

La Idea de la Historia de la Filosofía de Hegel - reconsiderada¹

CHRISTOPH ASMUTH
Technische Universität Berlin

Una mañana, los empleados del juzgado se llevan a Josef K., y desde ese momento, tendrá que defenderse ante un tribunal. Para desgracia suya, no conoce ni al acusador, ni sabe de qué delito se le acusa. — Con esta novela, Kafka escenifica el paradigma moderno de una presión para legitimarse que se desarrolla y difunde anónimamente. El protagonista no tiene ninguna posibilidad de escapar. Queda totalmente enredado en su proceso.

La novela de Kafka se ha interpretado ya desde muchísimas perspectivas, también la especulativa —no voy a iluminarles a ustedes con una interpretación más. De hecho, con esta alusión literaria sólo quiero llamar su atención sobre el fenómeno que se da cuando uno se enreda en procesos de legitimación: en lugar de iluminar críticamente la situación objetiva, la tarea de justificar la propia existencia echa a andar ella solita, y lo hace para rato. La propia autoconciencia, o el propio orgullo, se depotencian cuando se asumen y se transforman voluntariamente reproches que nunca se hicieron o que, si se hicieron, era sólo de modo limitado y con base en alguna cosa muy concreta. Así, el proceso se invierte, y la legitimación se convierte en el único contenido y fin de la vida.

La historiografía de la filosofía, sobre todo la de la filosofía clásica alemana, ha pasado ya por un proceso de hacerse más humilde y sobria. En tiempos, era la disciplina modelo en Alemania, pero hoy es una actividad académica casi marginal. Se la compara, por ejemplo, con una caja fuerte en la que la filosofía sistemática guarda sus piedras preciosas, una caja de reserva para el caso de que a la filosofía sistemática ya no le se ocurra nada, un correctivo, para que no se repitan los caminos equivocados. La historiografía de la filosofía intenta mostrar su permiso de existencia por la vía de tachar desesperadamente todas sus competencias sistemáticas. Al hacer eso, se enreda —como, quizá, todo el escenario filosófico— en un infructuoso discurso de legitimación. Hay mucho en juego aquí. No estoy pensando tanto en la

¹ Traducción de Antonio Gómez Ramos.

historia de la filosofía como tal. Está seguirá siendo lo que era, porque cada nueva generación de filósofos la tiene que descubrir de nuevo. Más difícil tiene las cosas el pensamiento sistemático de la filosofía actual: la filosofía de hoy es la historia de mañana: un proceso concreto de historización que afecta con toda su furia al pensar actual. Pues el significado sistemático de una filosofía palidece con cada nuevo pensamiento, con cada nuevo problema. Con lo que el pensar sistemático se desvaloriza cuando niega la posibilidad de mantener su significación sistemática, aunque se haga histórico. No se puede, por causa de la sistematicidad del pensar del presente, preservar a la historia de la filosofía en una cámara acorazada, sólo para sacarla a la luz en momentos determinados.

En el caso de la filosofía clásica alemana, este diagnóstico parece acertar de modo todavía más acusado, pues en ella no se trata ni siquiera de un tesoro que sea seguro que haya que conservar, sino de un perro muerto. Ya en la perplejidad que se produce al tener que denominar adecuadamente el objeto se muestra un reflejo de esta dificultad. La mayoría de nosotros preferiría no usar más el concepto de «idealismo alemán», usual antes. Por un lado, «idealismo» es una categoría falsa, o puede conducir a error; por otro, «alemán» es un sinsentido desde el punto de vista histórico y geográfico, y la denominación del idioma en que se filosofa es demasiado estrecha: al fin y al cabo, hace mucho que es un fenómeno de la Europa continental. «Filosofía trascendental» también se queda demasiado estrecho. Además, este concepto se ha desgastado en las discusiones sobre la «fundamentación última», y ha salido muy perjudicado de la polémica. Los que quieren renunciar a la valencia sistemática, han adoptado, en los últimos tiempos, la expresión «filosofía en torno a 1800», que por lo que oigo, hace tiempo que es usual entre historiadores de la cultura y del arte. O bien, se dice «filosofía clásica alemana», empujando a los héroes del espíritu a un rancio pasado del que hay que sacar sus pensamientos, pero con mucho esfuerzo, y al ritmo de la formación sistemática de teorías.

A la vista de nuestro tema, «el fondo de la historia», me gustaría interrumpir brevemente, como para prestar socorro, ese torrente de procesos legitimatorios, y simplemente señalar, qué es lo que puede mover, y en qué direcciones, una reflexión completa y autónoma en este espacio de pensamiento, y por qué merece la pena lanzar una mirada retrospectiva hacia un futuro diferente. Para eso, me gustaría echar otra vez, y de manera renovada, un vistazo a la idea que tiene Hegel de la historiografía de la filosofía.

1. LA IDEA HEGELIANA DE UNA HISTORIA SISTEMÁTICA DE LA FILOSOFÍA

Una empresa como esta, a saber, la búsqueda de una fundamentación sistemática de la historia de la filosofía, no puede salir adelante sin mirar la

respuesta de Hegel². Esto lo sabían muy bien los pensadores de aquel siglo que vino después de Hegel. Y miraban hacia él como a un patriarca³. Su solución parecía paradigmática. Sólo les quedaba la variación, suavizar sus pretensiones más radicales, extender los detalles; - o bien, rechazarlo de plano. Sólo a partir de mediados del siglo XX pareció empezar a disminuir de modo continuo la influencia de Hegel, y no sólo en esta cuestión. En los últimos veinte años, la impresión que se tiene es que la posición de Hegel ya sólo resulta relevante para los historiadores de la filosofía. Y de su filosofía apenas parecen partir ya impulsos; desde luego, no de su idea de la historia de la filosofía⁴.

Sin embargo, se va a mostrar aquí que Hegel le dio al problema una solución interesante y sistemática, que todavía merece la pena pensar hoy, por más que siga siendo inaceptable a causa de algunos de sus presupuestos centrales. Entre estos está la tesis hegeliana del paralelismo entre lógica e historia —una afirmación que siempre se ha criticado y que resulta más que problemática—. Aparte de eso, sin embargo, sus reflexiones apuntan en una dirección correcta: el filosofar sistemático y la historia de la filosofía no sólo son inseparables, sino que el filosofar sistemático sólo es posible histórica-

² Sobre el papel de Hegel en el proceso de historización, Cfr. Schneider, U. J.: *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*, Hamburgo, 1999, sobre todo pp. 212-246.

³ Una universalización de la razón y, con ella, de la filosofía, es lo que propagaba todavía el filósofo de Basilea Karl, Jöel, y lo hacía con un pathos enorme, que hoy casi resultaría incomprensible-, además, todavía en el espíritu de Hegel, como cuando al inicio de su monumental *Wandlungen der Weltanschauung* [Transformaciones de la concepción del mundo] (Tubinga, 1928) formulaba lo siguiente: «La historia de las concepciones del mundo alcanza así otro sentido, una determinación interna más elevada: es como si en ella quisiera y debiera descargarse completamente *la vida anímica en su totalidad*, y desplegar un hombre total todas sus fuerzas y disposiciones en el intercambio de los acentos vitales, en tanto que el hombre del espíritu y el hombre de los sentidos, el hombre de la voluntad y el hombre del pensamiento, el hombre que mira y el que actúa, y otros tantos tipos se releven unos a otros, a fin de que todos los órganos y funciones espirituales, como saliendo de la justicia superior y de la armonía interna de la vida, hicieran valer su derecho y destacaran alternativamente como la dominante de una concepción del mundo» (p. 14). A este todo, el todavía le daba su nombre hegeliano: «El espíritu del mundo, empero, si existe y es de verdad un Dios y no un ídolo, un esquema, tiene que ser histórico, como el que estaba, está y estará ahí, y entonces puede llevar dentro de sí la verdad, no como un saco de piedras que se puedan arrojar, sino como una plétora de semillas; siendo vivo él mismo, las hace que tengan efecto en la vida como vida, para dar verdades siempre nuevas» (p. 19).

⁴ Esto es particularmente cierto para filosofía europea; puede que una mirada a las discusiones que tienen lugar en el espacio norteamericano relativice este juicio en el detalle, pero sin corregir al imagen global. Sobre la concepción hegeliana de la historia de la filosofía en conexión con planteamientos sistemáticos puede verse: Ehrhardt, W. E: *Philosophiegeschichte und geschichtlicher Skeptizismus*, pp. 59-61; Geldsetzer, L.: *Die Philosophie der Philosophiegeschichte*, pp- 146-148; Kaehler, L. E.: «Kant und Hegel zur Bestimmung einer philosophischen Geschichte der Philosophie», en *studia leibnitiana*, 14 (1982), H. 1, p. 25-47; Kang, J-M: *Philosophische Philosophiegeschichte*, pp. 122-142.

mente, y la historia de la filosofía sólo lo es sistemáticamente. En casos particulares, puede ocurrir a menudo que resulte imposible una distinción de historia y sistemática.

Para Hegel hay aquí dos cosas: en primer lugar, él hace un alegato a favor de distinguir la historia de la filosofía de la historia en general, de la historia de la teología o de la historia de la ciencia. Su alegato es por un papel especial de la filosofía, en particular, de la relación de ésta con su historia. En segundo lugar, argumenta a favor de una concepción según la cual el proceso espiritual, la cultura en su totalidad, constituyen una dinámica propia y autónoma. Tener pensamientos, crear arte, ser ciudadano, no es un asunto meramente privado, sino que vincula al individuo con lo universal, el cual, por cierto no es sin el individuo, pero está ordenado por encima de cada uno de ellos.

En su *Lección inaugural* de Heidelberg, Hegel constata un prejuicio general que consiste en creer que la historia de la filosofía no es más que un compendio de opiniones, algo así como una «galería de los héroes de la *razón pensante*»⁵. Evoca con ello la imagen de un espectador que pasa revista, sin participar, a una serie de imágenes en las que están retratados los protagonistas de la historia de la filosofía, todos ellos enérgicos y sedientos de acción. El espectador está interesado, pero distanciado. Según Hegel, esta concepción se basa en la suposición de que lo histórico pertenece al pasado, y que, por ende, se halla en un dominio separado del presente. La realidad, en cambio, sería un asunto del presente. Con ello, no sólo se le asigna al pasado una forma reducida de realidad. Una realidad efectiva ya pasada no es, sin más, otra realidad efectiva, sino que está *más allá* del presente. Por otro lado, esa concepción de la historia insiste en que el presente no subsiste por sí mismo, sino que es *resultado* de una serie inabarcable de generaciones. El presente es el legado para el cual el género humano en su totalidad ha trabajado desde el comienzo hasta hoy. La filosofía forma parte de este legado. Se debe a la tradición. «Pero esta tradición no es una administradora que se limita a conservar fielmente lo recibido y lo transmite intacto a las generaciones venideras. No es una estatua inmota, sino que está viva y palpita como una corriente poderosa que se hace más grande cuanto más lejos está de su origen.»⁶ Comoquiera que Hegel se imagine en detalle el acontecer de la historia de la filosofía, en todo caso, para él es un acontecer dinámico, no una posesión en calma de la que se disponga, sino un acontecer inquieto, lleno de fuerza, nada que esté definitivamente terminado.

De acuerdo con Hegel, entra aquí también la contradicción que consiste en que la verdad, según se dice, se contraponen a la historicidad⁷. La verdad, según el argumento, no puede aparecer en el modo del pasado sin hacerse

⁵ Hegel, G.W.F.: *Werke in 20 Bände*. Frankfurt, Suhrkamp, Vol, 18, p.20.

⁶ Ibid. p. 21.

⁷ Cfr. Beelmann, A.: *Theoretische Philosophiegeschichte*, Basel, Schwabe, 2001, p. 23

con ello efímera. Y lo que no tiene pasado no puede tampoco tener historia. Esta reflexión se alimenta del presupuesto de una metafísica —en verdad que construida muy polémicamente— que sólo pueda reconocer como verdadero lo intemporal o lo supratemporal. Pero también en un horizonte teórico que difícilmente se las puede arreglar con la verdad o las verdades eternas, en un horizonte en el que este discurso se ha hecho en parte absurdo, se puede encontrar un argumento parecido: los problemas, por caso, están siempre referidos a una situación dada, pero las soluciones a los problemas están siempre orientadas al presente y, en esta medida, al futuro. Esta solución, se dice, no se puede extraer analíticamente de lo dado, sino que sólo se puede encontrar por medio de la innovación, es decir, sintéticamente, y en el horizonte del presente. Se pueden aducir aquí algunos argumentos más, todos los cuales tendrían por resultado la separación de lo pasado y lo presente: según ello, la historia no sería más que un relato de lo ya sido, y que se vio desplazado por otras cosas que también ya ha sido, y es por tanto algo fugaz que se caracteriza porque ya ha pasado y se ha hundido.

En sus *Lecciones de historia de la filosofía* de Berlín, Hegel emite un juicio más duro. Con la vista puesta en lo más elusivo de la rica historia de la filosofía, formula el reproche que se sigue de esta concepción, y casi con las mismas palabras de antes: la historia de la filosofía sería una *galería de bufonadas*; muestra los extravíos del hombre cuando se hace ajeno al mundo y teje su tela en su propio mundo de pensamientos. «Esta historia, como una enumeración de tantas opiniones tan distintas, se convierte así en un asunto de curiosos ociosos, o si se quiere, de interés para los eruditos. Pues la erudición consiste sobre todo en saber un montón de cosas inútiles»⁸. Según Hegel, esta concepción se basa en la idea de que el curso del mundo, sobre todo el curso de la historia de la filosofía, está marcado por la contingencia. Y así, un filósofo tiene esta opinión acerca de un problema determinado, el otro otra, en función de la situación respectiva y de la orientación, el contexto o la escuela.

Conforme a este prejuicio, la utilidad de la historia de la filosofía consiste únicamente en adiestrar al pensamiento y mantenerlo ágil, estimularlo con el objeto de que desarrolle una opinión propia. Pero, sigue Hegel, esta manera de estimar la historia de la filosofía desautoriza a la filosofía misma: ésta se convierte en una sucesión de meras opiniones, en una ciencia *superflua y aburrida*. De hecho, este mismo es el reproche que se le hace hoy a la historia de la filosofía: es en gran medida irrelevante, es decir, aburrida; no tiene utilidad inmediata; su objeto consiste únicamente en ser función auxiliar de un pensar sistemático, que no está orientado históricamente. Creo que, a estas alturas, es así como se piensa acerca de la historia de la filosofía en los departamentos alemanes de filosofía.

El arranque de Hegel obtiene su impulso, primeramente, de un distanciamiento crítico que se alimenta de su intelección de que el pensamiento filo-

⁸ Hegel, op. cit. p. 29.

sófico es algo más que una mera opinión. Una opinión es siempre individual: «[...] Una opinión es mía, no es un pensamiento universal en sí, que sea en y para sí»⁹. Lo que a Hegel le importa es el estatuto del pensamiento filosófico, a diferencia de la opinión meramente privada, no la defensa de un relativismo, como quiera que se piense éste en detalle. «La filosofía es ciencia objetiva de la verdad, ciencia de su necesidad, conocer que comprende con conceptos; - no es un opinar. Ni un tejer opiniones»¹⁰. En virtud de la universalidad y de la objetividad, el hombre individual que filosofa tiene un significado muy limitado respecto a la filosofía. El sujeto de este pensar, el individuo que produce los pensamientos, tiene que ser indiferente para el pensamiento. Por eso, Hegel habla también del pensar «*carente como tal de peculiaridad*»¹¹, un pensar al que le falta la particularidad del individuo, y que precisamente por eso es comunicable en grado sumo. En esto se diferencian, según Hegel, la historia de la política y la historia de la filosofía: en la política, el individuo y su carácter están en un vínculo inmediato con lo que éste hace y lleva a cabo. En la filosofía, en cambio, no se trata de lo individual, sino de los argumentos que se realizan. Lo subjetivo no puede convertirse en criterio de lo que vale en filosofía y para la filosofía.

Muchas veces, se ha entendido a Hegel como si él —con una mezcla de cinismo y arrogancia— hubiera despreciado al individuo, como si hubiera saludado y justificado el sacrificio del individuo en aras de la razón, por ejemplo, según se da ésta en el Estado. No es éste el lugar para aclarar este malentendido. Bastará con que mostremos que el argumento de principio de Hegel del primado de lo universal también se puede hacer comprensible cuando se alteran las condiciones del marco filosófico. Al partir del individuo, de su existencia, al hablar en su nombre, se pretendía, según Hegel, poder entender la historia la cultura, la política de un modo más terrenal y más humano, más tangible. Mientras que, en todo caso, el sistema de Hegel descargaba al individuo —pues no hay nada sin lo universal—, una teoría que hace del individuo soporte y sostén, el que toma las decisiones, pone sobre el individuo toda la carga de la historicidad y de la moralidad: es a este individuo al que todo está supeditado; una relación con el mundo que sólo puede soportarse en la negación; el individuo se convierte en único, en objeto o víctima de la historia porque no puede ser más agente; sólo puede preservarse en la contemplación, sólo puede soñar con un último aumento de la energía humana.

Para Hegel, en todo caso, el pensamiento filosófico es la forma más alta de esto universal. Y esencial a este pensamiento es que tenga una historia. Esta es la intelección por la que todo lo comunicable exige forzosamente un estatuto de universalidad, del que el individuo carece la mayoría de las veces. Pero por eso es capaz de tener una historia que es más que una mera enume-

⁹ Ibid. p. 30.

¹⁰ Ibid., p. 30.

¹¹ Ibid., p. 20.

ración de acontecimientos y ocurrencias azarosas. Lo universal es aquí la pinza que, estando por encima del tiempo, y por eso, intemporalmente o supratemporalmente, pone en correlación el pensamiento filosófico con la *verdad*. Por eso, no se trata para Hegel de abstraer el lado individual de lo universal: «Tener una convicción, de hecho, es lo último, lo absolutamente esencial, que la razón, la filosofía, exige para el conocimiento por el lado de la subjetividad; pero ella establece la diferencia de si la convicción se basa en sentimientos, barruntos, intuiciones, etc., en fundamentos subjetivos en general, en la particularidad del sujeto, o si lo hace en pensamientos; y si brota de la intelección del concepto y de la naturaleza de la cosa.»¹² Puede reformularse la concepción de Hegel diciendo que los argumentos filosóficos tienen la propiedad de no basarse en una convicción individual; en ellos se expresa algo que alcanza más allá del individuo, algo esencialmente universal que, por eso, alcanza también más allá del presente y su horizonte más cercano, igual que, por caso, las leyes y reglas de la matemática no valen sólo para un presente determinado.

2. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA Y SISTEMA

En esta concepción fundamental de la historia de la filosofía encaja Hegel algunas reflexiones particulares que resultan forzosamente de su sistema. De estas reflexiones resulta:

- Que el comienzo y el fin de la filosofía consisten en el conocimiento de la verdad; esta verdad es sólo una, es la fuente «de la que mana todo o demás, todas las leyes de la naturaleza, todos los fenómenos de la vida y la conciencia»¹³. Al contrario que la religión (cristiana), cuya verdad no conoce ninguna historia efectiva, sino solo añadidos externos o heterodoxias, al contrario también que la historia de la ciencia natural, que consiste en la multiplicación de conocimientos y no en su transformación¹⁴, la peculiaridad de la historia de la filosofía está en

¹² Ibid., p. 32.

¹³ Ibid., p. 38.

¹⁴ La representación que tiene Hegel aquí es primariamente la de disciplinas que se van juntando: «Estas ciencias progresan por yuxtaposición. Seguramente, algo se corrige en el progreso de la mineralogía, la botánica, etc. respecto a lo anterior; pero la mayor parte sigue como era y se enriquece sin cambiar ni añadir nada.» Hegel no considera un cambio de paradigma, como los que hoy se identifican en la física. Su mirada se dirigía al rápido progreso de las disciplinas enciclopédicas, cuyos esfuerzos para reunir y clasificar él los tenía delante de los ojos en la obra —una obra de toda la vida— de Alexander von Humboldt. Con la matemática era diferente: «En una disciplina como la matemática la historia, por lo que se refiere al contenido, tiene sobre todo la regocijante tarea de narrar sus ampliaciones, y la geometría elemental, por ejemplo, a partir de la forma y extensión en que Euclides la presentó, puede considerarse como ahistórica [sic!]

» (Hegel, op.cit. p. 27).

el desarrollo de la verdad. Forma parte de esto esa peculiaridad de la historia de la filosofía por la que, en ella, los sistemas anteriores podrían, en un cierto sentido, considerarse como refutados, en lo que se refiere a su figura histórica, pero, por otro lado, no pueden ser refutados de ninguna manera, en la medida en que son *filosofía* en sentido enfático.¹⁵ Se sigue de ello una ejecución teleológica de la historia de la filosofía que, inevitablemente, tiene que terminar en la concepción que se entiende a sí misma como despliegue del concepto y de su historia. De acuerdo con esto, la historia de la filosofía es historia de progreso.

- Además, es posible mostrar que las facultades de la razón son diferentes y que poseen, respectivamente, funciones diferentes: primero, el sano sentido común, referido a lo concreto dado; luego, el entendimiento, que retiene en su carácter unilateral las determinaciones generales del concepto; en tercer lugar, la razón, que aprehende lo universal concreto en su automovimiento y enlaza las oposiciones del entendimiento en una unidad. Esta diferenciación tiene un significado central para la filosofía que piensa por medio de la razón: para ella, su historia consiste, no en posiciones singulares, sueltas, que divergen unas de otras, sino que se caracteriza por una conexión racional total.
- Finalmente, para la historia hay que retener «que la serie sucesiva de sistemas de filosofía en la historia es la misma que la serie sucesiva de la sección lógica de las determinaciones del concepto en la idea»¹⁶. Con ello, Hegel afirma la identidad de la historia global en sus rasgos fundamentales, y particularmente de la historia de la filosofía, con la estructura de la lógica: la tesis de un paralelismo entre la lógica y la historia¹⁷.

¹⁵ Cfr., por ejemplo, el «Cuaderno», en Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 1: Einleitung. Orientalische Philosophie*. Ed. Por Walter Jaeschke, Hamburgo, 1993, p. 118s.: «En lo que se refiere a la refutación, puede decirse, con verdad, que ninguna filosofía ha sido refutada, igual que, también, que toda filosofía está refutada». Pues «ninguna filosofía ha sido refutada según la idea. La Idea está en todas, hace de todas que sean filosofías. Pero cada una es un modo particular de presentación de un momento de la idea. Pero está no está refutada, pues ellas, las filosofías, puntos de tránsito necesarios, y momentos necesarios, de la idea. Y por eso las formas particulares tampoco están refutadas» (ib.) Pero la refutación consiste en el desarrollo de un momento superior. «El resultado de verdad de la refutación es que las formas de la idea, que entran en escena como supremas, quedan rebajadas a ser solo momentos.» (ib. 124)

¹⁶ Hegel, G.W.F.: *Werke in 20 Bänden*, loc. cit. Vol 18, p.49. Cfr. También el pasaje siguiente: «Afirmo que si a los conceptos fundamentales de los sistemas aparecidos en la historia de la filosofía se los despoja de lo que concierne a su configuración externa, a su aplicación a lo particular y demás, se obtienen entonces los diferentes niveles de la determinación de la idea misma en su concepto lógico.»

¹⁷ Cfr. Bierwaltes, W.: «Distanz und Nähe der Geschichte: Hegel y Platón», en: *Giornale di Metafisica*, N.S. 17 (1995), pp. 5-28; y aquí, 8-10.

3. DIFICULTADES CON LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO SISTEMA

Estas determinaciones detalladas de la historia conllevan sus propias dificultades. Determinar *una única razón y una única verdad* como presupuesto y meta de la filosofía y de su historia conduce a un universalismo de lo racional. Contra esto se protestó ya muy pronto, en nombre del individuo, así como desde la perspectiva de la finitud, que no permite dirigir la mirada al gran conjunto y realizar determinados enunciados acerca de él. Aquí se hace valer, frente al levantamiento por Hegel de los límites a las pretensiones de la razón, una autolimitación de la filosofía. Esto corresponde a la emoción que se da contra una racionalidad unificadora que se apodera de todo, también de lo que no se puede unificar. Pero con eso no queda destruida, a la vez, la intelección hegeliana de que nuestra cultura consta de realidades transindividuales complejas, que son previas al individuo y lo determinan —sin que esto afecte a la libertad individual.

La pretensión de totalidad entra en conflicto con la perspectiva finita del individuo. Sólo que la crítica afirma que a la posición criticada este problema, y con él la finitud, le ha parecido irrelevante. Pero no es así. Precisamente, la filosofía trascendental de Kant y Fichte, que creció a partir de la Ilustración, investigaba las pretensiones de validez de las reglas universales sobre el trasfondo de una razón consciente de su finitud. La filosofía sistemática de Hegel regionaliza el punto de vista de la filosofía trascendental, pero no lo ignora. Esto se hace claro cada vez que Hegel pasa a tratar de las condiciones bajo las cuales algo debe tener validez para un sujeto, o debe poseer evidencia. Naturalmente, la filosofía de la razón, que sobrepuja toda finitud e insiste en la validez universal, tiene que ser, a la par, *para* un individuo finito para el cual posee relevancia. La modestia de una racionalidad relativizada meramente a ser un acto finito de la razón puede moverse en el terreno de una certeza inamovible, pero tiene que satisfacerse con permanecer limitada al dominio de lo cotidiano o de lo trivial. Esta autolimitación puede que sea el camino seguro; pero decir únicamente la verdad no constituye todavía la filosofía: esta tiene que luchar también por su relevancia, y cuanto más relevancia reivindique para ella, tanto más entrará en disputas —dentro de un sistema constructivo de referencias— y, por ende, tendrá que apelar a un universal de orden previo.

Por otro lado, reducir con Hegel la historia de la filosofía a una razón universal procesual podría pasar de largo ante la real multiplicidad de figuras de lo histórico: una multiplicidad de figuras que, precisamente por eso, es una multiplicidad real. Es irreducible y, a la vez, universal. A partir de la historia de la filosofía, por la misma razón, no es posible hacer una historia de textos, una historia de la intertextualidad. Antes bien, es la historia de un pensar, o dicho enfáticamente, una historia del pensar vivo. Hay aquí puntos de identidad que hacen plausible la forzada concepción de Hegel, según la

cual la filosofía, en cuanto filosofía, sea histórica o sea presente, no está refutada, ni es esto tampoco posible en este sentido enfático. Pero lo que sigue siendo difícil es la relación con lo que ha sido refutado, lo finito en la filosofía, la relación con lo que caracteriza a una posición histórica precisamente como histórica, con lo que muestra a una figura filosófica como única y particular.

Algo similar ocurre con la historia teleológica del progreso que Hegel lanza. Es trivial, y seguramente injustificado, el reproche de que Hegel haya querido hacer de su propio sistema el punto culminante y de cierre de todo el desarrollo de la filosofía¹⁸. Lo que habla en este reproche es una subestimación, bastante ingenua, de todo el problema teórico a la base. Pues, de hecho, el presente es el único almacén de lo pasado. Y mientras la filosofía mantenga la pretensión de concebir el mundo como un todo, estará consecuentemente forzada a extender esta pretensión también a su historia —y a la historia de la filosofía—. El presente es el punto de clausura de los desarrollos históricos, un nuevo presente lo es de un modo nuevo. Desde luego, el presente no es el cierre de todos los desarrollos, no es la formación íntegra y completa de *todas* las formas, no es la meta *de todo* lo sido. Si Hegel hubiera tenido en mientes esta forma última de teleología, habría, de hecho, que criticarle por ello. Pero sigue siendo problemática su representación de la historia de la filosofía como una historia de progreso. La categoría de progreso tendría que estar ella misma justificada expresamente. Describir la historia de la filosofía sin más como proceso de acumulación o proceso de despliegue y diferenciación sólo tiene sentido mientras se puedan indicar los criterios que resisten un examen «histórico»¹⁹.

Igual de problemática es la descripción que hace Hegel de una historia de las diversas facultades de la razón y su aplicación a la historia de la filosofía. La razón y el entendimiento, así como el llamado sano sentido común —eso que Hegel solía caricaturizar como el órgano del entendimiento de los filisteos— constituyen una tríada de instancias de conocimiento diferentes entre sí, las cuales se encuentran en la razón misma para formar su unidad orgánica. Junto a la concepción de que aquí se enuncia una especie de supuesta aristocracia del espíritu en toda su arrogancia, surge aquí también la crítica de que tal esquematización no es lícita. Esta es la sospecha de que, junto a la

¹⁸ En la segunda *Consideración Intempestiva*, Nietzsche formula este reproche de manera polémica: «[...] Pero Dios se hizo transparente y comprensible a sí mismo dentro de las capas cerebrales hegelianas, y ha ascendido ya por todos niveles dialécticos posibles de su devenir, hasta llegar a esa autorevelación, de manera que, para Hegel, el punto final y apogeo del proceso universal confluyen en su propia existencia berlinesa.» (Nietzsche, F.: *Unzeitgemäße Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Kritische Studienausgabe. (Ed.) Colli, Giorgio — Montinari, München/Berlin/New York, 1967-77, vol. I, p. 308). Hay traducción española de Germán Cano: *De la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

¹⁹ Cfr. Baumgartner, H.-M.: »Anspruch und Einlösbarkeit«, pp. 47-51.

substantialización de las facultades, tiene lugar, al mismo tiempo, una hipostatización de sus diferencias. Podría adivinarse aquí, en última instancia, la perpetuación de las barreras sociales: tanto la pretensión de poder absoluto por parte de la razón como de la burocracia monárquica, el desclasamiento de lo *meramente* inteligible y la denigración de la vida común y de lo privado.

Hegel, en cambio, habla de diversas prácticas argumentativas y de sus funciones en la sociedad y la cultura. Una hipostatización y un precipitado de estas diferencias en algo así como la estructura social, por ejemplo, es algo extraño para él. Su meta es la sociedad civil burguesa. Al contrario, habría que preguntar por qué Hegel se queda en sólo tres instancias. Igual de cuestionable es la jerarquización hegeliana, cuya ventaja para formar sistemas reside en su carácter inclusivo, de modo que la razón que clausura contiene dentro de sí los modos de la racionalidad. Pero la inmanencia de la razón no consiente una pluralidad efectiva de accesos racionales a la realidad. Sin embargo, precisamente de la historia de la filosofía puede aprenderse cuántas y *diversas* formas de racionalidad, con sus respectivas diferenciaciones internas, se han acuñado —y están por acuñarse todavía—. Frente a esta plétora, al contrario, las actuales formas de racionalidad resultan más bien reducidas, por motivos posiblemente justificados y posiblemente discutibles. En general, la adecuación de las prácticas argumentativas a sus objetos respectivos tiene que mostrarse expresamente, y su conexión mutua tiene que fundamentarse metateóricamente.

Lo que más problemas depara es, seguramente, la última definición general que hace Hegel de la historia de la filosofía: la tesis de la identidad estructural de la historia de la filosofía y de la lógica: el paralelismo lógico-histórico²⁰. Copiar la lógica en la historia radicaliza la representación de una unidad de filosofía e historia de la filosofía en el horizonte de una verdad atemporal por supratemporal, reconocible únicamente a la luz de la razón que se autoconstituye. En el fondo, en esta tesis culmina todo lo que de crítica se ha

²⁰ Cfr. Al respecto la iluminadora introducción de Walter Jaeschke a Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, Hamburgo, 1993, pp. Vii-xxix; en cambio, ver Köhler, Dietmar, „Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie«, p. 63s. Sin embargo, el ambicioso intento de fensa que emprendió V. Höhle podría considerarse fracasado. Ello no se debe tanto a que Höhle no haya elaborado de manera modélica la posición hegeliana. El auténtico motivo para el fracaso reside en que él no está dispuesto a entrar en una relación dialéctica con el historicismo, sino sólo una relación exclusivista o polémica. Le presta con ello un mal servicio a la teoría de Hegel, le roba a sus intelecciones la plausibilidad que podrían haber ganado en un contexto histórico para registrarla luego en el sistemático. (Cfr. Höhle, Vittorio, *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1984, pp. 70-95.) Höhle opina que renunciando a la «tesis del progreso» puede ampliar el edificio de la teoría de Hegel, más aún, «parece que es necesario desarrollar la teoría de Hegel, porque se nos ha presentado hasta ahora como la única alternativa al relativismo histórico [...]» (p.94 s.) — Sobre la teoría del paralelismo, cfr. además: Kang, J-M: *Philosophische Philosophiegeschichte*, pp. 142-144.

lanzado contra el esquema hegeliano de historia de la filosofía. Por eso es aquí donde se da la mayor oposición²¹. En esta tesis, se dice, se pone de manifiesto la *hybris* del filósofo berlinés para empujar su propio sistema por encima de la historia de la filosofía y de la historia universal. Hay cierto regusto en examinar con toda meticulosidad hasta qué punto esta tesis puede tener alguna pretensión de plausibilidad; y parece manifiestamente absurdo que un puro constructo mental —ya sea el del automovimiento del concepto, eximido de la diferencia de forma y contenido, y de sujeto y objeto— pueda ser determinante para la complejidad del curso histórico del mundo. Esta crítica es fácil de seguir y comprender.²² La aguda formulación hegeliana puede sugerir que el filósofo defiende de hecho la concepción de que el presente de la razón se puede apoderar de la contingencia de lo pasado, que retrospectivamente, el acontecer universal, aparentemente contingente, puede transformarse en una corriente de desarrollo de la razón.

4. CONCLUSIÓN

Sin embargo, frente a la recomendación de entregarse al pasado olvidándose de sí mismo, frente al hundirse en un tiempo extraño, frente a la aspiración restauradora de hacer presente lo que es fácticamente pasado, la posición de Hegel produce un efecto notablemente moderno. Cuando menos, su concepción prevé un camino, metodológicamente controlable, para un autocercioramiento constitutivo. La razón, vuelta por sí misma al futuro, no se adueña simplemente del pensar pasado: en Hegel, lo hace reflexionándolo metodológicamente. Puede reconocerse aquí el resto de un argumento transcendental que apunta a que toda asociación en el objeto tiene que descansar sobre una síntesis. Hegel le quitó sus límites al sujeto: no es ya el sujeto finito de conocimiento, sino el «espíritu del mundo» (*Weltgeist*), o bien, dicho menos enfática y globalmente: es la fuerza autónoma de la existencia cultural, Y Hegel le quitó los límites al objeto: no es ya sólo el mundo de los fenómenos, de la naturaleza, en última instancia, sino que abarca, a la vez, todo el dominio de los objetos culturales y su procesualidad inmanente, - también la historia, sobre todo la historia de la filosofía. En ella, el espíritu investigador se reconoce a sí mismo, pues es él el que funda la referencia, el sentido y el significado²³. Hegel lo enunció con una conciencia muy clara: «La historia

²¹ Remitiendo a la crítica de Trendelenburg a la *Lógica* de Hegel en las *Logische Untersuchungen* (2 vols. Berlin, 1840), Andreas Ludwig Kym criticaba la tesis hegeliana del paralelismo (*Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie*, Zurich, 1848), y llama la atención sobre las discordancias remitiendo concretamente a la historia de la filosofía. Sobre esto, puede verse, Geldsetzer, L.: op.cit., p. 95.

²² Cfr: una crítica suya en Baumgartner, H.M.: »Anspruch und Einlösbarkeit«, p. 49.

²³ Por eso, esta la pregunta de sí —considerado *en principio*— se trata de un error, a saber, el «error de transmitir la lógica a la historia» (Baumgartner, op.cit., p.50). Que la

[esto es, la historia de la filosofía] que tenemos ante nosotros es la historia en la que el pensamiento se encuentra a sí mismo, y en el pensamiento es el caso que él sólo se encuentra en tanto que se produce, más aún, que él sólo existe y es efectivo en tanto que se encuentra. Estos procesos de producir son las filosofías»²⁴.

Hegel se quedó detenido en pensar la historia de la filosofía como auto-constitución del espíritu. Con ello alcanza ciertamente —como era su exigencia— una objetivación de lo histórico. Lo desacopla de la actividad del historiador de la filosofía. Lo destemporaliza, pues el venir a sí del espíritu es la estructura del espíritu sin más, y no está referido únicamente al devenir histórico. Acuña la representación de que podría ser posible atrapar de modo inmediato la historia de la filosofía porque ella siempre ha sido posesión del filósofo. Así, al filósofo, en relación a la historia de la filosofía, no le queda más que una mera relación consigo mismo, bien que a un nivel elevado.

Es importante, y digno de ser pensado todavía hoy, la intelección de que el pensar de lo ya pensado es necesario para trabajar con sentido la historia de la filosofía. Pero, por eso, este pensar es también un pensar sistemático. También el pensar y re-pensar (*nachdenken*) es un pensar por sí mismo. Cuando se caen los signos del sistema más estricto, y quizá ya meramente histórico, el pensamiento de un pensar que vivifica y abre lo pasado a los presente es una posibilidad de preservarle un futuro a la filosofía. Pues, en cuanto proceso sin historia que sólo opera para buscar soluciones, y lo hace reclamando para sí un progreso que muchas veces es difícil de reconocer, la filosofía desvaloriza continuamente su propia actividad. Con cada paso, crea una historia de la filosofía que no es más que el mero almacenar lo presente que ya no se usa. La filosofía del pasado tendría un carácter meramente museal. Hegel reconoció este problema y le dio una respuesta que hoy me parece digna de ser pensada, por más que, hoy día, una teoría de la filosofía de la historia, en innumerables detalles, tendría que tener un aspecto muy diferente.

«lógica» se transfiera a la historia es algo que parece necesario. Pero, el cómo se pueda preservar, con todo la contingencia del acontecer efectivo y y del pensar frente a una «lógica del progreso», eso es algo que sólo puede estar fundado en una «Lógica».

²⁴ Hegel, G.W.F.: *Werke in 20 Bänden*, vol. 18, loc. cit. p. 23, nota 10.