

DIFICULTADES EN LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

MARTÍN ZUBIRÍA

Es fácil hallar lo deficiente. Hallar lo bueno, empero, requiere un estudio más profundo, una edad más madura.

HEGEL¹

La pregunta que ha dado origen a estas páginas no obedece a un interés *inmediato* por el pensamiento de Hegel ni por los problemas que su concepción de la historia de la filosofía suscita a la historiografía filosófica o a los renovados intentos de orden sistemático en pro de una determinada interpretación, negación o justificación de la misma.² Tampoco es la exposición íntegra de esa historia lo que nos ha obligado a dar cuenta de algunas de sus dificultades, sino la pregunta por el modo en que Hegel se ocupa de lo hecho por la filosofía durante el período helenístico.³ Y esta pregunta, a su vez, nace del silencio que las posiciones

¹ "Das Mangelhafte zu erkennen, ist leicht. Aber das Gute zu finden, das erfordert ein tieferes Studium, ein reiferes Alter." *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, ed. J. Hoffmeister, Hamburgo 1966, p. 129. Reimpr. de la 3ra. ed. abreviada (1959), cuidada por F. Nicolin. En lo sucesivo: *Einl.*

² Para la evaluación del *status quaestionis* v. Kl. Duesing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt 1983.

³ Tomamos esta expresión en un sentido relativamente amplio. Según W. Tarn y G. T. Griffith, *La civilización helenística*, México 1982 (reimpr.), p. 9, el período helenístico propiamente dicho abarca los tres siglos que van desde la muerte de Alejandro, en 323, hasta el establecimiento del Imperio romano por Augusto, en el año 30 a. C. Nosotros nos referimos al período que media entre la muerte de Aristóteles y la aparición de la escuela neoplatónica en Roma, bajo Plotino, en el siglo III de nuestra era.

centrales de la filosofía del presente⁴ han creado en torno a esa fase de la "historia de la razón" cuya delimitación interna y sistemática parece haber sido, desde Hegel, motivo de una indiferencia propia de los dioses de Epicuro.

Marx menciona fugazmente en su tesis doctoral de 1840⁵ al mismo Epicuro, a Zenón y a Sexto Empírico con el sólo propósito de ejemplificar la debilidad y como impotencia especulativa del pensamiento que sucede a la plenitud de una filosofía que se ha vuelto en sí misma la totalidad de un mundo acabado y perfecto. Semejante totalidad encierra en sí la necesidad de una *diremptio*, en virtud de la cual, a la existencia "espiritual" de ese mundo consumado se le contraponga la del mundo "real" concebido igualmente como totalidad. Y así como después de Aristóteles el pensamiento dogmático y escéptico señaló sólo la transición al mundo romano, así después de Hegel, según lo ve ya el joven Marx, habrá que dejar de lado los estériles esfuerzos filosóficos de hegelianos y anti-hegelianos para instaurar, a partir de su transformación, un nuevo "mundo real".

Nietzsche por su parte, en la certeza sobre la que se yergue para afirmar que "desde Platón todos los arquitectos filosóficos de Europa han construido en vano" (*Aurora*, prefacio, § 3), se interesa menos por esas "construcciones" y sus interrelaciones sistemáticas que por las individualidades egregias —tal como lo dice en el prólogo a *La filosofía en la edad trágica de los griegos*—, donde supieron encarnarse los pensamientos más profundos, más nítidos y fuertes. De entre esos filósofos, quien ejerció sobre Nietzsche una influencia perdurable y bienhechora —según él mismo confiesa— fue un hombre de la época helenística, un "decadente", Epicuro.⁶ Fuera de él, y acaso de Séneca y Epicteto, no hay en la filosofía de esa época "personalidades" que le importen; su propósito será pues, en lo que hace al pensamiento helenístico, combatir con denuedo tanto la moral estoica como el escepticismo pirrónico (no menos deudor que aquélla del juicio moral), en cuanto dos formas de negación de la vida.

⁴ Para el concepto de "filosofía del presente" v. H. Boeder, "Reason in Present Thought", en: *Research in Phenomenology*, vol. XI, 1981, pp. 159-175 y, del mismo autor, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, Friburgo/Munich, 1988.

⁵ Véase K. Marx, *Die Frühschriften*, ed. S. Landshut, Stuttgart 1971, p. 12ss.

⁶ Véase *Humano, demasiado humano* (Opiniones y sentencias varias) § 408, (El caminante y su sombra) §§ 7, 227, 295; *La gaya ciencia*, § 45

Heidegger, por último, adopta frente al todo de la filosofía helenística un silencio semejante al que mantiene frente al de la llamada "filosofía medieval". Pero si a esta última le reprocha la presencia de elementos no filosóficos, por haberse mezclado con la fe en la Revelación y sometido a la autoridad de la Iglesia,⁷ son inciertos los motivos que lo mantuvieron alejado de la filosofía helenística. Ello es que en su conferencia titulada "Hegel y los griegos" (*Wegmarken*, 2da. ed. 1978, pp. 421-438), donde destaca que Hegel fue el primero en pensar la filosofía griega como un todo, y como un todo filosófico (p. 422), reduce su examen de la exposición hegeliana a la primera fase de esa filosofía, la que culmina con Aristóteles, y deja sencillamente de lado a las dos restantes (b: Dogmatismo y escepticismo: c. Neoplatónicos), aun cuando sólo en virtud de éstas la filosofía griega llega a volverse un verdadero todo. No es, en efecto, ese todo en cuanto tal lo que mueve a la meditación de Heidegger, sino la cosa del pensar (*die Sache des Denkens*), la ἀλήθεια, cuyo universal olvido también preside la interpretación hegeliana de la "doctrina del ser".

Heidegger no ignora, sin embargo, más allá de cualquier corrección o incorrección en materia histórica, que no ha habido hasta el presente ninguna experiencia de la historia que por su índole filosófica pueda compararse siquiera con la de Hegel (p. 435).

El silencio de la filosofía del presente sobre el todo del pensamiento helenístico parece prestar asentimiento a la representación que suele tenerse acerca del mismo —representación generalmente vaga, por lo demás— como fase de declinación y muerte de la especulación filosófica propiamente dicha. Pero, ¿qué asidero tiene tal representación? ¿Cómo juzgar en orden a su inteligibilidad intrínseca ese capítulo de la historia filosófica extendido a lo largo de más de medio milenio?

Si aquello de lo que se trata no es el sucederse de los siglos ni las determinaciones cronológicas, sino la cosa misma del pensar y su determinante; si el presente que esa cosa emerge siempre de la totalidad de la *traditio* —supuesta una adecuada experiencia de la misma— (p. 422); y si esa *traditio* es la unidad de una historia que se despliega entre el comienzo jónico y el acabamiento perfecto del autoconocerse de la Idea en cuanto Idea, para Hegel, o bien, entre el comienzo platónico y la inversión radical del mismo en el fin nietzscheano de la Metafísica, para Heidegger, ¿cuál es el punto medio de esa historia? ¿No arrojará ese

⁷ Cf. *Was ist das—die Philosophie?*, Pfullingen 1976, p. 7.

punto, esa posición, esa fase *central* una luz diferente, acaso más diáfana, sobre aquel todo? ¿Tiene algo que ver la filosofía helenística con semejante posibilidad? ¿O no tiene centro alguno, ni puede tenerlo tampoco, la "historia del olvido creciente del Ser"?

Y la historia del espíritu pensante, la historia de la razón pensante, aquella en la que el espíritu "no tiene nada que ver con la buhonería de la ciencia y de la sabiduría mundana, sino sólo consigo mismo, precisamente en cuanto espíritu pensante" (Hegel, *Einl.*, p. 124), ¿cómo articula y concibe la obra filosófica de aquél medio milenio durante el cual se llevó a cabo la más vasta transformación del mundo antiguo por obra del poder de Roma?

1

Ese período de la historia de la filosofía antigua al que suele designarse como "helenístico" ha sido pensado por primera vez, atendiendo al propósito de concebirlo como una cierta unidad orgánica, cuyos momentos se interrelacionen de un modo necesario según su propia naturaleza lógica, por las "Lecciones sobre la historia de la filosofía" de Hegel, lecciones sobre una historia que él considera a tal punto como idéntica con la filosofía misma, que "una es la imagen (*Abbild*) de la otra" (*Einl.*, p. 120).

Esa identidad, sin embargo, no es simplemente abstracta o inmediata, como la que existe entre dos individuos de una misma especie, sino la identidad especulativa que mantiene vinculados *dos procesos diferentes*: el de la sucesión de los sistemas filosóficos en la exterioridad de la historia (*Geschichte*), y el de la sucesión de las determinaciones conceptuales de la Idea en la deducción lógica de la misma (*Einl.*, p. 34). Sólo a causa de tal identidad puede afirmarse que el estudio de la historia de la filosofía, en cuanto sistema del desarrollo de la Idea, "es el estudio de la filosofía misma" (p. 35), pues sólo entonces la materia de tal estudio, lejos de ser un conjunto arbitrario de conocimientos dispares y dispersos, es el saber que se da a sí mismo la forma de ciencia.

Ello no obstante, la relación de *identidad* entre la filosofía y su historia, no sólo afirmada dogmáticamente por Hegel, sino propuesta como el resultado al que la exposición pensante de esa historia debe arribar necesariamente, no puede ser sostenida, en rigor, de manera consecuente.

En efecto, si en la expresión "historia de la filosofía" el genitivo es de orden subjetivo, entonces no pueden dejar de pesar sobre esa "historia",

cuyo elemento es la exterioridad del tiempo, los reparos expuestos por Hegel en la *Enciclopedia* (§13), en el sentido de que tal exterioridad le confiere a los diferentes grados del desarrollo de la Idea "la forma de una sucesión accidental y acaso de una pura *diversidad*, tanto de principios como de las realizaciones de los mismos en las respectivas filosofías".

Pero si se trata, por el contrario, de un genitivo objetivo, y hay que considerar como una *ciencia* a la "historia de la filosofía", por ser su elemento el de la universalidad y el pensamiento, resulta inevitable la pregunta acerca de la naturaleza de una ciencia semejante, que se halla *fuera* de la interioridad del sistema y, por ende, fuera de la totalidad del saber filosófico en su desarrollo enciclopédico.

La identidad, aun cuando se la piense como mismidad, esto es, como relación de sí consigo, supone la no identidad; su verdad, tal como lo muestra la lógica de la esencia, es la diferencia. Pero ¿cuál es, en tal caso, el fundamento de esa diferencia? En otros términos, ¿desde dónde, desde cuál tercer término, podría concebirse a la filosofía y a su historia vinculadas por una relación de identidad? ¿Desde la historia, en cuanto *res ratione gestae*, o desde el sistema de la ciencia desplegado en el elemento puro del pensar? Si la historia misma es sistema porque contiene realmente la totalidad del saber filosófico, ¿por qué duplicar esa totalidad y concebirla en la *Enciclopedia* como el libre desarrollo del concepto?⁸ Y si, a su vez, el sistema mismo de las ciencias filosóficas, en cuanto proceso, es "historia", ¿no basta él solo?, ¿no es él toda la historia, la verdadera totalidad de lo sabido?

En el texto berlinés de la "Introducción a la historia de la filosofía" (1820) se pregunta Hegel: "¿cómo no habría de ser, todo lo que ha ocurrido en los asuntos propios de la razón, ello mismo racional?" (*Einl.*, p. 36). De lo racional, de eso precisamente se trata, pero no sólo de lo racional de la historia filosófica, sino de la racionalidad que preside la relación entre la filosofía y su historia. Tal racionalidad exige un tercer momento desde el que se vuelva inteligible la verdad y la necesidad de aquella relación; pero ese momento implicaría un absurdo, pues al hallarse fuera del sistema —sea éste el de la "historia", o bien el de la

⁸ "¿No es esto superfetación o, como nuestro lenguaje español, hecho más por arrieros que por chambelanes, dice: albarda sobre albarda?" J. Ortega y Gasset, "Miseria y esplendor de la traducción" en: *Misión del bibliotecario*, Madrid: Revista de Occidente, 1962, p. 110.

“filosofía”— se hallaría fuera de la Idea y por ende fuera de la verdad: ese tercer momento no sería otra cosa que un ἄτοπον.

Estas dificultades desaparecen si la *pretendida* identidad entre la filosofía, tal como Hegel la desarrolló en el “sistema de la ciencia”, y su historia, es considerada tan sólo *secundum quid*. Si se la admite en tales términos, entonces puede aceptarse tanto la unidad de esa historia, cuyo fundamento es la unidad de la razón misma, como la necesidad que gobierna el despliegue sucesivo de sus momentos. Esa unidad y necesidad serían la *imago*—este término apela a la representación y no al concepto— de la unidad y necesidad de los momentos de la Idea.

2

Puesto que la racionalidad y, en consecuencia, el orden y sistematicidad que presiden la historia de la filosofía como totalidad tienen su fundamento en “la verdad de la efectiva realidad”, en la unidad concreta de lo diferente, en la Idea concebida esencialmente no como *contemplatio* (*Anschauung*), sino como un distinguirse en sí misma, respecto de sí misma, la división (*Einteilung*) de esa historia debe poner de manifiesto su articulación interna al mostrar los períodos que necesariamente la constituyen y la relación armónica, triádica, puesto que racional, que esos diferentes períodos o momentos guardan entre sí.

Sin embargo, también la división que Hegel propone de manera “histórica”, esto es, por anticipado, antes de la exposición muestre cómo la filosofía se divide en sí misma al desenvolverse en el tiempo, ofrece dificultades que impiden una clara comprensión de lo ocurrido durante la época helenística, tanto en lo que atañe a la organización sistemática de ese pensamiento, como a la posición que ocupa dentro del todo de la historia de la filosofía.

Acerca del progreso que se verifica en esa historia, Hegel comienza por afirmar (*Einl.*, p. 236) que lo primero es el pensamiento completamente universal y abstracto (Oriente); lo segundo, el pensamiento que se determina, el concepto, la metafísica ingenua de la unidad del concepto consigo mismo (Grecia); y lo tercero, el fijar (*das Fixieren*) esas diferencias y la conciencia acerca de ello (el mundo germánico).

Si eso es así, el pensamiento griego constituye el momento central, el de la verdadera mediación dentro de esa historia. Pero contra una afirmación semejante es necesario precisar, como lo hace Hegel una y otra vez, que “lo oriental debe ser excluido de la historia de la filosofía” (p.

232), puesto que ésta comienza *sensu stricto* sólo en Occidente; de modo que no hay más que “dos filosofías, la griega y la germánica” (p. 238). Entre ambas se halla una fase donde sí podría verse, por de pronto, el momento mediador. Pero no bien se repara en ella se advierte que carece de autonomía, esto es, de un principio que le sea propio, y, por ende, de unidad; en efecto, hay una dualidad en su constitución, puesto que su primera fase, la de la “filosofía romana”, está subordinada al principio griego, del que no es más que un desarrollo ulterior, y la segunda, la de la teología medieval en cuanto “filosofía al servicio de la Iglesia”, se mueve sobre el principio moderno, cristiano-germánico (ib.).

Si quisiéramos representar mediante una letra al pensamiento griego (*A*), y mediante otra al cristiano-germánico (*B*), a esa fase intermedia no habría que representarla con una letra diferente (*X*, por ejemplo), sino con las dos anteriores, ahora yuxtapuestas y modificadas de algún modo, como para que se advierta que entre las mismas letras no existe una relación de identidad, sino de subordinación (*a/b*). Y así, el todo podría ser representado de la siguiente forma: *A-a/b-B*. Pero en rigor no hay una mediación entre ambos extremos, pues *A* no se transforma en *a/b*, sino tan sólo en *a*, ni es tampoco de *a/b* de donde resulta *B*, sino tan sólo de *b*. En lugar de mediación cabría hablar, pues, de una fase de cierre de la filosofía griega y de otra de apertura de la filosofía germánica, que, verdaderamente, principia con Descartes.

La *unidad* del proceso todo de la historia de la filosofía se ve así amenazada por esta división del *continuum* en dos grandes épocas. Si todo lo que sucede en las cosas de la razón es racional, ¿cómo es que el todo de la historia filosófica es de carácter bímembre? ¿Puede la filosofía de Hegel considerarse como resultado de esa historia, en sentido especulativo, si no constituye una negación de la negación? Frente a la posición (*Setzung, Thesis*) que significa el todo de la filosofía griega, el todo de la filosofía germánica es la simple negación, esto es, lo verdadero en cuanto limitado, determinado por lo no verdadero.

En el texto de su “Introducción”, Hegel afirma de modo inequívoco (*Einl.*, p. 242) no sólo que la filosofía germánica constituye una “segunda época”, sino que tal modo de dividir —partir, querríamos decir nosotros— la historia de la razón que se autodetermina (!), viene exigido por la presencia de un *nuevo* principio; principio cuya manifestación —en el sentido de “revelación” (*Offenbarung*, p. 246)— inaugura precisamente esa nueva época a la que llama “mundo cristiano” para diferenciarla del “mundo griego”; tal principio es “el del absoluto ser para sí, el de la li-

bertad", "el de la Idea que se sabe a sí misma". Con él, con el "principio del cristianismo", "el pensamiento toma un punto de partida completamente diferente" (p. 301).

En virtud de los dos principios que presiden el desarrollo de la historia de la filosofía, dividir la exposición *filosófica* de la misma, según lo hace Hegel, en tres partes: griega, medieval y moderna, no pasa de ser una concesión —en rigor inadmisibles, pues le otorga al todo una racionalidad que sólo es aparente— a costumbres inveteradas en el campo de la historiografía filosófica. Por otra parte, no pocas referencias a autores medievales como Juan Buridan, Julián de Toledo o Juan Gerson parecen desconocer, incomprensiblemente, el lema fundamental al que debía atenerse la exposición de una historia que pretende ser "ciencia" y, por lo mismo, "sistema", a saber, el de no tomar en cuenta más que aquellas "filosofías" cuyo principio hubiese significado un movimiento de avance (*Ruck*) dentro del todo (p. 261).

Pues bien, la división *real* de la historia de la filosofía subordina el período helenístico al principio de la filosofía griega, cuyo desarrollo parece reconocer tres fases. Si nos atenemos al índice de las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*,⁹ esas fases son las siguientes: (a) la que va desde Tales hasta Aristóteles, (b) la filosofía del mundo romano (dogmatismo y escepticismo) y (c) la filosofía alejandrina (neoplatónicos). ¿Cuál es el fundamento especulativo de tal división? ¿En qué consiste su racionalidad?

3

De la división general propuesta por Hegel en el curso correspondiente al semestre de invierno de 1825/26 (*Einl.*, p. 239) —división que reitera, en lo sustancial, los conceptos expuestos en un curso dictado sobre la misma materia dos años antes— se desprende que la filosofía griega se ha realizado a sí misma a lo largo de un proceso que consta de cinco momentos, a saber:

- (1) Lo completamente simple y la aparición de determinaciones más precisas sobre ese fundamento, aun cuando sean todavía aconcep-

⁹ Citamos por la edición G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M. 1971. Las "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie" ("Lecciones sobre la historia de la filosofía") abarcan tres volúmenes (I, II, III). En lo sucesivo: *Vorl.*

tuales e indeterminadas en sí mismas (desde Tales a los "materialistas").

- (2) La captación de lo universal como lo que se comprende a sí mismo; lo determinante. El *noËw* de Anaxágoras y, más aún, el de Sócrates, pues ahí comienza una totalidad subjetiva (desde Anaxágoras a Aristóteles).
- (3) Esa totalidad abstracta tiene que realizarse en determinaciones diferentes que se convierten a su vez en totalidades (dogmatismo estoico y epicúreo).
- (4) La unificación de ambos opuestos mediante su negación (escepticismo).
- (5) La unificación positiva de ambos mediante su superación en la Idea. Plano de realización del concepto (neoplatónicos).

Ya este modo de dividir la filosofía griega permite advertir que para Hegel son los momentos correspondientes al período helenístico —consignados bajo los números 3, 4 y 5— los que desarrollan y llevan a su plenitud el "principio griego".

Si bien el texto de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* se atiene a esta división general, se vuelve más preciso al subdividir los puntos tercero y cuarto para presentar así no en dos, sino en cuatro capítulos la "filosofía del mundo romano", según el siguiente detalle: A. Filosofía de los estoicos, B. Filosofía de Epicuro, C. Filosofía de los neoacadémicos, y D. Filosofía de los escépticos. En tanto que el estoicismo y el epicureísmo representan un pensamiento de carácter dogmático, el escepticismo se halla representado por los neoacadémicos (Carnéades) y los escépticos propiamente dichos (Pirrón, Enesidemo).

Durante todo este período intermedio "la filosofía determina su tarea como la búsqueda de un criterio de la verdad, es decir —puesto que lo verdadero es la concordancia del pensar con la realidad [...]—, de un principio que permita enjuiciar tal concordancia [...] La respuesta dogmática a esa pregunta es la que provoca la dialéctica del escepticismo." (*Vorl.* II, p. 250).

El dogmatismo de aquella respuesta (cf. *Enciclopedia* § 32) debe entenderse en el sentido de que lo particular no es desarrollado a partir de lo universal —de la Idea, en cuanto resultado de la fase precedente (Aristóteles)—, sino sólo subsumido bajo él, y de este modo el principio no queda demostrado. La simple afirmación del mismo no cancela la diferencia entre ambos, y lo universal se convierte entonces en mero prin-

cipio formal aplicado al todo de la realidad empírica, precisamente como criterio, de manera consecuente y "sistemática", en la medida en que esta palabra connota una cierta unilateralidad (cf. *Vorl.* II, pp. 247s.).

Pero es necesario que el en sí de la idea platónica, y con mayor razón aún, el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ aristotélico, "simple y divino", alcance el para sí y sea sabido como efectivamente real. Para ello es necesario que ese absoluto se despliegue en sistemas particulares que, al subordinar sin concesiones el ámbito entero de la realidad empírica a un principio unilateral, acaban por convertirse en totalidades. Para el dogmatismo de este período tal principio es, por un lado, el del pensamiento, la universalidad misma (estoicos), y por otro lado, el de la sensación en general, la singularidad (epicúreos). La unilateralidad que les es propia no puede resistir la negación escéptica que rechaza todo criterio, todo principio determinado, con lo que torna imposible el conocimiento de cualquier verdad objetiva.

Según la expresión hegeliana, el escepticismo no niega dos principios diferentes, sino dos manifestaciones contrarias de un mismo modo dogmático de conocer. Pero el hecho histórico de que ese dogmatismo se haya polarizado como lo hizo no basta para tornar inteligible la razón de ser de esa determinada diferenciación, vinculada con los nombres de Crisipo y Epicuro. Hegel no muestra la necesidad de la misma, ni tampoco la que llevó al escepticismo a realizarse en dos escuelas principales, la de Carnéades y la de Enesidemo, lo cual no puede desatenderse, si es que esas diferencias revisten un carácter especulativo; si es que no se agotan en distinciones terminológicas o en el modo puramente externo de desarrollar las respectivas argumentaciones,¹⁰ pues eso no justifica una consideración por separado de las mismas, dentro de una historia pensante de la filosofía.

"El escepticismo no extrae ningún resultado, o (en otros términos) no expresa su negación como algo positivo" (*Vorl.* II, p. 401). El resultado de esa negación, en su concreción o positividad, sólo aparece con los neoplatónicos, esto es, con el tercer momento de la llamada "filosofía helenística", en donde aparece, al mismo tiempo, el resultado propiamente dicho de la filosofía griega.

Un resultado que consuma el principio griego de la "libertad como belleza" ("Freiheit als Schönheit", p. 487), al mostrar cómo la Idea, ya en

¹⁰ Así se desprende del texto de Hegel, quien, por lo demás, en toda referencia posterior acerca del escepticismo antiguo renuncia a distinguir entre el escepticismo pirrónico y el de la tercera Academia.

y para sí, es la substancia que todo lo contiene y cuya perpetua manifestación no menoscaba nunca su unidad; pero el resultado neoplatónico encierra al mismo tiempo —y esto es decisivo— *un nuevo principio*. ¿Cuál principio? El de la filosofía germánica.

Acerca de la *novedad* del mismo, Hegel no podría ser más explícito: "Con este tercer momento... empieza una época totalmente diferente... Esto tercero es la filosofía que más estrechamente se vincula con el cristianismo... Esta Idea... destruye todo lo anterior y provoca un renacer del mundo" (p. 404).

Tal modo de expresarse acerca del neoplatonismo se vuelve más comprensible todavía si se recuerda la valoración global de la fase anterior, dogmático-escéptica, como la de "un filosofar del entendimiento (*Verstand*), cuyo principio es abstracto y, por lo tanto, principio del entendimiento" (*Vorl.*, p. 250). Pero entonces hay que preguntarse por qué motivo no es la razón misma (*die Vernunft*) la que lleva a cabo el desarrollo de la "Idea suprema" (pp. 248 y 488), la del pensamiento que se piensa a sí mismo, con cuya aparición concluye la primera etapa del pensamiento griego. Si es *necesario* que esa idea sea desarrollada, ¿qué es lo que obliga al entendimiento a tomar parte en esa tarea? ¿Cómo es que tras la fase dogmático-escéptica el entendimiento es relevado por la razón (la de los neoplatónicos) en la prosecución de la misma? ¿O es que la expresión "historia de la razón" ("*Geschichte der Vernunft*", *Einl.*, p. 271) también ha de ser considerada *secundum quid*?

Lo cierto es que para el neoplatonismo el objeto primordial de toda especulación ya no es la Idea, sino "el *espíritu* en y para sí, el puro *espíritu* absoluto en sí y su actividad dentro de sí" (p. 414). Esto no hace sino confirmar lo que Hegel había establecido en la "Introducción" (*Einl.*, p. 238) acerca de la diferencia capital que separa de la filosofía griega de la germánica: para aquélla lo absoluto es la Idea, para ésta, en cambio, Espíritu.

Pero he aquí que el principio de la filosofía germánica, que es tanto como decir: el principio de la época moderna, a saber, lo absoluto concebido como espíritu, aparece como resultado de la filosofía griega y por ende como un momento necesario *dentro* de la misma, lo cual no sólo hecha por tierra lo que de radicalmente nuevo podía tener la manifestación del principio de la filosofía germánica, sino que cancela la posibilidad de asimilarlo a la irrupción del cristianismo dentro del mundo antiguo, pues en tal caso lo esencial del cristianismo, su condición de ser un

saber *revelado*, habría desaparecido en favor de la continuidad de un único proceso de orden dialéctico.

Por lo demás, nada nos dice acerca de cómo, cuándo o por qué aparece este nuevo principio que, además de manifestarse históricamente a la par que el cristianismo, exige ser pensado como "trinidad" y lleva a la filosofía a concebirse a sí misma como *religio* (cf. *Vorl.* II, p. 417). Las *Lecciones* cuentan con ese nuevo principio como algo simplemente dado, porque las diferentes "filosofías" son "momentos no sólo del desarrollo de la razón, sino *también*¹¹ del de la Humanidad en general; son formas en las cuales el estado entero del mundo se expresa mediante el pensar" (p. 406).

La división del neoplatonismo en tres fases revela, por su parte, un interés simplemente historiográfico y en modo alguno especulativo. La primera de ellas, en efecto, representada por el pensamiento de Filón como aquel donde se ve por primera vez con conciencia filosófica la amplitud del giro experimentado por la conciencia universal, debe ser explicada "como al pasar" ("im Vorbeigehen") y sólo en sus aspectos fundamentales, los cuales contienen todavía mucho de representación e incluso de fantasía (p. 423). La segunda fase, representada por la filosofía cabalística y la teología gnóstica, también se ocupa de las representaciones que aparecen en el pensamiento de Filón. Por qué la cábala y la gnosis suceden al pensamiento de Filón, en lugar de precederlo, es algo que Hegel no explica. Y menos aún por qué motivos de orden sistemático esas dos fases preceden a la tercera, la de la filosofía alejandrina, que no sólo es la fase principal, sino la verdadera filosofía de todo el período neoplatónico. La expresión: "la verdadera filosofía" ("die eigentliche Philosophie", p. 430), al mismo tiempo que destaca la importancia del primer orden que reviste la filosofía alejandrina, descalifica *eo ipso* en su verdad y necesidad a las dos fases precedentes.

Pero incluso la exposición de la filosofía alejandrina adolece del defecto de la manera histórica, en la medida en que, por una parte el pensamiento de Ammonio Sakkas, el de Porfirio y Jámblico, y el de los sucesores de Proclo —objeto, en cada caso, de un capítulo—, parece no contener interés especulativo alguno; y por otra, entre las doctrinas de Plotino y Proclo, que constituyen los dos momentos fundamentales de todo el período —si bien Proclo es designado como "la cumbre de la fi-

losofía neoplatónica" (p. 486)—, se establece una relación que, más allá de semejanzas y disimilitudes, no alcanza ninguna transparencia en cuanto a su naturaleza lógica y a su fundamentación.

4

¿Cómo llega a su plenitud, o a su muerte, la llamada "filosofía helenística" y con ella el todo de la filosofía griega? No mediante un acto de la razón pura, del puro pensar que sólo puede ocuparse consigo mismo y cuyo mundo se ha "consolidado, por así decir" (p. 487), con la filosofía neoplatónica, sino de un modo histórico, pues esa filosofía continúa manteniendo vigencia hasta en tiempos muy tardíos —hasta cuándo, precisamente, quisiéramos preguntar— y penetra incluso en todo el medioevo, sobre el que ejerce una gran "influencia".

¿Pero es que la "historia de la razón" puede ser concebida de semejante modo? ¿Sobre quién ejerce "influencias" la razón? ¿Acaso sobre "otra" razón? Pero, ¿no es *una* la razón?¹² ¿Y ha de reducirse su obra a la producción de doctrinas que acaban por envejecer o agotarse?

¿Qué ocurriría si pudiésemos ver que en la filosofía helenística hace su aparición, en efecto, un *principio nuevo*,¹³ pero un principio al que cabría distinguir con toda precisión del de la época griega y del de la época moderna? La determinación de semejante principio, al que habría de subordinarse el desarrollo entero de la "época media", ¿no daría lugar a una articulación completamente diferente del todo de la historia que la filosofía ha generado, y no sólo del todo de la filosofía helenística? La presencia de un principio semejante, ¿no nos obligaría a dejar de pensar en Hegel como en un "segundo Aristóteles", como si la época media fuese un mero tránsito, poco más o menos confuso, entre la claridad griega y el renacimiento de la misma en el mundo moderno? La *sacra doctrina* del Aquinate, admirable orden arquitectónico de esa ciencia que salvaguarda la verdad de la sabiduría originaria de toda una época —la de la revelación neotestamentaria—, ¿podría, en tal caso, permanecer siempre a la sombra de los dos Aristóteles?

¹² *Einl.*, p. 123. Cf. Aristóteles, *Met.* XII 2, 1069 b 31.

¹³ Véase H. Boeder "Weshalb 'Sein des Seienden'?" en *Philosophisches Jahrbuch* 78, 1071. pp. 111-133. Traducción española de este artículo ("¿Por qué motivo 'ser del ente'?" en *Philosophia*, Nos. 46/47, 1986, pp. 9-37.

¹¹ Cursiva nuestra. El adverbio "también" (*auch*) vuelve a introducir las dificultades señaladas en la sección 1 de este escrito.

¿Y qué ocurriría, por último, si la determinación de ese principio, fruto de una meditación incesante sobre la naturaleza del saber metafísico en orden a su cosa propia, a sus principios y a las crisis de los mismos, hubiese surgido una obra *filosófica* capaz de determinar los lugares (τόποι) y las relaciones sistemáticas que, dentro de la plenitud de una historia consumada, mantienen a las diferentes posiciones vinculadas entre sí; y ello con la precisión, la claridad y la profundidad de que sólo es capaz la razón cuando realiza la tarea de su autodiferenciación? ¿Podríamos seguir pensando como si esa obra, concebida como una "topología del saber metafísico" (H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, Friburgo/Munich 1980), no se hubiese escrito? Entonces, también podríamos seguir pensando que nada tiene que ver con nosotros mismos la amonestación del formidable y venerado Parménides: "Que no te arrastre por el camino trillado de las opiniones de los mortales, la fuerza, tantas veces probada, de la costumbre."