29) EGP, p. 33; Int., p. 250.
- (30) EGP, p. 126; Int., p. 79.
- (31) EGP, p. 126; Int., p. 80.
- (32) Cfr. EGP, p. 126; Int., pp. 79-80.
- (33) EGP, p. 138; Int., p. 93.
- (34) EGP, p. 141; Int., p. 95.
- (35) EGP, p. 145; Int., p. 99.
- (36) EGP, pp. 145-146; Int., p. 100.
- (37) EGP, p. 144; Int., p. 98.
- (38) Caponigri, art. cit., p. 16.
- (39) Ibid.
- (40) EGP, p. 91; Int., p. 39. "Por consiguiente, tenemos que ocuparnos en la Historia de la Filosofía del pasado, pero en la misma medida del presente, es decir, de aquello que es tal que tiene, necesariamente, interés para nuestro espíritu pensante" ("Wir haben es daher in der Geschichte der Philosophie mit dem Vergangenen, aber ebenso sehr mit dem Gegenwärtigen zu tun, d. h. mit solchem, das für unseren denkenden Geist notwendig Interesse hat") (Int., p. 89; EGP, p. 134).
- (41) Como ha mostrado Bueno, la oposición génesis/estructura está coordinada con la oposición génesis/fysis y también con la oposición contextos de descubrimiento/contextos de justificación de un modo peculiar. Cf. Gustavo Bueno, Ensayo sobre las categorías de la economía política, Barcelona: La Gaya Ciencia, 1972, p. 14.

(42) Antonio Escohotado, De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates, Barcelona: Anagrama, 1975, pp. 14-15.

(45) G.W.F. Hegel, Lecciones sobre la historia de la filosofía, traducción de Wenceslao Roces, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, reimpresión de 1977, vol. III. pp. 517-518.

(44) EGP, p. 34; Int., p. 252. Caponigri dice que las dos sucesiones -histórica y lógica- son "isorríticas". Cfr. art. cit., p. 12.

(45) "Die Logik ist ein Beleg zur Geschichte der Philosophie und umgekehrt" ("La Lógica es una justificación de la Historia de la Filosofía y a la inversa"). EGP, p. 278; en Int. no han sido incluidas estas lecciones.

(46) EGP, p. 139; Int., p. 94.

(47) Cfr. Caponigri, art. cit. p. 17.

(48) EGP., p. 33; Int., p. 250.

(49) Ibid.

(50) EGP, p. 34; Int., p. 251.

(51) Kaufmann, op. cit., p. 339. Cfr. Ibid., p. 326.

(52) Ibid.

(53) Cfr. Lafuente, art. cit., p. 27, y también Xavier Zubiri, Cinco lecciones de filosofía, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963, p. 56.

(54) EGP., p. 72; Int., p. 295.

(55) Por el contrario, el Sistema del saber hegeliano es de tal modo que, "si, au lieu de s'arrêter (et de se taire) à la fin, on veut continuer de la (la fin) "développer" (et donc de parler), la fin du Système du Savoir devient le commencement d'une (re-)production discursive, qui se révèle "conforme" ou "identique" à celle qu'on avait terminée. On voit alors que cette (re-)production peut se reproduire "indéfiniment", sous une forme "cyclique". (Alexandre Kojève, Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne, Paris: Gallimard, 1968, Tomo I, p. 15).

(56) EGP., pp. 148-149; Int., p. 105.

(57) EGP., p. 149; Int., p. 106.

(58) "Seul l'esprit a une histoire, c'est-à-dire un développement de

soi par soi, de telle façon qu'il reste lui-même dans chacune de ses particularisations et quand il les nie, ce qui est le mouvement même du concept, il les conserve en même temps pour les élever à une forme supérieure. Seul l'esprit a un passé qu'il interiorise et un avenir qu'il projette devant soi parce qu'il doit devenir pour soi ce qui est en soi" (Jean Hyppolite, Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel, reimpresión de 1967, París: Aubier-Montaigne, vol. I, p. 37).

(59) Caponigri ha indicado que, para Hegel, el devenir de la naturaleza, ilustrado por el devenir de la semilla hacia el fruto (y del fruto a la semilla), está fijado, determinado y cerrado en el ciclo eternamente repetido de la naturaleza. Cfr. Caponigri, art. cit., p. 8. El propio Hegel afirma que la naturaleza orgánica no tiene historia ("... die organische Natur hat keine Geschichte...") (G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, edición de Johannes Hoffmeister, 6ª ed., Hamburgo: Felix Meiner, 1952, p. 220; Fenomenología del espíritu, traducción de Wenceslao Roces, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 179). "... elle (la nature organique) n'a pas d'histoire parce qu'en elle l'universalité n'est qu'un interieur sans développement effectif" (Hyppolite, op. cit., vol. I, p. 35).

(60) Esta afirmación exigiría matizaciones, porque Hegel distingue entre una simultaneidad meramente externa, accidental, y una simultaneidad basada en la unidad fundamental del espíritu, que es a lo que en este caso nos referimos. La distinción de Hegel está implícita en un texto en que afirma que la conexión de la filosofía con las demás formas del espíritu no es externa, sino interna -entendemos que intrínseca por su unidad con las demás en la propia unidad del espíritu-, ni se reduce a una simple simultaneidad, pues "la simultaneidad no es una relación en absoluto" ("... Gleichzeitigkeit ist gar kein Verhältnis...") (EGP., p. 147; Int., p. 103).

(61) EGP., p. 58; Int., p. 115.

(62) EGP., p. 166; Int., p. 124.

(63) Ibid.

(64) EGP., p. 46; Int., p. 266. "... la religión posee la verdad, no en la forma del pensamiento puro, sino esencialmente en la representación" ("... hat die Religion die Wahrheit nicht in der Form des reinen Gedankens, sondern wesentlich in der Vorstellung") (EGP., p. 225; Int., p. 191). De ahí la lucha de Hegel contra las filosofías de la representación; cfr. Gerard Lebrun, La patience du concept. Essai sur le discours hégélien, París: Gallimard, 1972.

(65) EGP., p. 224; Int., p. 191.

(66) EGP., p. 225; Int., p. 191.

(67) Ibid. La libertad política es la libertad en el Estado, no la liberación del Estado ("... die politische Freiheit, die Freiheit im Staate") (Ibid.).

(68) EGP, p. 227; Int., p. 193.

(69) EGP, p. 227; Int., p. 194.

(70) EGP, p. 233; Int., p. 200.

(71) Cfr. EGP, p. 231; Int., p. 198.

(72) Merece la pena leer con detenimiento el desarrollo hegeliano de este tema, en el cual la verdadera libertad, la libertad efectiva (wirkliche) de cada cual sólo se da cuando cada uno pone la libertad de los demás y es reconocido como libre por ellos. Cfr. EGP, pp. 234-235; Int., pp. 201-202. Puede mostrarse que, en sentido análogo, la conciencia moral socrática -en tanto que superadora de la conciencia psicológica que sirve de base a los planteamientos sofísticos- debe comprenderse como la propia conciencia en tanto que mediada por las demás conciencias, es decir, que la identidad de la propia conciencia incluye esencialmente las relaciones con lo demás. Para lo relativo a la sofística cfr. María Isabel Lafuente, "De la conciencia psicológica a la conciencia moral: 1. La sofística", Estudios Humanísticos, 5, 1983, pp. 95-109, al que seguirá la parte referida a Sócrates en el sentido indicado.

(73) W.H. Walsh, An Introduction to Philosophy of History; 3ª edición revisada, Londres: Hutchinson University Library, 1967, p. 143.