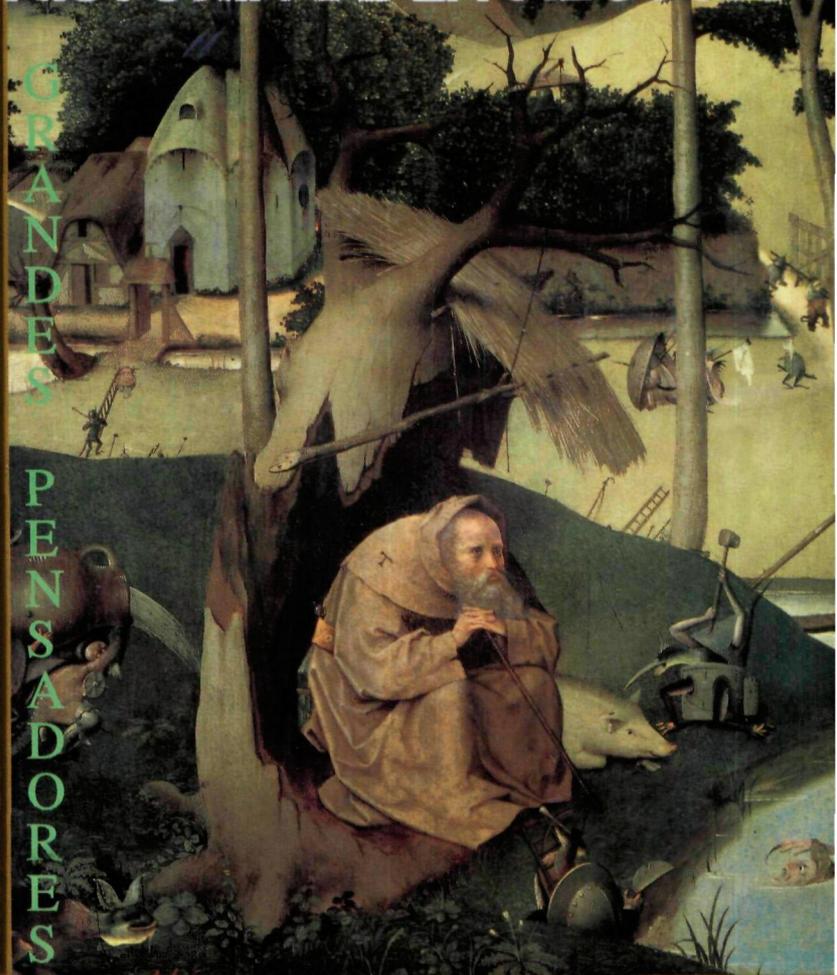


INTRODUCCION A LA
HISTORIA DE LA FILOSOFIA

GRANDES
PENSADORES



Georg Hegel

Albor
LIBROS

Georg
Hegel

Introducción a la
Historia de la Filosofía

Albor
LIBROS

EDITADO POR:

© Alba Libros, S.L.

© Portada: MUSEO DEL PRADO MADRID DERECHOS
RESERVADOS. PROHIBIDA LA REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL.

índice

INTRODUCCIÓN A LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Introducción	25
A. Noción de la historia de la filosofía	37
I. Determinaciones preliminares	39
1. El pensamiento como concepto e idea	39
a) El pensamiento	39
b) El concepto	40
c) La idea	41
2. La idea como desarrollo	43
a) El ser en sí	44
b) La existencia (Dasein)	45
c) El ser por sí	47
3. La evolución como concreción	51
II. Aplicación de estas determinaciones a la historia de la filosofía	57
III. Conclusiones para el proceder de la historia de la filosofía	73
B. La relación de la historia de la filosofía con los otros productos del espíritu	83
I. La relación histórica de la filosofía	83
II. La relación inmediata de la filosofía con las restantes producciones del espíritu	90
1. Relación de la filosofía con las ciencias en general	92
2. La relación de la filosofía con la religión	100
a) [Las distintas formas de la filosofía de la religión]	102
[α. Revelación y razón]	104
[β. El Espíritu Divino y el espíritu humano]	107
[γ. Representación y pensamiento]	112
[δ. Autoridad y libertad]	122
b) [Los contenidos religiosos que han de separarse de la filosofía]	130
[α. Lo mitológico en general]	130
[β. El filosofar mítico]	137
[γ. El pensamiento en la poesía y en la religión]	142
c) Separación de la filosofía popular, de la filosofía]	146

C.	División general de la historia de la filosofía	149
	I. El comienzo de la historia de la filosofía.....	149
	II. El progreso en la historia de la filosofía	159
D.	Fuentes y bibliografía de la historia de la filosofía.....	175
SUPLEMENTO		185
	I. Concepto y definición de la historia de la filosofía.....	189
	II Concepto de filosofía.....	201
	a) Consecuencia sobre la perspectiva, así como sobre el proce dimiento de la filosofía en general.....	224
	b) Procedimiento de las antiguas filosofías.....	226

Introducción a la historia de la filosofía

Hegel fue el primero en descubrir la relación que existe entre el pensamiento filosófico y la sociedad concreta, histórica, de donde surge. La filosofía es, en último término, representación del espíritu de su tiempo (de sus grandezas y de sus miserias), y la historia de la filosofía, en cuanto desenvolvimiento en el tiempo del pensamiento humano, es la filosofía misma («el estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma»).

Antes de Hegel, pues, ningún filósofo — con la única excepción de importancia de Aristóteles en su libro primero de la *Metafísica*— se había preocupado por integrar las tesis de sus predecesores. Y ello por dos razones, que el propio Hegel se encarga de exponer en esta *Introducción a la historia de la filosofía*, concretamente en el Suplemento, donde expone el concepto y la definición de la historia de la filosofía. Hasta Hegel, el contenido de esta historia era considerado como una «narración de diversas opiniones», es decir, algo ocioso, de interés puramente erudito por su inutilidad. O bien no era tenido en cuenta, porque los sistemas filosóficos eran considerados desde un punto de vista exclusivo: había que decidirse por uno de ellos como único legitimador de la verdad, y en consecuencia los restantes eran falsos.

A estas dos cuestiones Hegel responde aduciendo

que una filosofía no es, en ningún momento, mero opinar, sino «ciencia objetiva de la verdad, ciencia de su necesidad, conocer conceptual», y que las distintas filosofías de entrada tienen en común el ser *filosofía*. Y en cuanto a la segunda y fundamental cuestión, responde con su propio concepto de verdad. Esta «no puede ser un pensamiento o proposición *simplemente abstracto*; antes bien, es algo en sí *concreto*». Ahora bien, lo concreto en Hegel es siempre «la unidad de determinaciones diferentes»; es decir, la verdad es dialéctica, por cuanto radica en la coincidencia del objeto consigo mismo, con su concepto, pero dado que esta coincidencia, como se expresa en la *Ciencia de la Lógica*, jamás es alcanzada por un juicio finito, la verdad ha de ser entendida dialécticamente, como proceso.

En dicho proceso se realiza la «unidad de determinaciones diferentes», lo cual supone — y a diferencia, por cierto, de las categorías aristotélicas— que en la dialéctica hegeliana lo uno y lo múltiple no son antitéticos. La unidad, para Hegel, se realiza en la multiplicidad empírica de la experiencia; lo uno es negado por la pluralidad, pero ambos conceptos no están aislados, sino que en virtud de la mediación dialéctica que los relaciona pese a su carácter contradictorio surge una síntesis como unidad de los opuestos.

Tal concepción de la verdad — es decir, como proceso— entraña, por tanto, un sentido temporal, la consideración de que el tiempo es un momento de la verdad. En el Suplemento antes mencionado de esta *Introducción a la historia de la filosofía*, Hegel sostiene que lo verdadero posee el impulso a desarrollarse. «De esta manera — dice—, la idea, concreta en

sí y desarrollándose, es un sistema orgánico, una totalidad, que *contiene en sí una gran abundancia de fases y de momentos.*» La filosofía es el conocer esta evolución y «como pensar conceptual es, incluso este desarrollo pensante», de tal modo que, cuanto mayor es la evolución, mayor es la riqueza que encierra la filosofía. Ahora bien, si «la filosofía es sistema en el desarrollo, lo mismo sucede con la historia de la filosofía». De lo que se deduce que la filosofía ha de reconstruir históricamente las formas esenciales mediante las cuales se ha realizado el espíritu absoluto.

Para Hegel, la dialéctica está constituida por una tríada fundamental, por tres momentos: en el primero, el absoluto se presenta como una idea preexistente a la aparición de la materia y del espíritu; en el segundo se presenta como naturaleza y en el tercer momento como espíritu. De ahí que el sistema hegeliano se divida en tres partes: lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. Esta última trata del desarrollo del absoluto en su última fase, una vez ha adquirido la conciencia de su propia naturaleza racional y tomado conciencia de su propia libertad. Esta revelación del absoluto en su forma más elevada, esto es como espíritu, se realiza, a su vez, mediante una triple gradación: como espíritu subjetivo, objetivo y absoluto.

El primero supone la elevación de la autoconciencia a las formas más altas de la voluntad y del pensamiento. El segundo es el espíritu objetivado en la historia y sus instituciones, el que en su desarrollo da lugar al derecho, a la moralidad y a la *Sittlichkeit* («eticidad»). La síntesis de ambos, como plenitud de autoconciencia, es el espíritu absoluto, que se estruc-

tura, a su vez, en una nueva tríada formada por el arte, la religión y la filosofía.

Se entenderá ahora que Hegel otorgue a la filosofía —y a la historia de la filosofía, en virtud de la identidad que él mismo establece— aquella reconstrucción histórica del espíritu absoluto antes referida; que le asigne la misión —por encima del arte y de la religión— de ser vínculo unitario de la realidad (vínculo que el hombre ha perdido en su desarrollo histórico al enajenarse); que la filosofía tenga el deber de reconstruir la realidad subjetiva y objetiva a fin de revelar la estructura racional del universo (de ahí el lema de la filosofía hegeliana que reza «todo lo racional es real, y todo lo real es racional»); y que le asigne, en fin, a la filosofía el lugar más alto en su propio sistema de pensamiento, en el ámbito de la filosofía del espíritu.

De este modo, la filosofía es para Hegel la autoconsciencia más alta del espíritu, al que expresa en forma diversa en su desarrollo; es decir, comprende el significado de su propia historia, descubriendo que las diversas concepciones filosóficas —lejos de ser meras opiniones o de ser simplemente falsas— no se rigen por una sucesión casual, sino que su evolución, a fin de cuentas, está determinada por el desarrollo de la Idea absoluta. «Todas las filosofías particulares —dice Hegel— son simplemente necesarias y, por consiguiente, momentos imperecederos del todo, de la Idea; por ello se conservan no sólo en el recuerdo, sino también de una manera afirmativa.»

La filosofía hegeliana, por tanto, tiene la pretensión de contener los principios de las anteriores, a la vez que ha de considerarse una consecuencia de los

mismos. Aspira, en su totalización, a ser unidad también de «determinaciones diferentes», a subsumirlas en una nueva síntesis. Postula, en consecuencia, ser una filosofía absoluta, la materialización del pensamiento absoluto.

La *Introducción a la historia de la filosofía* que aquí se publica no fue escrita por Hegel — que sólo publicó cuatro obras completas—. Su edición fue el resultado de una reconstrucción postuma de las lecciones dadas por el filósofo a lo largo de su carrera académica, desde que en 1805 impartiera por primera vez un curso de Historia de la Filosofía en la Universidad de Jena. De hecho, la *Introducción* viene a ser como un largo, y extraordinario, preámbulo de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*.

Finalmente, y aunque no aparezca en este texto, puede tener interés para el lector conocer a qué filósofos, o a qué períodos históricos, Hegel concede mayor importancia. Pues bien: el primer lugar lo ocupa la filosofía griega (el nacimiento de la filosofía se sitúa en Grecia, donde por primera vez en la historia se dieron las condiciones para la existencia de una plena libertad política, inseparable, para Hegel, de todo desarrollo del pensamiento), y dentro de ella, la preferencia es otorgada a Platón y a Aristóteles; el segundo lugar lo ocupa la filosofía moderna, de Bacon al propio Hegel, pasando por Kant. La filosofía medieval apenas está tratada (la filosofía de los presocráticos, por ejemplo, le parecía a Hegel más importante) y no está mejor considerada que la filosofía oriental, india y china, a la que se dedica poco espacio.

El autor en el tiempo

Antecedentes

Hegel es un heredero de la Ilustración y en la génesis de su pensamiento se encuentra aquella exigencia derivada del Siglo de las Luces que reclamaba, ante todo, la comprensión racional de la realidad. El racionalismo kantiano es, pues, el punto de partida del filósofo suabo (Hegel, se ha dicho, sería, hasta cierto punto, un Kant reencontrado consigo mismo al haber superado el dualismo entre el conocimiento y la cosa en sí); como lo es la influencia de pensadores ilustrados como Lessing, Herder y Rousseau, en los cuales se halla presente la idea de comunidad como totalidad orgánica, en la que tanto sus miembros como las funciones sociales y políticas que de ella se derivan se hallan interrelacionadas profundamente.

Sin embargo, más que de influencias concretas, en Hegel cabría hablar de su extraordinaria capacidad de asimilación de la cultura filosófica producida en Occidente y de la absorción que hizo de aquella Alemania del siglo XVIII, que de la mano de Winckelmann, Goethe y Schiller, entre otros, redescubrió la civilización griega y la incorporó al legado cultural germánico. Y es, precisamente, esta atmósfera del clasicismo alemán la que se halla en la base del pensamiento hegeliano; tomando la concreción — como señala Walter Kaufmann— de la *Ifigenia* de Goethe como encarna-

Georg Hegel

ción de la *Sittlichkeit* (término que podría ser traducido por el neologismo «eticidad», en el sentido de conjunto de leyes y costumbres objetivas que definen el actuar de un pueblo); o bien, aprehendiendo aquella restauración de la totalidad de lo subjetivo y de lo objetivo que Schiller preconizara en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, siguiendo el ejemplo de la antigua Grecia.

Su época

Sobre la base de estas múltiples influencias, en las que se resalta siempre la idea de totalidad —la de la síntesis entre razón y realidad, la de la mediación entre la vida (moral) subjetiva y la objetividad de la *Sittlichkeit* derivada de una sociedad articulada en un Estado—, Hegel construyó su sistema filosófico en un período histórico caracterizado por sus grandes mutaciones (Revolución Francesa; hundimiento definitivo del Sacro Imperio Romano Germánico tras las campañas napoleónicas en Europa; proceso de unificación de Alemania en torno al cada vez más poderoso Estado prusiano y creciente anacronismo de los pequeños principados alemanes; restauración, en fin, en la Europa del Congreso de Viena, de los poderes todavía no vencidos del Antiguo Régimen).

Quizá ello explique la tardía revelación de su pensamiento, como si el mismo filósofo suabo hubiera encarnado a la lechuza de Minerva —símbolo de la filosofía—, que «sólo extiende las alas con la caída de la tarde», cuando la visión no queda turbada por la inmediatez de los acontecimientos; pues hasta los treinta y seis años, en que publicó la *Fenomenología del espíritu*, Hegel era un oscuro profesor universitario, discí-

pulo de Schelling — cinco años más joven que él—. Aunque también quepa explicar esta tardanza dialécticamente, ya que — como se afirma en la *Fenomenología*— «el espíritu es tanto más grande cuanto mayor es la oposición de la que retorna a sí mismo».

Esta grandeza, lenta en su objetivación, le fue reconocida a Hegel en los últimos años de su vida, al convertirse en el filósofo oficial del Estado prusiano. Este Hegel restaurador y hasta canónico — como se le ha llamado— de los últimos tiempos ha sido, no obstante, el más atacado, ya en su época, ya en la posteridad, olvidándose que el sistema hegeliano estaba perfilado en sus líneas maestras — a excepción de la *Filosofía del derecho*— con anterioridad a la época berlinesa.

Influencia posterior

Con Hegel culmina la tradición de la metafísica occidental. Y con ella, la forma de entender la filosofía como totalidad, con pretensión de absoluto. Al decir de François Châtelet, Hegel fue el último (aunque también el primero) en realizar el sueño del saber absoluto. Ninguna filosofía posterior ha logrado — ni, por otra parte, pretendido— tanto. Toda filosofía no positivista que se ha desarrollado en Occidente a partir de 1831 es deudora, en cierto modo, del sistema filosófico de Hegel, de lo que se ha dado en llamar, en suma, el hegelianismo.

Más allá de los ortodoxos que se adhirieron al pensamiento hegeliano, e. incluso, del neohegelianismo que ha informado, en pleno siglo XX, la obra de filósofos como Benedetto Croce, la filosofía de Hegel se encuentra presente en la fenomenología; en el existen-

cialismo de Heidegger y Sartre; y, por supuesto, en el marxismo. Precisamente Marx tiene como punto de partida en su obra a los llamados «hegelianos de izquierda» — y él mismo, en un momento determinado, fue uno de ellos—, adoptando las posiciones de filósofos como Bauer y Feuerbach, que aplicaron el contenido de la filosofía hegeliana a la crítica de la religión. Y, posteriormente, como es sabido, Marx incorporó la dialéctica hegeliana como motor de su pensamiento, aunque invirtiéndola, es decir, utilizándola como método de análisis de la realidad social.

Si es cierto que el hegelianismo, en su pretensión de filosofía cerrada y totalizadora, suscitó la reacción de filósofos como Kierkegaard — que fue discípulo de Hegel en Berlín— y Nietzsche, no es menos cierto que el pensamiento de estos filósofos se recrea como negatividad del mismo hegelianismo. Como afirma el profesor Châtelet: «Hegel no es simplemente la ocasión para Kierkegaard de *lamentarse*, para Marx de *realizar*, para Nietzsche de *rechazar*: determina un horizonte, una lengua, un código, dentro de los cuales nosotros nos hallamos todavía».

Este último aspecto es el que confiere plena actualidad al pensamiento hegeliano, tanto por el hecho de ser el origen de las principales corrientes filosóficas de nuestro tiempo, como por la realidad de su influencia en la mente y en el lenguaje de nuestra época. Y también, como se ha señalado, por constituir el último gran intento de la metafísica por construir una explicación integral del universo.

Bibliografía

De Hegel

- El espíritu del cristianismo y su destino.* Buenos Aires, Ediciones Kairós, 1971.
- Escritos de juventud.* México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Fenomenología del espíritu.* México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Ciencia de la lógica.* Buenos Aires, Solar-Hachette, 1956, 2 volúmenes.
- Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* Madrid, V. Suárez, 1917-1918, 3 volúmenes.
- Enciclopedia de las ciencias filosóficas. (Filosofía de la lógica y de la naturaleza, Filosofía del espíritu y Filosofía del derecho).* Buenos Aires, Claridad, 1968-1969.
- Filosofía del derecho.* Buenos Aires, Claridad, 1937.
- Líneas fundamentales de la filosofía del derecho.* Madrid, Revista de Occidente, 1935.
- Estética.* Buenos Aires, El Ateneo, 1954, 2 volúmenes.
- Estética.* Madrid, V. Suárez, 1908, 2 volúmenes.
- Sistema de las artes.* Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.
- Poética.* Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.
- De lo bello y sus formas.* Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.

Georg Hegel

- Introducción a la estética.* Barcelona, Ediciones Península, 1973.
- Las pruebas de la existencia de Dios.* México, Alameda, 1955.
- Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- Lecciones sobre la historia de la filosofía.* México, Fondo de Cultura Económica, 1955, 3 volúmenes.

Sobre Hegel

- ADORNO, TH. W., *Tres estudios sobre Hegel.* Madrid, Taurus, 1969.
- ASTRADA, C., *La dialéctica en la filosofía de Hegel.* Buenos Aires, Kairós, 1970.
- BLOCH, E., *El pensamiento de Hegel.* Madrid, Ed. Panamericana, 1948.
- BOURGEOIS, B., *El pensamiento político de Hegel.* Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
- CROCE, B., *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel.* Buenos Aires, Imán, 1943.
- CHÁTELET, F., *Hegel según Hegel.* Barcelona, Ed. Laia, 1972.
- D'HONDT, J., *Hegel, filósofo de la historia viviente.* Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- *De Hegel a Marx.* Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- D'HONDT, J., ALTHUSSER, L, y otros, *Hegel y el pensamiento moderno.* Madrid, Siglo XXI, 1973.

- DILTHEY, W., *Hegel y el idealismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1956.
- FABRO, C., *La dialéctica de Hegel*. Buenos Aires, Columba, 1969.
- FALKENHEIM, H., *Hegel*. Madrid, Revista de Occidente, 1925.
- FINDLAY, J. N., *Reexamen de Hegel*. Barcelona, Grijalbo, 1969.
- GARAUDY, R., *El pensamiento de Hegel*. Barcelona, Seix-Barral, 1974.
- GLOCKNER, H., *El concepto de la filosofía hegeliana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1965.
- GULIÁN, C. I., *Método y sistema de Hegel*. México, Grijalbo, 1971.
- HYPOLITE, J., *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Buenos Aires, Calden, 1970.
- *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*. Barcelona, Edicions 62, 1974.
- KAUFMANN, W., *Hegel*. Madrid, Alianza Editorial, 1968.
- KOJÉVE, A., *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*. Buenos Aires, La Pléyade, 1972.
- LUKÁCS, G., *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México, Grijalbo, 1963.
- MARCUSE, H., *Razón y revolución*. Madrid, Alianza Editorial, 1971.
- *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Barcelona, Martínez Roca, 1970.
- STIEHLER, G., *Hegel y los orígenes de la dialéctica*. Madrid, Ciencia Nueva, 1967.

INTRODUCCIÓN

Estas conferencias están dedicadas a la Historia de la Filosofía.

La historia de la filosofía puede ser estudiada como una introducción a la filosofía, porque presenta al origen de la filosofía. Pero es el objeto de la historia de la filosofía enseñar cómo la filosofía ha aparecido en el tiempo.

Lo que aquí en la introducción se podía decir sobre la finalidad, los métodos, sobre el concepto, definición, modo de tratar de la historia de la filosofía, pertenece propiamente a la misma historia de la filosofía; ella misma es la más completa representación de su finalidad. Sin embargo, para aclarar la concepción de la misma e indicar más de cerca el punto de partida, desde el cual la historia de la filosofía ha de ser considerada, debe ser anticipado aquí algo sobre la finalidad, sentido, método, etc. Al preguntar por la finalidad, queremos conocer lo general por medio de lo cual lo múltiple puede ser ligado como algo distinto del contenido.

En esta introducción no podremos comenzar, porque la historia de la filosofía está ligada a otras esferas del saber, es semejante a otras ciencias, porque debe determinarse el modo del pensar, lo cual pertenece a la historia de la filosofía. Además, la idea, o espíritu en general, exige que el todo, lo general, sea abarcado de una ojeada, que la finalidad del todo sea concebida, antes de pasar a lo especial y singular. Nosotros queremos ver las partes singulares en su relación esencial con el todo; en esta referencia poseen ellas su valor superior y su significación. En la historia se tiene ahora, sin duda, la idea de que es menos necesario verificar lo particular en su referencia con el todo; y se podía creer que la historia de la filosofía, en cuanto historia, no es una ciencia. Porque la historia se nos aparece como una serie casual de fenómenos particulares, como un relato de acontecimientos de los cuales cada uno, aislado, existe por sí, y cuya conexión única es el antes, el después y la simultaneidad o el tiempo. Pero también en la historia política exigimos una conexión necesaria, donde los fenómenos individuales adquieran una posición

y una relación esenciales con respecto a un fin, a una objetividad y, con ello, una significación con respecto a lo general, respecto al todo; pues la significación es principalmente conexión con lo general (universal), referencia a un todo, a una idea. Luego es también en esta consideración como queremos aludir a lo general de la historia de la filosofía.

Según lo dicho, tenemos que atenernos a dos puntos de vista. El *primero* es la significación, concepto y fin, la definición de la historia de la filosofía, de donde resultarán las conclusiones para el método de desarrollo. Aquí se ha de destacar especialmente la referencia de la historia de la filosofía a la misma ciencia de la filosofía. La historia de la filosofía no tiene por objeto sucesos o acontecimientos externos, sino que ella es la evolución del contenido de la filosofía, cómo el contenido aparece en el campo de la historia. En consideración a esto, se mostrará que la historia de la filosofía está en armonía con la ciencia de la filosofía, que incluso coinciden. El *segundo* punto de vista concierne a la cuestión del comienzo de la historia de la filosofía. Por una parte, está en estrecha conexión con la historia política, con el arte y con la religión, y esta actitud da a estas partes la mayor diversidad de temas. Por otra parte, la filosofía es distinta de éstas con sus regiones afines, y hay que reafirmar estas diferencias. De aquí se inferirá lo que hay que separar y con lo que hay que comenzar. El contenido general de la filosofía ha existido antes en la forma de religión, en la forma de mito, que en la forma de filosofía. Luego hay que demostrar también esta diferencia. Desde aquí pasaremos a la división y hablaremos, aunque sólo sea brevemente, de las fuentes.

Lo que tenemos que considerar aquí es la historia. La forma de la historia tiene que hacer pasar los acontecimientos, los hechos, por un orden ante la representación. Luego ¿cuáles son los hechos en la historia de la filosofía? Son los actos del libre pensamiento; es el mundo intelectual, cómo se ha originado y cómo se ha producido. Luego es la historia del pensamiento la que tenemos que estudiar. Es un viejo prejuicio que la facultad de pensar distingue al hombre del animal. Nosotros queremos dejar esto bien afirmado. Lo que el hombre tiene de más que el animal lo posee por el pensamiento. Todo lo que es humano, lo es solamente porque el pensamiento está activo en ello; puede tener la apariencia que quiera: en tanto que se es humano, se es solamente por el pensamiento. El hombre se distingue del animal solamente por esto. Pero el pensamiento, en tanto que es así lo esencial, lo sustancial, lo activo en el hombre, tiene que

ocuparse de una infinita multiplicidad y diversidad de objetos. Pero tanto más excelente será cuanto más él se ocupe sólo de lo más excelente que él posea, del pensamiento mismo, cuando se quiera sólo a sí mismo, tenga que ver solamente consigo mismo. Pues su ocupación consigo mismo es esto: distinguirse, buscarse; y esto ocurre solamente en tanto que él se produce. El pensamiento es activo solamente mientras que se produce; él se produce a través de esta su actividad misma. El pensamiento no es inmediato; existe solamente mientras que él se produce de sí mismo. Lo que él así produce es la filosofía. La serie de estas producciones, este trabajo milenarío del pensar para producirse, estos viajes de descubrimiento a los cuales se lanza el pensamiento para descubrirse a sí mismo, esto es lo que tenemos que investigar. Esta es la indicación general de nuestro objeto; pero es tan general, que es necesario determinar más de cerca nuestra intención y su realización.

En nuestro propósito tenemos que distinguir dos cosas. El pensamiento, cuya exposición es la historia de la filosofía, es esencialmente uno; sus desarrollos son sólo formas distintas de uno y el mismo pensamiento. El pensamiento es la sustancia universal del espíritu; de él mismo se desenvuelve todo lo demás. En todo lo humano es el pensar, el pensamiento, lo activo. También el animal vive, comparte con el hombre necesidades, sensaciones, etc. Pero el hombre debe distinguirse del animal, tiene que ser esta sensibilidad humana, no animal; es decir, tiene que darse el pensamiento en ella. El animal tiene sentimientos sensibles, deseos, etc., pero no tiene religión, ni ciencia, ni arte, ni fantasía; en todo esto existe el pensamiento activamente.

Es, pues, una tarea especial explicar que la intuición, la memoria, el sentimiento, la voluntad, etc., humanos, tienen sus raíces en el pensar. Nosotros tenemos voluntad, intuición, etc., y los oponemos al pensar. Pero el pensar determina, además del pensar, también a la voluntad, etc., y nosotros llegamos por una intuición más directa al conocimiento de que el pensar no es algo especial, una fuerza determinada, sino que es lo esencial, lo general, de lo que es producido todo lo demás. *La historia de la filosofía es también la historia del pensamiento* (Gedanken). Estado, religión, arte, etc., son también productos, actos del pensamiento; pero, sin embargo, no son filosofía. Luego nosotros tenemos que establecer una distinción *en la forma* del pensamiento. La historia de la filosofía es ahora la historia de lo universal, de lo sustancial del pensamiento. En ella coinciden el sentido o la significación y la representación o lo exterior del pensamiento en una unidad. Aquí no existe ni un pensamiento

exterior ni un pensamiento interior, sino que el pensamiento es en cierto modo mismamente lo más interior. En las otras ciencias, forma y contenido son totalmente distintos. Pero en la filosofía es el pensamiento mismo su objeto; se ocupa consigo mismo y se determina desde sí mismo. Se realiza porque se determina por sí; su determinación es producirse y existir en el interior. Es un proceso en sí mismo, tiene vida y actividad, posee en sí numerosas relaciones y se pone a sí mismo en sus diferencias. Es solamente el pensamiento moviéndose a sí mismo.

Consideremos estas determinaciones más de cerca, representemos sus formas como evolución. La estructura de la evolución es que algo, antes oculto, se despliega, ulteriormente. Así, por ejemplo, en la semilla está contenido todo el árbol con su diferenciación en ramas, hojas, flores, etc. Lo simple, que contiene en sí esta multiplicidad, la *dynamis* en germen aún no se ha desarrollado, aún no ha salido de la forma de la posibilidad a la forma de existencia. Otro ejemplo es el Yo; éste es una simplicidad enteramente abstracta; y, sin embargo, está contenida en él una cantidad innumerable de sentimientos, de actos del entendimiento, de la voluntad y de pensamientos.

El pensamiento es en sí libre y puro, pero ordinariamente se presenta en cualquier forma: es pensamiento determinado particular. Como tal, posee dos determinaciones: primero, siempre aparece en producciones determinadas del espíritu humano, por ejemplo, el arte. Solamente la filosofía es el pensar libre, puro, ilimitado. En otras producciones del espíritu humano es necesario que el pensamiento esté ligado a un objeto y contenido determinados, de manera que aparezca como pensamiento delimitado, definido. Segundo, el objeto no es, en general, *dado*. En la intuición tenemos siempre un objetivo determinado, un objeto particular ante nosotros. La tierra, el sol, etc., los encontramos ante nosotros, sabemos de ellos, creemos en ellos como en la autoridad de los sentidos. En tanto que el objeto es dado, el pensamiento, la conciencia, el Yo no son libres, existe algo distinto que el objeto; éste no es Yo; tampoco yo soy en mí, es decir, yo no soy libre. Entonces la filosofía nos enseña a pensar, enseña cómo tenemos que comportarnos con todo eso; maneja objetos de una índole peculiar: tiene por objeto la esencia de las cosas, no los fenómenos, la cosa en sí, como existe en la representación. La filosofía no considera esta representación, sino la esencia del objeto, y *esta esencia es el pensamiento mismo*. La filosofía tiene por objeto también al pensamiento mismo. El espíritu es libre mientras que el pensar se ocupa consigo mismo, pues es en sí.

Podemos hacer aquí una observación posterior. La esencia, como precisamente hemos dicho, no es otra cosa que el pensamiento. A

la esencia oponemos el fenómeno (la apariencia), el cambio, etc. Por tanto, la esencia es lo general, lo eterno, lo que siempre es así. A Dios se le representa en diferentes formas, pero la esencia de Dios es lo universal, lo siempre permanente, lo que penetra a través de todas las representaciones. La esencia de la Naturaleza son las leyes de la misma (pero las leyes mecánicas tomadas como esencia de la Naturaleza son particulares, se oponen a lo universal). Lo universal es el producto del pensar. En los deseos y otros actos semejantes es lo general lo que existe en lo interior, mezclado con lo particular, con lo sensible. Por el contrario, en el pensar tenemos que ver solamente con lo universal. Devenir objeto del pensar, significa ser extraído de lo universal; entonces tenemos el producto del pensar, los pensamientos. Todo el mundo admite que es preciso reflexionar si se quiere conocer a Dios. El producto es, pues, un pensamiento. Decimos pensamiento y nos representamos algo subjetivo; cuando reflexionamos tenemos pensamientos *sobre cosas*; *los pensamientos no son las cosas mismas, sino formulados sobre las cosas*. Pero éstas no son verdaderos pensamientos; son meramente subjetivas y, por consiguiente, casuales. Lo verdadero es la esencia de la cosa, lo universal. Pero, al ser el pensamiento lo universal, es así objetivo; no puede tan pronto ser así como tan pronto ser de otra manera, es invariable. Entonces la filosofía tiene por objeto lo universal; mientras pensamos, somos lo universal. Por consiguiente, sólo la filosofía es libre, en tanto que nosotros somos en nosotros mismos, no estamos dependiendo de otra cosa. La falta de libertad consiste solamente en que nosotros somos en otra cosa, en nosotros mismos. Los seres pensantes son en sí, por tanto, libres. En tanto que la filosofía tiene por objeto lo universal, es libre de la mutabilidad de los sujetos. Se puede tener un pensamiento sobre la esencia, se puede conocer esta o aquella verdad; pero tales pensamientos, tal saber, no es aún filosofía...

Ya en lo universal, como acabamos de decir, existe el motivo para hacer una reflexión más amplia, y pertenece al método de consideración reflejar lo que se ha pensado, no darse por satisfecho cómo inmediatamente ha sido pensado. Hemos dicho que nuestro objeto es la serie de producciones del espíritu libre, la historia del mundo intelectual. Esto es simple; pero parece tener una contradicción en lo interior. El pensamiento que es esencialmente pensamiento es, en sí y por sí, eterno. Aquello que es verdadero está contenido solamente en el pensamiento; es verdadero no sólo hoy y mañana, sino que es eterno, más allá de todo tiempo, y en tanto que es *en* el tiempo, es siempre verdadero, para todo tiempo. Por eso surge ahora la contradicción, esto es, que el pensamiento debe tener una historia. En la historia se repre-

senta aquello que es mudable, lo que ha ocurrido, lo que ha sido, lo que ha pasado, lo que ha caído en la noche de los tiempos, los que ya no existe. Pero el pensamiento no es susceptible de ningún cambio; no ha existido ni ha pasado, sino que es. La cuestión es, entonces, qué es lo que existe fuera de la historia, que estando separado del cambio tiene, sin embargo, historia.

La simple representación que se hace de la historia de la filosofía es el conocimiento de que ha habido varias filosofías, cada una de las cuales afirmaba y se jactaba de poseer el conocimiento de lo verdadero, de haber encontrado la verdad. Se dice que las diversas filosofías se contradicen unas con otras; ya sea que ninguna sea verdadera, o, aunque una sea verdadera, sin embargo, no se la puede distinguir de las otras. Y ahora es considerado esto como una prueba experimental de lo vacilante, de lo incierto de la filosofía en general. La creencia en la aptitud cognoscitiva del espíritu humano debe ser una temeridad. Otra objeción es que se dice: la razón pensante cae en contradicciones; la falta de todos los sistemas consiste en que la razón pensante se esfuerza por concebir lo infinito; empero, sólo puede emplear categorías finitas, y así lo infinito se hace finito; puede concebir, en general, solamente lo finito. Por lo que concierne a una prueba semejante, es una abstracción vacía querer evitar que se llegue a contradicciones. Por medio del pensar es producida la contradicción. Pero es importante hacer notar que tales contradicciones no existen solamente en la filosofía, sino que se encuentran por todas partes, andan errantes por todas las representaciones de los hombres; sólo que los hombres no son conscientes de ellas. Se hacen conscientes, por de pronto, en la contradicción que produce el pensar, pero que también sólo el pensar sabe resolverla. Una prueba de la experiencia es que las diferentes filosofías han caído en contradicción unas con otras. Esta imagen de las distintas filosofías contradictorias es la más superficial representación de la historia de la filosofía; y así esta diversidad es utilizada de una manera absurda para deshonrar la filosofía. Si uno se detiene en la representación de las diversas filosofías, entonces se acepta que tendría que haber una solamente para la verdad, y se sigue de eso: que las verdades de la filosofía pueden ser sólo opiniones. Opinión quiere decir pensamiento casual. Se la puede derivar del mío; es un concepto que es solamente mío, luego de ninguna manera es general.

La representación más directa, más ordinaria, de la historia de la filosofía, es que ella informa de los diferentes pensamientos y concepciones que los hombres han formulado en las más distintas épocas sobre Dios y sobre el mundo. Admitamos esta representación; no se puede negar, naturalmente, que la historia de la filosofía

contiene pensamientos sobre Dios y el mundo y nos hace frente de diversas formas. Pero la más amplia significación de esta idea es también, por eso, que no solamente opiniones lo que la historia de la filosofía nos enseña a conocer. Lo que, por lo pronto, se pone frente a la opinión, es la verdad. Ante ésta palidece la opinión. Pero también es la verdad ante la que aquéllos vuelven la cabeza, sobre todo los que solamente buscan opiniones en la historia de la filosofía y afirman que en ella únicamente han de encontrarse tales opiniones.

Aquí hay dos antagonistas que combaten la filosofía. Antiguamente, era la *religiosidad* la que declaraba a la razón o al pensar incapaz de conocer la verdad. A menudo ha declarado que, para alcanzar la verdad, es necesario renunciar a la razón, que la razón debe humillarse ante la autoridad de la fe; la razón abandonada a sí misma, el pensar por sí mismo, conduce al extravío, al abismo de la duda. De la relación de la filosofía con la religión y su historia se tratará más tarde. El otro aspecto es que la *razón* se ha vuelto contra la fe, contra las representaciones religiosas, contra las doctrinas reveladas, que intenta hacer racional al cristianismo y se ha colocado tan por encima, que solamente la propia evidencia, la propia convicción debían ser los medios por los que el hombre se viera obligado a reconocer algo como verdadero. De una manera tan prodigiosa es trascorada la afirmación del derecho de la razón, para tener esto por resultado, que la razón no puede conocer nada verdadero. Esta razón comenzó entonces por eso a dirigir, en nombre y en virtud de la razón pensante, la lucha contra la religión; pero entonces se volvió contra sí misma y se convirtió en enemiga de la razón al afirmar que sólo el presagio, el sentimiento, la convicción propia era la regla subjetiva que debía valer para el hombre. Pero tal subjetividad no presenta nada nuevo sino las opiniones. Después, esta mencionada razón ha convertido la opinión en aquello que debe ser lo último para el hombre, y, por su parte, la afirmación de la religiosidad, que la razón no puede llegar a lo verdadero, se confirma; sólo que ella afirmaba al mismo tiempo, además, que la verdad es algo inalcanzable.

Al momento tropezamos con estas opiniones. La formación general de esta época lo ha convertido en axioma: no se puede conocer lo verdadero. Este axioma es considerado como un gran signo de la época. Por eso, sucede también en teología que no se busca lo verdadero en la doctrina, en la Iglesia, en la comunidad, y que no se pone por base ya más un símbolo, una confesión interior de fe, sino que cada uno se arregla según su propia convicción una doctrina, una Iglesia, una fe, y que, por otra parte, las ciencias teológicas son estudiadas sólo históricamente; se limita en ellas a investigaciones históricas, como si no se tuviera que hacer en ellas más que conocer

las diferentes opiniones, porque allí no se trata de la verdad; que son solamente consideraciones subjetivas. También el perfeccionamiento de la doctrina cristiana es examinado sólo como una confluencia de opiniones, de manera que no es el fin lo verdadero. La filosofía exige, naturalmente, la propia convicción como lo último, absolutamente esencial de parte de la subjetividad; pero hace la distinción, si la convicción se basa en fundamentos solamente subjetivos, en presentimientos, en sentimientos, en intuiciones, etc., y, en general, en la particularidad del sujeto, o, si resulta del examen de la naturaleza de la cosa, del concepto del objeto. La convicción *particular* del sujeto es sólo una opinión.

Este contraste entre opinión y verdad, que es muy sorprendente y están en nuestro tiempo en pleno florecimiento, y es muy pronunciado, lo encontramos también en la historia de la filosofía, por ejemplo, en tiempo de Sócrates y Platón, en una época de decadencia de la vida griega, en la que Platón pone de relieve la diferencia entre *dóxa* y *epistème*. Es la misma contradicción que encontramos en la época de decadencia de la vida pública y política romana, bajo Augusto, y en lo sucesivo vemos, por ejemplo, en el epicureísmo, esa contradicción en forma de indiferencia hacia la filosofía, cómo entonces Pilato, cuando Cristo dijo: «Yo he venido al mundo para manifestar la verdad», contestó: «¿Qué es la verdad?» Esto está elegantemente dicho y quiere decir tanto como: la verdad es algo ya fenecido, con lo cual hemos terminado, y ya estamos mucho más allá; no merece la pena ya conocer la verdad ni querer hablar de la verdad.

Si nosotros, ahora, en relación con la historia de la filosofía, partimos de este punto de vista; si no es para conocer la verdad por lo que la razón pensante ha producido solamente opiniones, la significación de la historia de la filosofía es muy simple, ella es el conocimiento, el puro saber de las opiniones, es decir, las particularidades de los otros: pues mientras que la opinión es lo que es mío, lo que sólo me pertenece a mí, y cada uno tiene la suya, es así la particularidad de cada uno de los sujetos. Pero las particularidades de los otros son para mí algo extraño, una materia externa para mí, una materia simplemente histórica, muerta. Además, la historia de la filosofía sería fastidiosa y ociosa y no tendría ningún interés, excepto, acaso, el de la erudición. Pues lo que yo poseo es una pura masa, un mero contenido; porque yo no estoy en ello ni me pertenece. Ocuparse de lo ajeno, satisfacerse con las cosas vanas, es justamente vanidad subjetiva.

Si la historia de la filosofía es considerada como una compilación casual de pensamientos y de opiniones, es algo inútil o, al menos, sólo tiene un interés erudito. Ser erudito quiere decir: tener conocí-

mientos de cosas extrañas; y conocer restos es tenido ordinariamente por lo más sabio. Puede no tener interés para el propio espíritu ni para la verdad ocuparse de las opiniones de los otros. No hay ningún interés, además, en que las filosofías sean tenidas por simples opiniones.

Pero la historia de la filosofía debe tener aún otros intereses, conducir a otra cosa. Principalmente debe seguirse de ella que es un esfuerzo inútil por captar la verdad pensando. Cicerón decía esto en su desordenada historia de los pensamientos filosóficos sobre Dios*. Lo pone en boca de un epicúreo, pero él no sabía nada mejor sobre ello. Con eso demuestra que él mismo no había tenido ninguna otra opinión. El epicúreo dice que no se ha llegado a ningún concepto determinado de lo divino; que la tendencia de la filosofía hacia la verdad es también en vano; el resultado de la historia de la filosofía muestra que los diversos pensamientos, las múltiples filosofías que se han originado, se han opuesto, se han enfrentado y refutado unas a otras. Este hecho, que no se puede negar, es, pues, ordinariamente tomado *como fundamento* para la demostración de la nulidad de la filosofía y de su historia. La justificación parece contener ya la invitación a aplicar también a la filosofía las palabras de Cristo: «Deja a los muertos que entierren a sus muertos y sigúeme»**, de manera que el todo de la historia de la filosofía sea no sólo un reino de cadáveres y difuntos de cuerpo presente, sino también de matadores y enterradores espirituales. En vez de: «¡Sigúeme!», debía antes bien decir: «¡Sigúete a ti mismo, mantente a ti mismo en tu propia convicción, permanece en tu opinión, porque ninguno ha ido más allá que tú!» Y esto tiene precisamente el sentido contrario a la invitación de Cristo, no ocuparse de los muertos, sino volver a sí, buscar en sí para encontrar el reino de Dios***. Cristo dice: «El

* *De natura Deorum* I, c, X-XVI. Cap. I: «*De qua (quaestione de natura deorum) tam variae sunt doctissimorum hominum, tamque discrepantes sententiae ut magno argumento de esse debeat, causam, id est, principium philosophiae esse inscientiam: prudenterque Academicos a rebus incertis ostensionem cohibuisse.*» (Son tan varias y tan discrepantes entre sí las opiniones de los doctos sobre este punto, que por sí solas prueban con fortísimo argumento que la causa, esto es, el principio de la filosofía es la ciencia, o sea, la *idea* de la cosa en sí, y que anduvieron muy prudentes los académicos en abstenerse dar asenso a las cosas inciertas y opinables. Trad. de M. Menéndez y Pelayo, Biblioteca Clásica, pág. 1.) Cap. XVI: *Exposui fere non philosophorum iudicia, sed delirantium somnia.* (He expuesto hasta ahora, no juicios de filósofos, sino sueños de delirantes. 1 Trad. de M. Menéndez y Pelayo. Biblioteca Clásica, pág. 18.)

** Lucas, IX, 60. 59: Mateo, VIII. 22.

*** Lucas, XVII. 22.

que quiera seguirme, que se niegue a sí mismo»*, es decir, su particularidad, su opinión.

Verdad es que también entonces se origina de nuevo una nueva filosofía, que afirma que las otras todavía no han encontrado lo verdadero. Ésta tiene la pretensión, no sólo de ser, por fin, la verdadera, sino también de completar las deficiencias de las filosofías precedentes. Pero también son de aplicar a esta filosofía las palabras que San Pedro habló a Ananías: «Mira los pies de aquellos que te llevarán, están ya ante la puerta»**. Mira la filosofía por la cual la tuya será refutada y reemplazada; no permanecerá mucho tiempo; tan poco como ella ha tardado para las otras.

Si nosotros queremos comprender una determinación más directa de esta visión de las diferentes filosofías, tenemos que preguntar y analizar qué es esta diversidad de filosofías, este contraste; ya que la verdad, la razón, es una, el conocimiento de la verdad, la razón pensante, es decir, precisamente la filosofía, también es sólo una y que, sin embargo, hay múltiples filosofías. Nosotros queremos explicarnos esta multiplicidad, este contraste, hacérselo comprensible. Así, conseguiremos una introducción a la relación de las muchas filosofías con la única filosofía, de donde se aclarará también la diferencia entre la historia de la filosofía y la filosofía misma. Luego, veremos que esta multiplicidad de filosofías no sólo perjudica a la filosofía —a la posibilidad de la filosofía—, sino que es y ha sido absolutamente necesaria para la existencia de la ciencia y la filosofía. Por cierto, en esta consideración hay que hacer notar antes que, sin duda, partamos de ello, que la filosofía tiene como finalidad comprender o conocer la verdad pensando. Tampoco queremos ocuparnos de las opiniones; no nos ocupamos en la filosofía ni en su historia con lo pasado, con lo muerto, sino que nosotros tenemos que ver con las ideas filosóficas, en las cuales está presente nuestro espíritu.

Debemos suponer conocido cuál es el objeto de la filosofía. Este es, aunque un objeto especialmente brillante, el más universal o, más bien, lo universal mismo, lo absolutamente universal, lo eterno, lo existente en sí y por sí. Se pueden enumerar los objetos de la filosofía también como particulares; son Dios, el mundo, el espíritu, el alma, el hombre. Pero propiamente el objeto de la filosofía es sólo Dios, o su finalidad es Dios, conocer a Dios. Tiene este objeto en

* Lucas. IX, 23.

** *Los Hechos de los Apóstoles*. V, 9. Son palabras que el apóstol Pedro dijo a la mujer de Ananías. Textualmente significan: «Mira los pies de los que han enterrado a tu marido, están ante la puerta y te esperan.»

común con la religión, pero con la diferencia de que la filosofía lo considera reflexionado, conceptualmente, la religión de una manera representativa. Lo que la historia de la filosofía nos presenta son los hechos de la razón pensante. La historia política o la historia del mundo considera los hechos de la razón volitiva, los actos de los grandes individuos, de los grandes Estados; nos enseña cómo esta razón se manifiesta en el nacer, propagarse y en la decadencia de los Estados. La historia del arte considera las ideas en la forma de la fantasía, la cual lleva las ideas a la intuición; la historia la filosofía considera las ideas en la forma del pensar. Pone ante sí la conciencia pensante, nos coloca ante los héroes del pensar, del pensamiento puro, como han de ser considerados en sus actos. El hecho es tanto más excelente cuanto menos la particularidad del sujeto ha impreso en él su sello. *En la filosofía es donde lo particular, es decir, la actividad particular del filósofo, se esfuma y solamente permanece el campo del puro pensar.* Si se compara este campo con otros, se debe tener a éste por el más noble, el más excelente; porque el pensar es la actividad que distingue al hombre. El hombre es pensante en todo; pero, por ejemplo, en la sensación, en la intuición, en el querer, en la fantasía, no es *puramente* pensante. Solamente en la filosofía se puede adoptar la postura del pensar *puro*; solamente en ésta, porque en ella se piensa libre de todas las determinaciones naturales, libre de toda particularidad. Esta es la base que nosotros queremos considerar en su movimiento. De esto se concluye que los actos de la razón pensante no son ninguna aventura. Tampoco la historia universal es solamente romántica, no es una colección de hechos y acontecimientos casuales; no predomina en ella la casualidad. Los acontecimientos en la historia universal no son los viajes de los caballeros errantes, las hazañas de los héroes que inútilmente se golpean, se afanan y se sacrifican por un vano objeto; y su actividad no se esfuma sin dejar huella, sino que en sus acontecimientos existe una conexión necesaria. Lo mismo ocurre en la historia de la filosofía. No se trata en ella de ocurrencias, opiniones, etc., que cada uno haya descubierto según la particularidad de su espíritu o se haya imaginado a su libre albedrío; sino que al tener que considerar aquí la actividad pura y la necesidad del espíritu, tiene que existir también en el movimiento total del espíritu pensante una conexión necesaria y esencial. Con esta creencia en el espíritu del mundo tenemos que acercarnos a la historia y, especialmente, a la historia de la filosofía.

La segunda reflexión concierne al comportamiento de la filosofía hacia las otras formas y producciones del espíritu. Hemos dicho ya que el hombre piensa y que esto, precisamente, es su esencia, pero que el pensamiento, además de que es el objeto de la filosofía, todavía tiene que ver con una gran cantidad de otros objetos, los cuales también son

productos, hechos del pensamiento. Religión, arte, constitución del Estado y otras producciones semejantes, son igualmente obras del espíritu esencialmente pensante y, sin embargo, tienen que permanecer alejados de nuestro tema. Se pregunta también: ¿cómo distinguir éstos de los productos que son nuestro objeto? Y, al mismo tiempo: ¿Qué relación histórica existe entre la filosofía de una época y la religión, el arte, la política, etc., de la misma época?

Discutiremos estos dos puntos de vista en la introducción, para orientarnos sobre cómo debe ser tratada la historia de la filosofía en estas lecciones. En estos dos puntos de vista se da también el rumbo para la disposición, visión general de conjunto del curso histórico de la totalidad. No quiero ocuparme con reflexiones externas (superficiales) sobre la historia de la filosofía, su utilidad y demás maneras de ensalzarla. La utilidad resultará de sí misma.

Pero al final quiero referirme brevemente a las fuentes, ya que esto es tan usual. La introducción debe tener como objeto solamente facilitar una representación directa de aquello que ha de ser nuestro tema. La representación que aquí debe ser desarrollada es el concepto mismo. Aquí no se puede demostrar este concepto (pues él es en sí y por sí); su demostración corresponde a la ciencia de la filosofía, a la lógica. Muy bien puede hacer aprobar y comprender esto mientras se parte de otras representaciones conocidas de la conciencia ordinariamente formada; pero aunque esto no es filosófico, contribuye a la claridad.

Luego lo primero es el concepto, el fin de la historia de la filosofía; en segundo lugar, la relación de la filosofía con los demás productos del espíritu humano, arte, religión, constitución del Estado, etc., y, especialmente, la relación con la historia.

A. NOCIÓN DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

LO que vamos a considerar aquí es una *sucesión* de formas del pensamiento. Es éste el modo primero y más superficial de aparición de la historia de la filosofía. A ello se añade, al mismo tiempo, la necesidad de conocer la finalidad, lo general, por lo que es unificado lo múltiple, lo diverso, que se ponen de manifiesto en esta serie, a la que esta multitud se refiere como a su unidad, de manera que sea moldeada en una totalidad, en un todo; y lo que esta unidad es, conviene entonces, por de pronto, a la finalidad, al concepto. Luego tenemos perfecta razón para querer conocer con certeza una finalidad, un concepto, antes de entregarnos a lo particular. Primeramente queremos tener la visión total de un bosque para después conocer detenidamente los árboles singulares. Quien considera los árboles primero y solamente está pendiente de ellos, no se da cuenta de todo el bosque, se extravía y se desconcierta en él. Así ocurre también en las filosofías, de las que hay una cantidad infinita de ellas, las cuales se combaten y se oponen unas a otras. Se erraría, por tanto, si se quisiera conocer primeramente las filosofías particulares. Por culpa de los árboles, no se vería el bosque; por culpa de las filosofías, no se llegaría a la filosofía. En ninguna parte sucede esto con tanta facilidad y frecuencia como en la historia de la filosofía. La multiplicidad de las filosofías, frecuentemente da lugar a que no se distinga y se menosprecie la filosofía. Sobre ello descansa también aquella prueba superficial que, con aire de conocedor, afirma que no se obtiene nada de la historia de la filosofía; que una refuta a la otra; que ya la multitud de filosofías es una prueba de la nulidad de la empresa de la filosofía. Y se habla así incluso mientras se tiene interés por la verdad o se piensa haber tenido: se debe buscar

lo uno, la unidad, es decir, la verdad, porque la verdad es una; y a la diversidad de las filosofías, de las cuales cada una afirma ser la verdadera, hay que oponer aquel principio, que lo verdadero es la unidad.

La cuestión principal que nosotros tenemos que considerar en esta introducción se refiere a las preguntas siguientes: ¿Qué es esa contradicción de la unidad de la verdad y de la multiplicidad de las filosofías? ¿Cuál es el resultado de este largo trabajo del espíritu humano, y cómo se ha de concebir éste? ¿En qué sentido queremos tratar la historia de la filosofía?

La historia de la filosofía es la historia del pensamiento libre, concreto, o la historia de la razón. El pensamiento libre, concreto, se ocupa solamente consigo mismo. No hay nada racional que no sea resultado del pensar, no del pensar abstracto, pues éste es el pensar inteligente (del pensamiento), sino del pensar concreto; éste es la razón. También aquella pregunta se ha de expresar más directamente: ¿En qué sentido debe ser considerada la historia de la razón pensante, es decir, en qué acepción? Y aquí podemos contestar que no puede ser interpretada en ninguna otra acepción que en el sentido del pensamiento mismo; o podemos decir que la interrogación misma es incorrecta. En todas las cosas podemos preguntar por el sentido o por la significación (acepción); así, en una obra de arte podemos preguntar por la significación de la forma; en el lenguaje, por la significación de la palabra; en la religión, por la significación de la representación o del culto; en otros actos, por el valor moral, etc. Esta significación, o este sentido, no es otra cosa que lo esencial o lo universal, lo sustancial de un objeto, y este sustancial del objeto es el pensamiento concreto del objeto. Nosotros tenemos aquí siempre dos cosas, un exterior y un interior, una aparición (fenómeno) exterior que es perceptible sensiblemente (intuitiva) y una significación que es justamente el pensamiento. Pero ahora, al ser nuestro objeto pensamiento, no existen aquí dos cosas, sino que el pensamiento es lo importante por sí mismo. El objeto es aquí lo universal; y no podemos preguntar aquí por la significación separable o separada del objeto. Tampoco la historia de la filosofía tiene ninguna otra significación, ninguna

otra determinación más que el pensamiento mismo. El pensamiento es aquí mismamente lo más interior, lo más alto, y por eso no se puede comprobar ningún pensamiento *más elevado*. En una obra de arte podemos reflexionar, hacer consideraciones si la forma corresponde a la significación; luego, nos podemos situar por encima. La historia del pensamiento libre no puede tener ningún otro sentido, ninguna otra significación que hablar del pensamiento mismo. La determinación que se introduce aquí, en lugar del sentido y la significación, es el pensamiento.

A esta determinación se han de añadir ahora los próximos puntos de vista (perspectivas), de los cuales depende junto con el pensamiento.

Aquí es necesario ocuparse en una serie de determinaciones del pensamiento, adelantar algunos conceptos enteramente generales, abstractos, a los cuales nos referiremos posteriormente, y mediante cuya aplicación podremos traer el concepto de historia de la filosofía más cerca ante la representación. Pero estos conceptos son aquí solamente suposiciones; éstas no deben ser tratadas o demostradas, lógicamente, filosóficamente o especulativamente. Aquí basta con unas indicaciones históricas, preliminares de estos conceptos.

I. DETERMINACIONES PRELIMINARES

Estas determinaciones son: Pensamiento, Concepto, Idea o Razón y la evolución de los mismos.

Son éstas las determinaciones de la evolución y de lo concreto. El producto del pensar, el pensamiento en general es el objeto de la filosofía. El pensamiento se nos aparece, por de pronto, como formal, *el concepto como pensamiento determinado* (como pensamiento definido); la idea es el pensamiento en su totalidad, el pensamiento determinado en sí y por sí. La idea es, en general, lo verdadero, y lo verdadero solamente. La naturaleza de la idea es ahora desenvolverse (evolucionar).

(1. EL PENSAMIENTO COMO CONCEPTO E IDEA)

a) *El pensamiento*

Por lo tanto, lo primero es el pensamiento.

La filosofía es activamente pensante; esto lo hemos considerado ya. El pensar es lo más interno de todo, el *egomonicón*. El pensar filosófico es el pensar de lo universal. *El producto del pensar es el pensamiento*. Este puede ser subjetivo u objetivo. En la consideración objetiva llamamos al pensamiento lo universal: el *noús* de Anaxágoras es lo universal. Pero nosotros sabemos que lo universal se diferencia por eso de lo abstracto y de lo particular. Pues lo universal es solamente la forma, y a ella se opone lo particular, el contenido. Si nos detenemos en el pensamiento como universal, no nos detendremos mucho, o tendremos conciencia de que lo abstracto no es suficiente, no basta. De aquí la expresión: son sólo pensamientos. La filosofía tiene que ocuparse con lo universal, el cual tiene su contenido en sí mismo. Pero lo primero es lo universal como tal; éste es abstracto; es el pensamiento, pero como puro pensamiento y pura abstracción: "Ser" o "esencia", "lo uno", etc., son tales pensamientos totalmente abstractos.

b) El concepto

El pensamiento no es nada vacío, abstracto, sino que es determinante y precisamente determinante de sí mismo; o el pensamiento es esencialmente concreto. *A este pensamiento concreto lo llamamos concepto*. El pensamiento tiene que ser un concepto; por abstracto que pueda parecer, tiene que ser concreto en sí, o tan pronto como el pensamiento es filosófico, es concreto en sí. Por una parte, esto es exacto, si se dice que la filosofía se ocupa de abstracciones; precisamente hasta aquí ha tenido que ver con pensamientos, es decir, con lo llamado concreto, abstraído de lo sensible. Pero, por otra parte, es enteramente falso; las abstracciones pertenecen a la reflexión del entendimiento, no a la filosofía; y precisamente aquellos que hacen ese reproche a la filosofía son los que están más absortos en las determinaciones de la reflexión, aunque ellos crean estar en el contenido más concreto. Reflexionando sobre las cosas, tienen, por una parte, solamente lo sensible y, por otra, el pensamiento subjetivo, es decir, abstracciones.

En segundo lugar está el concepto. Es otra cosa que el pensamiento puro (en la vida ordinaria el concepto es tomado generalmente sólo como un pensamiento determinado). El concepto es un saber verdadero, no el pensamiento como puro universal; además, el concepto es el pensamiento, el pensamiento en su vitalidad y actividad, o en tanto que se da su contenido a sí mismo. O el concepto es lo universal que se particulariza a sí mismo (por ejemplo, el animal, como

mamífero, añade esto a la determinación exterior de animal). Concepto es el pensamiento, el cual devenido activo, puede determinarse, crear, producir; tampoco es mera forma para un contenido, sino que se forma a sí mismo, se da a sí mismo un contenido y se determina la forma (la determinación del mismo ha ocurrido en la historia de la filosofía misma). Esto, que el pensamiento no es ya abstracto, sino determinado al determinarse a sí mismo, lo resumimos con la palabra «concreto». El pensamiento se ha dado un contenido, ha devenido concreto, es decir, se ha unificado al desarrollarse; donde se han concebido y unido inseparablemente varias determinaciones en una unidad, estas distintas determinaciones no han de ser separadas. Las dos determinaciones abstractas que él reduce a unidad, son lo universal y lo particular. Todo lo que es realmente viviente y verdadero es, así, un compuesto, tiene varias determinaciones en sí. La actividad viviente del espíritu es así concreta. Luego la abstracción del pensamiento es lo universal; el concepto es lo determinante de sí, lo que se particulariza a sí mismo.

c) *La idea*

El pensamiento concreto, directamente expresado, es el concepto, y, aún más determinado, es la *idea*. La idea es el concepto en tanto que él se realiza. Para realizarse debe determinarse a sí mismo, y esta determinación no es otra cosa que él mismo. Así es su contenido él mismo. Este es su infinito relacionarse consigo mismo, para que él se determine sólo desde sí mismo.

La idea o la razón también es concepto; pero así como el pensamiento se determina como concepto, así la razón se determina como pensamiento subjetivo. Cuando nosotros hablamos de un concepto, se determina, aunque sea abstracto. La idea es el concepto lleno, el cual se llena consigo mismo. La razón, o la idea, es libre, rica, plena de contenido en sí mismo; ella es el concepto que se pone a sí mismo pleno de contenido, que se da su realidad. Yo puedo muy bien decir «concepto (o noción) de algo», pero no puedo decir «idea de algo»; porque ésta tiene su contenido en sí misma. La idea es la realidad en su verdad. La razón es el concepto dándose realidad a sí mismo, es decir, se compone de concepto y realidad. El *alma* es el concepto que se da actualidad en el cuerpo, en la realidad. Si se separan concepto y realidad, el hombre ha muerto. Esta unión no tiene solamente que ser concebida como unidad en general, sino que la razón es esencialmente vitalidad, actividad; su actividad esencial consiste en que el concepto se produce, se convierte en contenido, pero de manera que lo producido está siempre de acuerdo con él. La realidad está siempre en dependencia de

la idea, no existe por sí. Parece ser otro concepto, otro contenido, pero no es así. Lo que en realidad es de otro modo que en el concepto, esta diferencia consiste sólo en la forma de la exterioridad. La realidad se hace idéntica al concepto.

La idea es justamente aquello que nosotros llamamos *verdad*, una gran palabra. Para el hombre corriente permanecerá siempre grande y henchirá de satisfacción su corazón. Verdad es que en la época contemporánea se ha llegado al resultado de que nosotros no podemos conocer la verdad. Pero el objetivo de la filosofía es el pensamiento concreto, y éste es, en su determinación posterior, precisamente idea o verdad. Por lo que respecta ahora a la afirmación de que la verdad no puede ser conocida, se presenta por sí en la historia de la filosofía misma y también allí será considerada más de cerca. Aquí sólo hay que mencionar que, en parte, son los autores de historia de la filosofía los que admiten este prejuicio. Tennemann, por ejemplo, un kantiano, piensa que es un disparate querer conocer la verdad; esto nos muestra la historia de la filosofía. Es inconcebible cómo un hombre puede atarearse, ni aun, por cierto, preocuparse de algo sin tener una finalidad en ello. La historia de la filosofía es, entonces, solamente un relato de toda clase de opiniones, de las cuales cada una afirma, falsamente, ser la verdad. Otro prejuicio es que nosotros, sin duda, podemos saber de la verdad, pero solamente si hemos reflexionado sobre ello (que la verdad no es conocida en el percibir inmediato, en el intuir, ni en la intuición exterior sensible, ni en la llamada intuición intelectual, pues toda intuición es como intuición sensible). A este prejuicio apelo yo. Por cierto, aún es algo distinto conocer la verdad (saber de la verdad), y ser capaz de conocerla; pero solamente por medio de la reflexión tengo noticia de lo que hay en el objeto. Luego, en primer lugar, nosotros no podemos conocer la verdad, y, en segundo lugar, sabemos de la verdad solamente por la reflexión. Cuando aludimos directamente a estas determinaciones, avanzamos en nuestra representación.

Las primeras determinaciones que hemos obtenido son, entonces, éstas: que el pensamiento es concreto, que lo concreto es verdad, y que ésta es producida solamente por el pensar. La determinación siguiente es, pues, que el espíritu se desarrolla (desenvuelve) a sí mismo de sí.

(2. LA IDEA COMO DESARROLLO)

En primer lugar, sucedía también que el pensamiento, el pensamiento libre, es esencialmente concreto en sí; con ello se relaciona que el pensamiento es viviente, que se mueve en sí mismo. La naturaleza infinita del espíritu es el proceso de él en sí, no para reposar, esencialmente para producirse y existir por su producción. Podemos concebir más exactamente este movimiento como *desarrollo* (como evolución); lo concreto, en cuanto actividad, está esencialmente desarrollándose. Existe una diferencia en el interior; y cuando nosotros comprendemos directamente la determinación de las diferencias que aparecen —y en todo proceso surge necesariamente otra cosa—, entonces se produce el movimiento como evolución. Estas diferencias se destacan, aunque nos mantengamos sólo en la conocida representación de evolución. Es importante, además, que reflexionemos en la representación de evolución.

Ante lo primero, se pregunta qué es evolución. Se toma la evolución como una representación conocida, y se cree por eso haberse evitado una discusión sobre ello. Pero precisamente investigar aquello que se supone como conocido, lo que cada uno piensa que sabe ya bastante, eso es lo propio de la filosofía. Lo que se maneja y usa sin reparo alguno, con lo que se opera en la vida cotidiana, ella lo comprueba, pasa a través de ello, precisamente lo aclara como tal; pues justamente esto conocido es lo desconocido, si no se integra filosóficamente. Tenemos que poner de manifiesto también los puntos particulares que aparecen en la evolución para hacer familiar la consecuencia. Pero no puede tratarse de una visión absoluta del concepto, puesto que pertenece a una realización ulterior. Puede parecer que tales determinaciones no dicen mucho. Pero su nulidad debería enseñar solamente a conocer el estudio total de la filosofía.

La idea como evolución debe convertirse en lo que ella es. Esto parece una contradicción para el entendimiento, pero precisamente la esencia de la filosofía consiste en resolver las contradicciones del entendimiento.

Ahora, en lo referente a la evolución como tal, debemos distinguir dos cosas —dos estados, por decirlo así—: la aptitud, el poder (la potencia), el ser en sí (*potentia, dynamis*) y el ser por sí, la realidad (*actus, enérgeia*).

a) *El ser en sí*

Lo que ahora se nos presenta en la evolución es que debe existir algo que es desarrollado, luego algo envuelto, el germen, la aptitud, la potencia, es lo que Aristóteles llama *dy-namis*, esto es, la posibilidad (pero la posibilidad real, no, por cierto, una posibilidad superficial), o, como es llamada, lo en sí, aquello que es en sí y sólo por de pronto así.

De lo que es en sí, se tiene ordinariamente la alta opinión de que es lo verdadero. Aprender a conocer a Dios y al mundo, quiere decir: conocerlos en sí. Pero lo que es en sí, no es aún lo verdadero, sino lo abstracto; es el germen de lo verdadero, la aptitud, el ser en sí de lo verdadero. Es algo simple, sin duda, lo que contiene las cualidades de lo múltiple en sí, pero en la forma de la simplicidad, un contenido, el cual está envuelto aún.

Un ejemplo de ello lo da el germen. El germen es simple, casi un punto; incluso por medio del microscopio se descubre poca cosa en él. Pero esto simple está embarazado con todas las cualidades del árbol. En el germen está contenido todo el árbol, su tronco, ramas, hojas, colores, olor, sabor, etc. Y, sin embargo, esto simple, el germen, no es el árbol mismo; esta diversidad aún no existía. Es esencial saber esto: que hay algo que contiene una diversidad en sí, pero la cual aún no existía por sí. Un ejemplo aún más importante es el Yo. Cuando yo digo: Yo, esto es enteramente simple, lo universal abstracto, lo común a todos; cada uno es un Yo. Y, no obstante, éste es el reino múltiple de las representaciones, de los impulsos, de los deseos, de las inclinaciones, de los pensamientos, etc. En este simple punto, en el Yo, está contenido el todo. Es la fuerza, el concepto de todo aquello que el hombre desarrolla de sí. Según Aristóteles, se puede decir que en lo simple que es en sí, en la *dy-namis*, *potencia*, en la aptitud, está contenido todo lo que ha de desarrollarse. En la evolución no puede descubrirse ninguna otra cosa que lo que existe ya en sí.

El germen es el concepto de la planta; si lo partimos, encontramos en él solamente un punto de partida. De él se origina la planta. El es activo, y la actividad consiste en que él produce la planta. La planta es precisamente sólo esta vida que es la planta. Lo que per-

manece sin vida, sin movimiento, es la madera. El convertirse en madera es la muerte. Pero la planta, en cuanto planta real, es el continuo producirse, el producirse a sí misma. Ha realizado un curso de vida si es capaz de producir de nuevo un germen. El germen está dotado de toda la formación de la planta; la fuerza y lo producido es una y la misma cosa. No se descubre ninguna otra cosa que lo que ya existía. Esta unidad del punto de partida, de lo que se mueve, y de lo producido es lo esencial que ha de afirmarse aquí.

b) La existencia (Dasein)

Lo segundo es que lo en sí, lo simple, lo envuelto, se desarrolla, se desenvuelve. Desenvolverse quiere decir: ponerse, entrar a la existencia, existir como algo distinto. Por de pronto, se ha diferenciado en sí y existe sólo en esta simplicidad o neutralidad, como el agua que es clara y transparente y, sin embargo, contiene tantos elementos físicos y químicos, tantas posibilidades orgánicas en sí. Lo segundo es también que la existencia está en relación con otras cosas, que existe como algo diferente. Es una y la misma cosa o más bien uno y el mismo contenido, ya exista en sí, envuelta, ya exista desenvuelta o como algo desarrollado. Es solamente una diferencia de la forma; pero de esta diferencia depende todo.

El otro lado digno de notar, además, es que, mientras que el germen se desarrolla hacia el germen, entre el punto de partida y el punto final se encuentra el *medio*; éste es la *existencia*, este ser otro, la evolución, el desarrollo como tal, el cual se concentra entonces de nuevo en el simple germen. Todo lo que es producido, la planta entera, se encuentra ya envuelto en la fuerza del germen. La forma de la porción singular del todo, todas estas determinaciones diferentes, las cuales yacen en la formación del germen, dan solamente el desarrollo, la existencia. Esto se ha de afirmar. Del mismo modo existe oculto en el alma del hombre, en el espíritu humano, todo un mundo de representaciones. Estas representaciones están como envueltas en el yo enteramente simple. Así, solamente, caracterizo yo al germen; pero todas estas representaciones se desarrollan hacia fuera y vuelven de nuevo al Yo. Esto es el movimiento de la idea, de lo racional. Nuestro esfuerzo para reunir de nuevo esta cantidad de representaciones en esta unidad, en esta idealidad, esto es nuestra actividad espiritual; así como la racional en general se ha de comprender según su determinación fundamental como esto; para duplicar el concepto, para volverlo a su simplicidad y conservarlo en ella. Lo que nosotros llamamos Existencia (Dasein,

Existenz), que es así un muestrario del concepto, del germen, del Yo. En la Naturaleza hay algo puesto de manifiesto; toda determinación parece existir como separada una de otra, como particular. A la existencia en la conciencia, en el espíritu, llamamos saber, concepto pensante. El espíritu es también esto: traer a la existencia, es decir, a la conciencia. Como conciencia en general tengo yo un objeto; puesto que yo existo y aquél está frente a mí. Pero en tanto que el Yo es el objeto del pensar, es el espíritu precisamente esto: producirse, salir fuera de sí, saber lo que él es.

En eso consiste la gran diferencia, que el hombre sabe lo que él es; luego, en primer lugar, él es real. Sin esto la razón, la libertad, no son nada. El hombre es esencialmente razón; el hombre, el niño, el culto y el inculto, es razón; o, más bien, la posibilidad para eso, para ser razón, existe en cada uno, es dada a cada uno. Y, pese a ello, la razón no ayuda nada al niño, al inculto. Es sólo una posibilidad, aunque no una posibilidad vacía, sino una posibilidad real y que se mueve en sí. Solamente el adulto, el formado, sabe por la educación lo que él es. La diferencia es solamente que la razón existe allí solamente como aptitud, en sí, pero aquí existe explícitamente, ha pasado de la forma de posibilidad a la existencia.

Así, por ejemplo, decimos que el hombre es racional, y distinguimos muy bien entre el hombre que ha nacido solamente y aquel cuya razón educada está ante nosotros. El niño es también un hombre, pero aún no existe la razón en él; no sabe ni hace nada racional. El niño tiene la aptitud de la razón, pero ella aún no existe para él. Así es esencial hacer, por eso, que aquello que el hombre es en sí, llegue a ser por él; y solamente en cuanto este ser por sí tiene por su parte realidad, es en cualquier forma lo que quiere.

Esto puede ser expresado también así: lo que es en sí, tiene que convertirse en objeto para el hombre, llegar a la conciencia; así llega a ser para él y para sí mismo. De este modo, el hombre se duplica. Una vez él es razón, es pensar, pero en sí; otra él *piensa*, él convierte este ser, su en sí, en objeto del pensar. Así es el pensar mismo objeto, luego objeto de sí mismo, entonces el hombre es por sí. La racionalidad produce lo racional, el pensar produce los pensamientos. Lo que él ser en sí es, se manifiesta en el ser por sí. Si ahora reflexionamos sobre ello, es el hombre que era en sí racional y convierte esto en objeto, sin haber ido más allá, como era al principio. Lo que el hombre trae ante sí, es él, en sí. Lo en sí se conserva, permanece lo mismo; no da por resultado ningún contenido nuevo. Esto parece ser una duplicación inútil; sin embargo, es la di-

ferencia, que yace en estas determinaciones, enteramente monstruosa. Todo conocer, aprender, visión, ciencia, incluso toda actividad, no tiene ningún otro interés que aquello que es en sí, en lo interior, manifestarse desde sí, producirse, transformarse objetivamente. Como explicación, puede remitirse también a las cosas naturales.

En esta diferencia se descubre toda diferencia en la historia del mundo. Los hombres son todos racionales; lo formal de esta racionalidad es que el hombre sea libre; ésta es su naturaleza, esto pertenece a la esencia del hombre. Y, no obstante, ha existido en muchos pueblos la esclavitud y en algunos aún existe; y los pueblos están contentos. Los orientales, por ejemplos, son hombres, y, como tales, libres en sí; pero a pesar de eso no son libres, porque no tienen conciencia de la libertad, sino que les ha agradado todo despotismo de la religión y de las relaciones políticas. La diferencia total entre los pueblos orientales y los pueblos donde no domina el régimen de esclavitud es que éstos saben que son libres, que son libres por sí.

Los orientales son también en sí, pero no existen como libres. Esto constituye el enorme cambio de estado ocurrido en la historia universal, si el hombre es solamente en sí libre, o si él sabe que es su noción, su determinación, su naturaleza existir como individuo libre.

El europeo sabe de sí, es objeto de sí mismo; la determinación que él conoce, es la libertad; se conoce a sí mismo como libre. El hombre tiene a la libertad como su sustancia. Si los hombres hablan mal del conocer, es que no saben lo que hacen. Conocerse, convertirse a sí mismo en objeto (del conocer propio), esto lo hacen relativamente pocos. Pero el hombre es libre solamente si él sabe que lo es. Se puede también, en general, hablar mal del saber, como se quiera; empero, solamente este saber libera al hombre. El conocerse es en el espíritu la existencia.

Por lo tanto, esto es lo segundo, ésta es sola la diferencia de la existencia (Existenz), la diferencia de lo separable. El Yo es libre en sí, pero también por sí mismo es libre; y yo soy libre solamente en tanto que existo como libre.

c) El ser por sí

La tercera determinación es que lo que existe en sí, y lo que existe por sí, son solamente una y la misma cosa. Esto

quiere decir precisamente evolución. Lo en sí que ya no fuera en sí, sería así otra cosa; por consiguiente, habría allí una variación, un cambio. En el cambio hay algo que llega a ser otra cosa. En la evolución podemos también, sin duda, hablar del cambio, pero este cambio debe ser tal que lo otro, lo que resulta, sin embargo, es aún idéntico con lo primero, de manera que lo simple, el ser en sí, no sea negado. Es algo concreto, algo distinto; pero, sin embargo, contenido en la unidad, en el sí primitivo. El germen se desarrolla así, no cambia; si el germen fuese cambiado, desgastado, triturado, no podría evolucionar. Esta unidad de lo Existente, lo que existe, y de lo que es en sí, es lo esencial de la evolución. Es un concepto especulativo, esta unidad de lo diferente, del germen y de lo desarrollado; ambas cosas son dos y, sin embargo, una. Es un concepto de la razón; por eso sólo todas las otras determinaciones son inteligibles. Pero el entendimiento abstracto no puede concebir esto; el entendimiento se queda en las diferencias, sólo puede comprender abstracciones, no lo concreto, ni el concepto.

En la evolución está contenida al mismo tiempo la mediación; lo uno es solamente en tanto que se refiere a lo otro. Aquello que es en sí tiene el impulso para desarrollarse, para existir, para pasar a la forma de existencia; y la existencia existe por medio de la aptitud. Existe algo inmediato no real. Se ha hablado mucho en la época moderna del saber inmediato, del intuir, etc.; pero esto es sólo una mala abstracción unilateral. La filosofía tiene que ocuparse con lo real, con la comprensión conceptual. Lo inmediato es solamente lo irreal. En todo lo que se llama saber inmediato, etc., se da la mediación y es fácilmente demostrable. En cuanto es verdadero, contiene la mediación en sí, así como la mediación, sino es solamente abstracta, contiene en sí la inmediatez (Unmittelbarkeit).

El movimiento que constituye la realidad es el pasar de lo subjetivo a lo objetivo. Este paso es, en parte, simple, inmediato, pero también en parte no simple, sino un paso a través de muchas etapas. Así el desarrollo de la planta de germen a germen. Las más bajas especies de plantas, por ejemplo, son hebras y nudos, y el paso es de semilla a semilla, de nudo a nudo o de bulbo a bulbo, luego inmediato. Pero el curso del germen de la planta a un nuevo germen es mediato. Durante el curso se encuentran las raíces, el tronco las

hojas, las flores, etc. Luego éste es un ciclo desarrollado, mediato. Así hay también en el espíritu algo inmediato como intuición, percepción, creencia, algo otro, pero mediato por el pensar. Hay que notar ahora que en este ciclo de la evolución existe una sucesión ordenada. Raíces, tronco, ramas, hojas y flores, todos estos estados son distintos unos de otros. Ninguna de estas existencias es la verdadera existencia de la planta (sino que ellas son solamente recorridas), porque estas existencias son situaciones pasajeras, siempre repitiéndose de las cuales una contradice a las otras. Cada existencia de la planta es refutada por las otras. Es preciso poner de relieve aquí esta refutación, este comportamiento negativo de cada uno de estos momentos para con los otros; pero, al mismo tiempo, tenemos también que asirnos a la única vitalidad de la planta. Esta unidad, esta simplicidad, permanece a través de todas las situaciones. Todas estas determinaciones, todos estos momentos, son sencillamente necesarios y tienen por finalidad el fruto, el producto de todos estos momentos, y el nuevo germen.

Si resumimos esto, tendremos una única vida, la cual, por lo pronto, está envuelta; pero después entra a la existencia y, separadamente, a la multiplicidad de las determinaciones, las cuales, como los distintos grados, son necesarias; y, juntas de nuevo, constituyen un sistema. Esta representación es una imagen de la historia de la filosofía.

El primer momento era lo en sí de la realización, lo en sí del germen, etc.; el segundo es la existencia, aquello que resulta; así, es el tercero la identidad de ambos, más precisamente, ahora, el fruto de la evolución, el resultado de todo este movimiento; y a esto llamo yo abstractamente el *ser por sí*. Es el ser por sí del hombre, del espíritu mismo; pues la planta no tiene ser por sí, sino en tanto que hablamos un lenguaje que se refiere a la conciencia. Solamente el espíritu llega a ser verdadero por sí, idéntico consigo mismo.

El germen es lo simple, lo carente de forma; poco se puede ver en él. Pero posee el impulso a desarrollarse; no puede detenerse, ser solamente en sí. El impulso es la contradicción para ser en sí y, sin embargo, no debe ser. La contradicción impulsa al existente en sí a separarse; el germen se pone como existencia diferenciada desde sí mismo. Pero aquello que resulta, lo múltiple, lo diverso, no es otra cosa que lo que ya existía en aquella simplicidad. En el germen está ya contenido todo, verdad es que envuelto, ideal, indeterminado, indiferenciado. En el germen está ya determinado que las flores deben contener forma, color, olor, etc. El germen se desarrolla a sí mismo, se pone a sí mismo. Ahora la perfección de este surgir va

tan lejos como el en sí. Se pone un fin, tiene una limitación, una finalidad, pero un fin determinado de antemano, no casual: el fruto. Y en el fruto está lo esencial para convertirse de nuevo en germen. El germen tiene también por finalidad producirse a sí mismo, retornar de nuevo a sí mismo. Lo envuelto, el existente en sí, también está perfectamente determinado en sí, se separa y, después, vuelve de nuevo a reunirse a la primera unidad. En la existencia natural, por cierto, sucede que aquello que ha comenzado, esto subjetivo y después existente, y lo que produce el fin, la conclusión, el fruto, como semilla, son dos individuos. El germen es un individuo distinto del fruto, del nuevo germen. En la existencia natural se da también la duplicación en dos individuos; o ella tiene que romper el resultado aparente en dos individuos, pues por el contenido ellos son el mismo. También en lo animal sucede así: los hijos son individuos diferentes que los padres, aunque de la misma naturaleza. Por el contrario, en el espíritu ocurre otra cosa; precisamente porque el espíritu es libre, coinciden en él el comienzo y el fin. El germen se convierte en lo diferente, y de nuevo se recoge en la unidad; pero esta unidad no le favorece de nuevo. Sin duda, también en el espíritu existe duplicación, pero lo que aquí es en sí, llega a ser por sí (él). El fin retrocede a su principio; llega a ser por el comienzo y no por ninguna otra cosa; y así el espíritu llega a ser por sí mismo. El fruto, en cuanto semilla, no es para el primer germen, sino para nosotros el mismo contenido; el fruto no es por el germen, ni él es por sí. Solamente en el espíritu sucede que, entretanto que existe por otro, existe allí por sí. El espíritu convierte su en sí en objeto por sí y se hace así el objeto mismo, se junta con su objeto en uno. De este modo es el espíritu en sí mismo en su otro. Lo que el espíritu produce, su objeto, es él mismo; él es un desembocar en su otro. El desarrollo del espíritu es un desprendimiento, un desplegarse, y por eso, al mismo tiempo, un desahogo.

Esto es el concepto de desarrollo, un concepto enteramente universal. Esto es la vitalidad, el movimiento en general. La vida de Dios en sí misma, la universalidad en la Naturaleza y en el espíritu, es la evolución de todo lo viviente, de lo más bajo como de lo más alto. Es un diferenciarse, un traer a la existencia, un ser por otro y un permanecer idéntico consigo mismo. Es la eterna procreación del mundo, en forma diferente del Hijo, el eterno regresar del espíritu a sí mismo —un movimiento absoluto que, al mismo tiempo, es absoluto reposo—, el eterno mediar consigo. Este es el ser consigo de la idea, la potencia para regresar a sí, para fusionarse con el otro y tener a sí mismo en el otro. Esta potencia, esta fuerza para ser en lo negativo de sí mismo consigo, es también la libertad del hombre.

Este ser consigo, este desahogo del espíritu, puede ser declarado como su finalidad más elevada. Lo que sucede en el cielo y en la tierra sucede solamente para arribar a esta finalidad. Es la eterna vida de Dios encontrarse a sí misma, devenir por sí, fusionarse consigo misma. En esta promoción se da una enajenación, una desunión; pero es la naturaleza del espíritu, de la idea, enajenarse (alienarse), para volver a encontrarse de nuevo. Precisamente este movimiento es lo que se llama libertad pues ya de una manera extrínsecamente especulativa decimos: es libre quien no depende de un otro, el que no sufre ninguna autoridad, lo que no se halla implicado en otro. El espíritu, en tanto que vuelve a sí mismo, logra ser como espíritu más libre. Este es su designio absoluto, su designio más elevado. El espíritu hace verdadero su dominio, su verdadera convicción propia. Por eso se excluye que el espíritu alcance su finalidad en ningún otro elemento, llegue a esta libertad, más que en el pensar. En él intuir tengo yo siempre otra cosa por objeto, el cual sigue siendo otro; existen objetos que me determinan. Del mismo modo en el sentimiento: me encuentro determinado, no soy libre en él; puesto que soy determinado, no me he puesto; y aunque tengo conciencia de este sentimiento, sin embargo, sé solamente que siento algo, que estoy determinado. Tampoco en el querer soy por mí mismo: tengo ante mí determinados intereses; éstos son, sin duda, mis objetivos, pero, no obstante, estos objetivos contienen siempre algo opuesto a mí, algo que es para mí un otro, por el cual yo estoy determinado de una manera natural. En todos estos casos no soy perfecto en mí. Solamente el pensar es la esfera donde toda alienación es eliminada y donde el espíritu es absolutamente libre, es en sí mismo. Alcanzar este fin es el interés de la idea, del pensar, de la filosofía.

(3. LA EVOLUCIÓN COMO CONCRECIÓN)

Aquí nos concierne ahora directamente lo formal.

Si la evolución absoluta, la vida de Dios y del espíritu es solamente *un proceso*, solamente un movimiento, entonces es solamente un movimiento abstracto. Sin embargo, este movimiento universal, en cuanto concreto, es una serie de formas del espíritu. Esta serie no debe ser representada como una línea recta, sino como un círculo, como un regreso a sí. Este círculo tiene en la periferia una gran cantidad de círculos; *una* evolución es siempre un movimiento a través de muchas evoluciones; el todo de esta serie es un resultado que retrocede hacia sí, de evoluciones; y cada evolución especial es un grado del todo. Hay un progreso en la evolución, pero este progreso no se dirige hacia el infinito

(abstracto), sino que retrocede hacia sí mismo. El espíritu debe conocerse a sí mismo, exteriorizarse, tenerse a sí mismo por objeto, para que sepa lo que es, y para que él se produzca enteramente, se convierta en objeto; que se descubra enteramente, que descienda a lo más profundo de sí mismo y lo descubra. Cuanto más alto evoluciona el espíritu, tanto más profundo es; entonces el espíritu es realmente profundo no sólo en sí; el espíritu en sí ni es profundo ni elevado. Justamente el desarrollo es un profundizar del espíritu en sí, que manifiesta su profundidad a la conciencia. El fin del espíritu, si se nos permite hablar así, es que se comprenda a sí mismo, que no se oculte a sí mismo. Y el único camino para ello es su desarrollo; y la serie de desarrollos son los grados de su evolución.

En tanto que ahora algo es resultado de una etapa, de un desarrollo, es de nuevo el punto de partida para una nueva evolución posterior. Lo último de un momento del desarrollo es siempre al mismo tiempo lo primero del momento siguiente. Por eso Goethe dice con razón en alguna parte: "Lo elaborado se convierte siempre de nuevo en materia prima."* La materia elaborada tiene forma, pero es de nuevo materia para una nueva forma.

El espíritu va hacia sí y se convierte a sí mismo en objeto; y la orientación de su pensar le da, además, la forma y la determinación del pensamiento. A esta noción, en la cual se ha comprendido y la que el espíritu es, a esta su formación, a este su ser, separados de nuevo de él, los convierte nuevamente en objetos, a ellos aplica de nuevo su actividad. Así el hacer continúa formando lo anteriormente formado, le da más determinaciones, lo hace más determinado en sí, más perfeccionado y más profundo.

Las etapas (momentos) son diferentes, toda etapa siguiente es más concreta que la precedente. La etapa más inferior es

* Seguramente alude al Exvoto 39 de Schiller, *El imitador*:
 "Bien del bien lo puede hacer toda persona inteligente.
 Pero el Genio extrae el bien del mal.
 Solamente en lo formado debes tú, imitador, ejercitarte.
 Lo formado mismo es solamente materia para el Espíritu creador."

la más abstracta; los niños son así los más abstractos según su espíritu; son ricos en intuiciones sensibles, pero muy pobres en pensamientos. Principios sensibles tendremos muchos en el comienzo de nuestras lecciones; son los más pobres en pensamientos. Nuestros primeros pensamientos son determinaciones más abstractas que nuestros pensamientos posteriores. En primer lugar, nos encontramos con la determinación de cosa; no hay una cosa, es solamente un pensamiento; y así se presentan solamente al comienzo tales determinaciones abstractas de nuestro pensamiento. Lo abstracto es simple y fácil. Las siguientes etapas son más concretas. Suponen las determinaciones de las etapas precedentes y las continúan desarrollando. Toda etapa posterior de la evolución es también más rica, está acrecentada por estas determinaciones; por lo tanto, es más concreta. Tampoco existe pensamiento alguno que no progrese en su desarrollo.

Se puede preguntar ahora en la evolución (desarrollo), qué se desarrolla, cuál es el contenido absoluto que se desarrolla; pues la evolución se presenta como actividad solamente formal y, por lo tanto, necesita de un substrato. Pero la actividad no tiene ninguna otra determinación que el acto; tampoco aquello que se desarrolla puede ser otra cosa que lo que es la actividad. Así, pues, es al mismo tiempo la condición universal del contenido determinado. Distinguimos en la evolución diferentes momentos, lo en sí propiamente y lo por sí; y el hecho es ahora esto, contener en sí estos momentos diferentes. El hecho, como totalidad de los momentos, es también esencialmente aquello que, en general, llamamos concreto; y podemos añadir: no sólo el hecho mismo es concreto, sino también lo en sí, el sujeto de la actividad, lo que inicia, da comienzo, impulsa la evolución. Pues la idea en sí es precisamente también concreta. Lo que nosotros declaramos ser solamente el rumbo de la evolución es también el contenido de la misma. Lo concreto es también una unidad, o sea lo en sí, y otra cosa, o sea, la actividad de exteriorizarse de este concreto. Así son los dos momentos en uno, y esto es lo tercero. Esto tiene el sentido de que lo uno existe consigo mismo en lo otro, por tanto, lo otro no tiene fuera de sí, sino que en él ha regresado a sí.

La idea es esencialmente concreta, porque lo verdadero no es abstracto; lo abstracto es lo no verdadero. Indudablemente la filosofía se mueve en la región del pensar puro, pero su contenido debe ser comprendido (concebido) como concreto. Quizá sea difícil comprender cómo las diversas o diferentes determinaciones opuestas pueden

existir en lo uno, pero esto sólo es difícil para el entendimiento. Es verdad que el entendimiento opone resistencia a lo concreto, quiere aplastarlo. En primer lugar, el entendimiento pone de relieve lo abstracto, lo vacío, y lo afirma contra lo verdadero. La sana razón humana exige lo concreto. La idea como pensar puro es, sin duda, abstracta, pero en sí misma es absolutamente concreta; y la filosofía es lo más opuesto a lo abstracto; la filosofía es precisamente lucha contra lo abstracto, la guerra constante con la reflexión del entendimiento.

Estas son las determinaciones que debíamos anticipar, alegar históricamente.

Reunamos estas determinaciones del desarrollo y de lo concreto, así tendremos lo concreto en movimiento (del autotransformarse de su ser en sí en su ser por sí) y tendremos también la evolución como concreción. Puesto que lo en sí es ya en sí mismo concreto y el desarrollo en general es el poner de aquello que es en sí, de tal manera no añade nada extraño, nada nuevo; solamente que ahora *aparece* como diferente lo que existía ya como no desarrollado, oculto. La evolución no solamente hace *aparecer* lo interior originario, exterioriza lo concreto contenido ya en lo en sí, y este concreto llega a ser por sí a través de ella, se impulsa a sí mismo a este ser por sí. Lo concreto es en sí diferente, pero por de pronto sólo en sí, por la aptitud, la potencia, la posibilidad; lo diferente está puesto todavía en unidad, aún no como diferente. Es en sí distinto y, sin embargo, simple; es en sí mismo contradictorio. A través de esta contradicción es impulsado desde la aptitud, desde este interior, a la dualidad, a la diversidad; luego, se cancela la unidad y con ella hace justicia a las diferencias. También la unidad de las diferencias aún no puestas como diferentes es impulsada a la disolución de ella misma. Lo distinto (diferente) viene así a ser actualmente, a la existencia. Pero del mismo modo se hace justicia a la unidad, pues lo diferente que es puesto como tal, es anulado nuevamente. Tiene que regresar a la unidad; porque la verdad de lo diferente consiste en que lo diferente sea uno. Y solamente por este movimiento es la unidad verdaderamente concreta.

Esta es la vitalidad en general, tanto la natural como la del espíritu. La idea no es nada muerto, ni un ser abstracto. Por eso es injusto e irracional representar a Dios, que no puede ser nada abstracto, en expresiones abstractas como *être suprême*, la más alta esencia de quien nada más puede ser dicho. Un dios semejante es un producto del entendimiento, carece de vida, es muerto. Hay que distinguir y considerar, en primer término, el pasar de lo uno a la dualidad, y, en segundo, el regreso a lo uno. Nosotros debemos dirigir nuestra observación a que la diferencia, en tanto que es, es una diferencia desaparecida, ideal, cancelada (absorbida), pero solamente a causa

de que la unidad plena, concreta, no la unidad vacía del entendimiento, llegue a ser por sí.

Estas son las determinaciones del desarrollo de lo concreto. Pero para comprender más fácilmente estas determinaciones, para aproximarlas más aún a la representación, queremos aducir todavía algunos ejemplos de lo concreto, por de pronto, de cosas sensibles.

Las cosas de la Naturaleza se nos muestran al mismo tiempo como concretas. Las flores, por ejemplo, tienen muchas cualidades —color, olor, sabor, forma, etc.—, pero todas estas cualidades están en una misma cosa; ninguna de estas cualidades debe faltar; no están separadas unas de otras, el olor aquí, el color allí, sino que color, olor, sabor, etc., están configurados en una unidad, aunque aparezcan como distintos. Tampoco se puede reconstruir mecánicamente esa unidad. Del mismo modo es una hoja concreta en sí; cada parte de la hoja tiene todas las propiedades que tiene la hoja entera. De la misma manera contiene el oro en cada uno de sus puntos todas sus cualidades indivisibles e inseparables; donde es amarillo tiene también su peso específico; no es amarillo en una parte y en otra posee el peso específico. Esta concreción la hacemos constar inmediatamente en lo sensible; principalmente concierne a lo espiritual, al pensamiento, comprender las diferencias como opuestas. Nosotros no encontramos contradictorio ni puede perturbarnos que el olor de las flores sea otra cosa que el color de las mismas, que el olor y el color se oponga uno a otro, y que, sin embargo, estén simplemente reunidos en un conjunto. Nosotros no oponemos una cosa a otra. El entendimiento, el pensar del entendimiento, llega antes a determinar hasta qué punto se oponen las cosas diferentes unas de otras y de qué manera pueden ser comprendidas como incompatibles unas con otras. Por ejemplo, hablamos de materia o de espacio, y sabemos: que la materia es compuesta, el espacio es continuo, ininterrumpido. Se puede llenar el espacio de diferentes maneras, pero no se puede interrumpir. Por otro lado, nosotros podemos poner puntos absolutamente sobre todo el espacio, construirlo de puntos. Lo mismo vale de la materia. Ella es fundamentalmente compuesta, pero también fundamentalmente divisible hasta el átomo; y, a pesar de eso, es, sobre todo, sencillamente continua, es un continuo en sí (cada átomo continúa siendo divisible). No obstante, hablamos de átomos. De esta manera, tenemos la doble determinación de divisibilidad y de continuidad de la materia. El entendimiento, por lo contrario, dice: la materia es continua o corpuscular, atomística; enfrenta constantemente ambas determinaciones una con otra. Los átomos, dice el entendimiento, excluyen la continuidad. Pero, en efecto, la materia no es sencillamente una de estas dos determinaciones; la razón anula estas dos determinaciones como opuestas y dice: todo lo continuo es corpuscular, y todo lo corpuscular es continuo.

Otro ejemplo de una esfera más elevada: decimos del hombre que posee *libertad*; la determinación opuesta es la *necesidad*. «Si el espíritu es libre, entonces no está sometido a la necesidad»; y entonces lo *oppositum*: "Su querer, pensar, etc., está determinado por la necesidad, luego no es libre"; "lo uno, se dice ahora, excluye lo otro". En tales significaciones tomamos las determinaciones como excluyéndose, no como formando algo concreto. Pero lo verdadero es la unidad de los opuestos; y tenemos que decir que el espíritu es libre en su necesidad, sólo en ella tiene su libertad, puesto que su necesidad consiste en su libertad. Así son opuestas las diferencias en unidad. Sin duda, nosotros nos acercamos muy difícilmente a esta unidad, el entendimiento no quiere acercarse a esa unidad; pero se debe tender a ella y conseguirla. Siempre es más fácil decir que la necesidad excluye la libertad *et vice versa*, que captar lo concreto. Ciertamente hay formas que son solamente necesarias, que están sometidas a la necesidad, pertenecen exclusivamente a la necesidad, son las cosas naturales; pero éstas, precisamente por eso, no son verdaderas existencias, con lo que no quiere decirse que no haya tales existencias, sino solamente que no poseen su verdad en sí mismas. La Naturaleza es, por eso mismo, abstracta, no logra la verdadera existencia. El espíritu no debe ser exclusivista. Cuando es concebido como mera libertad, sin necesidad, entonces es arbitrario, es libertad abstracta, o formal, vacía.

Estas son las determinaciones y relaciones que yo quería anticipar. Por ellas son determinadas las categorías que constituyen el concepto de la historia de la filosofía.

Si conservamos estas determinaciones de la naturaleza de lo concreto y de la evolución, entonces la diversidad de las filosofías recibe, adquiere, al mismo tiempo, otro sentido. Porque la diversidad no aparece entonces ya como es aceptada de ordinario, como algo constante, recíprocamente indiferente, independiente, múltiple, etc., sino que lo diverso debe ser comprendido conceptualmente en movimiento, un movimiento que reblandece todas las diferencias más firmes y menosprecia los elementos transitorios.

Así es destruida de una vez y puesta en su lugar la discusión acerca de la diversidad de las filosofías, como si la diversidad fuese algo firme, constante, permanente, separado; la discusión en que la vanagloria frente a la filosofía creía poseer un arma casi invencible contra ella, y en su orgullo sobre tales miserables determinaciones —un orgullo verdaderamente necio— es, al mismo tiempo, completamente ignorante acerca de lo muy poco que posee y tenía que saber; por ejemplo, aquí, la diversidad, la multiplicidad. Esta

es una categoría, la cual, sin embargo, cada uno comprende y no ve ningún mal en ella, es conocida y pensada a fin de poder manejarla y usarla como algo completamente conocido (comprendido); se comprende de sí mismo que cada uno sabe lo que es. Pero los que tienen a la multiplicidad por una determinación absolutamente constante, no conocen su naturaleza ni la dialéctica de la misma.

Estas son las determinaciones que yo quería anticipar. No las he demostrado, sino enumerado y buscado históricamente para hacerlas comprensibles conforme a nuestra representación.

Ahora tenemos que hacer la aplicación de estas determinaciones y ver los resultados concretos; por eso las he presentado aquí. De esta manera pasamos a los detalles, a lo más determinado de la historia de la filosofía.

II. APLICACIÓN DE ESTAS DETERMINACIONES A LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

1

a) Según estas determinaciones, la *filosofía* es pensamiento que se acerca a la conciencia, que se ocupa consigo mismo, que se convierte a sí mismo en objeto, que se piensa a sí mismo y, sin duda, en sus diferentes determinaciones. La ciencia de la filosofía es, de esta manera, un desarrollo del pensamiento libre, o, mejor, es la totalidad de este desarrollo, un círculo que vuelve sobre sí, permanece enteramente en sí, es todo él mismo el que quiere volver sólo a sí mismo. Cuando nosotros nos ocupamos con lo sensible, entonces no somos libres en nosotros mismos, sino que somos en lo otro. Otra cosa sucede al ocuparnos con el pensamiento; el pensamiento existe solamente en sí mismo. Así la filosofía es el desarrollo (evolución) del pensamiento, que no es impedido en su actividad. De esta manera la filosofía es un sistema. En la época moderna, la palabra sistema ha llegado a ser una palabra de reproche, mientras se tiene la representación de que se atiene a un principio exclusivista. Pero la significación propia del sistema es totalidad, y es solamente verda-

dero en tanto que la totalidad que comienza desde lo simple y a través del desarrollo se hace siempre más concreto.

b) Ahora, la historia de la filosofía es enteramente ella misma y no otra cosa. En la filosofía como tal, en la filosofía actual, en la última, está contenido todo aquello que ha producido el trabajo durante miles de años; la filosofía actual es el resultado de todo lo precedente, de todo el pasado. Y el mismo desarrollo del espíritu, considerado históricamente, es la historia de la filosofía. Ella es la historia de todos los desarrollos que el espíritu ha hecho desde sí mismo, una representación de estos momentos, de estas etapas, como se han sucedido en el tiempo. La filosofía es la representación del desarrollo del pensamiento, como es en sí, sin cuestiones accesorias; la historia de la filosofía es este desarrollo en el tiempo. Por consiguiente, la historia de la filosofía es idéntica a sistema de filosofía. Ciertamente, la identidad de ambas es aún una afirmación de la que no se puede dar aquí la demostración propia, especulativa. Esta demostración concierne a la naturaleza de la razón, del pensar, y ésta se ha de considerar en la ciencia de la filosofía. La demostración empírica es suministrada por la historia de la filosofía. Ella tiene que mostrar que su curso es la sistematización del pensamiento mismo. En la sistematización del pensamiento (la historia de la filosofía) se representará lo mismo que en la filosofía, sólo que con lo accesorio del tiempo, de los pormenores históricos del país, de los diferentes individuos, etc. *Cuándo* la filosofía se destaca en el tiempo, es una cuestión posterior que examinaremos en la segunda parte de la introducción.

El espíritu en sí y por sí es completa y absolutamente concreto; mientras actúa, no solamente posee la forma de hacerse consciente de sí en el pensamiento puro, sino que se produce en la totalidad de aquello que pertenece a su formación (configuración); y ésta es una forma de la historia universal. Si el espíritu progresa, tiene que progresar en su totalidad; y puesto que su progreso cae en el tiempo, así también la totalidad de su desarrollo cae en el tiempo. El pensamiento, el principio de una época es el espíritu que lo penetra todo. Este tiene que progresar en la conciencia de sí mismo, y este progresar es el desarrollo de la masa entera,

de la totalidad concreta, y ésta cae en la exterioridad y, por eso, en el tiempo.

Puesto que la historia de la filosofía tiene que ocuparse con el pensamiento puro, entonces ella misma es una ciencia, es decir, no un agregado de conocimientos, de una manera ordenada, sino un desarrollo del pensamiento, el cual es necesario en sí y por sí. Pero la filosofía debe tomar en consideración a la necesidad con que tiene lugar la producción del pensamiento en el tiempo. Porque es un curso histórico tenemos que conducirnos también de una manera histórica, es decir, admitir estas configuraciones (formaciones), tal como se han sucedido en el tiempo y aparecen en esta especie de seguirse unas a otras, ciertamente como si fueran casuales; pero es necesario tener presente la necesidad de este seguirse.

Este es el sentido, la significación de la historia de la filosofía. La filosofía emerge de la historia de la filosofía, y al contrario. Filosofía e historia de la filosofía son una misma cosa, una la imagen (trasunto) de la otra. El estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma, particularmente de la lógica (lo lógico). De lo concreto trataremos más adelante. Para poder comprenderlo así es preciso saber de antemano lo que es la filosofía y su historia, pero no considerar *a priori* la historia de la filosofía según los principios de una filosofía; de una manera puramente histórica el pensamiento muestra cómo progresa por sí mismo.

c) ¿Cómo ahora aparece más de cerca el desarrollo de la filosofía en el tiempo? Nosotros hemos dicho: en el pensamiento no se puede preguntar por una significación, porque él mismo es la significación; nada hay oculto, pero ha sido en sentido contrario como se ha usado siempre esta locución; pues el pensamiento es lo último, lo más profundo, lo más oculto; él es enteramente él mismo. Pero el pensamiento tiene también una forma de aparición y, en tanto que ésta se distingue de él mismo, se puede hablar de una significación del pensamiento mismo. Una forma de aparición del pensamiento es propiamente la representación que

se tiene del pensamiento, la otra es la forma histórica de aparición.

La primera forma de aparición del pensamiento es que el pensar, el pensamiento, aparece como algo particular. Además de que pensamos, de que hay pensamientos, hay percepciones sensibles, impulsos, tendencias, voliciones, etc. Aún tenemos otras potencias o actividades del alma que poseen el mismo derecho que el pensar. Ahí está, entonces, el pensamiento como particular al lado de otro particular. Pero en la filosofía se debe formar del pensar, del pensamiento, una representación completamente distinta. El pensar es la actividad de lo universal. En tanto que actividad, es ésta algo particular, porque al lado de ella aún hay otras actividades. Pero su verdadera naturaleza es que todo lo demás se conoce a través de la actividad del pensar. De esta manera se diferencia el hombre del animal por el pensar. Los sentimientos, los impulsos, etc., pertenecen tanto al hombre como al animal. Solamente sentimientos especiales, como, por ejemplo, los religiosos, los morales, el sentimiento de justicia, pertenecen exclusivamente al hombre. Los sentimientos en sí, como tales, no son nada valioso, verdadero; lo que en ellos es verdadero, la determinación, por ejemplo, que hace que un sentimiento sea religioso, procede del pensar solamente. El animal no tiene ninguna religión, pero sí sentimientos; y el hombre tiene religión sólo porque piensa. El pensar es lo universal, sobre todo; el pensar concreto posee la particularización en sí mismo; lo particular no está al lado de lo abstracto. Una forma de aparición del pensamiento, que está relacionada con esto, es la de que el pensamiento es subjetivo. El pensamiento pertenece solamente al hombre, pero no solamente al hombre como individuo particular, como sujeto; tenemos que tomarlo esencialmente en un sentido objetivo. El pensamiento es principalmente lo universal; ya en la Naturaleza, en sus leyes y especies, vemos que existen pensamientos; por consiguiente, no existen sólo en la forma de la conciencia, sino que en sí y por sí son del mismo modo objetivos. La razón del mundo no es una razón subjetiva. El pensamiento es lo sustancial, lo verdadero con respecto a lo particular, a lo que es momentáneo, a lo perecedero, a lo pasajero. El conocimiento de la naturaleza del espíritu aleja el modo subjetivo de su apari-

ción; y la significación del mismo es, pues, que no es simplemente algo particular, algo subjetivo, que pertenezca solamente a nuestra conciencia, sino que es lo universal, lo objetivo en y por sí.

La segunda forma de aparición del pensamiento es la forma histórica ya mencionada, que las determinaciones del pensamiento han sido puestas de relieve en una época, en una región, y por un individuo determinado, de modo que su descubrirse aparezca como una sucesión casual. Cómo esta forma de aparición se verifica, ya ha sido dicho antes. Aceptamos los pensamientos históricamente como han aparecido en los individuos particulares, etc.; es una evolución en el tiempo, pero conforme a la necesidad interna del concepto.

Esta es la única opinión digna de la historia de la filosofía, o es el verdadero interés de la historia de la filosofía que ella muestra que todo es accesible racionalmente en el mundo también por esta parte. Esto tiene ya, desde el principio, una gran presunción por sí; la historia de la filosofía es el desarrollo de la razón pensante; por tanto, en el devenir de la historia de la filosofía todo habrá sucedido racionalmente. El templo de la razón consciente de sí es más alto que el templo de Salomón y que cualquier otro construido por el hombre. Ha sido construido racionalmente, no como construían los judíos y los masones en el templo salomónico. Se puede sostener la creencia de que todo ha sucedido racionalmente. El templo de la razón consciente de sí es más alto que el templo de Salomón y que cualquier otro construido por el hombre. Ha sido construido racionalmente, no como construían los judíos y los masones en el templo salomónico. Se puede sostener la creencia de que todo ha sucedido racionalmente. Es la creencia en la Providencia, sólo que de otra manera. LO mejor en el mundo es aquello que ha producido el pensamiento. Por tanto, es incorrecto cuando se cree que la razón está sólo en la Naturaleza, pero no en lo espiritual, en la historia, etc. Si se piensa, por una parte, que la Providencia ha regido el mundo y, sin embargo, por otra, que los acontecimientos del mundo en la región del espíritu —éstos son las filosofías— son tenidos por casuales, entonces contradice esta representación a la primera; o, más bien, no se habla en serio de la creencia en la Providencia, o sería sola-

mente una charla vacía. Pero por lo que ha sucedido, ha sucedido por el pensamiento de la Providencia.

2

Lo primero que podemos hacer notar como resultado de lo precedente es que no tenemos que ocuparnos en la historia de la filosofía con opiniones. Sin duda en la vida ordinaria tenemos opiniones, es decir, pensamientos sobre cosas externas; uno piensa así, otro de otra manera. Pero en la cuestión del espíritu del mundo la cosa es mucho más seria; allí está la universalidad. Allí se trata de las determinaciones generales del espíritu, allí no se trata de las opiniones del uno o del otro. El espíritu universal se desarrolla en sí mismo según su propia necesidad; su opinión es solamente la verdad.

a) En segundo lugar, está la contestación a la pregunta: *¿qué significa la diversidad de las filosofías?*, de la que se oye decir que es una prueba contra la filosofía, es decir, contra la verdad. En primer lugar, se debe decir que *hay una filosofía solamente*. Lo que tiene ya un sentido formal, porque toda filosofía es al menos filosofía (en tanto que solamente es en general filosofía; frecuentemente es sólo charlatanería, ocurrencias arbitrarias, etc., lo que suele llamarse filosofía). Así como las diferentes especies de fruta son, sin embargo, fruta, de la misma manera se debe considerar también la relación de las diferentes filosofías a la Filosofía*. Hablar de muchas filosofías tiene directamente el sentido de que ellas son las etapas necesarias del desarrollo de la razón que llega a la conciencia de sí misma, de lo uno, como nosotros lo hemos comprendido hace un momento. Por lo que concierne también a su sucesión, es una sucesión necesaria. Por tanto, no se puede mostrar una filosofía antes que aparezca. Sin duda, en los siglos XV y XVI habían renacido las antiguas filosofías, y esto ha sido necesario en el progreso de la cultura cristiana. Sin embargo, si las filosofías antiguas renacen una vez más, entonces son, en cierto

* Véase Schiller, Exvoto 53: "¿Cuál permanece entre todas las filosofías? Yo no sé. Pero la filosofía, yo lo espero, debe existir eternamente."

modo, solamente momias de los pensamientos anteriores. El espíritu del mundo se ha movido más allá, y éste no es el vestido, la forma en la que él encuentra todavía expresado lo que realmente es.

La razón es solamente una: no existe ninguna segunda razón sobre-humana. Ella es lo divino en el hombre. La filosofía es la razón, que se comprende al modo del pensamiento, que se acerca a la conciencia de manera que se convierte en objeto o se conoce en la forma del pensamiento. Este producirse (producción), que ella sabe de sí, del mismo modo es solamente uno, sólo uno y el mismo pensamiento. Por consiguiente, también hay absolutamente sólo *una* filosofía. Indudablemente muchas cosas también se pueden denominar con el nombre de filosofía, incluso aquello que no lo es. Nada especial tenemos ante nosotros, pues la filosofía es el espíritu pensante en la historia universal. Este espíritu es libre, toda particularidad está alejada de él. El espíritu pensante, la razón pensante, nada tienen que ver con los mercachifles de la ciencia y de la sabiduría del mundo, sino que el espíritu pensante se ocupa consigo mismo.

Los millares que trataron las particularidades han sido olvidados; sólo un ciento de nombres nos han sido conservados como tales. La Mnemosine de la historia del mundo no dispensa su gloria a los indignos; así como reconoce los hechos de los héroes en la historia externa, así también en la historia de la filosofía sólo reconoce los hechos de los héroes de la razón pensante. Estos son nuestro objeto. No son opiniones, sino casualidades accidentales; es la razón pensante, el espíritu pensante del mundo el que se revela en ella. La serie de estos hechos es, sin duda, una serie; pero es solamente una obra la que ha sido producida. La historia de la filosofía considera solamente *una* filosofía, solamente *un* desarrollo, el cual es clasificado en diferentes grados (momentos). Por consiguiente, desde siempre ha habido sólo una filosofía, el saber de sí del espíritu. También esta única filosofía es el pensamiento que se conoce como universal; aunque todavía no es concreto en sí, aún es formal. Lo distinto, lo múltiple que ha producido de sí, está sometido a lo universal. Por consiguiente, a cualquiera que sea la filosofía a que se llegue, se tiene, sin embargo, filosofía. Por eso la disciplina no es lícita: sin duda, se quiere estudiar la filosofía, sólo que no se sabe cuál elegir. Así como las cerezas, las ciruelas, etc., son fruta, así también toda filosofía es, por lo menos, filosofía.

Filosofía es el pensamiento que se comprende conceptualmente a sí mismo; el pensamiento es concreto y, por tanto, la razón que se comprende a sí misma. Este comprenderse es un comprenderse en lo que se desarrolla. La primera forma de la razón de la existencia del pensamiento es, como el germen, enteramente simple. Pero esta

simple existencia es el impulso para continuar determinándose. La primera comprensión conceptual que el espíritu tiene de sí es universal, abstracta; pero la razón es concreta en sí. Este concreto en sí debe ser llevado a la conciencia —lo que no puede menos de suceder para que se hagan destacar los elementos particulares sucesivamente—, que cada determinación por sí surja después de las otras, como ha ocurrido en la planta. Pero precisamente es notable que esta sucesión y esta separación de los conceptos se reúnen al mismo tiempo en el conocimiento de los sistemas particulares. *Los conceptos concretos de la razón se perfeccionan sin que los sistemas de pensamientos anteriores perezcan en los posteriores.* En la historia ocurre como en la evolución de los individuos particulares. Nosotros aprendemos poco a poco. La capacidad de escribir que fue para nosotros, cuando la aprendimos de muchachos, una cuestión esencial, se conserva con el hombre; pero lo elemental de los primeros grados se une con los más tardíos en la totalidad de la formación. De la misma manera se conserva lo precedente en la historia de la filosofía; nada se pierde. Aprenderemos más exactamente los pormenores de este progreso en la historia de la filosofía misma. Pero es necesario admitir que este progreso ha sucedido racionalmente, que una providencia lo ha presidido. Si esto ha de ser admitido ya en la historia, mucho más en el curso de la filosofía, puesto que ésta es lo más santo, lo más interno al espíritu.

También por eso desaparece la representación de que aquí casualmente cada uno tiene su opinión propia; aquí no se trata de las opiniones de los particulares; una representación que, indudablemente, ha de considerarse en el saber casual.

El progreso de la filosofía es un progreso necesario. Cada filosofía debía de haber aparecido en su tiempo, como apareció; toda filosofía ha aparecido así en el tiempo conveniente, ninguna podía haber saltado sobre su propio tiempo, sino que todas las filosofías han comprendido conceptualmente el espíritu de su época. Representaciones religiosas y determinaciones del pensamiento, el contenido del derecho, el contenido de la filosofía, etc., todo esto es uno y el mismo espíritu. Las filosofías han hecho consciente todo lo que existía en su época sobre religión, sobre el Estado, etc. Por eso es una representación falsa que una filosofía anterior se repita. Pero este punto de vista debe ser ahora determinado más profundamente.

La primera consecuencia de lo dicho es que, en general, el todo de la historia de la filosofía es un progreso en sí necesario, consecuente; es un progreso racional en sí, libre en sí, determinado por sí mismo, por la idea. La contingencia de que podía ser así o de otra manera, es rechazada y expulsada de una vez para siempre al comienzo del estudio de la historia de la filosofía. Como el desarrollo

de los conceptos en la filosofía es un desarrollo necesario, lo mismo ocurre en su historia. Se puede determinar más de cerca este progreso por la contradicción del contenido y la forma. Lo que se desvía es la dialéctica interna de las formas. En realidad, lo formado es algo determinado. Así debe ser condicionado; que sea, que exista, a ello pertenece la determinabilidad. Pero de esta manera es algo finito, y lo finito no es lo verdadero, no es lo que debe ser. Contradice a su contenido, a la idea; debe perecer. Para que exista es necesario, por otra parte, que tenga la idea en sí. Pero en tanto que es determinado, su forma es una forma finita, su existencia una existencia unilateral, limitada. La idea como lo interior debe destruir esta forma, romper la existencia unilateral para darse la forma absoluta, idéntica al contenido. En esta dialéctica del infinito en sí, de la idea, la cual existe en una forma unilateral, y en la que esta existencia debe ser absorbida (asumida) yace lo que se *desvía*. Esta es la única determinación que nos ha de dirigir en la historia de la filosofía. El progreso en cuanto totalidad es necesario. Este resulta de la naturaleza de la idea. La historia de la filosofía tiene que conservar solamente este *a priori*, lo que yace en la naturaleza de la idea; ella es sólo un ejemplo de éste.

La segunda determinación más inmediata es que toda filosofía particular, tomada por sí, ha sido y aún es necesaria, de manera que ninguna ha perecido totalmente, sino que todas se han conservado. Las filosofías son sencillamente 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. Además, tenemos que distinguir entre el principio particular de una filosofía como tal y la ejecución de este principio, o la aplicación al mundo (universo). Los principios, como tales, permanecen; son necesarios, son eternos en la idea. Por tanto, la última filosofía contiene los principios de todas las filosofías precedentes, es la consecuencia de todas las anteriores.

Las diversas filosofías no solamente se han contradicho, sino también refutado. Ahora se puede preguntar, *qué sentido tiene esta refutación recíproca*. La contestación resulta de lo dicho hasta aquí. Refutable es solamente esto: que cualquier forma o modo concreto de la idea sea tenido ahora y en todo tiempo como lo más elevado. En su tiempo, esa forma de la idea ha sido lo más elevado; pero en tanto que hemos pensado la actividad del espíritu como desarrollándose, esa forma deja de ser la más elevada, ya no es reconocida como tal, y, en cierta manera, es degradada a ser sólo un momento para el grado siguiente. El contenido no ha sido refutado. *La refutación es solamente el descenso de una determi-*

nación a determinación subordinada. De esta manera, ningún principio filosófico se ha perdido, sino que todos los principios filosóficos se han conservado con los principios formulados posteriormente. Solamente ha cambiado la situación que ellos habían tenido.

Esta refutación ocurre en cada desarrollo, así en el brotar el árbol de su germen. Por ejemplo, las flores son la refutación de las hojas. Ellas (las flores) parecen ser la más elevada, la verdadera existencia del árbol. Pero las flores son anuladas por el fruto. El fruto, que es lo último, contiene todo lo que le ha precedido, todas las fuerzas antes de desarrollar. El fruto no puede convertirse en una nueva realidad sin atravesar todos los grados anteriores. Ahora estos grados se destruyen en la existencia natural, así como la Naturaleza en general es la idea en la forma del ser otro. También en el espíritu existe esta sucesión, esta refutación, pero de modo que los grados anteriores permanecen en unidad. La última, la filosofía más reciente, debe, por consiguiente, contener en sí los principios de todas las filosofías anteriores, y, por tanto, debe ser la más elevada.

Refutar es más fácil que justificar, es decir, conocer algo afirmativo y asumirlo (absorberlo).

La historia de la filosofía muestra, por una parte, los límites, lo negativo de los principios, pero, por otra parte, también lo afirmativo de los mismos. Nada es más fácil que mostrar lo negativo en ellos. Cesa la justificación de la conciencia que se sitúa a más altura que el juzgador cuando se reconoce lo negativo en ellos. Esto adula a la vanidad. *Si se refuta algo, entonces se está más allá. Y si se está más allá de alguna cosa, entonces no se ha penetrado en ella.* Pero al hecho de encontrar lo afirmativo corresponde haberse introducido en el objeto, haberlo justificado; y esto es mucho más difícil que refutarlo. Luego en tanto que las filosofías se muestran como refutadas, deberán mostrarse también como conservadas.

Además, hay que notar con esto que ninguna filosofía ha sido refutada; y, sin embargo, todas se refutan. Pero lo que ha sido refutado no es el principio, sino solamente algo en el principio que es lo último, lo absoluto y, como tal, tiene absoluta validez. Es un hacer

descender un principio a un momento determinado del todo. Luego el principio como tal no es eliminado, sino sólo su forma para ser lo absoluto, lo último. Este es el sentido de la refutación de las filosofías. La filosofía atomística posee la determinación de que el átomo es lo absoluto; es lo indivisible, lo uno; en su determinación posterior es lo individual y, aún más determinado, lo subjetivo. Yo soy también un uno, un individuo; pero como sujeto, soy espíritu. Pero el átomo es el ser por sí enteramente abstracto, lo simplemente uno; y la atomística ha llegado con esto a lo absoluto, en tanto que intenta concebirlo en la determinación abstracta de lo uno, a fin de determinarlo como lo uno múltiple, lo uno infinitamente múltiple. Ahora ya no somos atomistas, el principio del atomismo ha sido refutado. Sin duda, el espíritu es también un uno, pero no ya lo uno en esta abstracción. Lo uno simple es una determinación demasiado pobre y una definición muy deficiente del espíritu para poder agotarlo. Luego lo uno no expresa lo absoluto. Pero también este principio es conservado (ha preservado hasta el Yo de Fichte) no sólo como una determinación total de lo absoluto. Por consiguiente, ninguna filosofía ha sido refutada ni tampoco ningún principio de ninguna filosofía, sino que todos los principios se han mantenido; no puede carecer de ninguno. En la verdadera filosofía deben estar conservados todos los principios.

Se presentan dos aspectos con relación al comportamiento del principio de una filosofía, un aspecto negativo y otro positivo. El lado negativo es la comprensión de la unilateralidad de un principio; el positivo o afirmativo es la comprensión de que es un momento necesario de la idea. Solamente mientras tenemos a ambos en cuenta hacemos justicia a una filosofía. Ambos aspectos deben ser conservados en todo juicio. En todos los casos se deben reconocer las deficiencias, pero también en todos los casos se debe reconocer lo verdadero. Reconocer los defectos es fácil; pero encontrar lo bueno, esto exige un estudio más profundo, una madurez mayor. No es menester, especialmente en nuestro tiempo, explicar una filosofía antigua por sus defectos; pero es difícil comprender cómo la precisión del espíritu las produce. Esta es también la segunda consecuencia que debe ser observada en la historia de la filosofía.

Por lo que concierne a que las filosofías hayan sido refutadas, hayan pasado, debemos decir que, sin embargo, se ha conservado la verdad de manera que ellas sean solamente una y en todas exista la misma verdad. Por consiguiente, la refutación no tiene ningún otro sentido que éste, que sin duda la filosofía de una época es el punto de vista más elevado del espíritu desarrollándose siempre en su propia condición, pero que ninguna puede decir que ha alcanzado el más elevado punto de vista sobre el cual no hay ningún otro. La unilateralidad de la filosofía semejante ha consistido entonces solamente en que se ha tenido por el último punto de vista, por el úl-

timo fin de la filosofía. El progreso más allá —y esto quiere decir refutación— es solamente que entonces una filosofía semejante sería rebajada de este punto de vista a ser un grado, una parte del todo. Por consiguiente, el progreso del espíritu que se abisma consiste en que, por de pronto, lo universal se transforma en lo particular. Así comienza en la lógica del ser. Por cierto, en el progreso permanece éste conservado, pero se continúa construyendo sobre ello. El ser, en primer lugar lo enteramente universal, recibe una determinación particular. En el ser se fundamenta el pensamiento. En cambio, el concepto es un grado más elevado: el pensamiento permanece conservado como lo universal, y solamente es explicado por un aspecto. Lo mismo ocurre con los principios de la filosofía; el contenido universal permanece siempre. Han recibido solamente una disposición diferente.

Con respecto a la refutación de una filosofía por otra hay que dar aún una determinación más directa, la cual se descubre en la historia de la filosofía misma y nos muestra en qué relación están unas filosofías con otras y hasta qué punto han modificado su situación los principios de las mismas. La refutación, como hemos visto, comprende en sí una negación. Esta consiste en que no es exacto lo que se ha creído de un sistema de filosofía. Esta negación tiene ahora una doble forma. Una forma es que el sistema siguiente muestra la insostenibilidad del precedente, mientras que una filosofía es opuesta a la precedente y, de esta manera, se afirma el principio de la siguiente. Todo principio del entendimiento es unilateral en sí; y esta unilateralidad es mostrada porque el otro principio es opuesto a él. Pero este otro principio es de la misma manera unilateral. Además, la totalidad tampoco existe como la unidad que los reúne; ella existe sólo como integridad en el curso del desarrollo. Por cierto, así se opone el epicureísmo al estoicismo; así también se halla en oposición la sustancia de Spinoza como unidad absoluta al uno de la mónada de Leibniz, a la individualidad concreta. El espíritu que se desarrolla integra así la unilateralidad de un principio al hacer que el otro se manifieste. El segundo y más elevado modo de negación es la unificación de las diversas filosofías en un todo, de manera que ninguna subsista por sí, sino que todas aparezcan como partes de una sola; se unifiquen sus principios en tanto que son reducidos a elementos de una idea o que solamente existan como momentos, determinaciones, aspectos de una idea. Y esto es lo concreto, lo que unifica a las otras determinaciones en sí, y

que constituye la verdadera unidad de estas determinaciones. Esta concreción ha de distinguirse de lo ecléctico, es decir, diferente de la mera composición de diversos principios, opiniones, en cierto modo diversos remiendos para un mismo vestido. Lo concreto es la identidad absoluta, perfecta, de estas diferencias, no una composición exterior de las mismas, como el alma humana es lo concreto del alma en general, en tanto que el alma vegetativa está contenida en el alma animal, y éstas, a su vez, en la humana. Semejantes nudos esenciales, donde tales particularidades, tales filosofías se hacen una, aprenderemos a conocerlos en el curso de la historia de la filosofía. Un nudo esencial semejante es, por ejemplo, la filosofía platónica. Tomemos los diálogos de Platón; en ellos encontramos que existen algunas características (huellas), eleáticas, pitagóricas y aun algunas heraclídeas; y, a pesar de eso, la filosofía de Platón ha unificado estas filosofías anteriores y, por lo mismo, ha transfigurado las deficiencias de las mismas. A pesar de esto, no es una filosofía ecléctica, sino una verdadera penetración absoluta y una unificación de estas filosofías. Otro cruce esencial es la filosofía alejandrina, la cual es conocida como neoplatónica, neopitagórica, neoaristotélica; ella ha unido precisamente estos antagonismos.

Hemos dicho que la razón es solamente una, y que esta única racionalidad es un sistema y que, por eso, el desarrollo de las determinaciones del pensar es, del mismo modo, un desarrollo racional. Los principios universales aparecen según la necesidad del concepto que les sirve de base. La posición de lo precedente es fijada por lo siguiente. El principio fundamental de una filosofía es reducido en otra posterior a un simple momento. Por eso ninguna filosofía ha sido refutada, sino solamente es refutada la preeminencia que ella se erigía. Tal como primeramente las hojas son el más alto modo de existencia de la planta, después son los capullos, los cálices que se convierten más tarde en la envoltura del fruto, así siempre lo primero es rebajado de grado por lo siguiente. Esta refutación tiene que ocurrir a fin de que el fruto se manifieste, que reúna el todo en sí.

Las filosofías son las formas de lo uno. Nosotros las consideramos como diferentes unas de otras, pero lo verdadero en ellas es lo *archómenon*, lo uno en todas. En una consideración próxima veremos cómo en sus principios se realiza un progreso, de manera que lo siguiente sea solamente una determinación posterior de lo precedente; sólo en esto consiste la diversidad. Pero también los princi-

pios entran en contradicción, y, por cierto, entonces, si la reflexión pensante se desarrolla más se hace más comprensible (racional); así ha ocurrido con el principio estoico y el epicúreo. El estoicismo convierte al pensar como tal en principio; precisamente lo opuesto designa el epicureísmo como lo verdadero: el sentimiento, el placer; el primer principio se refiere a lo universal; el segundo a lo especial, a lo particular; el primero se refiere al hombre como pensante, el segundo se refiere al hombre como ser sensible. Solamente los dos juntos constituyen la integridad del concepto; así, pues, el hombre se compone de las dos cosas, de lo universal y de lo particular, del pensar y del sentir. Solamente ambos constituyen lo verdadero; pero aparecen sucesivamente en contradicción. Porque lo negativo surge en el escepticismo contra estos dos principios; pone de relieve la unilateralidad de cada uno de ellos, pero se equivoca cuando cree haberlos negado; porque ambos son necesarios. Por consiguiente, la naturaleza de la historia de la filosofía es que los principios unilaterales sean convertidos en momentos, en elementos concretos y que, en cierto modo, sean conservados en un enlace fundamental. El principio de las filosofías posteriores es un principio más elevado o —lo que es lo mismo— más profundo. El eclecticismo no se puede admitir, porque a menudo está dirigido por la vanidad. De esta manera, la filosofía platónica no es ecléctica, sino una unión (fusión) de las filosofías anteriores en un todo viviente, una reunión en una unidad viva del pensar. Tampoco las filosofías neoplatónica o la alejandrina son eclécticas; la contradicción de la filosofía platónica y de la aristotélica que se descubre en ella, es solamente una unilateralidad de la determinación que es tomada por absoluta.

Por tanto, es esencial que, en primer lugar, los principios de los sistemas filosóficos sean conocidos, y, en segundo lugar, que cada principio tiene que ser reconocido como necesario. Porque es necesario, resalta en una época como lo más elevado. Después se prosigue adelante, de manera que lo anterior es solamente un ingrediente en la nueva determinación, en la determinación posterior; pero el principio anterior es asumido y no rechazado. Por consiguiente, todos los principios son conservados. Por ejemplo, lo uno, la unidad, sirve de base absolutamente a todo; lo que se desarrolla en la razón se adelanta solamente a su unidad. Nosotros no podemos pasar sin la determinación intelectual de lo uno, aunque aquella filosofía que ha hecho de lo uno el principio más elevado, como la de Demócrito, nos parezca vacía.

Para conocer verdaderamente todo sistema, conviene que se haya justificado en sí. No se puede comprender una filosofía si simplemente se la refuta; es preciso reconocer también lo verdadero en ella. Nada es más fácil que criticar, es decir, comprender los límites, lo negativo de cualquier cosa; y la juventud se inclina especialmente

a la crítica. Pero si se reconoce solamente lo negativo, no se reconoce el contenido, porque éste es algo afirmativo. Y entonces se está más allá de ello, es decir, no se está en ello. Conocer la verdad de los sistemas filosóficos es lo más difícil, y solamente si se ha justificado la filosofía en sí misma, se puede hablar de sus límites, de su limitación.

c) Una tercera consecuencia de lo dicho hasta aquí es que nosotros *nada tenemos que ver con lo pasado*, sino con el pensamiento, con nuestro propio espíritu. Por consiguiente, no hay ninguna historia propiamente, o hay una historia la cual al mismo tiempo no es una historia; porque los pensamientos, los principios, las ideas que tenemos ante nosotros, son algo actual; son determinaciones de nuestro propio espíritu. Lo histórico, es decir, lo pasado, como tal, ya no es, está muerto. La tendencia histórica abstracta a ocuparse con cosas muertas se ha propagado muchísimo en la época moderna. Tiene que estar muerto el corazón, cuando se quiere encontrar satisfacción en ocuparse con lo muerto y con los cadáveres. El espíritu de la verdad y de la vida vive solamente en lo que es. El espíritu de la vida dice: "¡Dejad que los muertos entierren a los muertos y seguidme!" Pensamientos, verdades, conocimientos, si yo los conozco simplemente como históricos, entonces son algo fuera de mi espíritu, es decir, están muertos para mí; mi pensar y mi espíritu no están allí, ni mis pensamientos ni mi interés pueden estar presentes en las cosas muertas. La posesión de conocimientos simplemente históricos es como la posesión legal de cosas que no me sirven para nada. Si se admite solamente en el conocimiento de aquello que éste o aquél han pensado, lo que se ha transmitido, pues se transmite también a sí mismo, entonces se renuncia a aquello por lo que el hombre es hombre, al pensar. Entonces se ocupa solamente del pensar y del espíritu de otros, se investiga sólo lo que ha sido verdad para otros. Pero es necesario pensarse así mismo. Se puede uno ocupar de la teología históricamente, tal vez mientras se aprende lo que los concilios de la Iglesia, los herejes y los no herejes (los ortodoxos) habían conocido de la naturaleza de Dios; así, sin duda, puede tener uno, además, pensamientos muy edificantes; pero no se tiene el verdadero espíritu. Para poseer el espíritu, no se necesita ninguna sabiduría teológica. Cuando la tendencia historicista es dominante en una época, entonces se puede suponer que

el espíritu ha caído en la desesperación, que ha muerto, que ha renunciado a satisfacerse a sí mismo; de lo contrario no se ocuparía de tales objetos, que son cosas muertas para él. En la historia del pensamiento hay que ocuparse del pensamiento; tenemos que considerar cómo el espíritu profundiza en sí para llegar a la conciencia de sí mismo, cómo el hombre adquiere conciencia de su propio espíritu. Para saber todo esto, debe el hombre estar con su espíritu en todo eso. Pero yo hablo aquí solamente contra la tendencia puramente historicista. De ningún modo se debe desprestigiar el estudio de la historia en general. Por cierto, que nosotros mismos queremos ocuparnos de la historia de la filosofía. Pero si una época trata todo históricamente, entonces se ocupa solamente de un mundo que ya no existe, divaga por las casas de los difuntos, porque el espíritu renuncia a su propia vida, que consiste en el pensarse a sí mismo.

Todo se ha conservado. Por eso tenemos que ocuparnos en la historia de la filosofía de lo pasado, pero del mismo modo tenemos que ocuparnos también de lo presente, es decir, de algo que tiene, necesariamente, interés para el espíritu pensante. Nosotros tenemos que ocuparnos, como ocurre en la historia política, con los grandes caracteres, del derecho y de la verdad; esto es humano, esto nos atrae y mueve nuestro ánimo. No solamente tenemos algo histórico, abstracto ante nosotros. No se puede tener ningún interés en lo muerto, en lo pasado; esto tiene interés solamente para la erudición, para la vanidad.

Con el procedimiento puramente histórico está relacionada también la cuestión de que un profesor de historia de la filosofía debe ser imparcial. Esta *exigencia de imparcialidad*, en la mayoría de los casos, no tiene más sentido que el de que el profesor de historia de la filosofía debe comportarse como un muerto en la exposición de las filosofías, que debe tratar a éstas como algo alejado de su espíritu, como algo exterior, que debe tratarlas de una manera propiamente irreflexiva. Tennemann, por ejemplo, se conoce a sí mismo esta pretensión de imparcialidad. Pero, considerándole con más detenimiento, se ve que se halla enteramente encuadrado en la filosofía kantiana, cuyo axioma es que no se puede llegar a conocer lo verdadero. Pero entonces la historia de la filosofía es una triste ocupación si se sabe de antemano que se tiene que tratar solamente con ensayos fracasados. Tennemann elogia a los más diversos filósofos por su genio, su

obra, etc., pero también les censura que no hubiesen estado en el punto de vista kantiano, o, en general, que hubiesen filosofado. Por consiguiente, no se debe tomar partido por el espíritu pensante. Pero si se quiere estudiar dignamente la historia de la filosofía, entonces la imparcialidad consiste en no tomar partido por las opiniones, pensamientos, conceptos de los individuos. Sin embargo, se debe tomar partido por la filosofía y no limitarse ni conformarse simplemente con el conocimiento del pensar de los otros. Solamente es conocida la verdad si se está presente con el espíritu, *el simple conocimiento no muestra que se está realmente presente*.

Como en la historia, así también en la historia de la filosofía se debe ser perfectamente imparcial: esto es considerado por muchos como la exigencia principal, porque, de lo contrario, se parte de su sistema y se juzga a los otros según el propio. Esta parece ser una exigencia justa. Pero la imparcialidad tiene aquí su propia condición, una condición semejante a la de la historia. En una biografía histórica, en una descripción, por ejemplo, de Roma, de César, indudablemente se debe tomar partido; aquí se tiene ante sí un objeto determinado, se debe juzgar lo que es justo y esencialmente adecuado a su fin, y omitir lo que no es adecuado a este fin. Aun a esto hay que añadir también el juicio sobre lo justo y sobre lo injusto; se debe tomar partido por la justicia y por el bien. De lo contrario, se narra todo sin orden y sin conexión. Sin juicio, pierde interés la historia. De esta manera también se debe ser parcial en la historia de la filosofía, se debe suponer algo, tener un fin; y éste es el pensamiento puro, libre. Lo que esté en relación con el pensamiento tiene que ser alegado. Pero la historia de la filosofía no debe tener propiamente ningún fin semejante; ella debe ser tratada imparcialmente. Se quiere imparcialidad en la historia de la filosofía, pero entonces no se quiere otra cosa que sea irreflexiva, carente de contenido, una simple seriación, una narración detallada, sin poner las distintas partes en relación (conexión). Pero nosotros queremos comprender los principios de la historia de la filosofía en su ordenación e intentar la conexión necesaria de los mismos.

Yo tengo que añadir aquí todavía algunas observaciones sobre la forma de proceder de la historia de la filosofía.

III. CONCLUSIONES PARA EL PROCEDER DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Ya de antemano se ve que el espacio de un semestre es demasiado breve para exponer la historia de la filosofía en su

totalidad, trabajo este que el espíritu ha desarrollado durante siglos. Por consiguiente, debe ser limitado el campo. De lo que nosotros hemos dicho hasta aquí sobre la especie de historia de la que queremos hablar, con respecto a la extensión, se sigue:

a) Que nos ocupamos de los principios de la filosofía y de su desarrollo. Especialmente ocurrirá así respecto de las filosofías antiguas y sin duda no menos por la falta de tiempo ni mucho menos porque sean ellas solas las que nos pueden interesar. Aquéllas son las más abstractas, las más simples y, por eso, también las más indeterminadas, o aquellas en las que la determinabilidad aún no está puesta aunque ellas contengan todas las determinaciones. Estos principios abstractos bastan hasta un cierto grado, llegan hasta un cierto punto, que aún posee interés. Pero porque su desarrollo todavía no es perfecto entran en la cualidad de lo particular; es decir, que se extienden en la aplicación solamente hasta una esfera determinada. A esa clase pertenece, por ejemplo, el principio del mecanicismo; si nosotros quisiéramos considerar cómo *Cartesius* (Descartes) ha tratado la naturaleza orgánica conforme a este principio, no quedaríamos satisfechos. Nuestro concepto más profundo exige, en cambio, un principio más concreto. Las explicaciones de la naturaleza animal y vegetal derivadas de este principio no nos bastarían. Un principio abstracto tiene en la realidad una esfera adecuada a él. De esta manera, el principio del mecanismo está en vigor en la naturaleza inorgánica, en la existencia abstracta (lo viviente es lo concreto, lo inorgánico lo abstracto). Pero el mecanicismo ya no es apropiado a una esfera más elevada. Las antiguas filosofías abstractas habían concebido el universo por un principio abstracto, por ejemplo, el atomístico. Un principio semejante es absolutamente insuficiente para una filosofía más elevada, para comprender la vida, el espíritu. Por eso, la consideración de su devenir referido a la vida, al espíritu, carece de interés para nosotros. Por tanto, a este respecto es el interés filosófico mismo el que nos determina a que nosotros consideremos aquí solamente los principios de las filosofías.

b) Luego hemos de atenernos en la filosofía antigua únicamente a lo filosófico, no a lo histórico, a lo biográfico, a la

crítica, etc.; por consiguiente, no a lo que ha sido escrito sobre estas cuestiones o a lo que es solamente algo secundario. Se ha aludido mucho, por ejemplo, a que Tales debe haber sido el primero en predecir los eclipses de sol, que Descartes y Leibniz habían sido hábiles analíticos y otras cosas semejantes. Nosotros separaremos todo esto. Del mismo modo no puede preocuparnos mucho aquí la historia de la difusión de los sistemas. Nuestro objeto es solamente el contenido de los sistemas filosóficos, no la historia exterior de los mismos. Por ejemplo, conocemos una multitud de doctrinas del estoicismo que han actuado intensamente en su tiempo y han transformado (perfeccionado) a los individuos. Prescindamos de este detalle y pasemos por alto a tales hombres. En tanto que ellos han sido glorificados como maestros solamente, la historia no dice nada de su filosofía.

Por lo que, en tercer lugar, concierne al modo de tratar las diversas filosofías, tenemos que limitarnos a los principios. Todo principio que está contenido en un sistema de pensamiento ha llegado a su manifestación, a su existencia, y ha tenido por algún tiempo el predominio. Que después haya sido realizada en esta forma la totalidad de la concepción del mundo, a esto se lo llama un sistema filosófico. Si ahora se puede querer conocer la realización total, se tiene que conocerla. Pero lo más interesante es el principio. Si ahora el principio es aún abstracto, entonces no es suficiente para comprender las formas que pertenecen a nuestra concepción del mundo; y la realización sigue siendo pobre. Ya hemos hecho mención del principio de la filosofía atomística. Se echa de ver inmediatamente, si nosotros continuamos utilizando el mecanismo y queremos considerar la vida orgánica, que este principio ya no puede abarcar la representación de la planta, este impulso, este mediar, este realizarse, mucho menos aún la vida animal. Si nos volvemos al espíritu, vemos entonces que lo uno puede expresar lo profundo del espíritu. La filosofía cartesiana, por ejemplo, es de las que, sin duda, pueden explicar suficientemente lo mecánico; pero si queremos aplicar sus determinaciones al mundo orgánico, entonces se hace insuficiente y poco interesante por eso. Luego podemos omitir semejantes aplicaciones a la concepción del mundo posterior. Las filosofías de principios subordinados —o perspectivas se puede decir también— no fueron consecuentes; han facilitado visiones profundas de la realidad, pero se encuentran fuera de la aplicación de sus principios. El *Timeo* de Platón puede ser considerado como filosofía natural; esta filosofía descende también a lo empírico, pero se manifiesta en esta realización, especialmente de la fisiología, como muy pobre. Su

principio no era suficiente para comprender la Naturaleza como espíritu (para abarcar la totalidad de la Naturaleza). Pero no carece de algunas visiones muy profundas. Tales visiones no se deben al principio, sino que aparecen allí por sí, de una manera totalmente inconsecuente, como pensamientos afortunados (hallazgos afortunados).

Una consecuencia posterior es que no tenemos que ocuparnos con el pasado, sino con lo actual, con el presente. Solamente lo exterior ha pasado, los hombres, sus destinos; etc.; pero por lo que concierne a los hechos que los han producido, éstos permanecen. Por tanto, no nos importan los conocimientos históricos, sino lo actual en que nosotros mismos estamos presentes. Tenemos que ocuparnos con el concepto que es nuestro concepto. El conocimiento simplemente histórico es muy poco provechoso; sigue siendo para mí siempre algo extraño, algo exterior.

Además podemos aún argumentar con respecto a la comparación del estudio de la historia de la filosofía con el estudio de la filosofía misma: lo que la historia de la filosofía expone es la filosofía misma; lo que nosotros conocíamos ya. El contenido en sí y por 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 una enormidad de tiempo para conseguir la noción de sí mismo. Nosotros lo encontramos desarrollado en milenios. Hemos recibido el tesoro del conocimiento racional de los antiguos, y podemos apropiarnos toda esta riqueza dispensada en el tiempo. Para eso nos da oportunidad la historia de la filosofía. Se trata ahora de la relación directa de la historia de la filosofía con la filosofía misma. Para encontrar en la primera un sistema se debe tener ya un conocimiento del sistema de la filosofía. Por consiguiente, es asunto del maestro que tiene ya ese conocimiento mostrar en la historia de la filosofía una sistematización o un desarrollo lógico.

Se puede pensar ahora que la filosofía misma debía de poseer en el desarrollo de sus momentos otra ordenación que aquella en que se han producido en el tiempo. Pero en lo universal, en el todo, la ordenación es la misma.

Una segunda determinación más próxima, que hay que hacer notar aquí, se encadena inmediatamente con las determinaciones del desarrollo y de lo concreto. Porque nosotros decimos: lo concreto es lo existente en sí y por sí, la unidad del ser en sí y del ser por sí. Junto a este concepto universal existen las siguientes diferencias con respecto al progreso, a la progresión gradual del desarrollo: el comienzo lo constituye lo en sí, lo inmediato, el universal abstracto. Aquello que constituye el comienzo aún no ha progresado, aún no

ha alcanzado ningún cambio. El segundo momento es lo por sí, el tercero lo en sí y lo por sí. Por tanto, lo más concreto es también lo más tardío. De esta manera, surge la diferencia de que lo primero es lo más abstracto, lo más mezquino, lo más pobre en determinaciones, mientras que lo que más ha progresado es lo más rico. Esta diferencia nos muestra la conformidad de unos grados frente a otros. Sin duda que esto puede parecer contradictorio a la representación, porque lo primero —se podía pensar— es lo concreto. El niño está en la totalidad originaria de su naturaleza y hace causa común con el todo del universo. El hombre ya no es esta totalidad; él se limita, se apropia un aspecto determinado del todo, se dedica a *un* quehacer; lleva así una vida abstracta. Lo mismo ocurre también en la progresión gradual de la inteligencia, del conocimiento: el sentimiento y la intuición son lo primero, lo enteramente concreto, el pensar es posterior, y lo más tardío es la actividad de la abstracción. Pero, en efecto, aquí sucede lo contrario. Principalmente tenemos que considerar en qué terreno nos encontramos. Nosotros estamos en la historia de la filosofía teniendo como base el pensamiento. Si comparamos el sentimiento con el pensamiento, se manifiesta entonces que, en un aspecto, el sentimiento —como, sin duda, la conciencia sensible en general— es lo más concreto; propiamente es lo más concreto *en general*; pero, al mismo tiempo, es lo más pobre *en pensamiento*. De esta manera tenemos que distinguir lo concreto natural de lo concreto del pensamiento. Lo natural es lo diverso frente a la simplicidad del pensamiento. Comparado con la multiplicidad natural de la intuición sensible, el hombre es pobre; pero en relación con el pensar, el niño es lo más pobre, el hombre lo más concreto; es más rico en pensamiento. Tenemos que ocuparnos aquí con lo concreto del pensamiento; y el pensar científico es lo más concreto frente a la intuición sensible*.

Lo inicial del espíritu es lo más pobre; lo posterior, lo más rico. 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 el menor grado; se mantienen enteramente en generalidades, que son irrealizables. Se debe conocer esto para no pedir determinaciones a la filosofía antigua, la que solamente está en situación de dar una conciencia más tardía y más concreta. Se pregunta, por ejemplo, si la filosofía de Tales era o no teísta; de este modo se toma por base, además, nuestra representación de Dios. Una representación semejante, tan profunda, no se puede encontrar aún en los antiguos; y por eso se tiene razón, por una parte, al considerar a la filosofía de Tales como ateísmo. Pero, por otra parte, se comete también con ello una

* Flat, *De Theismo Thaleti Milesio abjudicando*, Tub. 1785, 4.

gran injusticia; porque el pensamiento, en cuanto pensamiento del comienzo, no podía tener aún el desarrollo, la profundidad que nosotros hemos alcanzado. La profundidad parece como lo intensivo que se ha opuesto a lo extensivo; pero en el espíritu la más grande intensidad es, al mismo tiempo, la más grande expansión, la mayor riqueza. La verdadera intensidad del espíritu es alcanzar la fuerza de la contradicción, la separación, la división; y su propagación es el poder trascender el contraste, de superar la división. Así también en la época moderna se planteaba la cuestión de si Tales había afirmado la existencia de un Dios personal o una esencia impersonal, simplemente general. Aquí importa la determinación de la subjetividad, la determinación del concepto de personalidad. Pero la subjetividad, como nosotros la concebimos, es una determinación demasiado rica e intensiva para que pudiera encontrarse en Tales; sobre todo, no ha de buscarse en la filosofía antigua.

Una segunda consecuencia, que surge de lo dicho, concierne de nuevo a la manera de tratar las antiguas filosofías. En ellas se debe consultar solamente las obras justamente históricas, se les debe atribuir solamente aquello que se ha declarado inmediatamente como histórico de ellas. En muchas, ciertamente en la mayor parte de las historias de la filosofía, se descubren inexactitudes sobre esto, porque ordinariamente se encuentra a un filósofo acompañado de una multitud de teoremas metafísicos de los cuales él no ha sabido una palabra. Sin duda es natural para nosotros transformar un *filosofema*, que encontramos según nuestro grado de reflexión. Pero lo más importante en la historia de la filosofía es, precisamente, esto que nosotros sabemos, si un teorema semejante ya se ha desarrollado o no; porque en este desarrollo consiste justamente el progreso de la filosofía. Para concebir este progreso en su necesidad debemos considerar cada grado (momento) por sí, es decir, mantenernos solamente en el punto de vista del filósofo que estudiamos. Sin duda, en cada teorema, en cada idea, están contenidas otras determinaciones ulteriores y resultan exactamente de eso; pero es otra cosa enteramente diferente si son exteriorizadas o no. Toda la diversidad en las formas de la historia de la filosofía es solamente la diversidad del ser en sí y del exteriorizarse del pensamiento. Solamente depende del exteriorizarse de lo contenido interiormente. Por tanto, no se puede atener exactamente a lo histórico, a las propias palabras del filósofo mismo, sino que se añaden determinaciones posteriores del pensamiento que aún no pertenecen a la conciencia del mismo. Así, dice Aristóteles que Tales había afirmado que el principio (*arché*) de todas las cosas es el agua. Pero, por otra parte, se ha sostenido como histórico que Anaximandro ha sido el primero que ha usado la palabra *arché* con la significación del principio. Posiblemente la palabra *arché* era ya corriente en la época de Tales, quizá con el sentido de comienzo en el tiempo, pero no como pensamiento del fundamento, de lo universal. Por consiguiente, todavía

no podemos atribuir a Tales la determinación intelectual de causa y principio; para esto es necesaria una evolución posterior del pensamiento. La diferencia de cultura consiste solamente en la diferencia de las determinaciones del pensamiento que han sido colocadas (puestas) en la conciencia de la época. Para ir todavía más allá en los ejemplos, también se podía decir con Brucker (*Historia de la filosofía jónica*) que Tales había aceptado (admitido) tácticamente el axioma: *Ex nihilo nihil fit*; porque él ha considerado el agua como elemento eterno, como algo que es. De esta manera se podría contar a Tales entre aquellos filósofos que niegan la creación de la nada. Pero esta conclusión no puede ser atribuida a Tales mismo; históricamente considerado, Tales de ningún modo podía haber tenido conciencia de un axioma semejante.

También el profesor Ritter, cuya *Historia de la filosofía jónica* está diligentemente escrita, y que es moderado en toda ella para no introducir nada extraño, sin embargo, quizá ha atribuido a Tales más de lo que históricamente era posible. Ritter dice: "Por eso debemos examinar la consideración de la Naturaleza que encontramos en Tales, absolutamente como una consideración dinámica"...*. Esto es algo enteramente diferente de lo que Aristóteles dice. De todo esto nada aparece en los antiguos sobre Tales. Esta consecuencia es de suponer, pero históricamente no puede justificársela. No debemos hacer de una filosofía antigua por las mismas conclusiones algo totalmente diferente de lo que originariamente era.

Una tercera conclusión es que no debemos creer encontrar contestadas en los antiguos las preguntas que preocupan a nuestra conciencia y son de nuestro interés. Semejantes preguntas suponen una mayor cultura y una determinación más profunda del pensamiento que las que poseían los antiguos, cuyo concepto no había alcanzado la intensidad de nuestro pensar. Toda filosofía es filosofía de su tiempo, es un eslabón en la cadena entera de la evolución espiritual; por tanto, la filosofía solamente puede satisfacer los intereses que son adecuados a su época.

Como ya hemos hecho notar de antemano, indudablemente todas las filosofías continúan viviendo según sus principios; los grados en que ellas han tenido vida son también grados en nuestra filosofía. Pero nuestra filosofía ha excedido estos grados; y de esta manera las primeras filosofías no pueden ser resucitadas de nuevo; nunca más ya puede volver a darse una filosofía platónica o aristotélica. Los conceptos y formas que ellas han tenido, ya no son adecuados a

* *Historia de la filosofía jónica* ("Geschichte der Ionischen Philosophie", s. 12-13).

nuestra conciencia. Intentos de resurrección han ocurrido, sin duda, por ejemplo en siglo XV y XVI, cuando han sido fundadas escuelas platónicas, aristotélicas, epicúreas y estoicas. Pero estas escuelas jamás podían llegar a ser las mismas que las de la antigüedad. Una causa principal para estas resurrecciones fue que se creía que toda filosofía había terminado con el cristianismo. Por consiguiente, cuando se quería ejercer la filosofía se decía que solamente se podía elegir una de aquellas antiguas filosofías. Pero esta retrogradación es solamente el curso de los grados anteriores, tal como cada individuo ha tenido que recorrerlos en su formación. Por eso se puede explicar, al mismo tiempo, que aquellos mismos que estudian solamente las filosofías antiguas se sienten poco satisfechos. Se ha de encontrar satisfacción en ellas solamente hasta un cierto grado. Se puede comprender las filosofías de Platón y de Aristóteles; pero ellas no contestan a *nuestras* preguntas; porque responden a otras necesidades. Por ejemplo, en Platón nosotros no encontramos contestadas ni la cuestión de la naturaleza de la libertad, ni la del origen del mal; y precisamente estas cuestiones nos preocupan a nosotros. Lo mismo ocurre con la cuestión de la capacidad (alcance) del conocimiento, la de la contradicción, de objetividad y subjetividad, etc. La exigencia infinita de la subjetividad, de la independencia del espíritu en sí, aún era extraña a los atenienses. El hombre aún no se había vuelto tanto hacia sí como en nuestra época. Indudablemente el hombre era sujeto, pero no se había puesto como tal; se conocía solamente en unidad esencialmente moral con el mundo, en sus deberes frente al Estado. El ateniense, el romano, sabían que su esencia consistía en ser ciudadanos libres. Que el hombre en sí y por sí, por su sustancia, es libre; de esto no han sido conscientes ni Platón ni Aristóteles... Por tanto, ellos no podían dar satisfacción a nuestros interrogantes.

Tercera consecuencia: Las primeras filosofías eran por necesidad enteramente simples, abstractas y generales. Solamente más tarde encontramos una madura conciencia de sí mismo, un saber de sí del espíritu, un pensar en sí mismo, diversas determinaciones condensadas en una. Pero al comienzo no se está aún en la diferencia, sino en lo más imple, en lo más abstracto. Esto es elaborado posteriormente, convertido en objeto del espíritu; éste añade a lo anterior una nueva forma. A lo concreto pertenece lo uno, lo otro y aun lo diverso; por consiguiente, solamente poco a poco se forma lo compuesto, lo concreto, en tanto que son añadidos a los anteriores principios y a las anteriores determinaciones nuevas determinaciones. Se ha de tener esto en cuenta al juzgar una filosofía anterior para saber lo que se ha de buscar en ella, para, por ejemplo, no querer encontrar en la filosofía platónica todo lo que solamente se busca en nuestro tiempo. Nosotros no podemos hallar completa satisfacción en una filosofía antigua por excelente que sea. Tampoco se puede admitir una filosofía del pasado y establecerla como actualmente va-

liosa. Pertenecemos a un espíritu más rico, el cual ha resumido concretamente en sí la riqueza de todas las filosofías anteriores. Este principio más profundo vive en nosotros sin que seamos conscientes de él. El espíritu se propone cuestiones que aún no eran cuestiones para cualquiera de las filosofías antiguas; por ejemplo, la contradicción de bien y mal, de libertad y necesidad. Estas cuestiones no han sido tratadas ni resueltas por los filósofos antiguos. Por tanto, sería algo absurdo querer hacer de nuevo vigentes las filosofías antiguas. Llegar a ser un conocedor de Platón y de los neoplatónicos en el renacimiento de las ciencias, indudablemente era necesario; pero no se puede permanecer en estas filosofías. En la última filosofía están reunidos los principios de las precedentes. La más reciente filosofía es, necesariamente, un sistema desarrollado, que contiene a las anteriores como miembros de su esquema total. A esta moderna filosofía se la llama frecuentemente panteísmo, eleatismo, etc. Esta es una concepción muy superficial. Estos primeros puntos de vista son posteriormente más determinados y, de este modo, son canceladas sus unilateralidades.

En lo dicho hasta aquí se resume el concepto, la significación de la historia de la filosofía. Tenemos 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. Como ésta es condicionada, se mostrará directamente en la realización de la historia de la filosofía misma. Cada momento resume la totalidad de la idea en una forma parcial (unilateral), se cancela a causa de esta unilateralidad, y, refutándose así como algo último, se une con su determinación opuesta, que le faltaba, y se hace más profundo y más rico. Esto es la dialéctica de estas determinaciones. Pero este movimiento no concluye en la nada, sino que las determinaciones canceladas (absorbidas, anuladas) son también de naturaleza afirmativa. Es en este sentido como nosotros debemos tratar la historia de la filosofía.

De esta manera, la historia de la filosofía también es ciencia. La filosofía, en su desarrollo no histórico, es lo mismo que el desarrollo de la historia de la filosofía. En una filosofía se debe comenzar desde los conceptos más sencillos y progresar a los más concretos. Lo mismo ocurre en la historia de la filosofía. En las dos tenemos un progreso necesario, y en ambas el progreso es el mismo. Por eso el interés de la historia de la filosofía es el pensamiento que se determina a sí mismo en un progreso estrictamente científico.

La historia de la filosofía es una contraposición de la filosofía, solamente que su desarrollo se cumple en el tiempo, en la esfera de la aparición (del fenómeno), en la exterioridad. Este desarrollo está,

sin duda, fundamentado en la idea lógica y en el desarrollo de la misma; sin embargo, nosotros de ningún modo podemos apartar nuestro objeto de su rigor lógico. Pero, al menos, debemos señalarlo.

Y ahora pasamos a la afirmación de una segunda diferencia, esto es, a la diferencia de la historia de la filosofía para variar con las esferas afines a ella. Aquí es necesario poner de manifiesto lo que se ha de entender en general por filosofía.

El segundo punto de la introducción es la relación de la filosofía con las restantes formas del espíritu, y de la relación de la misma historia con las otras historias.

Lo segundo es que nosotros tratamos brevemente de la conexión de la historia de la filosofía con las otras manifestaciones del espíritu, con los otros productos del espíritu, para indicar lo que de ellos se puede poner en relación con la filosofía y lo que se ha de separar de nuevo.

B. LA RELACIÓN DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA CON LOS OTROS PRODUCTOS DEL ESPÍRITU

Tales productos del espíritu que están relacionados con la filosofía son ahora las religiones de los pueblos, su arte, su cultura en general, o sus ciencias, su constitución, derecho, historia política y las demás relaciones externas.

Lo primero que tenemos que hacer notar aquí es que nosotros consideramos la historia de la filosofía como en relación con la historia total de la cultura.

NOSOTROS sabemos que la historia de la filosofía no es por sí, sino que está en relación con la historia en general, con la historia extema, tanto como con la religión, etc.; y es natural que recordemos los momentos capitales de la historia política, el carácter de la época y el estado entero del pueblo en que han nacido las filosofías. Pero, además, esta conexión es una conexión interior, esencial, necesaria, no solamente exterior, como tampoco una simple simultaneidad (la simultaneidad de ningún modo es una relación).

Por tanto, hay aquí dos aspectos que nosotros debemos considerar; en primer término, el aspecto propiamente histórico de esta relación; secundariamente, la conexión de los hechos, es decir, la relación de la filosofía misma con la religión y con las otras ciencias que son afines con ella. Estos dos aspectos han de considerarse detalladamente para distinguir directamente el concepto, la definición de filosofía.

I. LA RELACIÓN HISTÓRICA DE LA FILOSOFÍA

Por lo que concierne a la relación histórica de la filosofía, lo primero que se debe hacer notar es la conexión universal de

la filosofía de una época con los demás productos espirituales de la misma época.

a) Se dice ordinariamente que las relaciones políticas, la religión, la mitología, etc., han de considerarse en la historia de la filosofía porque han tenido una gran influencia sobre la filosofía de la época y ésta (la filosofía) a su vez ha influido sobre la historia y las demás formas culturales de la misma época. Pero si se contenta con categoría como «gran influencia», efecto de unas cosas sobre otras o de las mismas, entonces se necesitaba solamente demostrar la conexión exterior, es decir, se ha partido del punto de vista de que ambas existen por sí, independientes frente a frente. Aquí debemos considerar esta relación desde un aspecto enteramente diferente; la categoría esencial es la unidad, la conexión de todas estas formas distintas. Se debe sostener aquí que es solamente *un* espíritu, *un* principio el que se expresa tanto en el estado político como en la religión, arte, moralidad, en la vida social, en el comercio y en la industria, de manera que estas formas diferentes son solamente ramas de un tronco central. Este es el principal punto de vista. El espíritu es solamente uno, es el único espíritu sustancial de un período, de un pueblo, *de* una época, pero que se configura de múltiples maneras; y estas formas distintas son los momentos que han sido mencionados. Por consiguiente, no se debe creer que la política, las constituciones, las religiones, etc., sean las raíces o las causas de la filosofía o, al contrario, que ésta sea la causa de aquéllas. Todos estos momentos tienen un carácter, que es el que sirve de base y el que penetra todos los aspectos. Por múltiples que sean estos aspectos, sin embargo, no hay nada contradictorio en ellos. Ninguno de los aspectos contiene algo heterogéneo a la base, por más que ellos parezcan contradecirse también. Son solamente ramificaciones de una misma raíz, y de ella forma parte la filosofía.

Se supone aquí que todo esto está en una conexión necesaria, de manera que solamente *esta* filosofía, *esta* religión hayan podido realizarse precisamente al lado de *esta* constitución, junto con este estado de la ciencia. Solamente hay un espíritu —la evolución del espíritu es un progreso—, un principio, una idea, un carácter, el cual se expresa en las más distintas formas. Es lo que nosotros llamamos espíritu de una época. Por consiguiente, éste no es nada superficial,

nada exteriormente determinado; el espíritu de una época no debe ser conocido por algunas pequeñas formalidades (exterioridades), sino a través de las grandes formas. La filosofía es una de esas formas; por tanto, ella existe simultáneamente con una determinada religión, una determinada constitución, arte, moralidad, ciencia, etcétera.

b) Luego la filosofía es *un aspecto* de la configuración total del espíritu, la conciencia del espíritu, la vida más elevada del mismo; porque su anhelo es éste, saber lo que es el espíritu. Esta es la más alta dignidad del hombre, que sepa lo que él es, que el hombre sepa esto de la manera más pura, es decir, que el hombre logre el pensamiento de lo que él es. De aquí resulta ahora directamente la posición de la filosofía entre las demás formas (producciones) del espíritu.

1. La filosofía es idéntica al espíritu de la época en que ésta aparece; la filosofía no está por encima de su tiempo, ella es solamente la conciencia de lo sustancial de su tiempo, o el saber pensante de lo que existe en el tiempo. De la misma manera, ningún individuo puede estar por encima de su tiempo; el individuo es hijo de su época; lo esencial de la época es su propia esencia; el individuo se manifiesta solamente en una forma determinada. Nadie puede salir de lo sustancial de su época, como nadie puede salir de su propia piel. Por consiguiente, en una consideración esencial la filosofía no puede saltar su propio tiempo.

2. Pero también la filosofía está sobre su tiempo, esto es, por la forma, ya que la filosofía es el pensar de aquello que es lo esencial del tiempo. En tanto que sabe esto, es decir, en tanto que convierte en objeto, se contrapone, es el contenido de la misma; pero como saber está también más allá. Pero esto es solamente formal, y la filosofía no tiene, en efecto, ningún otro contenido.

La filosofía es el espíritu mismo en el más elevado florecimiento de sí mismo; ella es el saber conceptual de sí misma. Por consiguiente, en el aspecto formal ella está por encima, porque es el espíritu que se conoce como contenido.

3. Este saber mismo es verdaderamente la realidad del espíritu; yo soy solamente en tanto que me conozco. Es el saberse del espíritu, que aún no existía antes. De esta manera,

la diferencia formal es también una diferencia real, activa. Este saber es, pues, el que produce una nueva forma en la evolución del espíritu. Los desarrollos son aquí sólo modos del saber. A través del saber de sí se pone el espíritu como distinto de lo que él es, el espíritu se pone por sí, se desarrolla en sí; aquí se da una nueva diferencia entre lo que él es en sí y lo que es su realidad; y así surge una nueva forma. Por consiguiente, la filosofía es en sí ya una determinación posterior o un carácter del espíritu, ella es el lugar interior del nacimiento del espíritu, que más tarde se presenta como realidad. De aquí procede lo concreto en la historia de la filosofía misma. Veremos que aquello que ha sido la filosofía griega, ha pasado a la realidad en el mundo cristiano.

Por tanto, ésta es la segunda determinación: que la filosofía es, en primer lugar, solamente el pensar de lo sustancial de su tiempo; no está sobre su tiempo, produce pensando solamente el contenido de la misma.

c) El tercer momento, que ha de hacerse notar juntamente con el aspecto histórico, se refiere a la época en que la filosofía se produce en relación con las restantes formas (producciones) del espíritu.

Dentro de la forma de un espíritu, la filosofía surge en un momento determinado, no simultáneamente con las demás formas.

El espíritu de una época es la vida sustancial de la misma, es este espíritu inmediatamente viviente, real. Así vemos el espíritu griego en la época en que la vida griega está en su florecimiento, en toda su frescura, fuerza y juventud, en que aún no había hecho irrupción la decadencia; al espíritu romano lo encontramos en la época de la república; etc. Por tanto, el espíritu de la época es la manera por la cual un espíritu determinado existe como vitalidad (vida) real. Pero la filosofía es el pensar de este espíritu; y el pensamiento es, por más apriorístico que parezca, esencialmente resultado del espíritu; pues el pensamiento es vida, actividad, destacarse (distinguirse); es lo resultante, lo que se sigue, lo que produce. Esta actividad contiene como momento esencial una negación. Si algo debe ser producido, otra cosa tiene que ser el punto de partida; y precisamente esto otro es ne-

gado. El pensar es, de esta manera, la negación del modo natural de vida. Por ejemplo, el niño existe como hombre, pero todavía de un modo natural, inmediato; la educación es entonces la negación de este modo natural, la disciplina que el espíritu se viste, para surgir de su inmediatez (¿inmediabilidad?). Al principio sucede lo mismo con el espíritu pensante, empezando como movimiento en su forma natural; luego se hace reflexivo, va más allá de su forma natural, es decir, la niega; y, finalmente, comprendiéndose, se realiza. Sobreviene el pensar. El resultado de esto es que el mundo existente el espíritu, es negado en su moralidad real, en la fuerza de la vida, que el pensamiento afecta y debilita el modo sustancial de existencia del espíritu, la moralidad simple, la religión sencilla, etc.; y con ello sobreviene el período de decadencia. El progreso posterior es entonces que el pensamiento se reconcentre en sí, se concrete, y se produzca así un mundo ideal en contraste con aquel mundo real. Por tanto, para que la filosofía surja en un pueblo, tiene que haber ocurrido una ruptura en el mundo real. Entonces la filosofía es la reconciliación de la decadencia que el pensamiento ha empezado; esta reconciliación ocurre en el mundo ideal, en el mundo del espíritu, en que el hombre se refugia, cuando el mundo terreno ya no le satisface. La filosofía comienza con la decadencia de un mundo real. Si la filosofía se presenta y —pintando gris sobre gris— despliega sus abstracciones, entonces ya pasó el fresco color de la juventud, de la vida. Luego es una reconciliación lo que ella produce, pero solamente en el mundo del pensamiento, no en el terrestre. Así también los griegos se retiraron del Estado (abandonaron las obligaciones del Estado) cuando empezaron pensar; y empezaron a pensar cuando fuera, en el mundo, todo era turbulento y desdichado; por ejemplo, en la época de la guerra del Peloponeso. Entonces, los filósofos se retiraron a su mundo ideal; los filósofos han sido, como el pueblo los llamó, unos holgazanes. Y, de esta manera, en casi todos los pueblos la filosofía surge solamente entonces, cuando la vida pública ya no satisface y deja de tener interés para el pueblo, cuando el ciudadano ya no puede tomar parte alguna en la administración del Estado.

Es ésta una determinación esencial comprobada en la historia de la filosofía misma. Con la decadencia de los Estados

(las Ciudades-Estados) jónicos ha surgido la filosofía jónica. Ya no satisface al espíritu el mundo exterior. De la misma manera, entre los romanos se ha empezado a filosofar solamente con la caída de la república, cuando los demagogos se apoderaron de la administración del Estado y todo se encerraba en la disolución y en la aspiración a algo nuevo. Y solamente con la decadencia del imperio romano, que parecía tan grande, tan rico, tan magnífico, pero que interiormente ya estaba muerto, han experimentado las antiguas filosofías griegas a través de los neoplatónicos o de los alejandrinos, la más elevada y la más alta perfección. Igualmente encontramos en la decadencia de la Edad Media el renacimiento de las viejas filosofías.

Este es el enlace histórico más directo de la filosofía con las otras existencias del espíritu.

De esta manera, está la forma histórica de la filosofía en una relación directa con la historia política; pues para que un pueblo filosofe conviene que haya alcanzado ya un cierto grado de cultura intelectual. Tiene que haberse preocupado de las necesidades de la vida, tiene que haber desaparecido el temor a los apetitos; tiene que haberse extinguido el simple interés finito del sujeto, y la conciencia tiene que haberse desarrollado mucho, para poner interés en objetos universales. La filosofía es un hacer libre (de ahí la necesidad de la filosofía). Se la puede considerar como un lujo; pues lujo es la satisfacción de algo que no corresponde a la necesidad inmediata; sin duda, a este respecto, es supérflua. Pero se trata de lo que se llama necesario. De parte del espíritu pensante se debe considerar a la filosofía como lo más necesario.

Por tanto, para que la filosofía pueda surgir en un pueblo, éste tiene que haber abandonado ya la tendencia unilateral provocada por las necesidades y los intereses por lo particular; los apetitos tienen que haber sido hechos indiferentes o aclarados. Respecto de esto, se puede decir que la filosofía entra en escena justamente cuando un pueblo está fuera de su vida concreta, cuando se ha roto el fuerte vínculo entre la existencia exterior y lo interior de su vida, y el espíritu ya no se contenta con su actualidad inmediata, con la forma existente hasta ahora de su religión, etc., y ha llegado a ser indiferente hacia ellas. Por consiguiente, la filosofía surge cuando la vida moral de un pueblo se ha disuelto y el espíritu ha huido al mundo del pensamiento para buscar un reino de lo interior.

El primer modo de existencia de un pueblo es la moral simple, la religión sencilla, la vida en la particularidad (de aquí el egoísmo).

La elevación del espíritu se da más tarde que la realidad en el modo de su individualidad inmediata. Un pueblo tiene que empezar a salir de su vida concreta, a abandonar la satisfacción en su realidad cuando quiera entrar en la filosofía. En el filosofar pongo mi vida, me pongo a mí mismo frente a mí; filosofar supone que ya no estoy satisfecho con mi vida. La filosofía indica de esta manera cuando se realiza la desunión de la vida, la separación en realidad inmediata y en pensamiento, la reflexión sobre ello. Es la época de la decadencia que comienza, la ruina de los pueblos; cuando el espíritu ha huido al reino del pensamiento, la filosofía se perfecciona.

Así Sócrates y Platón se presentan cuando ya no se lleva a cabo ninguna participación en los asuntos públicos. La realidad, la vida política, ya no satisface, y buscan esta satisfacción en el pensamiento; por consiguiente, buscaban en sí algo más excelente que aquello que respecto a la constitución era lo más elevado. Del mismo modo, se extendió la filosofía en Roma sólo con la decadencia de la propia vida romana, con la decadencia de la república, en la época del despotismo de los cesares romanos, en la época de la desdicha del Estado, donde se había debilitado la vida política, moral y religiosa. Esto nos sale al paso de nuevo en los siglos XV y XVI, cuando la vida germánica de la Edad Media alcanzó otra forma, cuando el espíritu de los pueblos ya no encontró satisfacción en aquello en que antes la había encontrado. Anteriormente la existencia política todavía estaba en unidad con la religión, y la Iglesia, aunque el Estado la combatía, aún era dominante. Pero ahora ocurrió la ruptura entre el Estado, la vida ciudadana (burguesa), moral y política, y la Iglesia; y en este tiempo se comenzó a filosofar, aunque, por de pronto, solamente en la forma de estudio de las antiguas filosofías y solamente, más tarde, en la forma de pensar independiente.

Siempre debe manifestarse primeramente una separación con lo exterior. Cuando tiene lugar una inadecuación interior entre lo que el espíritu quiere y aquello con lo que debe contentarse, entonces surge la filosofía.

Por tanto, la filosofía en general aparece sólo en una cierta época de la formación del todo. Pero entonces no solamente sucede que se filosofa en general, sino también que es una determinada filosofía la que se despliega, y esta determinación de la conciencia de sí pensante es la misma que también constituye la base de toda otra existencia, de todos los aspectos históricos. El derecho de los pueblos, su eticidad, su vida social, etc., están en la más íntima relación con esta determinación. Por consiguiente, es esencial afirmar aquí esto: que el espíritu que ha alcanzado una etapa determinada imagina este principio en toda la riqueza de su mundo, elabora en la

universalidad de su existencia de manera que todas las otras determinaciones dependan de esta determinación fundamental. La filosofía de nuestra época o la filosofía en general, la cual está necesariamente dentro del cristianismo, no podía tener lugar dentro de la Roma pagana porque todos los aspectos, ramas, condiciones, relaciones del todo son expresión solamente de una y la misma determinación, la cual declara a la filosofía como el pensamiento puro. Por eso no se puede decir que la historia política sea la causa de la filosofía, pues una rama no es causa de todo el árbol, sino que ambas tienen una raíz común, el espíritu de la época, es decir, el grado determinado de formación del espíritu en una época, que tiene la causa más próxima (su fundamento) en los grados procedentes, pero, generalmente, en una forma de la idea. Mostrar esta unidad, representar esta planta (excrecencia) para concebirla como resultado de una raíz, éste es un objeto de la historia filosófica universal, que no tiene que preocuparnos aquí. Nosotros tenemos que ver solamente con una rama, con el pensamiento puro de este aspecto, de esta condición, etc.; es decir, con la conciencia filosófica de cada época. Pero, por lo menos, tendría que ser indicado esto, la relación del fundamento de la filosofía con el fundamento de las demás partes de la historia.

Por consiguiente, ésta era la primera observación sobre la relación de la historia de la filosofía con las otras formas del espíritu de un pueblo en una época.

Ahora se ha de considerar en qué relación está la filosofía con las diferentes formas (producciones del espíritu), sobre todo con la religión, pues ésta tiene una relación más próxima a la filosofía que las otras formas.

II. *LA RELACIÓN INMEDIATA DE LA FILOSOFÍA CON LAS RESTANTES PRODUCCIONES DEL ESPÍRITU*

Esta segunda relación se refiere a la conexión inmediata y determinada de la filosofía con las demás formas del espíritu. Nos encontramos con las ciencias, el arte, la mitología, la religión, la política, etc., cuya conexión universal con la filosofía ya ha sido aludida. Ahora queremos considerar lo que diferencia a la filosofía de estas formas, en tanto que delimitamos el concepto de filosofía; ponemos de relieve para nosotros los momentos a los cuales conviene y los aplicamos a nuestro objeto, a la historia de la filosofía, para poder separar, excluir, precisamente aquello que no tiene sitio en ella. Es fácil decir que en la historia de la filosofía sólo

se ha de considerar la filosofía misma en su propio progreso y dejar de lado todo lo demás, religión, arte, etc. En general, esto es enteramente cierto. Pero nosotros preguntamos: ¿Qué es filosofía? Se han incluido en ella muchas cosas que nosotros tenemos que excluir. Si nos atenemos solamente al nombre, entonces tendremos que dar entrada a muchas cosas que nada tienen que ver con el concepto de filosofía. En cuanto a la religión, se puede decir, en general, que la dejamos de lado. Pero en la historia, la filosofía y la religión frecuentemente marchan unidas y también frecuentemente entran en conflicto una con otra, tanto en la época griega como en la cristiana; y su contraste constituye un momento muy determinado en la historia de la filosofía. Que la filosofía deje de lado a la religión es, por tanto, propiamente sólo una apariencia. Ellas no han quedado intactas en la historia de la filosofía; por lo tanto, nosotros tampoco las dejamos.

Lo primero que nosotros queremos considerar aquí son las ciencias, o la cultura científica en general; lo segundo es la religión y, especialmente, la relación directa entre la filosofía y la religión. La consideración de esa relación tiene que hacerse clara, directa y honradamente; y no se debe dar la apariencia de que se quisiera dejar la religión intacta. Esta apariencia no es otra cosa, que se quiere ocultar, que la filosofía se ha dirigido contra la religión. La religión, es decir, los teólogos, hacen, sin duda, como si ignoraran la filosofía, pero solamente para no avergonzarse de sus razonamientos arbitrarios.

La otra cuestión que nosotros tenemos que considerar aquí es que separamos de la filosofía los aspectos particulares con los cuales es afín la historia de la filosofía, es decir, que nosotros fijamos la filosofía en sus diferencias de aquellas ramas que son directamente afines con ella, y con las cuales, por tanto, puede ser confundida. Es principalmente esta afinidad por la que fácilmente se puede caer en confusión en la manera de proceder de la historia de la filosofía; porque esta afinidad es muy próxima. Por consiguiente, se debe atender en alto grado a aquello que la filosofía es. Se puede querer aceptar la posesión de la cultura y más directamente la formación científica en general, porque ésta tiene de común con la filosofía la forma, es decir, el pensar, la forma de la universalidad. Pero principalmente es la religión la que está en afinidad inmediata con la filosofía, y, del mismo modo, con la mitología. Se dice que en las mitologías de los pueblos están contenidos diversos filosofemas; por eso

han de examinarse en la historia de la filosofía. Además, dentro de la misma religión existen pensamientos, y, sin embargo, como tales tenemos que dejarlos de lado; finalmente, se manifiesta ya en la religión cristiana lo especulativo como tal. Si se quiere aceptar en la historia de la filosofía todas estas formas, entonces su materia se haría infinita. Ahora en la división no podemos atenernos a lo meramente histórico, al nombre de filosofía, porque entonces todas estas materias, mitología, filosofía popular, etc., pertenecerían a la historia de la filosofía. Aun hoy en Inglaterra llaman a los instrumentos físicos instrumentos filosóficos y a los físicos les llaman filósofos. Por tanto, el nombre se muestra como insuficiente.

Hay tres formas según las cuales podemos efectuar esta separación. La primera es la que se refiere principalmente a la cultura científica; éstos son los comienzos del pensar racional sobre las cosas naturales y espirituales; pero estos comienzos aún no son filosofía. La segunda forma es la religión; precisamente esta religión es aquí, por eso, de interés más inmediato, porque la filosofía se relaciona esencialmente, aunque frecuentemente de una manera hostil, en parte con la mitología y en parte con la religión. La tercera forma es el filosofar razonador; aquí viene al caso la mayor parte de lo que se llamó antes metafísica racional. Con la consideración de estos aspectos se pondrá de relieve un pensar, cuyas determinaciones le pertenecen, que se refiere a la filosofía.

(1. RELACIÓN DE LA FILOSOFÍA CON LAS CIENCIAS EN GENERAL)

Por consiguiente, en primer lugar está la ciencia en general. Inmediatamente están las ciencias que se basan en la observación, en la experiencia y en el razonamiento; y, sin duda, debemos considerar éstas en atención a que ellas también han sido llamadas filosofizantes. Tienen de común con la filosofía principalmente el lado del pensar. Su elemento es la experiencia, pero ellas 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. La religión, por el contrario, tiene en común con la filosofía otro aspecto, el sustancial, es decir, Dios, el espíritu, lo absoluto; el conocimiento de la esencia del mundo, de la verdad, de idea absoluta, es su terreno común.

Por lo que concierne a la materia que pertenece a la ciencia han sido establecidos por una parte los principios con respecto al obrar, a los preceptos, a los deberes; por otra

parte, se han reconocido las leyes, fuerzas, géneros de la naturaleza, las causas de las cosas. Por consiguiente, la materia* es lo que en la Naturaleza externa son las fuerzas, las causas, y del mismo modo que existe en el mundo moral, ético, espiritual, lo sustancial, lo que se mueve, lo que permanece. Este contenido tiene de común con la filosofía el pensar; y todo lo que ha sido pensado a este respecto se ha llamado también filosofía. Así, por de pronto, nos encontramos en la historia de la filosofía con los siete sabios de Grecia; también ellos fueron llamados filósofos, principalmente porque han formulado algunas sentencias y principios morales sobre las obligaciones morales y las relaciones esenciales. Además, en la época moderna vemos que el hombre ha empezado por arrojar una mirada sobre las cosas naturales. Esto ha ocurrido especialmente después de la caída de la filosofía escolástica. Se ha renunciado al razonar apriorista de la metafísica o de la religión para las cosas naturales y se ha ido a la Naturaleza misma, se ha observado y se ha intentado conocer sus leyes y fuerzas; y después se ha acercado del mismo modo a las relaciones morales, al derecho civil, etc.; y también a esto se le ha llamado filosofía. Se habla, por ejemplo, de la filosofía de Newton, aunque se ha ocupado preferentemente de las cosas naturales. Por lo tanto, en general es ésta la forma que han recibido los principios universales de la experiencia sobre la Naturaleza, el Estado, el derecho, la religión, etc., y han sido expresados como principios formales enteramente universales.

La filosofía, se dice, considera las causas universales, los últimos fundamentos de las cosas. Por tanto, por todas partes donde son formulados en las ciencias causas universales, principios esenciales y axiomas, precisamente ellas tienen esto en común con la filosofía: que son universales y más directamente que los mismos principios fundamentales se han sacado de la experiencia y de la sensibilidad interior. Por más que esto último parezca oponerse al principio de la filosofía, sin embargo, está contenido en toda filosofía que yo lo he recibido a través de *mis* sentidos, a través de mi sensibilidad interna, es decir, a través de la experiencia, y que

* No se refiere a la materia física. (N. del T.)

solamente por eso es válido para mí como verdadero. Esta forma del saber, del asumir, no solamente ha actuado en contradicción con la religión, sino también en relación negativa con las demás filosofías; y también fue llamada filosofía porque se había opuesto a todo lo positivo. La filosofía de Newton está formada sólo por lo que nosotros llamamos ahora ciencia natural, ciencia que se apoya en la experiencia, en la percepción, y contiene conocimientos de leyes, fuerzas y propiedades universales de la Naturaleza.

Ha sido una gran época cuando surgió este principio de la experiencia, cuando el hombre empezó a ver, a sentir, a gustar, a estimar la Naturaleza, a considerar el testimonio de los sentidos como algo importante y seguro, a tener por verdadero solamente lo conocido a través de los sentidos. Esta certeza segura e inmediata de los sentidos fue el fundamento de esta llamada filosofía; precisamente de este testimonio de los sentidos han surgido las ciencias naturales. Y este testimonio de los sentidos se ha enfrentado al modo precedente de considerar la Naturaleza; anteriormente se partía de axiomas metafísicos. Al partir ahora de la representación sensible, se entró en conflicto con la religión y con el Estado. Pero no es solamente el testimonio de los sentidos lo que se ha opuesto a la metafísica del entendimiento, sino que aun otro testimonio ha sido altamente considerado, es decir, que lo verdadero puede valer solamente en tanto que se encuentra en el ánimo, en el entendimiento del hombre; y a través de este entendimiento, de este pensar propio y de este sentir propio, se ha entrado aún más en contradicción con lo positivo de la religión y con la constitución civil de la época. Ahora el hombre aprendió también a observar, a pensar y a forjar representaciones contra las verdades establecidas, contra los dogmas de la Iglesia, y, del mismo modo contra el derecho estatal existente; o por lo menos ha buscado nuevos principios para rectificar según estos principios el viejo derecho estatal. Precisamente a este respecto, según el cual la religión es positiva, valen los axiomas de la desobediencia de los subditos contra la autoridad de los príncipes; ellos poseen el poder por la autoridad divina, porque la autoridad tenía que ser puesta por Dios. El punto de partida para ello fueron las leyes judías, según las cuales los reyes son los ungidos del Señor (las leyes mosaicas estaban

en vigor también especialmente en el matrimonio). Contra todo este positivismo legal, contra todo lo que había sido impuesto por la autoridad, se ha rebelado la inteligencia, el propio pensar libre. Aquí se encuentra también Hugo Grocio, el cual ha formulado el derecho internacional que vale en todos los pueblos como derecho por el *consensus gentium*.

Además, el fin del Estado es puesto más bien en el fin propio del Estado, en lo inmanente al hombre, que en un mandamiento divino.

Aquello que es considerado como derecho, es deducido de lo que puede ser fundamento para la aprobación de los hombres; por el contrario, antes se había regido todo por lo positivo. A esta sumisión a un fundamento diferente que el de autoridad se le ha llamado racionalizante (*Philosophieren*) y por eso es considerada la filosofía como sabiduría del mundo. En tanto que este racionalizar el mundo, que tiene por contenido la naturaleza externa y el derecho de la naturaleza humana y otros contenidos semejantes han sido producidos por la actividad del entendimiento humano universal, por la razón universal, así se tiene derecho a hablar de esta sabiduría del mundo. Verdad es que la filosofía no sólo se limita a un objeto interior, sino que se extiende también a todo el mundo externo, se ocupa también con las cosas terrestres, finitas. Pero, por otra parte, no se limita a lo mundano; la filosofía tiene el mismo objetivo que la religión, y lo mundano que tiene por objeto permanece como determinación en la idea divina. En la época moderna, Schlegel ha evocado de nuevo el nombre de sabiduría del mundo para la filosofía, pero sólo como un sobrenombre; él quería decir, además, que la filosofía debía ser suprimida cuando se trata de cosas más elevadas, por ejemplo, de la religión; y ha tenido después muchos partidarios.

En Inglaterra se entiende por filosofía la ciencia natural. Este es, por ejemplo, el caso de una revista que escribe sobre agricultura (abonos), economía, tecnología, química, etc. (como el *Herbstädts Journal*), y que da a conocer descubrimientos sobre esas cuestiones, les llama descubrimientos filosóficos y que los instrumentos ópticos, baróme-

tros, termómetros, etc., son llamados instrumentos filosóficos*. Las teorías, especialmente sobre moral, que más bien son deducidas de los sentimientos del corazón humano y de la experiencia que del concepto, de las determinaciones del derecho, en Inglaterra pertenecen también a la filosofía. Especialmente merecen ser citados aquí los filósofos moralistas escoceses; éstos razonan a la manera ciceroniana, parten de impulsos, inclinaciones, de la conciencia inmediata; por consiguiente, de aquello que Cicerón llama *insitum natura*. Del mismo modo, las nuevas teorías inglesas sobre economía política, por ejemplo, las de Adam Smith** y de los que le siguieron, son consideradas como filosofía; y, de esta manera, al menos, es honrado en Inglaterra el nombre de la filosofía, al llamar allí filosófico a todo lo que puede ser derivado de principios generales o de experiencia, y reducido a principios determinados. Hace algún tiempo se efectuó un banquete en honor de Canning***; en su discurso de agradecimiento manifestó que él deseaba felicidad a Inglaterra, porque allí eran aplicados los principios filosóficos a la administración del Estado. Allí, al menos, la filosofía no es ningún sobrenombre.

Por lo que concierne al primer aspecto, es decir, a la materia que pertenece a la ciencia general, nos encontramos además en no menor confusión, pues en nuestro tiempo, al menos en Alemania, rara vez se considera a las ciencias empíricas especiales como filosofía. Sin embargo, aún existen pruebas de ello; por ejemplo, en las Universidades todavía hay algunas facultades filosóficas que abarcan muchas ciencias que no tienen nada que ver con la filosofía y solamente existen para la preparación de profesiones al servicio del Estado.

Pero más directamente encontramos esta mezcla en la época inicial de la cultura, donde lo propiamente filosófico y otras formas de representación y de pensar aún no estaban tan separadas. Esto sucede cuando sobreviene la época en que la reflexión se dirige a objetos universales, en que se ponen las cosas naturales, tanto como las espirituales, en determinadas relaciones mentales; entonces se dice

* Véase *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 1827, 1830, aclaración primera al párrafo 7.

** *Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, London, 1776.

*** Véase *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, aclaración 2 al párrafo 7.

que el pueblo comienza a filosofar. También se puede oír decir que la filosofía es el pensar, que conoce las causas de las cosas. Causa-efecto es una relación mental, porque ambos son tomados como independientes uno frente a otro. Por tanto, la indagación de las causas es llamada filosofía. O en lo espiritual, si fueran expresados principios generales sobre las relaciones morales; así se ha llamado a los que formulan esos principios, *sóphoi* o *philósofoi*, sabios o filósofos. De esta manera, nos encontramos en los comienzos de la cultura griega al mismo tiempo los siete sabios y los filósofos de la escuela jónica, de los cuales nos son transmitidas una multitud de representaciones, descubrimientos como principios o axiomas filosóficos. Tales, por ejemplo, debe ser considerado como el primero que explicó el origen de los eclipses de sol y de luna por la interposición de la luna entre el sol y la tierra y la tierra entre el sol y la luna. Sin duda, este descubrimiento es importante, pero no es ningún filosofema. Pitágoras ha encontrado el principio que produce la armonía de los sonidos; y también a esto se llamó filosofía. Así se ha forjado una multitud de representaciones diferentes sobre los astros; por ejemplo, que el firmamento, la bóveda del cielo, es de metal, en el cual se encuentran muchos agujeros a través de los cuales se podía ver el Empíreo, el fuego eterno. Semejantes proposiciones y representaciones se encuentran ordinariamente en la historia de la filosofía. Por otra parte, son productos de la reflexión, del entendimiento; sobrepasan (van más allá) del conocimiento sensible, y tampoco son solamente imaginados por la fantasía, como los mitos. La tierra y el cielo son, de esta manera, despoblados de dioses; el entendimiento se coloca en lugar del creador, en lugar del juego de la fantasía, en lugar del desbordamiento del sentimiento, formula leyes universales y las opone así a la unidad inmediata de la Naturaleza y del espíritu, a la determinación natural simplemente externa del espíritu. Pero tales representaciones no bastan para comprender en sí la esencia de las cosas. De la misma manera encontramos en tales épocas afirmaciones universales sobre los hombres, sus relaciones, obligaciones morales, etc., como sobre el acecer universal en la Naturaleza.

A este respecto se puede hacer notar aquí especialmente una época, es decir, la época del renacimiento de las ciencias. Ahí se destaca un momento que pertenece al concepto de la filosofía, pero que no lo produce. Es el aspecto de la reflexión sobre la Naturaleza, el derecho, la moralidad, el Estado, etc., que empieza a aparecer aquí nuevamente. Cuando consideramos las obras filosóficas de esta época, por ejemplo, las de Hobbes, Descartes, encontramos en ellas muchos contenidos que, según nuestra consideración, no pertenecen a la filosofía. El sistema de Descartes comienza, por cierto, con pensamientos generales, con la metafísica; pero después continúa con una masa de conocimientos empíricos, filosofía natural que es propiamente lo que nosotros llamamos ahora física. Aquí viene al

caso también la ética de Spinoza, de la que pudiera pensarse que sólo se ocupaba de cuestiones éticas; pero contiene ideas generales, conocimientos sobre Dios, la Naturaleza, etc. Lo que debe ser puesto de relieve en estos tiempos del renacimiento de las ciencias es, principalmente, que se destaca una diferencia general en la especie de conocimiento de los objetos. Por una parte, existen objetos que pertenecían a la religión cristiana y que habían sido fijados por la autoridad de la Iglesia. Entre ellos, comprendemos los que se refieren al derecho político y al derecho civil. Igualmente éstos habían sido afirmados, en general, por la religión, mientras se había considerado como axioma fundamental que los reyes tenían el origen de su derecho en Dios. El punto de partida para esto fue el derecho mosaico, la unción de los reyes. La teología y la jurisprudencia eran, de esta manera, ciencias positivas. Finalmente, la tercera clase de objetos, es decir, aquellos que pertenecían a la Naturaleza, en parte se habían liberado de la Iglesia, en parte no estaban aún muy lejos de ella para ser ciencia positiva. La medicina, por ejemplo, en parte era empirismo craso, una colección de pormenores, en parte un brebaje compuesto de astrología, alquimia, teosofía, taumaturgia, etc. Entre algunos se afirmaba que la salud de los enfermos dependía de los influjos de los planetas; que también se podía alcanzar la salud por intermedio de las cosas sagradas, es cosa que se comprende por sí. Contra este modo de saber, de conocer, surge ahora la observación de la Naturaleza en general, una consideración que acoge a los objetos en su ser inmediato y después pasa a conocer lo universal en ellos. Lo mismo ocurrió después por lo que al Estado y al derecho se refiere, según otras fuentes (principios) de derivación. Qué es el derecho, esto fue abstraído de aquello que en los más distintos pueblos se había considerado y se consideraba como derecho. Del mismo modo, con respecto al poder de los príncipes, se buscó un fundamento distinto de la autoridad de Dios, por ejemplo, el fin del Estado, el bienestar del pueblo. Fue fijada la libertad del hombre, la razón humana como principio, y fue dada como base, como fin de la convivencia humana. Surgió otra sabiduría, otra fuente de verdad enteramente diferente, una sabiduría que se había opuesto totalmente a la verdad dada, a la verdad revelada.

De este modo, este nuevo saber era un saber de cosas finitas; el mundo era el contenido de este saber; y, al mismo tiempo, este saber se había sacado de la razón humana; ahora se parte de una autoconsideración, no ya de representaciones religiosas dadas. *Los hombres miraron a sus propias manos**, fueron activos por sí

* Véase el ofrecimiento de Jacobus Waldemar a Goethe, en donde es interpretado el llamamiento del último «no permanecer por más tiempo con la boca abierta, sino mirar a las propias manos, las cuales ha llenado Dios también con el arte y toda clase de fuerzas».

mismos; y aunque por una parte habían respetado la autoridad, sin embargo, por otra parte también habían respetado, del mismo modo, la consideración de sí mismo, la autorreflexión. Este saber fue llamado ahora sabiduría que tiene al mundo por objeto, por contenido, y viene del mundo. Esta era la significación del renacimiento de las ciencias para la filosofía.

Todas estas partes, aunque también lleven el nombre de filosofía, debemos excluirlas del tratamiento de nuestro objeto, aunque en todas ellas subsista un mismo principio que íes es común con la filosofía, es decir, la consideración, el sentimiento, la reflexión de sí mismo, la autopresencia. Es éste el gran principio contra toda autoridad en cuyo campo existe. En la percepción soy yo mismo el que percibe; del mismo modo ocurre en el sentimiento, en la comprensión y en el pensar. Todo lo que debe tener valor para el hombre tiene que estar en su propio pensar. «En su propio pensar» es realmente un pleonasma; cada hombre tiene que pensar por sí mismo, nadie puede pensar por otro, como tampoco puede comer o beber por otro. Este momento, y después la forma que es producida por el pensar, las leyes universales, los principios, las determinaciones fundamentales, por consiguiente el sí mismo y la forma de la universalidad, son lo que la filosofía tiene de común con aquellas ciencias, con las opiniones filosóficas, con las representaciones, etc., y lo que les ha dado el nombre de filosofía.

Tenemos que aducir esto directamente, para poder aclarar cuáles de esas cuestiones pertenecen a la filosofía. Sin duda que en lo dicho no encontramos el concepto total de filosofía; pero, sin embargo, encontramos un principio fundamental de la misma en ello: el saber como algo que vuelve hacia sí, el saber que descansa en el conocer del espíritu, que no se atiene exclusivamente a lo dado. Esta autoactividad del espíritu es el momento enteramente determinante que este saber posee de común con la filosofía. Empero, nosotros no podemos dejar que esta determinación formal se mezcle con el concepto de espíritu. Esta determinación se ocupa de los objetos finitos y aun se limita a éstos; es el conocer finito en general. Pues también ahora las ciencias especiales son distintas de la filosofía; por eso la Iglesia les ha reprochado que alejaban de Dios, porque solamente tenían por objeto las cosas terrenas, las finitas. Pero ellas poseen el momento de la autorreflexión que pertenece a la filosofía y que permanece siempre como algo esencial en ellas. Su imperfección consiste sólo en que su forma de pensar es abstracta y, por consiguiente, los objetos mismos que ellas tratan son también algo

abstracto (finito). Esta imperfección, en cuanto concebida del lado del contenido, nos lleva a la religión, y con eso a la determinación posterior del segundo aspecto de la diferencia de la filosofía de las otras ciencias afines a ella.

(2. LA RELACIÓN DE LA FILOSOFÍA CON LA RELIGIÓN)

Lo mismo que la primera región era afín a la filosofía por el lado formal del pensar independiente, así lo es esta segunda región, la religión, por su contenido. En tanto que la religión es lo contrario precisamente de la cultura en general; no tiene de común con la cultura ni la forma del pensar ni el contenido; porque su contenido no es terreno, sino que la religión tiene lo infinito ante sí.

La segunda esfera de las formas (producciones) del espíritu, que tienen más inmediata afinidad con la filosofía, es la región de la representación religiosa en general; a ella pertenece, principalmente, la religión como tal, porque la mitología y los misterios pertenecen también en parte a la poesía. Como la primera esfera posee de común con la filosofía lo formal, el Yo y la forma de la universalidad, así es aquí lo opuesto lo común, es decir, lo sustancial, el contenido.

En las religiones han depositados los pueblos, cómo han pensado la esencia del mundo, lo absoluto, lo existente en sí y por sí, lo que ellos tenían por la causa, la esencia, lo sustancial de la Naturaleza y del espíritu, y, además, su opinión acerca de cómo se relaciona el espíritu humano o la naturaleza humana con estos objetos, con la divinidad y con la verdad.

Por consiguiente, hemos de hacer notar en la religión dos determinaciones: primero, cómo Dios es consciente para el hombre; esto es la conciencia representadora, la forma objetiva o la determinación a través de la cual el hombre se representa la esencia de la Divinidad, en contraste consigo mismo; se la representa como algo distinto de él mismo, como algo extraño, como el más allá. En segundo lugar, la adoración y el culto; esto es la cancelación de este contraste a través de la cual el hombre se eleva a Dios y llega a la conciencia de la unidad con esa esencia. Este es el sentido del culto en todas las religiones. En los griegos se eleva el

culto solamente al goce de esta unidad, porque era la esencia en sí, pero nada más allá.

Por consiguiente, lo absoluto es aquí objeto. En cuanto objeto, es un más allá, amistoso u hostil. El espíritu es impulsado a superar esta contradicción, y la asume en la religión por la oración y por el culto. En la oración y en el culto el hombre obtiene la certeza de anular esta contradicción, la confianza absoluta de la unión con lo divino, la unidad de sí con su esencia —según la representación cristiana—, la gracia de Dios, la reconciliación con El; Dios es clemente para él, se une con él, lo prohija, lo protege.

Por consiguiente, la religión y la filosofía tienen como objetos comunes lo que es en sí y por sí verdadero a Dios, en tanto que es en sí y por sí, y al hombre en su relación con El. En las religiones han producido los hombres lo que su conciencia tiene por más elevado; las religiones son la obra más elevada de la razón; y es absurdo creer que son invenciones de los sacerdotes para engañar al pueblo, como si el hombre se pudiera dejar engañar sobre cuestiones relativas a lo último y a lo más elevado.

La filosofía tiene ahora el mismo objeto, la razón universal existente en sí y por sí, la sustancia absoluta; en ella el espíritu se apropiará igualmente este objeto. Pero así como la religión lleva a cabo esta reconciliación en la oración y en el culto, es decir, por el camino del sentimiento, así también lo conseguirá la filosofía por medio de pensamientos, por medio del conocimiento intelectual. La devoción es el *sentimiento* de la unidad de lo divino y de lo humano, pero del *sentimiento-intelectual* (*denkendes*); en la expresión «devoción» está ya contenido el pensamiento; ella es un empuje hacia el pensamiento, una tendencia a pensar en ello, una mayor aproximación pensante. Pero la forma de la filosofía es pensar puro, es saber, conocer; y es aquí donde comienza la diferencia con la religión. Por consiguiente, se ha convenido que las dos esferas se reúnan en contenido y finalidad; se distinguen solamente por la forma. Pero la afinidad es aún más directa. La filosofía se comporta a la manera de la conciencia pensante con su objeto, con lo absoluto; la religión no se comporta de esta manera. Pero la diferencia de estas dos esferas no puede ser concebida tan abstractamente que no fuera pensada también en la religión. La religión tiene también pensamientos universales como contenido, y sin duda no sólo *implicite*, interiormente, tienen que ser puestos de relieve como en los mitos, en las representaciones de la fantasía, o también en sus historias objetivas, sino también *explicite*, en la forma del pensamiento. Las religiones persa e hindú, por ejemplo, poseen determinados pensamientos, se han expresado en ellas, en parte, pensamientos muy

profundos, sublimes y especulativos, pensamientos que de ninguna manera era necesario que fueran puestos de manifiesto. Por tanto, nos encontramos aquí con pensamientos como tales. Sin duda nos encontramos, además, dentro de la religión con filosofías explícitas, como, por ejemplo, la filosofía de los Padres de la Iglesia y de los escolásticos; la filosofía escolástica era esencialmente teología. Por consiguiente, encontramos aquí una unión o mezcla de religión y filosofía, que muy bien nos puede hacer caer en la confusión.

La filosofía tiene el mismo objeto que la religión; pero, sin embargo, han llegado a numerosas diferencias una con otra.

La filosofía se ocupa con lo verdadero, expresado más precisamente: con Dios; ella es un perenne servicio a Dios. Tiene con la religión un *único* contenido; por tanto, solamente las formas de ambas son distintas, y por cierto de manera que parecen haberse, a veces, opuesto una a otra completamente. El primer aspecto es que la filosofía y la religión solamente se han diferenciado una de otra; solamente más tarde surgió el comportamiento hostil de una contra la otra.

Por consiguiente, en primer lugar la cuestión ahora es: ¿cómo se distingue en general la filosofía de la teología y de la religión? Y en segundo lugar: ¿hasta qué punto tenemos que prestar atención en la historia de la filosofía a lo religioso?

En consideración a esta cuestión, hay que distinguir ahora dos aspectos, de los que se hablará inmediatamente. El primero es el lado mítico e histórico de la religión en su afinidad con la filosofía; el segundo es la filosofía explícita, y también los pensamientos especulativos singulares existentes en la religión.

a) [LAS DISTINTAS FORMAS DE LA FILOSOFÍA Y DE LA RELIGIÓN]

Por de pronto, nos encontramos en la religión con la forma del mito, de la representación sensible (figurativa). En ella es lo verdadero como el espíritu se lo *imagina*. El contenido ha alcanzado la representación sensible, pero ese contenido ha surgido del espíritu. Por consiguiente, los mitos no son invenciones arbitrarias de los sacerdotes para engañar al pueblo, sino productos del pensar que tiene por órgano a la fantasía, de manera que no es el pensar puro. En tanto que ahora la religión tiene el mismo objeto que la filosofía, podía parecer que nosotros debíamos tratar aquí también la primera forma de aparición de la religión, la mitología; y, en efecto, se deben considerar los mitos en tanto que tengan filosofemas por contenido. Además, hay que notar que los mitos son producto de la

fantasía fabuladora. Pero, en si y por sí, se ha de admitir que en los mitos hay contenidas verdades universales. Creuzer ha sido atacado porque había atribuido a los mitos la verdad como contenido; pero no puede haber duda alguna de ello. En los mitos es expresado lo sustancial por medio de imágenes, de representaciones sensibles, lo espiritual se revela a través del órgano de la fantasía. Mientras que ahora se buscan pensamientos en los mitos, es el propio contemplador el que les presta estos pensamientos, al tratar de extraer el contenido. Pero la filosofía no tiene solamente que buscar verdades, no es su cometido extraer el contenido de esta forma y convertirlo en pensamientos, sino que ella considera solamente los pensamientos, donde el contenido se encuentra como tal. Por consiguiente, no estudiamos los filosofemas que se encuentran contenidos en los mitos.

La mayoría de los mitos tiene inmediatamente la apariencia de hechos particulares. Es, pues, el objeto de los mitólogos investigar si existe en ellos un contenido universal o no. En algunos casos, como las teogonías y cosmogonías de la mitología, aluden evidentemente a verdades universales. Así, por ejemplo, se ha creído poder atribuir a los doce trabajos de Hércules otro sentido al compararlo con el sol y a los doce trabajos con los doce signos del Zodíaco. Del mismo modo es narrado el mito del pecado original de Adán y Eva, como si en él estuviese contenido solamente un acontecimiento histórico, natural; pero esa caída representa también una relación espiritual, es decir, la transición del hombre del estado paradisíaco a la conciencia, al saber del Bien y del Mal. Así, puede ser esta narración la historia eterna y la naturaleza viviente del espíritu mismo. Esta contradicción, el saber del Bien, que supone el saber del Mal, es la vida espiritual. De la misma manera nos podían ocupar las cosmogonías como el surgir separado de las formas del todo no separado (inseparable). Pero si se ha indicado ya aquí que se trata de algo universal, entonces aún no poseen la forma del pensamiento. Nosotros admitimos en la historia de la filosofía solamente las ideas, que se manifiestan en la forma determinada del pensamiento. También es cierto que en varias historias de la filosofía se ha acogido lo religioso de las mitologías.

Pero entonces hay también teorías en las religiones, las cuales (teorías) tienen ya el carácter de pensamientos, o en las que los pensamientos se han mezclado con lo representativo, como las teorías acerca de Dios, de la creación del mundo, de la moral, etc. Se llama a estas teorías antropomórficas; es decir, no han de ser tomadas en serio directamente, inmediatamente como ellas son, sino que han de ser aceptadas como imágenes, como símbolos. Si las religiones griegas eran demasiado antropomórficas, se podía decir de la judía y de la cristiana que eran demasiado poco; pero en ésta hay propiamente un antropomorfismo aún mucho más fuerte; por ejemplo, cuando en la Biblia se habla de la cólera de Dios. La cólera es

un sentimiento humano; pero se la atribuye a Dios. Este antropologismo no es, por otra parte, un mérito en la religión, al ser transportado de esa manera lo espiritual a la representación natural directamente. Pero es más difícil establecer los límites entre lo que solamente pertenece a la representación sensible y lo que corresponde a lo divino. Porque en tales antropomorfismos no sólo se trata de semejantes representaciones, las cuales se dan a conocer al mismo tiempo como pertenecientes a las relaciones sensibles, sino que también se trata de los pensamientos; y distinguir entre éstos los finitos, separar aquellos que pertenecen solamente al espíritu humano, esto es lo difícil (otras categorías o formas de pensar deben servir de base en la consideración de Dios). Finalmente, la religión contiene proposiciones las cuales tratan de algo enteramente universal; por ejemplo, la proposición Dios es Todopoderoso (Omnipotente), ya que Dios es concebido como el fundamento, como la causa. Estos son pensamientos que pertenecen inmediatamente a la historia de la filosofía; porque, como se ha dicho, el objeto y el contenido de la religión y de la filosofía es uno y el mismo; y la diferencia yace solamente en el modo de consideración.

[a REVELACIÓN Y RAZÓN]

En primer lugar por lo que se refiere a lo mítico relacionado con lo histórico, es este aspecto interesante por la afinidad, la igualdad de contenido con la filosofía, pero más aún por la diferencia en la consideración de la forma en que este contenido existe en la mitología y en la filosofía. Esta contradicción que hace aparecer este contenido en las dos esferas, no cae solamente en nosotros, los investigadores, sino que la contradicción es una contradicción histórica; ha ocurrido que la filosofía ha llegado a una contradicción con la religión, y, al contrario, que la religión ha perseguido y, a menudo, condenado a la filosofía. Por eso se ha exigido a la filosofía que justifique su comienzo mismo. Ya en Grecia, la filosofía entró en conflicto con la religión popular; muchos filósofos fueron desterrados e incluso algunos muertos porque enseñaban otra cosa distinta que la religión popular. Pero la Iglesia cristiana aún ha profundizado más este contraste.

Según esto, la religión parece exigir que el hombre debe renunciar a la filosofía, al pensar, a la razón, porque tal quehacer es sólo sabiduría mundana, solamente quehacer humano, sólo conocimiento de la razón humana en oposición a la divina. La razón humana, se dice, produce solamente imperfectas obras humanas, frente a ellas están las obras de Dios, a esto se ha llegado en nuestra época y en los tiempos pasados. Según esta diferencia, es menospreciado el quehacer humano frente al divino; y esta degradación contiene la determinación inmediata que por la intuición es desterrado el conocimiento de la sabiduría divina a la Naturaleza. Por este cambio.

parece haberse expresado que las obras de la Naturaleza son divinas, pero que lo que el hombre en general y, principalmente, lo que la razón humana produce, se ha de considerar solamente como humano; por consiguiente, que las obras humanas frente a las de la Naturaleza se han de considerar como algo no divino. Pero esta representación no es verdadera. Podemos atribuir a las obras de la razón humana por lo menos igual dignidad, elevación y el mismo carácter de divinidad que a las cosas de la Naturaleza; con esta equivocación, aún atribuimos al quehacer humano racional más de lo que es lícito. Porque, si ya las cosas de la Naturaleza, la vida de los animales y otras semejantes, deben ser algo divino, tanto más aún tiene que ser considerado como divino el hacer humano. El hacer humano es todavía, en un sentido infinitamente más elevado, un hacer divino, una obra del espíritu, que lo es la Naturaleza. Al mismo tiempo, se ha de reconocer la superioridad del pensamiento, del pensar humano ante las cosas de la Naturaleza. Por lo tanto, esta contradicción, si se la toma en el sentido de una superioridad de lo natural, tiene que ser rechazada; es una falsa diferencia; porque la diferencia entre el hombre y el animal es evidente. Por consiguiente, cuando se pregunta dónde se ha de buscar lo divino, la contestación solamente puede ser que lo divino se ha de encontrar principalmente en el obrar humano.

Otra cosa sería que en la religión y, principalmente, en la religión cristiana, existiera un contenido que es más elevado que la razón pensante, y el cual, por eso, podía ser concebido por la razón solamente como un contenido dado. Nosotros hemos dicho acerca de la relación de la razón pensante, es decir, de la filosofía, con la religión, que fuera exigido de la filosofía justificar su objeto (fin), y esto tanto más cuanto que la filosofía se ha comportado hostilmente frente a la religión. Se ha puesto un límite al espíritu humano; se ha dicho que el espíritu humano no podía conocer a Dios; la razón no puede prescindir de ello para conocer a Dios en la Naturaleza. Pero el espíritu es algo más elevado (sublime) que la Naturaleza. Cristo dijo: «¿Acaso no sois vosotros mucho más que los gorriones?» Por consiguiente, el hombre puede conocerse mejor desde Dios que desde la Naturaleza. En lo que el hombre produce de sí mismo se manifiesta mejor la divinidad que en la Naturaleza. Este era un aspecto. Resulta, además, que la razón es una revelación de Dios y, por cierto, una revelación más elevada que la Naturaleza. El otro aspecto es éste: que la *religión* es la revelación de Dios, por medio de la cual es entregada la verdad al hombre, a la razón humana, que la razón no es capaz de producir de sí misma esta verdad y por eso tiene que resignarse humildemente a buscarla*. De este aspecto tenemos que hablar ahora para concebir la relación de la filosofía y

* Véase 2, Corintios, 10.

de la religión libremente, y no dejar lo principal en la oscuridad, como si fuese algo delicado, como si se pudiese hablar en voz alta de ello.

Hasta aquí la situación de la religión es ésta: la verdad que nos llega a través de la religión es algo dado exteriormente, algo encontrado. Ya en las religiones paganas es más o menos éste el caso; no se sabe de dónde esas verdades han venido. Pero más se destaca todavía esta determinación en la religión cristiana; su contenido es un contenido dado (revelado) que es conservado como estando sobre o más allá de la razón; o es positivo. En general, se ha indicado que la verdad en la religión es manifestada por algún profeta, por un enviado divino. *Quién* sea éste es, en lo que respecta al contenido de la religión, enteramente indiferente. Por cierto que todos los pueblos han guardado hacia sus maestros una veneración agradecida, así hacia Moisés, Zoroastro o Mahoma. Pero este aspecto pertenece a la exterioridad, es algo histórico. Los individuos que fueron esos maestros no pertenecen propiamente al contenido de la doctrina, al contenido absoluto, a la eterna verdad existente en sí y por sí. La persona no es contenido de la doctrina. La fe en un individuo semejante no es la fe en la religión misma. Saber quién fue el maestro es una cosa abstracta, no es ninguna enseñanza. Pero en la religión cristiana esto es diferente; la persona de Cristo es propiamente una determinación en la naturaleza de Dios. Por consiguiente, según esto, Cristo no es histórico. Tomado simplemente como persona histórica, como maestro, por ejemplo, como en los casos de Pitágoras, de Sócrates o de Solón, sería igualmente indiferente, sin interés en lo que respecta al contenido. Pero en la religión cristiana pertenece esta persona, Cristo mismo, en la determinación de ser Hijo de Dios, a la naturaleza de Dios mismo. La persona que realiza la revelación, en tanto que no concierne a la naturaleza de Dios, no es ningún contenido universal divino; y de lo que se trata es del *qué*, del contenido mismo (de la revelación).

Si ahora se dice que lo revelado es algo a lo que la razón humana no hubiera podido llegar por sí misma, hay que hacer notar sobre esto que la verdad, el saber de la Naturaleza de Dios, sin duda llega al hombre solamente de una manera externa (por intermedio de algo externo); que la conciencia de la verdad es, en general, el primer modo de la conciencia como un objeto sensible, como algo exteriormente presente, como algo sensiblemente representado, como Moisés veía a Dios en la zarza ardiente, y como los griegos habían representado a sus dioses en estatuas de mármol u otras formas de representación, como las que hay en los poetas. En general, se ha empezado de una manera externa semejante; y hasta aquí el contenido aparece, por lo pronto, como dado, como acercándose al espíritu desde el exterior, al cual nosotros vemos, oímos, etc. Pero lo posterior es que no permanece ni debe permanecer de esta manera

externa ni en la religión, ni en la filosofía. Semejantes producciones de la fantasía o contenidos históricos no deben permanecer en esta relación externa, sino devenir algo espiritual para el espíritu, dejar de existir de una manera simplemente exterior, es decir, de una forma no espiritual. (*El espíritu y la razón son la misma cosa.* Sin duda nosotros nos representamos a la razón como abstracta; pero la razón activa, cognoscente, es el espíritu.) Queremos conocer a Dios en espíritu y en verdad (Juan, IV, 24). Por lo tanto, el contenido de la religión es Dios como espíritu. Si nosotros preguntamos ahora: ¿Qué es Dios? Entonces tenemos que contestar: Dios es el Espíritu universal, absoluto, esencial. En lo que respecta a la relación del espíritu humano con este espíritu, conviene que se posea el concepto de lo que es el espíritu.

Por consiguiente, en primer lugar está la cuestión de cómo se distinguen la filosofía y la religión. Sobre esto expondré las determinaciones generales y -en tanto que sea posible- las explicaré.

[β. *EL ESPÍRITU DIVINO Y EL
ESPÍRITU HUMANO*]

Ambos tienen de común que son en sí y por sí espíritu general, absoluto. Este es espíritu, pero abarca al mismo tiempo a la Naturaleza en sí; él es él mismo y el concebir en sí de la misma. El no es idéntico a ella según el sentido superficial de lo químicamente neutral, sino idéntico a ella (la Naturaleza) en sí mismo o uno consigo mismo en ella. El está en tal identidad con la Naturaleza, que ella, su negativo, lo real (Reelle), es puesta solamente como ideal. Esto es el idealismo del espíritu. La universalidad del espíritu a que se refiere la religión y la filosofía, es la universalidad absoluta, no la exterior, universalidad que lo penetra todo, que está presente en todo. Nosotros tenemos que representarnos al espíritu como libre; libertad del espíritu quiere decir que el espíritu es por sí, que se percibe a sí mismo. Su naturaleza es trascender sobre lo otro y en ello encontrarse a sí mismo, reunirse consigo mismo en lo otro, poseerse y complacerse en lo otro.

De aquí resulta ahora la relación del Espíritu con el espíritu humano. Si se representa todavía la individualidad tan áspera, tan aisladamente, entonces se debe abstraer, sin embargo, de este atomismo. El espíritu, representado en su

verdad, es solamente lo que se percibe a sí mismo. La diferencia de lo particular y de lo universal se ha de expresar entonces de manera que el espíritu subjetivo, singular, es el espíritu universal divino en tanto que éste es percibido, en tanto que éste se manifiesta en cada sujeto, en cada hombre. El espíritu que percibe al espíritu absoluto es así el espíritu objetivo.

El hombre debe seguir una religión. ¿Cuál es el fundamento de su creencia? ¿El testimonio del espíritu del contenido de la religión! También esto se ha expresado explícitamente en la religión cristiana; Cristo mismo echó en cara a los fariseos la fe en los milagros*; el creyente es solamente el que da testimonio del espíritu. Determinemos con más atención lo que es el testimonio del espíritu; entonces tendremos que decir: solamente el espíritu percibe al espíritu. Los milagros, etc., son solamente un vislumbre del espíritu; el milagro es lo otro de la Naturaleza, es una interrupción del curso de la Naturaleza. Pero solamente el espíritu es la detención absoluta de lo natural; solamente él es el verdadero milagro frente al curso de la Naturaleza, lo verdaderamente afirmativo frente a ella. Por tanto, el espíritu se percibe solamente a sí mismo. Dios es ahora el espíritu universal; por eso, en lugar de Dios podemos decir: el espíritu universal divino. La universalidad del espíritu no debe ser concebida como simple comunidad, sino como lo penetrante en sentido de la unidad, en la determinación de sí mismo y en la determinación de lo otro. Esta es la verdadera universalidad. El espíritu universal es: a) universal; b) es objeto para sí mismo; y de esta manera el espíritu se determina, deviene un espíritu particular. Por consiguiente, la verdadera universalidad se compone -expresado vulgarmente- de dos, de lo universal mismo y de lo particular; la universalidad verdadera no existe solamente en lo uno, en lo que se contrapone a lo otro, sino que está en los dos momentos; pero de manera que lo uno trascienda sobre lo otro, lo penetre, se alcance a sí mismo en lo otro. Lo otro es su otro, y este su otro y él mismo existen en lo uno. En el percibir de sí existe una dualidad; el espíritu se percibe a sí mismo, es decir, él es el que percibe y lo percibido; pero el espíritu es esto solamente como una unidad de aquello que percibe y de aquello que es percibido. El espíritu divino percibido es el espíritu objetivo, pero el perceptor es el espíritu subjetivo. Mas el espíritu divino no consiste solamente en la pasividad del ser percibido; en su movimiento esta pasividad puede ser solamente un momento, ser solamente momentánea. Sino que el espíritu divino es la cancelación de esta diferencia del espíritu subjetivo activo y del espíritu objetivo pasivo. El espíritu divino es la única

* Mateo, XII, 38, 39; XVI, 1-4; Marcos, VIII, 11-12, Juan, IV, 48.

unidad sustancial; es mismamente esta actividad del autoperibirse. El espíritu subjetivo que percibe al espíritu divino, es mismamente este espíritu divino. Esta es la verdadera determinación fundamental del proceder del espíritu para consigo mismo.

Si nosotros partimos de esta determinación, entonces solamente tendremos formas distintas de este percibir. Lo que queremos decir con la *fe* religiosa, es el espíritu divino, percibido de una manera universal, sustancial. Además, para la fe el espíritu divino no es lo que enseña la doctrina de la Iglesia. El espíritu divino no es en sí, sino que él está presente en el espíritu del hombre, en el espíritu de aquellos que pertenecen a su comunión; y entonces el espíritu individual percibe al espíritu divino, esto es, percibe la esencia de su espíritu, su *esencia*, lo sustancial de sí; y esta esencia es precisamente lo universal, lo permanente en sí y por sí. Esta es la fe de la Iglesia evangélica, no una fe histórica, no la fe en cosas históricas; sino que esta fe luterana es la fe del espíritu mismo, la conciencia, el percibir de lo sustancial del espíritu. Según una moderna teoría de la fe se dice: yo creo, yo sé inmediatamente que yo tengo un cuerpo; por consiguiente, se llama fe a algo determinado, a cualquier contenido que se ha producido de una manera inmediata en nosotros, que se encuentra en nuestra conciencia. Este es el sentido externo de la fe. Pero el sentido interior, religioso, de la fe, es precisamente este saber del espíritu absoluto; y este saber tal como, por de pronto, existe en el espíritu humano, tal como existe inmediatamente y, por consiguiente, en la certeza inmediata. Este saber es solamente un testimonio de su espíritu; y ésta es la raíz profunda de la identidad del espíritu en general. El espíritu se produce, se manifiesta a sí mismo, se muestra a sí mismo, y da testimonio de sí mismo, de su unidad consigo; y posee también la conciencia de sí mismo, la conciencia de su unidad con su objeto al ser él mismo su objeto. Si después surge la conciencia de este objeto y se desarrolla, se configura, entonces este contenido puede aparecer como lo dado por la sensación (sentimiento), como sensiblemente representado, como procedente del exterior; así aparece en la mitología la forma histórica del origen. Esta es la forma externa. Pero a la fe pertenece el testimonio del espíritu. El contenido puede, sin duda, haber llegado, haberse percibido, haberse dado del exterior; pero el espíritu tiene que dar testimonio de él.

Este percibir *de sí mismo* es lo que se llama fe. Pero no es una fe simple, meramente histórica, como la de la antigua Iglesia; sino que nosotros, los luteranos, creemos mejor. En la fe nos conducimos con el espíritu divino como con nosotros mismos. En esta fe existe solamente una diferencia de forma, pero que se asume a sí misma; o, antes bien, la fe es el eterno asumir (cancelar) de la misma (de la diferencia misma); en cuanto al contenido, no existe allí ninguna diferencia, ninguna división. Este comportamiento del espíritu para consigo mismo no es, por eso, la unidad original, abstracta, la sustancia de Spinoza, lo sustancial objetivo, sino que es la sustancia cognoscente, individual, la autoconciencia, la cual se conoce en el espíritu divino y allí se hace infinita. Esta es la determinación que hemos de poner por fundamento al comportamiento del espíritu consigo mismo en la religión. La pretendida humildad, es decir, la limitación, la incapacidad para conocer a Dios, tenemos que dejarla de lado. Por el contrario, conocer a Dios es el único fin de la religión. Si nosotros tenemos obligación de tener religión, tenemos que tenerla en espíritu, es decir, conocer. El hombre natural, ignorante, no tiene religión, porque él no «percibe nada del espíritu de Dios»*.

La religión es el testimonio del espíritu; éste es el testimonio del contenido de la religión. Por consiguiente, este testimonio del contenido de la religión es mismamente la religión. Este es un testimonio que da fe. Este atestiguar es, al mismo tiempo, un mostrar, y un manifestar del espíritu, pues el espíritu existe solamente en tanto que se produce, da testimonio de sí y se muestra, se manifiesta. En su testimonio se produce a sí mismo. Esta es la idea fundamental. El resto es entonces que este testimonio del espíritu es su íntima autoconciencia, su movimiento en sí, la vida en la interioridad de la devoción, una única, oculta conciencia en sí, una conciencia en la que no se ha alcanzado la propia conciencia y, además, no se ha llegado a la objetividad, porque aún no está puesta la determinación, la división (separación) de sujeto y objeto. Por consiguiente, lo que queda es que este espíritu recogido en sí se decide, se distingue de sí, se convierte en objeto, en cosa. Expresado en la representación: Dios es Espíritu o amor (esto es, uno); es decir, Dios se enajena (se aliena) a sí mismo, se comunica, se entrega a lo otro. Y aquí sobrevienen de repente todas las apariencias del ser dado, del haber percibido, etc.**, que se presentan también en la mitología. Aquí tiene su puesto todo lo histórico y lo que se llama positivo en religión.

Hablando directamente de la religión cristiana, nosotros sabemos que Cristo ha venido al mundo hace cerca de 2.000

* Corintios, II, 14.

** Véase Juan, IV, 24; I Juan, IV, 7,16; Romanos, V, 5.

años; pero él dijo: «Yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» *; «Donde dos o tres os juntareis, allí estaré yo con vosotros»**, aunque no como esta persona, ni estará presente de una manera sensible; y: Si yo no estuviera con «vosotros, el espíritu os conducirá a la verdad»* * *, es decir, debe anularse primeramente la relación de exterioridad; no es la verdadera. Por este medio obtiene su explicación lo que antes hemos dicho.

Por una parte, existe allí una conciencia representativa: allí este contenido es objetivo: allí el contenido está fuera de nosotros, separado de nosotros. Lo otro es la devoción, el culto, el sentimiento de unidad con este objeto. Existe en eso una vacilación; pronto la exterioridad es más fuerte, pronto aparece la devoción. Una vez ha venido el Cristo inmanente a Palestina, hace unos 2.000 años; pero solamente como persona histórica ha estado en este país, en este medio ambiente; pero de nuevo, en la oración, en el culto, es preponderante el sentimiento de su actualidad. Por consiguiente, aquí en la religión, se encuentra aún una contradicción.

Hay que notar en esto dos estadios: el primer estadio es la oración, el culto; por ejemplo, recibir la sagrada Eucaristía, la Comunión. En ésta está el Cristo inmediatamente presente. Este es el percibir del espíritu divino, el espíritu viviente, el cual tiene su conciencia de sí y su realidad en la comunidad. El segundo estadio es la conciencia desarrollada en que este contenido se hace objetivo. Desde este punto de vista sucede que el Cristo actual que hace 2.000 años vivió en un rincón relegado de Palestina, fue conocido en el espacio y en el tiempo, puede ser traído ante la conciencia como persona histórica, pero alejado y de una manera distinta. Análogamente ocurre en la religión griega cuando este Dios, desde el punto de vista de la oración y del sentimiento, es transformado en prosaica estatua, en mármol y madera. Tiene que alcanzar esta exterioridad. Así la Hostia no es para nosotros más que algo santo; según la doctrina luterana, es algo divino solamente en la creencia y en la posesión, no en su existencia actual exterior. Del mismo modo una imagen no es para nosotros otra cosa que piedra, lienzo, etc. Estos son los dos

* Mateo, XXVIII, 20

** Mateo, XVIII, 20

*** Juan, XVI, 13.

puntos de vista; y el segundo punto de vista es precisamente aquel donde la conciencia comienza* con una forma exterior, la recibe en la memoria, la representa y la conoce. Pero si permanece en la representación, entonces este punto de vista es un punto de vista no espiritual. Cuando el contenido de la religión es sabido sólo como un contenido histórico, el espíritu se ha acercado a esta lejanía histórica, muerta; entonces se ha confundido, ha logrado la mentira contra sí mismo. Esta mentira es la que en las Sagradas Escrituras es llamada el pecado contra el Espíritu. De este punto hacemos mención aquí.

A quien miente contra el Espíritu Santo su pecado no puede serle perdonado. Pero mentir contra el espíritu es justamente esto: que el espíritu no es universal, no es Santo; es decir, que Cristo es solamente algo separado, algo abstracto, que es solamente otra persona distinta que esta persona, que ha existido solamente en Judea, o que también existe, aún ahora, pero en el más allá, en el Cielo, Dios sabe dónde, no de una manera real, actual en su comunidad. Quien habla sólo de la razón finita, sólo de la razón humana, sólo de los límites de la razón, éste miente contra el espíritu; porque el espíritu en cuanto infinito, universal, percibiéndose a sí mismo, no se percibe en un *solamente*, en los límites; en lo finito como tal no tiene ninguna relación con esto, se percibe sólo en sí, en su infinitud.

[Y REPRESENTACIÓN Y PENSAMIENTO]

La forma de la filosofía se distingue de la forma de la religión, y esta diferencia es necesario comprenderla ahora con más detalle. La relación fundamental entre la religión y la filosofía es la naturaleza del espíritu mismo.

a) En el espíritu debe partirse de que existe en tanto que se manifiesta; el espíritu es esta identidad sustancial *única*; pero, al mismo tiempo, al manifestarse se ha diferenciado en sí; y con esto acaba la conciencia subjetiva, finita, del mismo (por consiguiente, el espíritu es aquello que tiene un límite en lo otro, donde lo otro comienza; y esto ocurre solamente donde hay una determinación, una diferencia). Pero el espíritu permanece libre en sí mismo, en su manifestarse

de manera que no es turbado por la diferencia. La diferencia es transparente para él, es algo claro para él, nada oscuro. O no existe para él nada determinado, ninguna determinación, es decir, ninguna diferencia existe para él (porque toda determinación es diferencia). Si ahora se ha hablado de algún límite del espíritu, de la razón humana, entonces es esto en cierta manera exacto; el hombre es limitado, dependiente, finito, menos por el lado por el que él es espíritu. Lo finito concierne a otros aspectos de su existencia. Como espíritu, en tanto que tiene una relación no espiritual, se relaciona con cosas exteriores; pero si él como espíritu es verdaderamente espíritu, entonces es limitado. Los límites de la razón son solamente límites de la razón de este sujeto; pero relacionándose racionalmente, carece el hombre de límites, es infinito (ciertamente que la infinitud no se ha de tomar aquí en sentido abstracto, como concepto del entendimiento). En tanto que el espíritu es infinito, permanece el espíritu en todas sus relaciones, manifestaciones, formas. La diferencia (distinción) entre el espíritu universal, sustancial, y el espíritu subjetivo, existe para él mismo. El espíritu, en cuanto objeto y su contenido, tiene que ser inmanente al mismo tiempo al espíritu subjetivo; y él es esto solamente de una manera espiritual, no de una forma natural, inmediata. Esta es la determinación fundamental del cristianismo, que el hombre es iluminado por la Gracia, por el Espíritu Santo (esto es, por el espíritu esencial). Pues le es inmanente, es, por consiguiente, su propio espíritu. Este espíritu viviente del hombre es igualmente el fósforo, la excitable, la inflamable materia que se puede encender desde el exterior y desde el interior. Desde el exterior sucede esto, por ejemplo, en tanto que es enseñado al hombre el contenido de la religión, en tanto que el sentimiento, la representación, son así estimulados, o en tanto que el hombre acepta el contenido de la autoridad. Relacionándose espiritualmente, por el contrario, se ha inflamado en sí; al buscar el contenido en sí mismo, lo manifiesta también él desde sí. Pues el contenido es su identidad más intrínseca.

La religión tiene la esencia absoluta por objeto, de la misma manera la filosofía quiere conocer esta esencia. Por consiguiente, nosotros debemos, por de pronto, explicarnos la forma del conocer de la esencia.

Decimos que la filosofía conoce la esencia; entonces es el punto principal que la esencia no permanezca algo externo a aquello de lo cual es esencia. Yo digo: la esencia de mi espíritu, entonces está precisamente la esencia en mi espíritu, no fuera de él. Si pregunto por el contenido esencial de un libro, prescindo de la encuadernación, del papel, de la tinta de impresión, de las letras, etc.; prescindo también de muchas proposiciones, de muchas páginas, y destaco solamente el contenido simple; o restituyo el variado contenido a su simplicidad sustancial. De este contenido esencial no podemos decir que esté fuera del libro; precisamente no está en ninguna otra parte que en el libro mismo. Del mismo modo no está la ley fuera del individuo natural, sino que constituye el ser verdadero, esencial, de este individuo. Por consiguiente, la esencia del espíritu no es exterior a él, sino que es su sustancia más interna y su ser real, actual. Es, por así decirlo, la materia inflamable que, encendida, puede ser transformada en luz. Y solamente en tanto que este fósforo de la esencia está en él, es posible que se encienda. Si no tuviera el espíritu el fósforo de la esencia en sí, no existiría ninguna religión, ningún sentimiento, ningún presagio y, además, no existiría ningún saber de Dios; ni tampoco el espíritu divino sería lo que él es, lo universal en sí y para sí. Por consiguiente, convertir la incompreensión, la esencia, en un objeto muerto, externo, en algo abstracto, es algo que debe ser superado. La esencia es la forma, que es en sí misma un contenido esencial, o el contenido como algo determinado en sí; la carencia de contenido es lo indeterminado. Así como en un libro existen aún muchas otras cosas además del contenido esencial, así también en el espíritu individual existe aún una gran masa de otras formas de existencia, de otras formas de conciencia, las cuales pertenecen solamente a la forma de aparición (a la apariencia), no a lo esencial. La religión es ahora la condición del individuo, para conocer esta esencia, para comprender la identidad con esta esencia. Pero la identidad del individuo y de su esencia no es abstracta; es, más bien, un tránsito desde el individuo como un existente natural a una conciencia que es pura, espiritual. Por consiguiente, es preciso que se distinga en el individuo entre lo existente y aquello que es su esencia. La esencia como existencia tiene un contorno de cosas accesorias inesenciales; y lo esencial está sumergido en esta materia aparente*.

Se llega aquí a estas determinaciones, pero no son demostradas aquí; su demostración se da solamente desde el punto de vista especulativo. Aquí se trata solamente de una representación de ellas.

* La esencia es espíritu, no algo abstracto: «Dios no es un Dios de muertos, sino un Dios de vivos» (Mateo, XXII, 32), y, sin duda, de espíritus vivientes.

b) La continuación es la manera como el espíritu se objetiva, como él se comporta en su ser para sí. La forma, como él exista realmente, puede ser distinta; así puede configurarse de diferentes maneras; y de estas distintas maneras de configuración se originan después las diferentes formas del espíritu y, además, la diferencia entre filosofía y religión.

En la religión tiene el espíritu una forma propia que puede ser sensible; por ejemplo, en la forma de arte, en tanto que éste representa a la divinidad, y en la poesía, en la que igualmente la representación sensible constituye la esencia de la representación. En general, podemos decir que este modo de configuración del espíritu es la *representación*. Sin duda el pensar pertenece también ya en parte a la representación religiosa, pero ésta contiene al pensar mezclado con un contenido ordinario, exterior. También el derecho y la costumbre, por ejemplo, son, sin duda, como suele decirse, suprasensibles; pero mi representación de ellos procede de la costumbre, de las determinaciones legales existentes o del sentimiento. La diferencia de la filosofía consiste ahora en que el mismo contenido es concebido en ella en la forma del pensar. En la religión existen dos momentos: 1) una forma objetiva o una determinación de la conciencia, en la que el espíritu esencial, lo absoluto, existe como fuera del espíritu subjetivo, es decir, existe como objeto, se acerca a la representación como representación histórica o como forma del arte, alejada en el espacio y en el tiempo; 2) la determinación o el estadio de la devoción, de la intimidad; en ellas se ha eliminado este alejamiento, se ha asumido (*aufgehoben*) la separación; ahí el espíritu es uno con el objeto, el individuo está poseído por el espíritu. En la filosofía y en la religión existe el mismo objeto, el mismo contenido, el mismo fin. Pero lo que en la religión son dos estadios, dos formas de objetividad, arte, fe y devoción, éstos existen en la filo-

Sin amigos estaba el gran Maestro del mundo,
sintió esa falta, por eso creó El los espíritus, espejo
feliz de su beatitud.
La más sublime esencia ya no encontró ningún igual,
de la copa de todo el reino de los espíritus espumea
para sí la infinitud.

Véase la poesía de Schiller *La Amistad*.

sofía juntos en uno; porque el pensamiento es: *a*) objetivo, según la primera determinación; el pensamiento tiene la forma de un objeto; pero, *b*) ha perdido también la forma de su objetividad; en el pensar, contenido y forma son puestos en uno. En tanto que lo que yo pienso, es decir, el contenido del pensar, está en la forma del pensamiento, ya no se me opone.

Por consiguiente, aquí, en la religión y en la filosofía, hay *un* contenido sustancial, y solamente es distinta la manera de la representación. Pero estas dos representaciones no son solamente distintas, sino que en su distinción pueden aparecer ya como opuestas, ya como contradictorias una con otra, al ser representado el contenido como esencialmente ligado a la forma. Pero, incluso dentro de la religión, se admite que esta manera distinta en religión no se ha de tomar en . sentido verdadero (propio). El saberse, el convertirse en objeto del espíritu Divino, significa aquí: engendrar a su Hijo. En el Hijo se sabe el Padre, porque son de la misma naturaleza. Pero esta relación es tomada de la naturaleza viviente, no de lo espiritual; se trata de la representación. Sin duda se dice que no se ha de tomar esta relación en sentido propio; pero se le deja de lado. De la misma manera cuando la mitología habla de las luchas de los dioses, se admite fácilmente que éstas se refieren en parte a las fuerzas espirituales, en parte también a las fuerzas de la Naturaleza, que, como opuestas unas a otras, serían representadas, de esta manera, alegóricamente.

Lo que nos interesa a nosotros ahora más directamente, es que prescindimos de la forma distinta en que el saber de la esencia existe en la religión y en la filosofía. La filosofía aparece, por lo pronto, como destructora frente a la relación, como así lo afirma la religión equivocadamente. En la religión se manifiesta la esencia, el espíritu, en primer lugar como externo; pero, como nosotros ya hemos hecho mención, el culto, la oración, anula la exterioridad de esta relación. Esto hace también la filosofía. Pero en la conciencia religiosa la forma del saber del objeto es la *representación*, es decir, una representación que contenga más o menos lo sensible; por ejemplo, las relaciones de los objetos naturales. Que Dios ha engendrado a su Hijo, nosotros no nos expresamos así en filosofía; pero el pensamiento, que contiene semejante relación, lo sustancial de tal relación, es, sin embargo, admitido en la filosofía. En tanto que la filosofía tenga por objeto al contenido, a lo absoluto en la

forma del pensamiento, tiene para sí la ventaja de que aquello que en la religión es algo separado, constituye un momento distinto, es en la filosofía una unidad. En la religión Dios, por ejemplo, es representado como persona; aparece en la conciencia como algo externo; y solamente en la oración sobreviene la determinación de la unidad. Estos son los dos estadios antes separados. Estos dos estadios se han unido en el pensamiento, se han convertido de esta manera en *una* unidad. El pensamiento se piensa a sí mismo; él piensa y es pensado. El contenido es lo absoluto, lo divino como pensamiento; en tanto que el pensamiento es pensado, es mi pensamiento.

c) Por supuesto que estas formas distintas en su primer comportamiento determinado se hacen cargo de sus diferencias, se oponen unas a otras hostilmente; ciertamente que esto es necesario. Porque el primer comportamiento del pensamiento es abstracto, es decir, el pensamiento no es perfecto en su forma; y lo mismo sucede en la religión, pues la primera conciencia religiosa inmediata, aunque es conciencia del espíritu, de lo existente en sí y para sí, sin embargo se ha mezclado con formas sensibles, con representaciones sensibles secundarias, es decir, es igualmente abstracta. Pues el pensar se concibe más tarde más concretamente, prende más profundamente en sí y acerca el concepto de espíritu como tal a la conciencia. Concibiéndose así, ya no está comprendido en la determinación abstracta. El concepto del espíritu concreto comprende o contiene esto: que él se comprende esencialmente a sí mismo, tiene la determinación en sí (una determinación que es lo que pertenece al entendimiento, a la esencia del fenómeno). El pensamiento abstracto niega toda determinabilidad en sí, y así no conserva de Dios nada más que la más elevada esencia abstracta. Por el contrario, el concepto concreto no tiene nada que ver con semejante *caput mortuum*, sino con el espíritu concreto, es decir, con el espíritu activo, viviente, con el espíritu que se determina en sí. Por tanto, lo posterior es que el espíritu concreto reconozca lo concreto en la religión, la determinabilidad en lo universal, no lo sensible, sino lo esencial. Por ejemplo, el Dios judaico, el Dios Padre, es algo abstracto. El espíritu posterior reconoce lo esencial de eso. Pero lo concreto no es simplemente Dios en general, sino que lo concreto se determina a sí mismo, pone lo otro de sí mismo, pero en cuanto espíritu no se puede abandonar como algo otro, sino que intrínsecamente existe por sí

mismo. Solamente esto es todo el espíritu divino. Pero lo concreto en la religión solamente es conocido y reconocido por el mismo concepto concreto; y en eso yace la posibilidad de la reconciliación de la religión y de la filosofía, cuando el entendimiento abstracto combate contra la primera.

Estas dos formas, la de la representación y la del pensamiento, aparecen en primer lugar como opuestas, como antagónicas; y es natural que, por de pronto, solamente se hagan conscientes de su diferencia y, por tanto, aparezcan una frente a otra hostilmente. Es solamente después que el pensar se concibe concretamente, profundiza en sí y se aproxima como concreto a la conciencia. Lo concreto es lo universal, lo que es determinado en sí y se aproxima como concreto a la conciencia. Lo concreto es lo universal, lo que es determinado en sí; por consiguiente, contiene su otro en sí. El espíritu es primeramente abstracto, está confundido en su abstracción; y en esta confusión él se conoce (sabe) solamente como distinto y en oposición a lo otro. Al hacerse el espíritu concreto (devenir concreto), concibe lo que le es negativo, lo anula en sí, lo conoce como lo suyo, por eso es afirmativo. Así, en la juventud nosotros somos esencialmente negativos frente al mundo; solamente en la edad madura llegamos a la indulgencia de reconocer en lo tenido por negativo, en lo negado, en lo rechazado, lo positivo o lo afirmativo; y esto es más difícil que devenir (hacerse) simplemente consciente de la oposición.

El curso histórico de esta oposición es, aproximadamente, el siguiente: el pensar se hace, por de pronto, dentro y después, al lado de las representaciones de la religión, de manera que la contradicción aún no se había hecho consciente. Pero el pensar posterior, al fortalecerse y afirmarse en sí mismo, se declara contra la forma de la religión, no reconocerá en ella al concepto verdadero, y se busca solamente. En el mundo griego esta lucha contra la forma religiosa de representación tuvo lugar ya en una época muy temprana. Vemos ya que Jenófanes ataca de la manera más violenta las representaciones de la religión popular griega; y más tarde vemos hacerse más rigurosa esta contradicción (oposición), al aparecer los filósofos que niegan expresamente los dioses y, además, lo divino en la religión popular. Sócrates fue acusado de haber introducido nuevos dioses. Verdaderamente su *daimónion* y, en general, el principio de su sistema, era opuesto a la forma de representación religiosa y moral de los griegos; pero, sin embargo, ha seguido la costumbre general de la religión popular, y nosotros sabemos

que al morir mandó sacrificar un gallo a Esculapio. Solamente mucho más tarde reconocieron los neoplatónicos en la religión popular un contenido universal, ya expresamente combatido, ya dejado de lado por los filósofos. Nosotros vemos no sólo que ellos han traducido las representaciones mitológicas a la significación del pensamiento, sino también que las han usado como un lenguaje figurado de su sistema.

El curso de esta oposición, tal como se produce en la historia, es, por consiguiente, que el pensar se destaca en primer lugar dentro de la religión, permanece en este contenido sustancial; por tanto, no es libre por sí. En segundo lugar, sucede que se fortalece, que se comprende como basándose en sí, como apoyándose en sí mismo y - no reconociéndose en la otra forma, en la religiosa- se vuelve hostilmente contra ella. En tercer lugar, sucede que el pensar se conoce también en ésta, que llega, además, a concebir este otro como un momento de sí mismo. Así vemos, al comienzo de la cultura griega, a la filosofía: primero encajada dentro del círculo de la religión popular; después irrumpir fuera de ese círculo y adoptar una actitud hostil hacia la religión popular, hasta que comprende lo interior de ésta y se conoce en ésta. Por contraste, aparecen muchos ateos. Sócrates fue acusado de venerar otros dioses que los de la religión popular. Platón declamó contra la mitología de los poetas, y quería que fueran desterrados de la educación, en su *República*, las narraciones teogónicas de Homero y de Hesíodo. Sólo mucho más tarde, en los neoplatónicos, fue aceptada de nuevo la religión popular y se reconoció lo universal, la verdadera significación intelectual en ella.

Muy semejante es el curso de esta contradicción en la religión cristiana. Primeramente, el pensar no es independiente, no es libre, permanece en conexión con la forma de la religión. Así sucede en los Padres de la Iglesia. De ahí desarrolla el pensar los elementos de la doctrina cristiana. (Por consiguiente, sólo llegó a ser ésta un sistema por el trabajo racionalizante [filosofizante] de los Padres de la Iglesia. Este perfeccionamiento de la fe [doctrina] eclesiástica se puso de relieve especialmente en la época de Lutero. Entonces, y después con más frecuencia en la época moderna, se quiso reducir la religión cristiana a su primera forma. Sin duda, esto tiene buen sentido al recordar lo verdadero, lo original de la doctrina cristiana, y esto era especialmente necesario en la época de la Reforma; pero trae también consigo el equívoco pensamiento de que los elementos no deben haberse desarrollado.) Consecuentemente el pensamiento ha

perfeccionado la doctrina cristiana y la ha desarrollado en un sistema; después que se ha afirmado la doctrina, se ha convertido para el pensar en un supuesto absoluto. Por ello, lo primero es el desarrollo de la doctrina, lo segundo es la afirmación de la misma. Sólo después de esto ha surgido la contradicción entre el creer y el pensar, entre la certeza inmediata de la doctrina y la pretendida razón. El pensar se ha puesto en sí; la joven águila de la razón pronto ha alzado el vuelo por sí misma hacia el sol de la verdad, y ha combatido contra la religión. Pero después hace justicia al contenido religioso en tanto que el pensar se convierte en concepto concreto del espíritu, y aparece polemizando con el entendimiento abstracto.

Del mismo modo vemos en la religión cristiana, en sus comienzos, al pensar moverse dentro de la religión, ponerla por fundamento, tomarle por supuesto absoluto. Más tarde -después de que las alas han fortalecido al pensamiento-, elevarse por sí mismo como una joven águila hacia el sol, pero -como animal de presa- ataca hostilmente a la religión, surge la oposición de fe y razón. Por último, sucede que el concepto especulativo no puede hacer justicia a la fe y acaba con la paz de la religión. Además, el concepto debe haberse comprendido a sí mismo, haber comprendido su naturaleza concreta, haberse abierto paso a través de la espiritualidad concreta.

Por consiguiente, de este modo la religión tiene un contenido común con la filosofía, y solamente por la forma se diferencia la religión de la filosofía; y se trata para la filosofía solamente de que la forma del concepto sea perfeccionada hasta el extremo de poder concebir el contenido de la religión. Este contenido es preferentemente lo que se ha llamado los misterios de la religión; esto es, lo especulativo en la religión. Por lo pronto, se debe comprender por ello algo misterioso, enigmático, lo que debe permanecer secreto, lo que no debe ser manifestado. Indudablemente, los misterios son por su naturaleza, es decir, justamente como contenido especulativo, algo inexplicable para el entendimiento; pero no para la razón. Son precisamente lo racional en sentido especulativo; es decir, en el sentido del concepto concreto. La filosofía se ha opuesto al racionalismo, especialmente en la teología moderna. Esta tiene siempre la razón en la boca; pero es solamente al árido entendimiento abstracto al que se refiere. De la razón no hay nada que conocer más que el

momento del autopensar (del pensar sobre sí); pero éste es el pensar enteramente abstracto. Este racionalismo es opuesto a la filosofía por el contenido y por la forma. Por el contenido: ha vaciado al cielo -ha convertido lo divino en un *caput mortuum*- y ha rebajado todo lo demás a simples finitudes (simples cosas finitas) en el espacio y en el tiempo. Y también por la forma, esa especie de racionalismo, se opone a la filosofía; porque la forma del racionalismo es el razonar, el razonar no libre, dependiente, y se declara contra la filosofía especialmente, para poder continuar así razonando eternamente. Esto no es ningún filosofar, ninguna comprensión conceptual. El supernaturalismo en la religión se opone al racionalismo; y este supernaturalismo, por el contenido, está de acuerdo con la filosofía; es idéntico, pero por la forma es distinto, porque el supernaturalismo se ha desespiritualizado enteramente, se ha fosilizado y ha aceptado simplemente la autoridad positiva para la certeza de la fe y para la justificación. Los escolásticos, por el contrario, no eran tales supernaturalistas; ellos habían comprendido intelectualmente los dogmas de la Iglesia.

La filosofía, como pensar conceptual de este contenido, tiene, frente al mero representar de la religión, la ventaja de que comprende ambas esferas; pues ella comprende a la religión y le hace justicia; ella comprende también al racionalismo y al supernaturalismo; y se comprende también a sí misma. Pero lo contrario no puede suceder; la religión como tal, en tanto que se mantiene en el punto de vista de la representación, se conoce solamente a través de la representación, y no por la filosofía, es decir, por medio de conceptos, a través de las determinaciones universales del pensar. Frecuentemente no se hace injusticia a alguna filosofía si se le reprocha su oposición a la religión; pero frecuentemente también se ha sido injusto con ella, principalmente después, cuando se le ha reprochado esto desde el punto de vista religioso; justamente porque la religión no comprende a la filosofía.

Así, pues, la filosofía no se opone a la religión; *comprende conceptualmente* a ésta. Pero para la idea absoluta, para el espíritu absoluto, debe existir la forma de la religión; porque la religión es la forma de la conciencia de lo verdadero,

en cuanto que lo es para todos los hombres. La formación de la misma es: 1) la percepción sensible; 2) la intromisión de la forma de lo universal en la percepción sensible, es decir la reflexión, el pensar, pero el pensar abstracto que aún retiene en sí mucha exterioridad. Después el hombre pasa a la formación (educación) concreta de los pensamientos, reflexiona sobre lo verdadero, deviene consciente de ello en su verdadera forma. Pero esto especulativo que se adelanta en la instrucción (formación) no es la forma del pensar externamente universal, común a todos los hombres. Por tal razón, la conciencia de lo verdadero en sí debe tener la forma de la religión.

La filosofía de la época moderna está ya unificada en sí con la religión, porque esta filosofía ha surgido dentro del mundo cristiano. El espíritu es uno; si ahora se hace consciente en la forma de la representación o en la forma del pensar, él no puede tener dos contenidos. Y cuando el espíritu solamente se comprende conceptualmente en la filosofía, entonces comprende también la forma de la religión, que hasta entonces le era extraña respecto de su forma propia. Pero la forma particular de la religión es necesaria; porque la religión es la forma de la verdad para todos los hombres. La religión capta la esencia del espíritu en la forma de la conciencia representadora que se detiene en la mera apariencia. Esta forma contiene todo lo mítico y lo histórico, todo lo que adicionamos a lo positivo de una religión; es la forma la que pertenece a la inteligibilidad. Un momento de la religión era el testimonio del espíritu, el otro como este algo sustancial se convierte en objeto de la conciencia. La esencia contenida en el testimonio del espíritu llega a ser objeto para la conciencia, solamente si aparece en forma inteligible. Para la conciencia representadora es comprensible (inteligible) solamente la forma de la representación -la existencia sensible actual y el pensar inteligible-; han sido necesarias tales relaciones con las cuales se está ya, por otra parte, familiarizado a través de la vida, de la experiencia.

Esta es la justificación general de esta forma.

[δ. AUTORIDAD Y LIBERTAD]

Lo que es producido por la forma del pensamiento libre y no por la autoridad, pertenece a la filosofía. En este principio -forma del pensamiento, reproducción del pensamiento- persiste la filosofía a diferencia o en oposición con la religión. Por consiguiente, lo que diferencia a la filosofía de la religión es que aquella da simplemente

su adhesión a lo que el pensamiento ha hecho surgir en la conciencia de sí mismo. Cuando la conciencia ha progresado a fin de conocer su esencia (Selbst) más interna como inteligente, sucede que la razón dará esencialmente su adhesión a todo lo que ella debe reconocer como verdadero, que ella no renunciará a eso frente a cualquier autoridad, sea la que fuere. Frecuentemente, en esto no se hace justicia a la razón. Pero hoy en día ya no se puede denigrar más a la filosofía por esto: porque la religión, al menos nuestra iglesia protestante, reivindica a la razón para sí al decir que la religión tiene que resultar de la propia convicción; en consecuencia, no se basa en la mera autoridad. Pero recientemente se afirmó, a la vez, que la religión existe solamente en la forma del sentimiento religioso, que existe solamente como sentimiento auténtico y verdaderamente. Pero si es negada toda penetración a los conceptos de contenido religioso, entonces se ha negado también toda la teología; porque la teología, como ciencia, debe ser saber de Dios y de la relación del hombre con Dios, que es determinada por la naturaleza de Dios. Si no, sería un mero conocimiento histórico. Sin duda se ha llamado a aquel sentimiento también la fuente de la ciencia, la fuente de la razón; pero no es saber. Para que el sentimiento sea verdadero, tiene que encontrarse la razón en él*; ciertamente, tiene este sentimiento que haber resultado mismamente de la convicción y del conocimiento.

El derecho del pensamiento libre contra la autoridad en general se acerca aquí, por eso, más directamente a la reflexión, porque la religión, que tiene de común con la filosofía el contenido, se distingue de ésta por la forma, en tanto que la religión, basándose en la autoridad como tal, es, por consiguiente, positiva. Pero, por otra parte, la religión exige incluso que el hombre adore a Dios en espíritu, es decir, que el hombre mismo esté, además, en aquello que él tiene por verdadero. Este principio es ahora reconocido por todos; y hasta aquí este principio de la propia convicción, de la intuición interior, etc., es lo común entre la filosofía y la restante formación cultural de nuestra época, incluso la religión. Pero hay que considerar qué clase de autoridad nos interesa especialmente. Al lado de cualquier supuesto existe la autoridad. Pero donde el pensar humano es desterrado de la religión, o donde la autoridad de la religión se ha mantenido de una manera mundana, allí no hay ningún interés para la razón pensante.

La religión en general, que, además, se apoya en fundamentos positivos, y, sobre todo, la religión cristiana posee esencialmente esta propiedad: que el espíritu del hombre tiene que existir, además, para tener algo por verdadero. O, de otra manera, la verdad de la

* Véase Schiller. Exvoto. XXXIV.

religión exige esencialmente el testimonio del espíritu. Este es expresamente el caso en la religión cristiana. Cristo reprendió a los fariseos, que exigían la confirmación de la certeza de su doctrina por medio de signos y de milagros*. El dijo expresamente que no es lo externo, la materia, quien fundamenta la verdad, sino el espíritu; la admisión de la doctrina todavía no es lo verdadero, sino que el testimonio del espíritu es el fundamento esencial. El testimonio del espíritu contiene entonces también la determinación general de la libertad del espíritu, de aquello que él tiene por verdadero. Por consiguiente, este testimonio del espíritu es lo fundamental.

La fe, la convicción, son mediadas en cada hombre por la enseñanza, por la instrucción, por la formación alcanzada, después por la admisión de lo que constituye las representaciones de una época, los axiomas, las convicciones de un tiempo. En esta enseñanza hay un lado esencial: que ella se dirige al corazón de los hombres, a sus sentimientos, pero también, además, a su conciencia, a su espíritu, a su entendimiento y a su razón, que la enseñanza se ha convencido de todo esto por sí misma. La fe en la verdad, en la convicción de la verdad, debe ser la *propia* convicción, el conocimiento propio. Por consiguiente, así no parece existir ninguna autoridad. Pero también consiste en esto muy esencialmente la autoridad; pues también aquello que procede de nuestra propia revelación interior es una manera de autoridad. Se encuentra en la conciencia, es un hecho de la conciencia. Nosotros sabemos (algo) acerca del ser de Dios; también este saber existe de una manera tan inmediata en nosotros, que se convierte en autoridad, en una autoridad interior de la conciencia. En tanto que nosotros, encontramos algo en nosotros, estamos convencidos, al mismo tiempo, de que es también justo, verdadero y bueno. Pero la experiencia superficial nos muestra que tenemos en nosotros una cantidad muy grande de tales representaciones inmediatas pero de las que tenemos que admitir después que pueden ser erróneas. Si nosotros admitimos de una manera tan inmediata como autoridad estas representaciones internas, estos sentimientos, entonces puede suceder que el contenido justamente opuesto surja para nosotros de una forma directa. Si nosotros admitimos este principio, entonces se ha justificado también, además, el contenido opuesto. Según nuestro sentimiento, nosotros podemos muy fácilmente condenar algo bueno como malo, falso o injusto. Por otra parte, creen los malos que aquello que ellos hacen ha nacido con ellos, ha sido una revelación interior. De esta manera, tiene también todo crimen este principio. Por tanto, siempre al lado del conocimiento, de la convicción de lo que es tenido por verdadero, persiste todavía la forma de autoridad. «Del corazón surgen amargos pensamientos», dice la Sa-

* San Juan, IV, 48.

grada Escritura*. Por eso no puede ser aceptado (admitido) esto como verdadero.

Del mismo modo puede existir en la forma más reflexiva de la intelección, en los pensamientos de los individuos que son considerados como viniendo tan inmediatamente de lo interior, sino que son producciones del autopensar, también en esta forma de la intelección puede, por consiguiente, existir aún la autoridad a través del supuesto de algún punto firme o, al menos, aludir a la forma de autoridad, en tanto que nosotros aceptamos estas últimas opiniones como verdaderas. Este es, ordinariamente, el caso al que nosotros denominamos representación, convicción, o cultura de una época en su totalidad. Se toma por base esta representación; y según ésta, y desde ésta, se determina todo en nosotros. Poseemos en una época una representación determinada, por ejemplo, de Dios, del Estado, etc. En todas estas intuiciones puede suceder que una aceptación (suposición) infundada sea la base de todas las siguientes. Sin duda, los hombres dicen que ellos habrían pensado, y al autopensar puede haber tenido efecto, pero este autopensar tiene unos límites determinados. Pues fuera de que el espíritu de una época ha sido uno y el mismo, y que el individuo no puede salir de él, se encuentra que este pensar descansa en supuestos que nosotros reconocemos frecuentemente como falsos. Que ahora la filosofía esté libre de toda autoridad, que haga prevalecer su principio del pensamiento libre, para ello conviene que la filosofía haya logrado alcanzar el concepto del pensamiento libre, que arranque de pensamientos libres, que éste sea el principio. El propio pensar, la propia convicción, por consiguiente, no hace aún que se esté libre de autoridad.

Este pensamiento libre en su evolución es considerado en la historia de la filosofía. Aquí entra en contradicción con la autoridad de la religión, de la religión popular, de la Iglesia, etc.; y la historia de la filosofía representa, de esta manera, por un lado, la lucha del pensamiento libre con esta autoridad. Pero que filosofía y autoridad estén en lucha, no puede ser esto lo último, el más elevado punto de vista; sino que la filosofía debe finalmente hacer posible la reconciliación de estas contradicciones, tiene que producir esta reconciliación, esto tiene que ser su objetivo absoluto; pero de manera que ella, la razón pensante, encuentre satisfacción además. Toda reconciliación debe partir de ella.

Pero ahora existe una falsa paz; se puede representar la paz entre la filosofía y la religión de manera que ambas recorran su camino aparte, que se muevan en esferas separadas. De esta manera se ha exigido que la filosofía recorra su camino por sí, sin entrar en discu-

* Mateo, XV, 19.

sión con la religión, y se sostiene que es algo hecho sin intención, incierto cuando la filosofía perjudica a la religión. Esta opinión ha sido frecuentemente formulada, pero es para nosotros una falsa afirmación; porque la necesidad de la filosofía y de la religión es una y la misma: desentrañar lo que es verdadero. La filosofía es aquí un pensar; el espíritu pensante es lo más puro, lo más simple, lo más interior. Solamente puede haber *una* intimidad, la satisfacción de esta intimidad por sí misma también puede ser, en consecuencia, solamente una. La filosofía ni de paso puede admitir aún la satisfacción religiosa. Cada uno puede satisfacerse hasta cierto grado en sí mismo. Pero una satisfacción que le fuera opuesta, no puede la razón admitirla.

Una segunda exigencia, un medio para la paz, fue después éste: que la razón se someta a la fe, ya sea a la autoridad exterior, ya sea a la autoridad interior. Ha habido un período en la filosofía en que se ha simulado esta sumisión, pero de manera que era ostensible que esto era una falsa ilusión: esto sucedió en los siglos XVI y XVII. Fueron formulados aforismos filosóficos (filosofemas) contra la religión cristiana, principalmente desde fundamentos racionales, pero se añadía que la razón se sometía a la fe (véase Bayle, *El diccionario filosófico*, por ejemplo, el artículo sobre los maniqueos). Vanini fue desterrado a causa de tales aforismos filosóficos, aunque aseguraba que no constituían su verdadera convicción. Cuando la Iglesia católica lo condenó a la hoguera, ella misma ha mostrado que es imposible para el pensamiento, si es pensamiento vivo, renunciar a la libertad. Por consiguiente, esta sumisión es algo imposible.

Además de esto se ha querido establecer una tercera posición al dar a la filosofía el puesto de una teología natural. Se dice: la razón indudablemente conoce esto y aquello; pero la religión revelada posee, además de las teorías de la razón, aún otras doctrinas, es decir, aquellas que están *sobre* el conocimiento racional de manera que no necesitan entrar en contradicción con este conocimiento racional. En verdad, esta relación coincide enteramente con la precedente, porque la razón no puede sufrir ninguna otra cosa a su lado, y aún mucho menos por encima de sí misma.

Una forma posterior de reconciliación es ésta: que la religión renuncie a lo positivo por sí misma. Esto positivo concierne, por una parte, solamente a la forma, a lo histórico, a lo mítico, etc. Renuncia a todo esto al transportarlo a la forma del pensamiento. Pero esta forma es solamente razonamiento, pensar abstracto, entendimiento abstracto. La religión puede permanecer (perseverar) mejor, por otra parte, en su terquedad contra el pensar filosófico. Solamente cuando ella dice: «Las puertas del Infierno no prevalecerán contra ella»*, entonces

* Mateo, XVI, 18.

son las puertas de la razón aún más fuertes. Pero, por otro lado, la religión positiva puede renunciar a su contenido; y esto ha sucedido, especialmente en la época moderna, frecuentemente con respecto al punto de vista positivo y en grandes proporciones.

En el último punto de vista existe la religión en mí como aptitud, como sentimiento; y se afirma que la religión debe basarse solamente en los sentimientos, *e*, indudablemente, no sólo porque el pensar, el conocer, perjudiquen a la fe; sino que aquella afirmación debe ser mismamente resultado del conocer, de la intelección. La religión reivindica el sentimiento simplemente porque no hay nada que saber, nada que conocer. Contra esta forma del sentimiento se pone el pensar, el comprender conceptual. Si solamente se quiere percibir vagamente, sentir, entonces la razón no puede estar satisfecha. Pero el sentimiento que se sabe, el pensamiento, no puede rechazar al sentimiento; el pensar no está en contradicción con el sentimiento. (Las próximas consideraciones del contraste del conocer y del no conocer, del no saber se presentan en la historia de la filosofía misma).

Este es el último punto de vista que ha alcanzado en el día de hoy en Alemania una gran importancia aparente. El entendimiento ilustrado (se refiere al pensamiento de la época de la Ilustración), el entendimiento abstracto pide solamente lo abstracto. Este entendimiento sabe acerca de Dios solamente que El existe y que tiene una representación indeterminada de Dios. Esto es, sin contenido. Cuando la teología se fundamenta sólo en el entendimiento abstracto, entonces ella tiene tan poco contenido como es posible, ha hecho del dogma un simple camino, ha sido reducido al *mínimum*. Pero la religión, que debe dar satisfacción al espíritu, tiene que ser esencialmente concreta en sí, tiene que ser algo sustancial. Tiene que tener por contenido lo que se ha revelado por Dios en la religión cristiana; es decir, la religión tiene que ser dogmática. La dogmática cristiana es el conjunto de doctrinas que representan lo característico de la religión cristiana, que manifiestan la revelación de Dios, el saber acerca de lo que Dios es. Al contrario, se ha portado el llamado sano entendimiento humano, ha mostrado las contradicciones en esta dogmática con ayuda del entendimiento abstracto y ha reducido el contenido de las mismas a un mínimo, igualmente ha vaciado el contenido. Esta teología vacía se ha denominado teología racional. Pero ella ha sido solamente exégesis, es decir, reflexiones sobre un cierto objeto, razonamiento, no el concepto de la cosa, puesto que se ha pasado, libremente, de las representaciones presentes a determinaciones posteriores. A esta pretendida teología *ilustrada* se opone el concepto racional, en tanto que el concepto representa el contenido concreto desde sí y lo justifica en sí, lo sabe, como pensado, depurado, diferenciado de las formas sensibles y de los modos de representación. Por consiguiente, la razón concreta pensante es opuesta al entendí-

miento abstracto. Pero mientras el pensamiento se ha comprendido tan profundamente que es privativo de él desarrollarse desde sí mismo, comprenderse concretamente, así es también posible que sea alcanzado el fin absoluto, la reconciliación de la religión y de la filosofía, de la verdad en la forma de la representación religiosa con la verdad en la forma en que es desarrollada por la razón.

Esta es la relación de ambas (filosofía y religión) que se ha desarrollado a través de los contrastes en la historia de la filosofía. Ambas formas tienen que fundamentar una y la misma verdad.

Por lo que respecta a la *conexión de la filosofía con el arte*, éste se sitúa, por su elevación y por su verdadera determinación, al lado de la religión. El arte tiene que expresar externamente lo que se halla internamente contenido en la religión.

Ahora se trata también aún de la *conexión de la filosofía con el Estado*. También el Estado está en la más íntima relación con la religión. En la historia de la filosofía tenemos que mencionar, entre otras determinadas circunstancias, la historia política; sin embargo, esto corresponde más bien a la relación externa. Pero religión y Estado se relacionan también esencialmente, necesariamente. La constitución del Estado se fundamenta en un principio determinado de la conciencia de sí del espíritu, en la manera como el espíritu se conoce en relación con la libertad. En el Estado hay que distinguir la libertad del libre albedrío. La esencia del Estado es que es la voluntad racional en sí y por sí, lo universal en sí y por sí, que esto universal, sustancial de la voluntad, es real. Las leyes son la expresión de lo que respecto a la voluntad es racional. Depende de la conciencia que un pueblo tiene de su libertad; y esto está en relación nuevamente con la representación que la nación, el pueblo, tenga de Dios (la verdad universal es que existe un Dios; la representación de la libertad parece tener en sí esta representación).

Ahora, al estar la constitución del Estado en relación con la religión, entonces también está la filosofía en relación con el Estado a través de la religión. La filosofía griega no podía haber surgido en Oriente. Los orientales son los pueblos en los que indudablemente surgió la libertad; pero el principio de la libertad aún no era en Oriente al mismo tiempo el principio del derecho. Tampoco hubiera podido originarse la filosofía moderna en Grecia o en Roma. La filosofía germánica (en realidad se refiere a la filosofía surgida después de las invasiones bárbaras) ha surgido en el cristianismo; tiene por base el principio cristiano en común con la religión. Por consiguiente, esta relación es importante.

Pero luego la filosofía tiene aún también una determinada relación con el Estado y con la relación externa, histórica, entre el Estado y la

religión. La religión es el pensar de lo divino. La esfera de la religión está separada de la esfera del Estado. El último puede ser considerado en contraposición con la religión, como la esfera de lo mundano y así en cierto modo como algo no divino, no sano. Pero lo racional, el derecho, el derecho racional, se refiere a la verdad y, por consiguiente, debe referirse a la verdad religiosa, ciertamente tiene que estar exactamente de acuerdo con lo que la verdad es en filosofía y en religión. Religión y Estado, el imperio espiritual y el imperio temporal, tienen que estar en armonía uno con otro.

Esta mediación puede realizarse de muchas maneras, por ejemplo, en la forma de teocracia, como nosotros la encontramos especialmente en los pueblos del Oriente. Allí la libertad, como libertad subjetiva, como libertad moral, se ha perdido enteramente al mismo tiempo con el derecho, con la voluntad. Otra relación fundamental es, además, que la religión y su esfera se han puesto por sí, que la religión ha despreciado la libertad mundana y se ha portado de una manera negativa frente a la esfera de la libertad, como en la iglesia catolicorromana lo religioso, en cuanto condición espiritual, está enteramente separado de lo laico, y como también los patricios romanos habían estado en posesión de los *sacrorum* con exclusión de los plebeyos. En la teocracia, el reino temporal es considerado como algo infiel, como algo no santo, como algo no coincidente con lo religioso, de manera que lo que nosotros denominamos derecho, moralidad, costumbre, carece entonces de valor. Sólo la ley temporal, el orden temporal pueden ser, al mismo tiempo, también enteramente algo divino. Pero cuando aquel aspecto religioso se sostiene por sí y mira a la verdad como algo que no puede ser inmanente a la esfera de la libertad humana, entonces es ésta una posición negativa frente a la libertad humana misma. La filosofía es un pensar inmanente, actual, presente; contiene la actualidad de la libertad. Pero lo que es pensado, conocido, pertenece a la libertad humana. Al existir así en la filosofía el principio de la libertad, está al lado de lo mundano. La filosofía tiene lo terrenal por contenido; por eso se la denomina *sabiduría del mundo, filosofía* (Federico Schlegel y los que le repiten han utilizado de nuevo este nombre como un mote). Indudablemente, la filosofía exige que lo divino esté presente en lo mundano (profano); que lo moral, lo jurídico, tiene o debe tener su actualidad en la realidad de la libertad. La filosofía no puede hacer desaparecer lo divino en el sentimiento, en la nebulosidad inferior del recogimiento. Tanto tiempo los mandamientos, la voluntad de Dios existieron en el sentimiento humano, que ellos están contenidos también en la voluntad humana, en la voluntad racional del hombre. La filosofía conoce lo divino, pero ella conoce también cómo se ha aplicado, realizado esto divino en el aspecto mundano. En efecto, de esta manera la filosofía es también sabiduría del mundo (filosofía), y en eso aparece al lado del Estado contra las pretensiones del dominio religioso del mundo.

Pero, del mismo modo, se opone a la arbitrariedad y a la casualidad del dominio temporal.

Esta es la posición de la filosofía en la historia, según este aspecto. Ella transporta lo divino a la esfera del pensar y del querer humano; es decir, trae lo sustancial de la constitución del Estado a la conciencia, de una manera especial recientemente, puesto que el Estado debe estar fundamentado en el pensamiento.

Ahora hemos desplegado la diferencia de la filosofía y de la religión. Pero, respecto de lo que nosotros queremos tratar en la historia de la filosofía, queda algo que notar además, lo que está en relación con lo dicho antes y que parcialmente se sigue de ello.

Nosotros partimos de que la religión es afín a la filosofía con respecto al objeto, y que solamente se distingue de ella por la forma. Por tanto, surge ahora la cuestión: ¿cómo tenemos que comportarnos en la historia de la filosofía con tal afinidad?

b) [LOS CONTENIDOS RELIGIOSOS QUE HAN DE SEPARARSE DE LA FILOSOFÍA]

La primera observación pertenece a *lo mitológico en general*.

Lo primero que nos encontramos aquí, es la mitología; una consideración más profunda de ella parece que tiene que ser realizada en la historia de la filosofía.

[α. LO MITOLÓGICO EN GENERAL]

Se dice que la mitología contiene filosofemas; y puesto que en las representaciones religiosas en general existen filosofemas, se dice que la filosofía se tiene que ocupar también de ellos.

1. Conocida es, a este respecto, la obra de mi amigo Creuzer, que trató de una manera principalmente filosófica las representaciones, narraciones y costumbres de los pueblos antiguos, y demostró lo racional en ellas*. Este modo de

* Friedrich Creuzer, *Simbolismo y mitología de los pueblos antiguos, especialmente entre los griegos*. Segunda edición, completamente mejorada; Heidelberg, 1819-1821, 4 tomos.

proceder es ahora atacado por otros como un comportamiento irracional, ahistórico. Por el contrario, se objeta que sea ahistórico que tales filosofemas se encuentren allí. A lo mitológico pertenecen también los misterios de los antiguos en los que se exponen, quizá, aún más filosofemas que en la mitología. Aquella objeción se ha eliminado ya por lo dicho antes. Que en la mitología y en los misterios de los antiguos estén contenidos realmente tales pensamientos es bastante seguro; pues las religiones, y con ellas lo mitológico de las mismas, son productos del hombre en los que la humanidad ha ido depositando sus cualidades más elevadas y más profundas, la conciencia de aquello que es lo verdadero. De ahí se sigue que, indudablemente, la razón, las opiniones generales, las determinaciones, por consiguiente, también los filosofemas, están contenidos en las formas de la mitología. Cuando ahora se culpa a un Creuzer de haber introducido estos pensamientos allí donde no estaban, que él alegoriza, entonces hay que notar que, indudablemente, es una forma de consideración de Creuzer y también de los neoplatónicos buscar filosofemas en lo mitológico; sin embargo, con eso tampoco puede haberse dicho que ellos solamente hayan introducido allí esas ideas; ellas existen realmente allí. Por tanto, esta forma de consideración es racional y hay que hacerla absoluta. Las religiones y las mitologías de los pueblos son productos de la razón que se hace consciente. Aunque parezcan todavía tan insuficientes, tan pueriles, sin embargo contienen un momento de la razón; el instinto de la racionalidad las fundamenta. El modo de proceder de Creuzer y de los neoplatónicos se ha de reconocer como verdadero en sí, como esencial.

Pero al ser lo mitológico la representación sensible, casual, del concepto, entonces queda lo que es pensado de ello, lo que es arrancado de ello, ligado siempre con su forma exterior. Pero lo sensible no es el verdadero elemento en que el pensamiento o el concepto pueden ser representados. Por eso esta representación contiene siempre una inconveniencia para el concepto. La forma sensible tiene que ser descrita según los diversos aspectos, por ejemplo, por el lado histórico, por el natural y por el lado artístico. Esa forma posee demasiados aspectos accesorios por los que no corresponde precisamente al concepto, sino que más bien está en contradicción con él que con lo interior. Y, sin embargo, los neoplatónicos, bajo

esta forma sensible de la mitología, han reconocido su filosofía y la han usado como forma para expresar sus conceptos. Naturalmente, hay que suponer que, al lado de la explicación de aquellas formas, aunque ellas estén ligadas a un concepto interior, se encuentran muchos errores, especialmente cuando se va a lo particular, a la multitud de usos, de actos, de instrumentos, vestidos, sacrificios en el servicio de Dios, etc. Puede haber algo análogo al pensamiento allí, una referencia a él; pero esto muestra precisamente que se han alejado una de otra la forma y la significación de la misma, y que pueden interponerse, mezclarse muchas casualidades y arbitrariedades. Sin embargo, lo racional está allí; y esto tiene que examinarse. Pero hay que excluir esto de nuestra consideración de la historia de la filosofía, pues no se trata en filosofía de filosofemas, es decir, de modos generales de representación de lo verdadero, de pensamientos que están encerrados sólo en cualquier representación, que yacen ocultos, no desarrollados todavía, sino de pensamientos que han surgido hacia fuera, y solamente en tanto que ellos han surgido al exterior; por ello, tanto que semejante contenido, que posee la religión, ha aparecido en la forma del pensamiento, se ha destacado, ha llegado a la conciencia. Y ésta es una diferencia enorme. También en el niño existe la razón; pero es simple aptitud. Pero en la historia de la filosofía nos interesa solamente la razón en tanto que se ha exteriorizado en la forma de pensamiento. En consecuencia, los filosofemas que están contenidos en la religión sólo *implicitamente* no nos interesan.

La mitología es el producto de la fantasía. Luego por un lado lo arbitrario tiene aquí su asiento; pero lo que no nos importa, lo que constituye el hecho fundamental de la mitología, es la obra de la razón fantaseadora; por consiguiente, de la razón que transforma la esencia en objeto, pero que aún no posee ningún otro órgano que el modo de representación sensible. Por ejemplo, en la mitología griega son representados los dioses con figura humana. Al representar al espíritu se hace claro en una existencia sensible. En la religión cristiana sucede esto con mucha frecuencia; el cristianismo es todavía más antropomórfico. Por tanto, la mitología se mueve en la esfera de la fantasía; pero su núcleo interior es racional. Se la puede estudiar con referencia al arte; pero el espíritu pensante tiene que buscar el contenido sustancial, lo universal en ella. De ahí se sigue que la mitología, como la Naturaleza, tiene que ser considerada igualmente de una manera filosófica. Esta forma de estudiar la mitología es la de los neoplatónicos, y en la época contemporánea la de Creuzer. Son mu-

chos los que exigen que en mitología debe uno limitarse a la forma, y ocuparse de ella solamente con referencia al arte y a lo histórico, y aquellos que condenan aquel modo de investigación, porque, como ellos dicen, es ahistórico que existan en la mitología estos o aquellos pensamientos filosóficos (filosofemas); siendo éstos solamente introducidos allí por los investigadores; que, además, los antiguos no habían pensado esto. De una parte, esto es enteramente justo; porque los antiguos (los primitivos) no tenían ante sí semejante contenido en el pensamiento consciente, en la forma de filosofemas; esto es lo que quiere afirmar también Niemand. Pero que tal contenido no estaba *implicite* allí es lo que es absurdo; es una objeción del entendimiento exterior, abstracto. Pues la mitología es una obra de la razón que todavía no puede producir los pensamientos en otra forma que en la sensible. Precisamente sólo a causa de esta forma tiene que ser excluida la mitología de la historia de la filosofía. Porque en ella no han de interesarnos los pensamientos que existen o están contenidos sólo *implicite*; sino que los pensamientos nos interesan aquí en tanto que han llegado a la existencia en la forma de pensamiento. El arte no puede representar (expresar) el espíritu detenido en su desarrollo normal; contiene siempre muchos aspectos accesorios, externos; y esto hace difícil la explicación. La idea tiene solamente al pensamiento como forma absolutamente digna, como su forma verdadera. Por tanto, nosotros nos limitaremos a los pensamientos que existen exteriormente en la forma de pensamientos.

2. En muchas mitologías se encuentran también, indudablemente, determinaciones, las cuales, excepto que son imágenes, poseen también significación conceptual, o imágenes que están muy cerca del pensamiento. En la religión de los persas es señalado el tiempo ilimitado como el fundamento de todas las cosas. Ormuz y Ahrimán son, pues, las primeras determinaciones, las primeras formas determinadas, los poderes universales. Ormuz es el señor del mundo de la luz, el principio del bien; Ahrimán es el señor de las tinieblas, el principio del mal.

En muchas mitologías son dadas, ciertamente, imágenes y su significación al mismo tiempo, o las imágenes llevan la significación próxima a sí mismas. Los antiguos persas honraban al sol o al fuego en general como la más elevada esencia. La causa primera en la religión persa es el Zervane Akerene, el tiempo (la eternidad) ilimitado. Esta simple e infinita esencia tiene dos principios, Ormuz (*Oromasdes*) y Ahrimán (*Areimanios*), los señores del Bien y del Mal*. Plutarco** dice:

* Diógenes Laercio. I, párrafo 8.

** *De Iside et Osiride* (t. II, p. 369, ed. Xyland).

«No hay una esencia que sostenga y gobierne al todo, sino que el bien está mezclado con el mal; en general, la Naturaleza no produce nada puro y simple, no hay un dispensador que, como un hotelero, de dos toneles mezcle y nos distribuya una bebida. Sino que, a través de dos principios opuestos hostiles, de los cuales el uno se dirige a la derecha y el otro se dirige al lado, opuesto, es movido de un modo desigual, si no todo el mundo, al menos esta tierra. Zoroastro ha representado preferentemente esto de manera que un principio (Ormuz) sea la Luz, pero el otro (Ahrimán) sea la oscuridad; el medio entre ambos (*mésos dè amfoin*) es Mithra, por eso los persas le llaman mediador (*mesites*).» Después Mithra es también la sustancia, la esencia universal, el sol elevado a la totalidad. No es el mediador entre Ormuz y Ahrimán como si él debiera restablecer la paz de modo que ambos siguieran existiendo, sino que está al lado de Ormuz, lucha a su lado contra el Mal. Mithra no participa del Bien y del Mal, no es una funesta cosa intermedia.

Ahrimán es llamado a veces el primogénito hijo de la luz, pero solamente Ormuz ha permanecido en la luz. Con la creación del mundo visible, puso Ormuz sobre la tierra la firme bóveda del cielo con su inconcebible riqueza de luz, la cual está rodeada por arriba y por todas partes de la primera luz originaria. En el medio de la tierra está el elevado monte Albordi, que se extiende hasta la luz primitiva (originaria). El imperio de la luz de Ormuz se encuentra inalterable sobre la firme bóveda del cielo y sobre el camino Albordi; también sobre la tierra hasta su tercera edad. Ahora Ahrimán, cuyo reino de las tinieblas estaba antes reducido a la parte inferior de la tierra, se ha introducido en el mundo corporal de Ormuz y comparte su dominio con éste. Ahora el espacio entre el cielo y la tierra está repartido mitad en la luz y mitad en la sombra. Como antes Ormuz solamente poseía el reino de los espíritus de luz, así Ahrimán solamente poseía el reino de los espíritus de la oscuridad; pero ahora, en cuanto ha penetrado, Ahrimán opone a la creación terrestre de la luz una creación terrestre de la oscuridad. Desde ahora los dos mundos corpóreos están uno frente a otro, uno puro y bueno y otro impuro y malo. Esta contradicción penetra toda la Naturaleza. Sobre el Albordi ha creado Ormuz a Mithra como mediador para toda la tierra. El fin de la creación del mundo

corpóreo no es otro que reconducir a través de ella a los seres que habían abandonado a su creador, hacerlos nuevamente buenos y, de este modo, el mal desaparecerá para la eternidad. El mundo corpóreo es la escena y el campo de lucha entre el Bien y el Mal; pero la lucha de la luz y de las tinieblas no es una oposición absolutamente insoluble en sí, sino una oposición temporal; Ormuz, el principio de la luz, vencerá.

Hago notar sobre esto que en la consideración filosófica solamente este dualismo es muy singular. Para él se hace necesario el concepto; éste es en él inmediatamente lo contrario de él mismo, es en lo otro la unidad de él consigo mismo. En tanto que de los dos, verdaderamente, sólo el principio de la luz es el ser, puesto que el principio de la oscuridad es lo negativo, entonces coincide el principio de la luz con Mithra, que hace un momento fue mencionado como la más elevada esencia. Si consideramos en estas representaciones los momentos que tienen una relación más próxima con la filosofía, entonces nos interesará solamente lo universal de estas representaciones: un ser simple cuya contradicción aparece como contradicción del ser y de la cancelación (anulación) del mismo. La contradicción ha perdido la apariencia de casualidad. Pero el principio espiritual no es separado del principio físico, al ser determinados el Bien y el Mal al mismo tiempo como luz y oscuridad. Por consiguiente, vemos aquí un arrancar del pensamiento de la realidad y, al mismo tiempo, un no arrancar, como se realiza en la religión de modo que lo suprasensible se haya representado nuevamente en una forma sensible, no conceptual, dispersa; sino que la dispersión total de lo sensible se ha concentrado en la simple contradicción, el movimiento se ha representado igualmente de una manera sencilla.

Estas determinaciones son las que están ya más próximas al pensamiento; no son simples imágenes. Sólo que tampoco con tales determinaciones tiene nada que ver la filosofía; porque tampoco en tales mitos es el pensamiento lo primero, sino que lo dominante en ellos es la forma de lo figurativo. En las religiones de todos los pueblos existe una fluctuación entre lo figurativo y el pensamiento como tal; pero una mezcla semejante se halla aún fuera de la filosofía.

Igualmente, en la cosmogonía del fenicio Sanchoniátón: «Los principios de las cosas eran un caos, en el que los elementos estaban mezclados sin desarrollarse, y un espíritu del aire.

Este tuvo cópula con el caos y engendró con él una materia viscosa, Mot (*hilyn*), que encerraba en sí las fuerzas vivientes y las semillas de los animales. A través de la mezcla de Mot con la materia del caos y la fermentación originada de ella se separaron los elementos. Las partículas de fuego se elevaron y formaron las estrellas. Por el influjo del fuego en el aire fueron producidas las nubes. La tierra se hizo fértil. De la mezcla, corrompida por Mot, de agua y tierra, se originaron los animales defectuosos y sin sentidos. Estos produjeron otros animales de nuevo, más perfectos y dotados de sentido. El estallido del trueno en la tormenta fue el que hizo despertar a la vida a los primeros animales que dormían en sus envolturas seminales.»

Entre los caldeos, Beroso* dice que: «El dios originario es Belo, la diosa Omoroka (el mar), pero al lado de éstos hay aún otros dioses. Belo dividió a Omoroka por la mitad, para formar de las dos partes el cielo y la tierra. Después se cortó él mismo la cabeza, y de las gotas de su sangre divina produjo el género humano. Después de la creación del hombre, Belo ahuyentó las tinieblas, separó el cielo y la tierra y formó el mundo en su figura natural. Ya que algunas regiones de la tierra no le parecían bastante pobladas aún, Belo obligó a otro Dios a matarse, y de la sangre de éste fueron engendrados más hombres y otras especies de animales. Los hombres vivían al principio salvajemente y sin cultura alguna, hasta que un monstruo» (que Beroso llama Oannes) «los reunió en un Estado, les enseñó las artes y las ciencias, y les instruyó en todas las cuestiones humanas. El monstruo salía del mar con este fin, al nacer el sol, y a la puesta del sol se ocultaba de nuevo bajo las olas».

3. También se puede creer que en los misterios se encierran muchos filosofemas; indudablemente existen representaciones simbólicas en ellos que aluden a representaciones más tardías, más elevadas. Pero están muy mezcladas con lo sensible. Verosímilmente son restos de lo más antiguo de la reli-

* Berosi Chaldaica. *Fragmentos* por Josefo, Sincelo y Eusebio; Colección de Scalígero en el suplemento a: *de emendatione temporum*, por completo en Fabricius Bibl. gr. T. XIV; p. 175-211 (p. 15-190). Beroso vivía en la época de Alejandro; debe haber sido un sacerdote de Belo y haber sacado sus datos de los archivos del templo de Babilonia.

gión natural que han huido hacia la oscuridad. En primer lugar, está lo que en los misterios se ha conservado, muy por debajo de lo que ha logrado la cultura de los pueblos. En la religión cristiana los misterios contienen esencialmente lo especulativo. Los neoplatónicos han denominado místico al concepto especulativo. *Myeín, myeísthai* (iniciarse, ser iniciado), esto quiere decir ocuparse con la filosofía especulativa. Por eso no hay nada desconocido en los misterios. Su nombre no significa secreto, sino iniciación. Así eran iniciados en los misterios eleusinos todos los atenienses (y esto se ha de hacer notar con relación a la filología, donde también tiene valor aquella representación); solamente Sócrates constituye una excepción. La divulgación ante los extraños era lo único que estaba prohibido; hacer otra cosa sería un crimen*. Lo mismo ocurre en la religión cristiana; sólo que aquí los dogmas se llaman misterios. Son lo que se sabe acerca de la naturaleza de Dios y lo que es divulgado como doctrina. Por consiguiente, no es nada desconocido, nada secreto, sino algo revelado, conocido, lo que todos saben en la comunidad; y por este saber se diferencian de los seguidores de otras religiones. Por tanto, tampoco misterio quiere decir aquí secreto (oculto) (porque cada cristiano está en el secreto), sino que es un nombre distinto para lo especulativo. Para los sentidos, para el hombre sensible, sus apetitos y su entendimiento ordinario son indudablemente algo secreto, porque el entendimiento encuentra, sobre todo en lo especulativo, solamente contradicciones; el entendimiento se mantiene en las diferencias, no puede comprender lo concreto. Pero, al mismo tiempo, el misterio, la idea, es también la resolución de las contradicciones. Por consiguiente, los misterios nos interesan aquí solamente en tanto que el pensamiento se ha manifestado en ellos como pensamiento, en la forma del pensamiento.

[β. EL FILOSOFAR MÍTICO]

También se puede pretender que los *mitos son una especie y un modo del filosofar*; y esto ha ocurrido frecuentemente. Se ha hablado a propósito también míticamente, para, como se

* Véase Schiller, Exvoto, XL.

dice, despertar ideas elevadas. Por ejemplo, Platón utiliza mucho los mitos; también Jacobi pertenece a este grupo cuando filosofa en la forma de la religión cristiana y expresa, de este modo, las cosas más especulativas. Pero esta forma no es la justa, la conveniente, para la filosofía. El pensamiento que se tiene a sí mismo por objeto, el objeto, tiene que existir también en su forma (de pensamiento); tiene que haberse elevado sobre su forma natural; tiene que aparecer también en la forma de pensamiento. Se piensa frecuentemente que los mitos de Platón son mucho más excelentes que la forma abstracta de su expresión; y, sin duda, es una hermosa exposición en Platón. Considerados más detenidamente, los mitos de Platón han nacido en parte de la imposibilidad de ofrecer a los hombres una exposición pura de su pensamiento; en parte, Platón habla así solamente en los preámbulos; pero cuando llega a las cuestiones fundamentales se expresa de otra manera. Aristóteles dice*: «Aquellos que filosofan de una manera mítica no merecen que uno se ocupe seriamente de ellos». Esto es verdadero. Sin embargo, debió tener, con seguridad, sus buenas razones cuando utilizó los mitos. Pero, en general, no es lo mítico la forma en que el pensamiento se deja exponer, sino solamente de una manera secundaria.

Precisamente como los masones tienen sus símbolos, los cuales pasan por profunda sabiduría —profunda, como se llama profundo a un pozo porque no puede verse su fondo—, así fácilmente parece a los hombres profundo lo que está oculto; pero detrás sólo se encuentra el vacío insondable. Cuando se lo ha ocultado, entonces es posible que no haya nada detrás; así, entre los masones (frecuentemente también entre los que no lo son) sucede que lo muy oculto no esconde nada detrás, no teniendo ninguna sabiduría especial, ni ninguna ciencia. *El pensamiento es más bien esto: manifestarse; ésta es su naturaleza, esto es él mismo: aclararse. Manifestarse no es, en cierto modo, el estado que pueda darse o no darse, de manera que el pensamiento siga siendo todavía pensamiento aun cuando no se manifestara, sino que el manifestarse es mismamente su ser, su esencia.*

* Aristóteles, *Metaph.*, III, 4: περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοιζομένων οὐχ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν.

Ha habido también filósofos que se han servido de representaciones míticas para aproximar los filosofemas a la fantasía. Sin duda la significación en general de los mitos es el pensamiento, pero en los verdaderos mitos antiguos ya no existía el pensamiento en su forma pura; por consiguiente, no se debe imaginar que ya se ha poseído el pensamiento como tal y que se ha querido solamente ocultarlo. Por tanto, no era aproximadamente el mismo comportamiento que nosotros podemos encontrar frecuentemente en la forma reflexiva de nuestra poesía. La poesía primitiva no parte de la separación de la prosa del pensamiento, del pensamiento abstracto, y de la poesía, es decir, de su expresión. Pero cuando los filósofos utilizan los mitos, sucede, en la mayoría de los casos, que ellos han tenido, en primer lugar, el pensamiento, y después han buscado la imagen, en cierto modo, el vestido para exponerlo. Así se sirve Platón de los mitos; y es preferido y estimado principalmente a causa de eso; y se piensa que ha demostrado, de esta manera, un genio más elevado; que se ha hecho más célebre que, de ordinario, sucede a los filósofos. En cambio, se ha de hacer notar que Platón, en sus más importantes diálogos, por ejemplo, en el *Parménides*, no utiliza ningún mito, sino que ofrece sencillas determinaciones del pensamiento sin lo imaginativo. Desde afuera parece muy bien servirse de tales mitos; se desciende de la altura especulativa para hacerse más fácilmente comprensible. Sólo que en Platón no debe adjudicarse un valor demasiado grande a los mitos. Una vez que el pensamiento se hubo fortalecido bastante para darse la existencia en su propio elemento, entonces el mito es un adorno superfluo, que la ciencia no exige. Los más grandes equívocos se han originado por haberse atendido principalmente a los mitos y haberse servido de ellos solamente en la interpretación de las filosofías. Así, durante mucho tiempo ha sido mal comprendido Aristóteles, porque se habían tomado por base las comparaciones que él entremezcla a veces, y se las había comprendido mal. Una comparación no puede nunca conformarse enteramente al pensamiento; ella contiene siempre algo distinto que el pensamiento. Se atiene uno más fácil a algo que no pertenezca al pensamiento; pero esto conduce a falsas representaciones con respecto a lo esencial. Es, por lo demás, una torpeza manifestar el pensamiento, no en la forma de pensamiento, sino servirse, en su lugar, de un medio auxiliar, precisamente de forma sensible. La utilización de lo mítico equivale, en la mayor parte de los casos, a la incapacidad de no saber aplicar aún la forma del pensamiento. Además, no se debe creer que la forma mítica debe ocultar al pensamiento, al contenido; su finalidad es, antes bien, expresar el pensamiento, representarlo, revelarlo, pero esta expresión no es la adecuada. Sin duda, puede ser exacto que se ha servido de símbolos para el encubrimiento del pensamiento; por ejemplo, entre los masones, y que se ha pensado que ahí se encuentra precisamente la más profunda sabiduría. *Pero quien conoce el pensamiento lo manifiesta, lo revela; porque manifestarse es la esencia del pensamiento.* Por lo demás, o no se tiene el pensamiento, o se quiere dar la apa-

rienda de poseerlo. Se oculta lo que está oculto en el símbolo, detrás del símbolo no hay nada. De esta manera, todo el secreto de los masones consiste en que se piensa que hay algo detrás del símbolo. En general, lo mítico no es así un medio adecuado para la manifestación del pensamiento. Aristóteles dice: «Aquellos que hacen mitos (fábulas), no son dignos de que se hable de ellos». Lo que es propiamente pensamiento tiene que ser expresado en la forma de pensamiento.

Otros formulan símbolos por medio de *líneas, número y figuras geométricas*. Verbigracia: una serpiente que se muerde la cola, o un círculo, es tenido por el símbolo de la eternidad. Esta es una imagen sensible, pero el espíritu no necesita de semejantes símbolos; el espíritu posee el lenguaje. Cuando el espíritu puede expresarse en el elemento del pensamiento, entonces lo simbólico es un modo injusto, falso, de representación. En Pitágoras volveremos de nuevo sobre esto. También en los chinos se encuentra que expresan el pensamiento por medio de líneas y números.

Con esto se relaciona todavía una forma afín de representación. Se ha intentado representar pensamientos universales por medio de números y de figuras geométricas. Son formas figurativas, pero no tan concretamente figurativas como los mitos. Hay pueblos que se han atendido principalmente a estas formas de representación; pero con tales formas no se va lejos. Verdaderamente, las determinaciones más abstractas, los pensamientos más generales, se pueden expresar en ellos; pero si se pretende ir a lo concreto, entonces estos elementos se manifiestan como insuficientes. Pueden valer como tales la *monás*, la *dyás* y la *triás* de Pitágoras; cada una de estas formas es clara por sí, la *monas* es la unidad, la *dyás* es la dualidad, la diferencia, y la *trias* la unidad de la unidad y de la dualidad. Pero el tercero, si se representa como $1+2=3$, ya es una mala unión de los dos primeros; pues su unión es una simple adición, una composición del uno numérico y ésta es la peor forma de unidad que se puede admitir. El tres se ha comprendido de manera más profunda en la religión, como Trinidad, y en la filosofía como concepto. En lo universal la forma numérica de representación es muy pobre e insuficiente para la manifestación de la verdadera unidad concreta. Sin duda el espíritu es una tríada, pero no admite ser sumado o numerado. Numerar es un mal procedimiento.

Se habla mucho también de la filosofía de los chinos, de Fo-hi, que se basaba en ciertas líneas que deben haberse sacado del lomo de las tortugas. Los chinos dicen que estas líneas son el fundamento de los rasgos característicos de su escritura y, del mismo modo, que son el

fundamento de su filosofar. Pero se ve en seguida que no han ido muy lejos con este filosofar. Allí solamente son expresadas las determinaciones y las contradicciones más abstractas. Las dos figuras fundamentales son una línea horizontal y otra de la misma longitud, partida en dos mitades; la primera se llama Yang, la segunda Yin. Por tanto, son las mismas determinaciones fundamentales que encontramos en Pitágoras, unidad y dualidad. Estas figuras son altamente veneradas por los chinos como los principios de todas las cosas; son, sin duda, las primeras —y, por tanto, también las más superficiales— determinaciones del pensamiento. Ahora son unidades unas con otras primeramente en 4, después en 8 y, finalmente, en 64 figuras. Las primeras cuatro figuras se llaman el gran Yang, el pequeño Yang, el pequeño Yin y el gran Yin. En ellas se ha expresado la materia, e, indudablemente, la materia perfecta y la imperfecta; cada una de estas materias se ha dividido de nuevo en dos materias, de manera que el gran Yang significa la fuerza y la juventud, el pequeño Yang la debilidad de la materia perfecta, e, igualmente, el gran Yin la materia imperfecta como fuerte, y el pequeño Yin la misma como débil. Las otras figuras de rayas reunidas se llaman Kua. Por lo que concierne a su significación, es la siguiente; el primer Kua, que contiene en sí al gran Yang y a un tercer Yang, es Kien, el cielo; el segundo Tui, el agua pura; el tercero Li, el fuego puro; el cuarto Tshin, el trueno; el quinto Siun, el viento; el sexto Kan, el agua; el séptimo Ken, el monte; el octavo Kuen, la tierra. Por tanto, se puede decir aquí que de la unidad y de la dualidad han surgido todas las cosas. A la primera raya se le llama también Tao, el origen de todas las cosas o la nada. Pero ya aquí en el cuarto Kua se ve cómo entra en lo empírico, o, antes bien, cómo sale de lo empírico.

Por otra parte, en los viejos libros de los chinos se encuentra un capítulo acerca de su sabiduría, y allí se dice que toda la Naturaleza ha sido hecha de cinco elementos, a saber: de fuego, de madera, de metal, de agua y de tierra. En esto vemos cómo todo está resuelto y confundido. En realidad, no es éste el modo de expresar el pensamiento.

Además, respecto de la filosofía de los chinos, encontramos que era una moral muy pobre. El autor de la misma es Confucio, que fue, durante algún tiempo, ministro de un emperador; después cayó en desgracia y vivió apartado con sus discípulos. En sus libros se encuentran muchos razonamientos naturales (mucho conocimiento de los hombres), principalmente moral popular. Pero todo eso puede encontrarse en todas partes y mejor. En detalle, sus discursos no carecen, de espíritu, pero no contienen nada señalado. No se ha de buscar en ellos la filosofía especulativa, porque, en realidad, Confucio era más bien un estadista práctico.

Hemos partido aquí de que hay pueblos que toman los números y las figuras geométricas como expresión de los seres (esencias). El pensar no ha ido lejos, aunque se le pueda expresar en tales formas; está todavía en el grado más bajo. El pensamiento, por ejemplo, de lo infinito, de la eternidad, no necesita ningún símbolo para ser expresado y comprendido. El círculo es una expresión muy pobre de ese pensamiento, y cualquier otra línea que vuelva sobre sí misma es igualmente apropiada. El pensamiento (la idea) de eternidad puede ser expresado en el lenguaje.

Por consiguiente, lo mítico como tal y las formas míticas del filosofar son excluidos de nuestra exposición.

[γ. EL PENSAMIENTO EN LA POESÍA Y EN LA RELIGIÓN]

En tercer lugar, hay que notar que la *religión, como tal, así como también la poesía, contienen pensamientos*. La religión no se representa solamente en la forma del arte, como sucede principalmente con la religión griega, sino que ella contiene también pensamientos, ideas universales (representaciones universales). Del mismo modo se ha prescindido en la poesía (es decir, el arte que tiene al lenguaje como elemento) de enunciar pensamientos; y nosotros encontramos también en los poetas profundos pensamientos universales. Tales pensamientos —por ejemplo, sobre el destino en Homero y en los trágicos griegos, sobre la vida y la muerte, sobre el ser y el perecer, sobre el nacimiento y la muerte— son, por consiguiente, sin duda importantes pensamientos abstractos, de los cuales se encuentran también frecuentemente representaciones figurativas, por ejemplo, en la poesía hindú. Pero tampoco tenemos que considerar estas formas en la historia de la filosofía. Se podría hablar de una filosofía de Esquilo, de Eurípides, de Schiller, de Goethe, etc. Pero tales pensamientos son, en parte, sólo incidentales y por eso no se han de admitir en nuestra exposición; son formas universales de representación de lo verdadero, la determinación del hombre, lo moral, etc. En parte, tampoco aquellos pensamientos han alcanzado su forma verdadera; y la forma que es requerida es la forma del pensamiento; y lo que es expresado en ellos tiene que ser lo último, tiene que constituir el fundamento absoluto. No sucede esto en aquellos pensamientos; no existe allí la diferencia y la relación de uno a otro. Entre los indios fluye,

además, confusamente mezclado, todo lo que se refiere al pensamiento.

En segundo lugar, lo que nosotros tenemos que considerar aquí, brevemente, son los pensamientos que se presentan en la religión, incluso como pensamientos desnudos de expresión simbólica. En la religión india, especialmente, se encuentran formalmente expresados pensamientos totalmente universales. Acerca de esto, se ha dicho que en tales pueblos existía también verdadera filosofía. Sin duda encontramos en los libros indios interesantes pensamientos universales; pero estos pensamientos se limitan a lo más abstracto, al ser, al nacer y al morir, a la representación del curso circular en ellos. Así es generalmente conocida la imagen del ave Fénix; es una imagen de lo viviente. Que en la vida está ya contenida la muerte, que la vida se transforma en la muerte y la muerte en la vida, que el ser mismo contiene ya lo negativo, y lo negativo contiene ya lo positivo, lo afirmativo, y se convierten en ellos, y que la vida en general consiste solamente en este proceso, en esta dialéctica, en este círculo de la representación por el que divaga el pensamiento indio. Existen así pensamientos generales, pero muy abstractos. Sin embargo, tales determinaciones se presentan sólo ocasionalmente; y no se ha de aceptar esto para la filosofía. Porque la filosofía está solamente allí donde el pensamiento como tal se ha hecho absoluto, se ha convertido en lo fundamental, en la raíz de todo lo demás. Pero esto no sucede en semejantes representaciones. La filosofía tiene por destino no solamente pensamientos sobre algo, es decir, sobre un objeto que ha tomado, que ha supuesto como substrato, sino que tiene por destino al pensamiento libre, al pensamiento universal, de manera que el contenido sea mismamente ya pensamiento, y así el pensamiento sea, por antonomasia, lo primero, a través de lo cual se determina todo. La filosofía es el pensamiento que se piensa a sí mismo, es lo universal determinándose a sí mismo. Pensamientos universales sobre lo esencial los encontramos ya en todos los pueblos; entre los griegos, por ejemplo, el pensamiento de la necesidad absoluta. Esta es una relación absoluta, sencillamente universal, una determinación del pensamiento. Pero este pensamiento tiene todavía al lado de él algunos sujetos; los supone; por tanto, expresa solamente una relación. La necesidad, según el espíritu de los griegos, no es considerada como el mismo ser verdadero, universal. Por tanto, tales pensamientos generales podían tener muy bien una gran autoridad; pero tenían que poseer aún la significación de ser el ser absoluto mismo; por lo demás, no pertenecen a la filosofía. Y abandonaremos esto, porque como los pensamientos de los persas y de los chinos, son también los de los indios, es decir, los de todo el Oriente.

De esta manera, tampoco haremos caso de los pensamientos que tienen su origen en la religión cristiana y en la Iglesia.

Los Padres de la Iglesia fueron, sin duda, grandes filósofos y la formación de la Iglesia les debe mucho; pero su filosofar se mueve dentro de un concepto doctrinal ya fijado, dado, que es tomado por base. Igualmente en los escolásticos no vemos al pensamiento libre, que parte de sí, que se construye a través de sí, sino que en la escolástica vemos referencias a supuestos de todas clases.

Pero también ahora encontramos nosotros dentro de la religión cristiana, en los Padres de la Iglesia y en los escolásticos, pensamientos filosóficos. Son pensamientos profundos y especulativos, no solamente pensamientos sobre relaciones particulares, sino también sobre la naturaleza de Dios mismo. En una historia del dogma es de esencial interés conocer tales pensamientos; pero la historia de la filosofía no tiene por qué ocuparse de ellos. Sin embargo, tiene que tenerse mucho más en cuenta a la filosofía escolástica que a la de los Padres de la Iglesia. Los pensamientos filosóficos de estos últimos pertenecen, en parte, a otras filosofías, las cuales existen por sí y, en tanto que relacionados con otras filosofías, han de ser considerados en su forma primitiva; por ejemplo, los pensamientos platónicos en la escala de Platón; por otra parte, estos pensamientos especulativos son extraídos del contenido especulativo de la religión misma, que se toma a sí mismo por base, al contenido especulativo que pertenece a la doctrina, a la fe de la Iglesia. Este contenido es por sí verdadero, pero no se fundamenta en sí, no se fundamenta en el pensamiento como tal; y se demostrará más tarde que el contenido de la religión no puede ser comprendido por el entendimiento y que, cuando el entendimiento, titulándose razón, se acerca a la religión, a su contenido especulativo, considerándose como su señor y maestro, se hace superficial y trivial. El contenido de la religión cristiana no puede ser comprendido de una forma especulativa solamente. Por tanto, si los Padres de la Iglesia han pensado dentro de la doctrina cristiana, dentro de la fe cristiana, entonces sus pensamientos son ya en sí especulativos. Pero este contenido no descansa en sí, no se ha justificado a través del pensar como tal, sino que la última justificación de este contenido es la doctrina de la Iglesia, presupuesta y ya establecida por sí. En los escolásticos el pensar se apoyaba más en sí, pero todavía no en contradicción con la doctrina de la Iglesia, sino que se conformaba con ella. El pensamiento debía de justificar más o menos por sí mismo lo que la Iglesia ya había verificado a su manera.

Esto es lo que yo he querido anticipar acerca de la forma de tratar la historia de la filosofía. Dos puntos han sido los que he puesto especialmente de relieve en las últimas referencias a la filosofía. El uno concierne a lo formal, al autopensar en general en las ciencias de la Naturaleza, en la filosofía; pero

la determinación del contenido, de la materia, no se ha desarrollado a través del pensamiento, sino que ha sido extraído de otro, de la Naturaleza, del sentimiento; también frecuentemente ha sido aceptado el sano entendimiento humano como criterio (como sucedió en la filosofía escocesa). El otro aspecto era lo esencial que la religión tiene principalmente en común con la filosofía. Pero a esto esencial le falta la forma del pensamiento. De esta manera queda para la filosofía solamente lo esencial en la forma del pensamiento.

Esta verificación, por una parte, tiene la finalidad de separar aquello que indudablemente está relacionado con la filosofía, pero que no pertenece ni a la filosofía ni a su historia; por otra parte, tiene el propósito de hacer notar en esta semejanza con los momentos que pertenecen al concepto de la filosofía; además, esto nos resulta de que aquellos momentos yacen inconscientes, no desarrollados y separados unos de otros en aquella semejanza (afinidad). Primeramente queremos reflexionar sobre estos momentos.

Una de estas esferas relacionadas era la de las ciencias especiales, las cuales, por su fundamento, podían ser consideradas dentro de la filosofía, porque en ellas se verifica un verse, un pensarse, porque nosotros, en cuanto observadores, somos además juzgadores, reflexivos, y lo comprendemos a través de nosotros mismos y porque este estar presente, esta comprensión, esta convicción de los principios, vale para nosotros como algo último. En la segunda esfera, en la religión, el contenido constituía la semejanza, porque ella tiene de común con la filosofía los objetos universales que llenan el interés del espíritu, en primer lugar. Dios. En el primer caso, la semejanza está, por consiguiente, en la forma; en el segundo, está en el contenido. Hemos excluido estas dos esferas, porque cada una —teniendo en común con la filosofía ya solamente la forma o ya solamente el contenido— es por sí unilateral. El autopensar de la primera esfera no pertenece a la filosofía, porque su contenido no es de naturaleza universal; por consiguiente, porque este pensar es solamente formal y existe sólo en forma subjetiva. La otra esfera, cuya afinidad con la filosofía está en lo objetivo, no puede por eso ser considerada dentro de la filosofía, porque el momento de la reflexión (*Selbstdenkens*) no es esencial en ella. El contenido de la religión, la verdad, es intuitivo, es representado y es creído. El estar convencido de ello no se basa en el pensar libre, que solamente procede de sí. Por tanto, en esta segunda esfera falta el primer momento.

De aquí vemos que lo que constituye, en general, el concepto de filosofía, es que ella exige un momento tanto como el otro, la unidad de estos dos momentos, la compenetración de estos dos lados. En la historia descubrimos, a veces, la creencia en el contenido de la religión;

el cual, tan pronto recibe la forma mítica, figurativa, como la histórica; después el movimiento, la actividad de la razón para conocer la naturaleza y el espíritu, es decir, el pensar, pero un pensar que está sumergido en la materia finita. Lo que disuelve así en la conciencia ordinaria a los dos lados (aspectos), reúne a la filosofía en uno y reúne así al domingo y al día de trabajo de la vida; al domingo, en que el hombre dedica su ánimo a lo eterno, que se pone en relación con la Divinidad, que en ella hace desaparecerse a sí mismo, su individualidad y su actividad, renuncia humildemente a sí mismo, y al día de trabajo, en que el hombre está firme sobre sus pies, señor que se hace respetar en la casa y en sus intereses, procede según sus fines. Reunir estas dos tendencias, la que se dirige a lo eterno y la que se dirige a lo terrestre, a través de la forma del pensamiento libre que crea de sí mismo el contenido, éste es el fin de la filosofía.

c) [SEPARACIÓN DE LA FILOSOFÍA POPULAR DE LA FILOSOFÍA]

Pero aún hay que mencionar un tercer momento, el que parece reunir en sí los otros dos y con el que la filosofía está en la más íntima conexión, es decir, *la filosofía popular*. En primer lugar, ella se ocupa de objetos universales; se ocupa de Dios y del mundo, y se esfuerza por encontrar en lo particular leyes universales; por tanto, ésta posee también un momento el de la universalidad. Pero, en segundo lugar, posee también el otro momento, el pensar que es activo para conocer los objetos; lo que así es considerado como verdadero, es producido a través del entendimiento. Por consiguiente, la filosofía popular une los dos momentos arriba mencionados. Sin embargo, también esta forma de filosofar tenemos que dejarla de lado. En su totalidad los escritos de Cicerón pueden ser incluidos aquí. Es una forma de filosofar que tiene su puesto; lo bello, lo excelente, pueden conducir al verdadero camino. Es la filosofía de un hombre culto (formado) que ha recibido muchas experiencias de la vida y de su alma, y ha reflexionado sobre ellas, que ha mirado hacia atrás qué ha sucedido en el mundo, que conoce lo que vale, lo que es tenido por verdadero, y lo que produce verdadera satisfacción; un hombre que con espíritu formado se extiende sobre todos los asuntos más importantes de los hombres y sobre todas las cuestiones del espíritu. Según otro aspecto, también podemos considerar aquí a los místicos y a los iluminados que expresan sus intuiciones, su amor puro y sus recogimientos. Ellos han hecho experiencias en las más altas regiones del alma. Nos pueden dar cuenta de lo que han penetrado en su recogimiento; y su exposición puede ser del más profundo e interesante contenido, como los escritos de Pascal, que en sus *Pensamientos* (Pensées) ha dejado visiones muy profundas. Pero tales obras, en tanto que parecen reunir aquellos momentos, son, sin embargo, incompletas. Consideremos nosotros, principalmente, a lo que se ha

recurrido, por ejemplo, en los escritos de Cicerón; así sucede que lo que es impreso al hombre por la Naturaleza descansa en sus impulsos y en sus inclinaciones, etc. Igualmente hablan los modernos del instinto, del instinto moral, del sentimiento del derecho, de obligación, deber, etc. La religión debe basarse así en sentimientos, es decir, en lo subjetivo, no en lo positivo; el conocimiento inmediato del hombre acerca de Dios debe ser lo último, el último fundamento. En Cicerón, el derecho público debe basarse en el convenio tácito, en la conformidad de los pueblos (*consensus gentium*). Sin duda, esta invocación a una vigencia general es omitida en la mayoría de los casos todavía en el moderno filosofar de esta clase, puesto que cada sujeto debe basarse solamente en sí mismo. Así es confinado solamente a la sensibilidad, al sentimiento inmediato de cada individuo. Lo demás que aparece aún al lado de esto, son los principios, los razonamientos, los cuales, sin embargo, recurren por última vez de nuevo a algo inmediato. Aquí en la filosofía popular se exige también, por consiguiente, la reflexión, la convicción y un contenido que es producido por la actividad del pensar mismo. Pero como hemos dicho, tenemos que excluirla igualmente de la filosofía. Porque la fuente de donde es producido el contenido es de la misma especie que en la primera esfera análoga. En la primera era la Naturaleza, la experiencia; en la segunda esfera es el espíritu, pero el contenido aparece como dado; la fuente que se presenta a la conciencia era la autoridad natural interna; ésta es el corazón, nuestros impulsos, nuestros sentimientos, nuestras aptitudes, es decir, nuestro ser natural, nuestra intimidad misma (Selbst) en la forma de intermediación, nuestro interior ser impulsados hacia Dios. Por tanto, aquí está el contenido. Dios, el derecho, el deber, etc., en una forma que es aún una forma natural. Indudablemente yo tengo todo esto en el sentimiento, pero sólo *implicitamente*, así como en la mitología está encerrado todo el contenido; en los dos casos no está el contenido en su verdadera forma. Si se basa solamente en el sentimiento, entonces tan pronto es una cosa como otra; por consiguiente, es el libre albedrío de la subjetividad lo decisivo. De esta manera, el contenido no puede ser considerado dentro de la filosofía; le falta la forma del pensar. Las leyes del Estado, los dogmas de la religión constituyen este contenido tal como es determinado de una manera verdadera, que logra alcanzar de esta forma determinada la conciencia por esta determinación. Por consiguiente, el principio excluye aquella manera de pensar.

C. DIVISIÓN GENERAL DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

HEMOS dicho que la filosofía es el pensar, lo universal, que tiene por contenido igualmente lo universal; por tanto, el contenido del pensar filosófico no es solamente subjetivo, sino que es, al mismo tiempo, todo el ser. En primer lugar, podemos pensar que lo universal es indeterminado; pero precisamente este contenido universal tiene que ser determinado o, más bien, él se determina a través de sí mismo, y se mostrará en la historia de la filosofía cómo surgen las determinaciones, poco a poco, de lo universal abstracto, cómo este universal se determina siempre más extensa y profundamente en sí mismo. Por de pronto, este determinar será un poner imparcial como en los atomistas, la esencia del mundo, lo absoluto, lo primero ha sido puesto en la determinación de lo uno. Pero lo siguiente es que lo universal no sea comprendido como estando determinado, sino como lo que se determina a sí mismo (no sólo como determinado, como uno). Y este concepto concreto, esta determinación concreta de lo universal, es la más verdadera, la más elevada determinación de lo universal, o, al menos, su comienzo. Por tanto, lo universal es contenido y forma de la filosofía. Provisionalmente, podemos contentarnos con este concepto.

Lo que, por otra parte, interesa aquí es la cuestión: ¿Dónde comienza la filosofía y su historia? Queremos ahora determinar esto, después que hemos separado las regiones afines y hemos fijado el concepto de filosofía.

I. *EL COMIENZO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA*

En este momento, la cuestión es: ¿Dónde tiene que comenzar la historia de la filosofía? La contestación a esta pregunta está ya contenida en lo que precede. La historia de la filosofía comienza allí donde el pensamiento logra alcanzar la existencia en su libertad, donde logra arrancarse de su estar

sumergido en la Naturaleza, de su unidad con ella, y se constituye para sí, donde el pensar entra en sí mismo y es por sí.

Según lo dicho, la respuesta general es que la filosofía comienza allí donde el pensamiento es concebido por sí como lo universal, como el existente que lo abarca todo, o donde lo existente es concebido de un modo universal, donde el pensar del pensar es el que hace surgir lo universal pensante como el verdadero ser, o donde el mundo es representado en la forma de la universalidad.

El verdadero comienzo de la filosofía se ha de poner allí donde lo absoluto se ha concebido, no ya como representación, sino que el libre pensamiento —no solamente piensa lo absoluto— ha concebido la idea del mismo: es decir, el ser (que también puede ser el pensamiento mismo), que reconoce como la esencia de las cosas, como la totalidad absoluta y la esencia inmanente del todo; con esto, si también existiera, además, como un ser exterior, pero que se hubiera concebido como pensamiento. Así es la simple esencia inmaterial que los judíos habían pensado como Dios —toda religión es pensar— no verdaderamente un objeto de la filosofía, sino, por ejemplo, los principios: la esencia o principio de todas las cosas es el agua, o el fuego, o el pensamiento.

La cuestión es dónde hemos de empezar con la historia de la filosofía. Ella comienza allí donde el pensamiento surge puramente, donde el pensamiento es universal, y donde esto puro, esto universal, es lo esencial, lo verdadero, lo absoluto, la esencia de todo. La ciencia en donde nosotros tenemos por objeto al pensamiento puro, universal, es la lógica. De ordinario, sin duda, se acostumbra a estudiar en la lógica solamente al pensar subjetivo, al pensamiento en la forma de pensar consciente; el valor del pensamiento, se cree que yace del lado del sujeto. Pero en filosofía se tiene también por objeto al pensamiento, mas no solamente como algo subjetivo, como una actividad interior a nosotros, sino al pensamiento en cuanto que es objetivo, universal; por consiguiente, pensamiento y universal son una misma cosa. Si nosotros queremos saber cómo producimos algo, cómo es en verdad, entonces reflexionamos sobre ello, producimos pensamientos sobre ello, conocemos su esencia, lo conocemos como algo universal. La producción del pensamiento es justamente el conocimiento de la esencia; es la consideración universal pensante, la que tiene como fin a la esencia. En filosofía, los pensamientos mismos son tenidos ahora como la esencia. La verdad en forma de mito, la representación sensible de la esencia son, por consiguiente, excluidas. Del mismo modo la religión posee la verdad, no en la forma del pensamiento puro, sino esencialmente en la forma de re-

presentación. Por tanto, la filosofía comienza solamente allí donde la esencia de las cosas llega a la conciencia en la forma de pensamiento puro.

Este surgir del espíritu se relaciona, por el lado histórico, con el florecimiento de la libertad política; y la libertad política, la libertad en el Estado, tiene su comienzo allí donde el individuo se siente como individuo, donde el sujeto se sabe como tal en la universalidad, o donde la conciencia de la personalidad, la conciencia, se manifiesta teniendo en sí un valor infinito; en tanto que me pongo para mí y valgo sencillamente para mí. Allí está contenido también el pensar libre del objeto, del objeto absoluto, universal, esencial. Pensar quiere decir: hacer pasar algo a la forma de la universalidad. Pensarse significa, por consiguiente, darse la determinación de lo universal, saberse como algo universal, saber que yo soy algo universal, infinito, o pensarse como una esencia libre que se refiere a sí misma. En esto está, precisamente, contenido el momento de la libertad práctica, política. El pensar filosófico está ahora mismo relacionado con esto: que aparece igualmente como pensamiento del objeto universal. El pensamiento se determina como algo universal; esto quiere decir: *a*) que el pensamiento transforma lo universal en su *objeto* o lo objetivo en algo universal. La particularidad de las cosas naturales, tal como existen en la conciencia sensible, la determina el pensamiento como un universal, como un pensamiento, como un pensamiento objetivo. Esto es lo objetivo, pero como pensamiento; *b*) a esto se añade la segunda determinación, que *yo conozco* lo universal, que el pensamiento *conoce* que algo sucede. Esta relación cognoscente, consciente, directa a lo universal, sobreviene solamente en tanto que este objetivo sigue siendo para mí al mismo tiempo lo objetivo, en tanto que yo me creo para mí, me conservo (percibo). Yo lo pienso, y en tanto que lo pienso es lo mío; y aun cuando es mi pensar, sin embargo, vale para mí como lo absolutamente universal. En tanto que está presente como objetivo, yo me he pensado en ello; yo estoy contenido mismamente en este infinito y tengo al mismo tiempo conciencia de ello. Yo permanezco así en el punto de vista de la objetividad a la vez que en el punto de vista del saber, conservo este punto de vista. Esta es la conexión universal de la libertad política con el surgir de la libertad del pensamiento.

Esta determinación universal es la determinabilidad abstracta del comienzo de la filosofía; pero esta determinabilidad es, a la vez, una forma histórica, concreta, de un pueblo, cuyo principio tiene esta determinabilidad, cuyo principio constituye, por tanto, la conciencia de la libertad. Semejante pueblo fundamenta su existencia en este principio; la constitución, la legislación, el estado total de un pueblo tiene su fundamento sólo en el concepto que el espíritu se hace de sí, en las categorías bajo las cuales se conoce (él sabe de sí). Por consiguiente, cuando nosotros decimos que la conciencia de la libertad pertenece al surgir de la filosofía, la filosofía exige un pueblo cuya existencia tenga por base este principio; y para eso nosotros exigamos que el pensar exista por sí; por tanto, la separación del espíritu de lo natural, de su estar sumergido en la materia, en la intuición, en la naturalidad del querer arbitrario, etc. La forma, ahora que precede a este grado (escalón), es, según lo dicho, el grado de unidad del espíritu con la Naturaleza. Esta unidad no es, como primera, como inicial, verdadera. Así se equivocan todos aquellos que aceptan (admiten) la unidad del espíritu con la Naturaleza como la forma más excelente de conciencia. Esta fase es, antes bien, la más baja, la más falsa; no es producida por el espíritu mismo. Es, en general, la esencia oriental. Por el contrario, la primera forma de la conciencia de sí libre, espiritual y, con ella, el comienzo de la filosofía, ha de buscarse en el pueblo griego.

Queremos ofrecer ahora algunas aclaraciones sobre la primera forma en general.

En la historia, la filosofía se presenta allí donde existen constituciones libres. Allí nos llama la atención, primeramente, el *Oriente*. Pero en el mundo oriental no se puede hablar de verdadera filosofía; pues, para indicar brevemente su carácter, el espíritu, sin duda, se despierta en Oriente, pero esta relación es de manera que el sujeto, la individualidad, no es persona, sino que son determinados como sumergiéndose en lo objetivo. La relación esencial es allí la dominante. Allí la sustancia se ha representado en parte como suprasensible, como pensamiento, en parte también más materialmente. La relación del individuo, de lo particular (singular) es, pues, que solamente existe lo negativo frente a lo sustancial. Lo más elevado a que puede llegar tal individuo es la eterna felicidad, que es sólo un abismarse en esta sustancia, un perecer de la conciencia; por tanto, la negación del sujeto, y también de la diferencia entre sustancia y sujeto. De esta manera, la más elevada relación es la pérdida de la conciencia. En tanto que ahora los individuos no han alcanzado esta felicidad (bien-

aventuranza), sino que existen aún de una manera terrestre, entonces están fuera de esta unidad de lo sustancial y de lo individual; existen en la relación, en la determinación de lo que carece de espíritu, existen sin sustancia y —por lo que se refiere a la libertad política— sin derechos. Aquí la voluntad no es una voluntad sustancial, sino una voluntad determinada por lo arbitrario y por lo contingente de la Naturaleza (por ejemplo, por las castas); una esencia de la inconsciencia interior.

Esta es la relación fundamental en el carácter oriental. Lo afirmativo es solamente la sustancia; lo individual es lo que carece de sustancia, lo accidental. Libertad y derecho político, moralidad libre, conciencia pura, pensar puro, no existen allí. Que éstos surjan, corresponde a que también el sujeto se ha opuesto como conciencia de la sustancia y así existe allí como reconocido. Así en el carácter oriental no es tenido por valioso el conocerse por sí mismo. Allí el sujeto no existe para sí, y no tiene ningún valor para sí en su conciencia de sí. Indudablemente, el sujeto oriental puede ser grande, noble, sublime; pero la determinación fundamental es que el individuo carece de derechos, y que aquello a que él ha llegado es a una determinación, ya de la Naturaleza, ya del libre arbitrio. La generosidad, la sublimidad, la grandiosa disposición de ánimo en los orientales es la arbitrariedad de su carácter; por tanto, contingencia. Faltan el derecho y la moralidad, que consisten en determinaciones objetivas, positivas, las cuales han de ser respetadas por todos, que valen para todos y en las que, por consiguiente, también todos se reconocen. Cuando el oriental obra, tiene el mérito de la independencia perfecta; nada es allí firme y determinado. Cuanto más libre e indeterminada es su sustancia, tanto más arbitrario e independiente es el individuo. Esta sustancia libre tiene tan poco como su libertad el carácter de objetividad que vale para todos en lo universal. Lo que es para nosotros derecho, moralidad, estado, existe allí de una manera sustancial, natural, patriarcal; es decir, existe sin libertad subjetiva. Tampoco la moralidad que nosotros llamamos conciencia existe allí. Aquella manera patriarcal es un orden natural, petrificado, que hace coexistir la más elevada nobleza con la mayor maldad; la más exagerada arbitrariedad tiene allí su más elevado sitio.

Habíamos dicho que lo primero es la unidad del espíritu con la Naturaleza. ¿Qué quiere decir eso? El espíritu es conciencia de sí y, en tanto que es esto, conciencia de objetos, de fines, etc., por consiguiente, representando, queriendo, apeteciendo. En tanto que la conciencia de sí está en esta etapa, es el círculo de su representar tanto como el contenido de su querer, de su apetecer, un círculo finito; por tanto, es lo finito en general. El estar sumergido del espíritu en la Naturaleza encierra inmediatamente la finitud de la inteligencia y de la voluntad en sí. Esta es la determinación del oriental; y se debe saber esto para no tener esta unidad por la condición más perfecta. Es la condición de la más elevada finalidad. Pues ¿qué debía de tener, por fin, una conciencia semejante? Los fines aún no son aquí un universal por sí. Si yo quiero el derecho, la moralidad, el bien, entonces yo quiero algo universal; porque el derecho, la moralidad, son universales, fines, los cuales no son ya individualidades naturales. Este carácter de lo universal tiene que tomar por base a la voluntad. Si un pueblo posee leyes justas es que lo universal ha sido elevado a objeto. Esto supone un fortalecimiento del pensar. Tal pueblo quiere y piensa lo universal. Si la voluntad quiere lo universal, entonces comienza a ser libre; porque el querer universal encierra la referencia del pensar (es decir, de lo universal) a lo universal. Así es el pensar el espíritu en sí mismo; por consiguiente, libre. Quien quiere la ley, quiere poseer la libertad. Un pueblo que se quiere como libre, subordina sus apetitos, sus fines particulares, sus intereses, a la voluntad general, es decir, a la ley. Por el contrario, si el objeto de la voluntad no es universal, se sigue que aún no existe el punto de vista de la libertad. Si lo querido es solamente algo particular, entonces la voluntad es una voluntad finita; y esta finitud de la voluntad comienza solamente allí donde el pensar llega a ser libre por sí, donde nace lo universal. El carácter oriental, el estar sumergido el espíritu en la Naturaleza, considerado desde el lado de la voluntad, se ha sometido, por tanto, a la finitud.

La voluntad que se quiere como finita, aún no se ha concebido como universal. Si solamente existe la condición de señor y la condición de siervo, existe la esfera del despotismo. Si esto es expresado como sentimiento, entonces es el temor la categoría dirigente. En tanto que el espíritu está sumergido en lo natural, todavía no es libre por sí, sino que aún es la misma cosa con lo particular, aún está sujeto a lo finito; entonces el espíritu puede ser apresado a este particular, a lo finito, y tiene conciencia de que puede ser comprendido allí, que lo finito es destructible, que puede ser puesto negativamente. Este sentimiento de lo negativo, que algo no puede durar al hombre —y con ello el hombre mismo—, es el temor en general. En cambio, la libertad es no ser en lo finito, sino en el ser por sí, en un infinito ser en sí; esto no puede ser atacado. Por consiguiente, el temor y el despotismo son lo dominante entre los orientales. O está el hombre bajo el temor, es decir, tiene miedo, o domina por medio del temor; por

tanto, es siervo o señor. Ambos están en una misma etapa. La diferencia es sólo la diferencia formal de la menor o mayor fuerza, de la energía de la voluntad. La voluntad del señor se basa en su interés particular; puede querer sacrificar todo lo finito a su fin particular. En cuanto que su propósito es finito, su voluntad es accidental. La voluntad del señor es, por tanto, libre arbitrio, porque, sorprendido en los propósitos finitos, obra solamente por el temor. El temor es, por consiguiente, la categoría dominante en el Oriente.

En Oriente, la religión tiene, necesariamente, el mismo carácter. Allí el momento principal es el temor al señor. Pero la religión ha resultado no solamente de este temor, sino que tampoco ha salido fuera de él, no lo abandona. «El temor del Señor es el comienzo de la sabiduría»*, dice la Sagrada Escritura. Esto es verdadero; y el hombre tiene que haber conocido, haber sentido, haber experimentado el temor. Tiene que haber conocido sus propósitos finitos en la determinación de lo finito, de lo negativo. Pero tiene que pasar a través del temor también, tiene que dominarlo. Si ha renunciado a los propósitos finitos como algo último, entonces ya no está ligado a algo negativo, es libre del temor; pues no hay en él nada en que fuera atacable. Pero si el temor es no solamente el comienzo, sino que el fin es, por consiguiente, la categoría dominante, entonces es afirmada la forma del despotismo, de la servidumbre. Por tanto, la religión posee también este carácter. En tanto que la religión ofrece satisfacción, ésta estará, por fin, en esta fase misma, es decir, en una fase tal que existe parcialmente en lo natural. Por una parte, son los poderes y las fuerzas naturales los que son personificados y honrados en los pueblos orientales; por otra, en tanto que la conciencia se eleva sobre ellas a lo infinito, la determinación principal es el temor a este poder, de manera que el individuo se siente frente a este poder sólo como algo accidental. Esta dependencia, esta perseverancia, este estar sumergido en lo finito puede adoptar dos aspectos y tiene que ir de un extremo al otro. Lo finito, esto es, lo que existe para la conciencia, puede tener la forma de lo finito como algo finito; pero, por otra parte, la forma de lo infinito, que, no obstante, es solamente algo abstracto (infinito abstracto), y por eso iguala a lo finito, es igualmente algo finito. Como en la práctica pasa de la pasividad de la voluntad (esclavitud) al extremo opuesto, a la más elevada energía de la voluntad, al más elevado poder del despotismo, que es solamente libre arbitrio, del mismo modo encontramos en la religión el sumergirse en la más profunda y brutal sensualidad aun como culto divino, y por otro lado, la huida a la abstracción más elevada y más vacía, la pura negatividad, la nada, para renunciar a esta sublimidad, a todo lo concreto. Se encuentra con frecuencia entre los orientales, preferentemente entre los indios que llevan esta abstracción al extremo de

* *Salmo, CXI, 10.*

que pasan, por ejemplo, diez años en expiación, sin otro contenido espiritual, conservando solamente el placer vacío para mortificarse, para amortiguar todo dolor en sí, o que permanecen durante años contemplando la punta de su nariz, perseverando sin conciencia en esta abstracción íntima, en esta perfecta vaciedad, en esta quietud mortal. Por tanto, existen solamente en la vacía intuición interior, en la representación pura, enteramente abstracta, en el puro saber de la abstracción; pero esta abstracción, en cuanto negativa solamente, es aún completamente finita. Por tanto, también este aspecto, que es considerado como elevado, pertenece al principio de la finitud. No está aquí la base de la libertad, del pensamiento libre, sino la base de la voluntad despótica, casual y arbitraria, y de la voluntad más profunda en comparación con ésta, el conocimiento de la finitud de los fines, los cuales, en cuanto finitos, están sometidos a otros finitos. El déspota ejecuta todos sus caprichos, incluso el bien, pero no como ley, sino como su libre arbitrio. Solamente en Occidente surge la libertad; allí el pensar vuelve a sí mismo, se convierte en el pensar de lo universal, y lo universal, por consiguiente, en particular.

En consecuencia, aquí no puede existir ningún conocer filosófico; porque a él pertenece la conciencia, el saber de la sustancia, es decir, lo universal, en tanto que yo lo pienso, lo desenvuelvo en mí, lo determino de manera que yo tenga mis determinaciones en la sustancia y esté contenido en ella subjetiva o afirmativamente. Estas determinaciones no son solamente determinaciones subjetivas, por tanto, opiniones, sino, del mismo modo que mis pensamientos, son pensamientos de lo objetivo, pensamientos sustanciales.

De esta manera, se ha de excluir el pensamiento oriental de la historia de la filosofía; sin embargo, en conjunto quiero dar alguna noticia de él, especialmente del pensamiento hindú y del chino. He omitido esto antes; pero desde hace algún tiempo se ha puesto en condiciones de juzgar sobre ello. Se ha celebrado siempre la sabiduría india, se la ha ensalzado demasiado sin saber propiamente por qué. Solamente ahora se conoce esta circunstancia; y esto está de acuerdo naturalmente con el carácter universal. Pero no se puede oponer a aquella jactancia simplemente el concepto universal, sino que, hasta donde sea posible, debe comportarse de una manera histórica.

La verdadera filosofía comienza solamente en *Occidente*. Ahí el espíritu se hunde en sí, se sumerge en sí, se pone a sí

mismo allí como libre, es libre para sí; y allí solamente puede existir la filosofía; y por eso también solamente en Occidente tenemos constituciones libres. La felicidad y la infinitud occidentales del individuo son determinadas de manera que el individuo persevera en lo sustancial, que no se denigra, no aparece como esclavo y dependiendo de la sustancia, dedicado a la negación.

En Grecia surge la libertad de la conciencia en sí. En Occidente desciende el espíritu a sí. En el resplandor del Oriente desaparece el individuo; es solamente como una luz en la sustancia. Desde allí se ha difundido al Occidente en el relámpago del pensamiento que se hunde en sí mismo y, de esta manera, ha producido su mundo de sí mismo, de su interior.

Hemos visto que, en un principio universal semejante, se conexionan de la manera más íntima la configuración histórica y la filosofía. Las determinaciones, los momentos que constituyen aquí el vínculo de la filosofía y de la esencia actual (real), se han, por lo tanto, penetrado brevemente en su conexión.

Hemos dicho que en Grecia comenzaba 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 (singularidad) la intuición de sí mismo como universal, que cada uno se conozca en su singularidad como universal, que su ser sea como lo universal es en lo universal. Su ser es su universalidad y su universalidad su ser. La universalidad es esta referencia a sí mismo, no existir en un otro, en lo extraño, no poseer su esencia en un otro, sino existir en sí mismo; el individuo, como universal, es en sí, en lo universal. Este ser en sí es la infinitud del yo, la personalidad. En el espíritu que se concibe a sí mismo esta determinación de la libertad constituye su ser; de esta manera el espíritu es él mismo, y no puede ser otra cosa. Esto constituye el ser de un pueblo que se conoce como libre. Según este saber de sí forma su mundo, sus normas jurídicas y morales, y todas las demás normas de vida. De esta manera se conoce como esencialmente universal.

Esto significa que el saber de sí como un saber libre es el ser de un pueblo, lo cual se nos representa en un sencillo ejemplo. Nosotros sabemos que el individuo es libre; personalmente libre; de esta manera conocemos nuestro ser solamente de modo que la libertad personal es la condición fundamental, y no existe nada por lo cual la misma pueda ser infringida y no reconocida; este saber constituye nuestro ser, nuestra existencia. Supongamos en Europa a un señor que obre según su libre arbitrio y que se le ocurra convertir en esclavos a la mitad de sus subditos; nosotros tenemos conciencia de que

no logrará eso, aunque él emplee la más grande autoridad. Cada uno sabe que él no puede ser un esclavo; conoce esto como algo esencial a sí mismo. Somos nosotros tan viejos, tan poltrones, que vivimos, somos guardias; pero sabemos que esto es algo pasajero; esto no es nuestro verdadero ser esencial, sabemos bien que no es ser esclavos. Conocemos la libertad como la base de nuestro ser. Esta determinación no es pasajera. Todas las demás determinaciones de nuestro ser, edad, vocación, etc., son fugaces y variables, sólo la libertad permanece. Que yo no pueda ser un esclavo constituye mi ser más íntimo, mi existencia, mi categoría; la esclavitud se opone a mi conciencia. En este sentido, tal saber del espíritu acerca de sí constituye su ser, de manera que él produce y logra de este saber la totalidad de sus condiciones.

Más directamente consiste ahora esta conexión en que la *universalidad* de la conciencia constituye la libertad. Cuando yo me conozco como universal, me conozco como libre. Cuando yo dependo de algún impulso (tendencia) o de alguna inclinación, entonces yo soy por algo distinto de mí mismo, y, en tanto que existo en el impulso, en la inclinación, existo como algo particular, no como un universal. Supuesto que yo existo como algo particular, entonces pongo (coloco) mi ser en una particularidad y me encuentro ligado por esta particularidad. Yo soy diferente a mí mismo, porque soy: *a) Yo*, es decir, enteramente universal; pero *b) existiendo* en una particularidad, determinado por un contenido particular; y este contenido es un otro que yo. Si existo como algo particular, entonces no existo para mí como universal; y esto es lo que llamamos libre albedrío. El libre albedrío es la libertad formal; el libre albedrío convierte los impulsos, los fines particulares, etc., en su contenido u objeto. Pero la voluntad, en cuanto voluntad libre, consiste en que su contenido sea algo universal; en este universal tengo yo mi esencia, mi ser esencial; porque yo soy la identidad (la conformidad) conmigo mismo. Y así sucede que también los otros son iguales para mí; porque los otros ya son universales de la misma manera que yo. Yo existo en tanto que libre, en cuanto que pongo la libertad de los otros y soy reconocido por los otros como libre. La libertad solamente es real y efectiva entre varios, como libertad existente. Con ello se establece la relación de lo libre a lo libre, la ley de la moralidad y del derecho. La voluntad libre quiere solamente las determinaciones que existen en la voluntad universal. Por consiguiente, con estas determinaciones de la voluntad universal se establece la libertad civil, el derecho racional, la verdadera y justa constitución del Estado.

Esta es la relación de la libertad y del pensar universales. Este pensar es, justamente, la libertad de la conciencia de sí; y este concepto de libertad lo encontramos por primera vez en el pueblo griego, y por eso comienza allí la filosofía.

Por lo demás, existe en Grecia la libertad real con una limitación porque, como nosotros sabemos, aún existía en Grecia la esclavitud; la vida civil no podía subsistir en los Estados griegos libres sin la esclavitud. Por tanto, la libertad estaba limitada, condicionada; y esto nos ofrece la diferencia con respecto a la libertad germánica. Podemos determinar la diferencia entre la libertad en Oriente y en el mundo germánico, de la siguiente manera: en Oriente solamente es uno libre, el déspota; en Grecia son algunos libres, los ciudadanos; pero en el mundo germánico todos son libres, es decir, el hombre en cuanto hombre es libre. Esta es una libertad más elevada que la de los griegos. Más tarde consideraremos más de cerca esta diferencia. Ahora añadimos solamente que, si en Oriente solamente uno debe ser libre, *precisamente este uno no puede ser libre, porque ello exige que para que uno sea libre todos los otros sean también libres*. Allí solamente se encuentran los apetitos desenfrenados y el libre albedrío; y éste es, finalmente, esclavo; existe solamente la libertad formal, la igualdad abstracta de la conciencia de sí ($Yo = Yo$). Entretanto, en Grecia existe la proposición particular, que algunos son libres, los espartanos, los atenienses son libres, pero no lo son los mesemos y los ilotas. Por consiguiente, el principio de la libertad en el mundo griego contiene una limitación. Es una modificación especial del pensar griego, de la intuición griega, la que consideraremos aquí solamente en relación con nuestro objetivo, la historia de la filosofía. Qué significación concreta tiene aquella proposición abstracta se conformará con esto. En tanto que nosotros examinamos ahora esta diferencia, no quiere decir otra cosa sino que nosotros pasamos a la división de la historia de la filosofía.

La primera cuestión era la del concepto de filosofía; la segunda, la del concepto de historia de la filosofía. Lo que nosotros queremos proponernos ahora es la división de nuestra ciencia. Además, nosotros mismos tenemos que ponernos científicamente a la obra; porque solamente la historia de la filosofía desarrolla (despliega) la filosofía misma. Particularmente, se debe mostrar hasta qué punto la evolución de la historia de la filosofía se ha de comprender según la necesidad, desde su concepto.

II. EL PROGRESO EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Ha sido indicado antes que la diferencia entre pensamiento y concepto consiste solamente en un desarrollo posterior del primero hacia el segundo; este proceso constituye el desarrollo (el perfeccionamiento) en la historia de la filosofía.

Lo primero es el pensamiento totalmente universal, abstracto; y

como tal, no pertenece aún propiamente a la historia de la filosofía. Es el pensamiento tal como se manifiesta en el Oriente y se relaciona con la religión oriental y con la conciencia oriental en general. Aquí existe el pensamiento de una manera enteramente abstracta, sustancial, sin progreso, sin evolución, y justamente ahora como antes, como hace miles de años. Por lo mismo, no es eso tanto nuestra primera parte, sino más bien algo anticipado, algo brevemente tangencial.

Lo segundo es el pensamiento determinándose, el concepto; vemos que éste surge en el mundo griego. Aquí comienza, como ya se ha señalado, la libertad, la libertad personal, la libertad subjetiva, de manera que el pensamiento, al determinarse por sí mismo, puede querer y conocer las determinaciones como suyas. Aquí existe también una conexión definida en el progreso de sus categorías. Nosotros vemos el simple desarrollo del pensamiento, la filosofía ingenua que aún no ha llegado a la conciencia de la diferencia del pensar y del ser. Vemos al pensamiento determinarse, diferenciarse, alcanzar sus diferencias y resumir de nuevo estas determinaciones diferentes. Esta es la metafísica ingenua de la unidad del concepto consigo mismo. La diferencia más inmediata es la que existe entre el pensamiento y el ser, entre lo subjetivo y lo objetivo, y, después, lo más profundo, la conciencia de esta contradicción. En la metafísica ingenua no se da esta diferencia. Existe la fe de que, mientras se piensa así, se poseen también las cosas reales.

Lo tercero es la fijación de estas diferencias y el conocimiento de ellas. Es la filosofía del moderno mundo europeo, la filosofía cristiana y la germánica. La relación de la subjetividad y de la objetividad, y, por consiguiente, la naturaleza del conocer, constituye aquí lo esencial, lo capital, la base. El pensar determinado, y que éste comprende la naturaleza de la cosa, éste es el punto de vista de la idea. Con esto se originan otras contradicciones posteriores: libertad, necesidad, bien, mal, etc. Estas ideas se opusieron unas a otras y se intenta concebir su unificación.

Esto es lo universal (lo general) sobre el progreso en la historia de la filosofía.

Por consiguiente, en Occidente estamos en el verdadero suelo de la filosofía; y allí tenemos que someter a consideración dos grandes formas, distinguir dos grandes períodos, a saber: 1) la filosofía *griega*, y 2) la filosofía *germánica*. La última es la filosofía dentro del cristianismo o la filosofía en tanto que perteneciente a los pueblos germánicos; por eso puede llamarse germánica.

Las otras naciones europeas, Italia, España, Francia, Inglaterra, etc., han recibido una nueva forma a través de los pueblos germánicos. La filosofía griega es distinta de la germánica, del mismo modo que el arte griego es distinto del germano. Pero lo griego se extiende al mundo germano; el punto de enlace lo forman los romanos. Hemos de hablar de la filosofía griega en el suelo del mundo romano; el helénismo ha sido recibido en el mundo romano. Pero los romanos no han producido una filosofía propia, como tampoco han producido una poesía propia; y, asimismo, su religión es derivada de la griega.

En general, nosotros tenemos que distinguir dos períodos en la historia de la filosofía, o dos filosofías diferentes: 1) la filosofía griega, y 2) la filosofía germánica, así como distinguimos en la historia del arte entre el arte antiguo y el moderno. Los pueblos europeos, en tanto que pertenecientes al mundo del pensamiento (de la ciencia), pueden llamarse germánicos; porque en su totalidad han sido transformados por los germanos. Los romanos, que están entre dos series de pueblos (el griego y el germano), no han tenido una filosofía propia, como tampoco han tenido arte, ni poesía propios, etc. También su religión está llena de conceptos griegos; sin duda posee algo peculiar, pero esta peculiaridad no es ni aproximándose a la filosofía ni al arte, sino al contrario: lo que le es peculiar a ella no es filosófico, ni artístico.

Por tanto, tenemos propiamente sólo dos filosofías: la griega y la germana. Pero entre ambas cae, por una parte, la filosofía romana, que esencialmente es filosofía griega, y, por otra, la disposición y la evolución de la filosofía dentro del cristianismo, o, como se ha dicho a menudo, la filosofía al servicio de la Iglesia. En esta época, en la Edad Media, ha sido la teología esencialmente filosofía; ha concebido los dogmas, la razón los ha defendido. Sí, la teología medieval ha tenido incluso conciencia de que ella era filosofía, que la religión es un saber filosófico. La nueva filosofía germánica, la propiamente moderna, comienza con Descartes. Tan vieja es la filosofía en Europa.

A grandes rasgos, ésta es la división.

Por lo que se refiere a la determinación inmediata de estos dos grandes contrastes, el mundo griego ha desarrollado el pensamiento hasta la idea; el mundo cristiano o germánico ha concebido el pensamiento del espíritu. Idea y espíritu es lo distintivo.

El punto de partida de la historia de la filosofía puede ser determinado de manera que Dios sea concebido como el universal inmediato, aún no desarrollado, tal como encontramos determinado lo absoluto en Tales; y el fin último de la misma y, además, el fin de la ciencia de nuestro tiempo, es concebir lo absoluto como espíritu. Llegar ahí ha sido el trabajo del espíritu del mundo desde hace mil quinientos años. Tan perezoso ha sido el espíritu del mundo en su trabajo, para pasar de una categoría a otra superior, progresando hacia la conciencia de sí mismo. Mientras que al tener nosotros ahora esto ante nosotros, se hace fácil progresar de una determinación (por medio de la exhibición de sus imperfecciones) a otras. Pero en el curso de la historia esto ha sido difícil. El espíritu del mundo ha necesitado siglos para el paso de una categoría a otra.

Los pormenores de este progreso son ahora los siguientes. El primer paso es, necesariamente, el más abstracto; es lo más simple, lo más pobre, a lo cual se opone lo concreto. Aquél no es aún lo diverso, lo múltiplemente determinado en sí; y así, son las filosofías más antiguas las más pobres de todas. Por tanto, lo primero es también lo totalmente simple. Lo siguiente es que se hallan sobre este simple fundamento (principio) determinaciones, formas inmediatas. Por ejemplo, cuando se dice que lo universal, lo absoluto, es el agua, o el infinito, o el ser, entonces lo universal ha recibido las determinaciones de agua, de infinito, de ser; pero estas determinaciones son, de igual modo, todavía completamente universales, aconceptuales, indeterminadas. Así, cuando se dice: lo universal es el átomo, lo uno, entonces éstas son también determinaciones de la indeterminabilidad. El escalafón inmediato de la evolución es que lo universal sea concebido (pensado) como determinándose a sí mismo, como pensándose a sí mismo, el pensamiento como (actividad general) universalmente activo. Esto ya es concreto, pero, no obstante, aún es siempre algo abstracto. Es el *noús* de Anaxágoras y, mejor aún, el de Sócrates; allí comienza una totalidad subjetiva, puesto que el pensar se piensa a sí mismo; la determinación del *noús* es ser actividad pensante. Lo tercero es que esta totalidad abstracta tiene que realizarse, y ciertamente en determinaciones diferentes (el pensamiento activo es determinante, diferenciador), y que estas determinaciones diferenciadas se elevan, incluso, a totalidades. Las determinaciones en esta etapa son lo universal y lo particular, el pensar como tal y la realidad externa, los símbolos de la exterior-

ridad, las sensaciones, etc. La filosofía estoica y la epicúrea se oponen una a otra. El momento más elevado es, pues, la unión de estas contradicciones. Esta unificación puede consistir en su negación, como en el escepticismo; pero la unificación afirmativa es su absorción en una totalidad más elevada, en la idea. El concepto es el universal, que se determina por sí mismo, pero se mantiene en la unidad por esta determinación de las individualidades, de manera que éstas le sean transparentes. Así, cuando yo digo: Yo, en lo dicho están contenidas muchas determinaciones; pero siendo *mis* determinaciones, no se hacen independientes, sino que yo permanezco en ellas igual a mí mismo. Lo siguiente es la realización del concepto, esto es, que las determinaciones mismas se conviertan en totalidad (esto es la bondad infinita del concepto), que las comunica totalmente y transforma en totalidades sus aspectos que están separados unos de otros, estando ahora indiferentemente unas al lado de otras o combatiendo unas a otras. Este tercer momento es la unificación, la idea, de manera que las diferencias sean concretas y, sin embargo, al mismo tiempo estén contenidas en la unidad del concepto (sean conservadas). Hasta allí ha avanzado la filosofía griega. Ella concluye con el mundo intelectual de ideas de la filosofía alejandrina.

Después que hemos indicado los extremos generales del progreso, queremos representar los momentos determinados de los mismos. El contenido es lo universal, en general, en la significación del ser (de manera que aquello que es, sea lo universal), en la determinación concreta: Dios. El primer universal es el universal inmediato, es decir, el ser. Por consiguiente, el contenido, el objeto (*Gegenstand*) es el pensamiento objetivo, el pensamiento que es. El pensamiento es un dios celoso, que se expresa a sí mismo solamente como lo esencial, y no puede soportar nada a su lado. Este contenido, en cuanto inicial, es indeterminado; y el progreso es solamente el desarrollo de las determinaciones existentes en sí. El pensamiento objetivo, el universal, es la base, la sustancia que fundamenta, y permanece estancado, sin cambiar, sino que solamente vuelve a sí, profundiza en sí y se manifiesta; pues arrepentirse es: llevar su interior a la conciencia, manifestarse; y manifestarse a sí mismo es el ser del espíritu. Por consiguiente, en primer lugar, está esta base en la determinación del comienzo, es decir, su determinación en la inmediabilidad, la indeterminabilidad. Después se desarrolla, se determina. El primer período de la filosofía tiene ahora este carácter, que el desarrollarse (desenvolverse) es el simple surgir de las determinaciones individuales (de las cualidades abstractas), de aquel funda-

mentó singular, que contiene ya todo en sí. La etapa inmediatamente siguiente en este período es, entonces, que sean establecidas idealmente las determinaciones así surgidas, que sean resumidas en la unidad concreta. Esta es la etapa en la cual el todo, lo absoluto, es concebido (pensado) como determinándose a sí mismo (y esto es solamente el concepto concreto), no ya como universal en esta o en aquella determinación, sino como totalidad del determinarse a sí mismo, la individualidad concreta. Veremos este determinarse a sí mismo en la forma del *noús* de Anaxágoras. La tercera etapa es, entonces, que este concepto concreto se fundamenta en sus diferentes determinaciones, es decir, que el concepto pone estas determinaciones como totalidades. Aquella totalidad (¿el concepto?) encierra en sí determinaciones; éstas le pertenecen en cuanto son ideales; es la unidad de las mismas; cada determinación existe solamente en la unidad. Por consiguiente, estas determinaciones son puestas cada una como totalidad. Las determinaciones totalmente universales, que se encuentran aquí, son lo universal y lo particular. Si nosotros decimos que el concepto es la unidad del universal y de lo particular, entonces resulta lo siguiente: que el universal y lo particular cada uno es puesto por sí en sí mismo como algo concreto de modo que cada uno sea en él mismo la unidad de la universalidad y de la particularidad, así como lo particular en la forma de la universalidad. La unidad es establecida así en las dos formas. El universal totalmente concreto es ahora el espíritu; lo singular totalmente concreto, la naturaleza (es decir, la idea en la forma de la individualidad). Estos momentos son cada uno la unidad de él y de su otro; se han completado por sí solamente a través de la unidad con su otro; además, esos momentos son abstractos. Por consiguiente, aquí ha sucedido que el universal (el *noús*) que se determina a sí mismo, ha evolucionado de la segunda etapa a diferencias independientes, a sistemas de totalidad, los cuales se ponen al lado o enfrente, como, por ejemplo, la filosofía estoica y la epicúrea, a un aspecto del estoicismo, donde el pensar puro se desarrolla por sí mismo en totalidad; con respecto al otro aspecto, se sistematiza el otro principio, el sentimiento, la sensibilidad natural en totalidad, es decir, el epicureísmo. Toda determinación es aquí mismo totalidad. La perfección de lo abstracto a lo concreto y, después, de lo concreto mismo en sus determinaciones a la totalidad concreta, constituye el progreso en este período. Por el modo de candoridad de esta esfera aparecen estos dos principios independientes por sí, como dos filosofías individuales, que están en contradicción una con otra. Si nosotros las comparamos, entonces vemos que son idénticas en sí. Pero en tanto que la idea total se anula en sus diferencias, de modo que cada una de las mismas se encuadra en un sistema propio de filosofía, tenemos que tomarlas como opuestas; y la totalidad de la idea está en ellas, así como es consciente en una determinación unilateral. La cuarta etapa es, entonces, que estas diferencias concretas son también anuladas y resumidas.

Esta unidad concreta es la idea misma. Ella es la sistematización de lo particular, de modo que todas las determinaciones sean concretas, pero no lleguen a ser independientes, ni permanezcan fuera de la unidad, sino que persistan unidas en un todo. Pero esta opinión ocurre, en primer lugar, solamente de una forma general, en el elemento de la primera universalidad natural. Esa unión es lo ideal universal, comprendido de una manera ideal.

Pero a este mundo, a esta idea de totalidad, le falta aún *una* determinación. Yo había dicho especialmente que existe la idea, que el concepto se determina, se particulariza, que perfecciona sus dos grandes aspectos y los establece como idénticos. En esta identidad son establecidas (puestas) también como negativas las totalidades independientes de aquellos aspectos; y, a través de esta negación, esta identidad se convierte en subjetividad, en el ser por sí absoluto, es decir, en realidad. De esta manera la idea es elevada a espíritu. El espíritu es la subjetividad que se conoce a sí misma. El espíritu es objeto para sí; lo que es para él objeto (a saber, él mismo), lo convierte él en totalidad. De este modo es él mismo totalidad y se sabe a sí mismo totalidad por sí. Este principio del absoluto ser por sí o de la libertad es el principio del mundo cristiano, donde precisamente la única determinación es ésta: que el hombre, en cuanto tal, posee un valor infinito. La religión cristiana expresa esto más directamente de forma que cada uno debe llegar a ser feliz; con esto se ha atribuido al individuo como tal un valor infinito. Por consiguiente, el principio de la segunda época es la idea consciente de sí.

Si nos queremos representar gráficamente este progreso, podemos decir: el pensar es el espacio en general. En primer lugar, aparecen las determinaciones más abstractas del espacio, puntos, líneas; luego su unión en un triángulo. Indudablemente éste es ya concreto, pero todavía en el elemento abstracto del plano; a él corresponde lo que nosotros hemos llamado *noús*. Después se sigue que las tres líneas que constituyen el triángulo se transforman en una figura completa; es decir, la realización de la abstracción, de los aspectos abstractos del todo. El tercer momento es que estos tres planos, estos tres triángulos laterales, se reúnan en un cuerpo, en una totalidad. Hasta tal punto llega la filosofía griega.

Podemos aclararnos este progreso por la representación del espacio. En primer lugar, tenemos la representación vacía, abstracta del espacio, el espacio como tal. Después ponemos en él líneas, ángulos, figuras individuales. Lo inmediato es su unión en una figura geométrica, por ejemplo, en un triángulo; ésta es la primera totalidad, lo determinado, lo acabado, lo perfectamente delimitado, lo primero concreto, la primera universalidad determinándose a sí misma. Lo siguiente es que nosotros convirtamos cada línea del triángulo de nuevo en un plano; éstas son las determinaciones abstractas de aquel todo, de las que cada una misma es totalidad como el triángulo. Por último, sucede que estos planos se junten en un cuerpo; solamente esto es la totalidad concreta. La primera totalidad, el simple triángulo, era aún formal; solamente esta última es una determinabilidad espacial perfecta. Aquella primera totalidad formal, la superficie cerrada y plana, ha convertido sus lados en una figura cerrada, se ha dado así un contenido, y solamente así la unidad de contenido y forma ha llegado a ser totalidad perfecta. Si consideramos este encerrar más directamente, tendremos ahora una duplicación del triángulo; y ésta es la totalidad concreta frente a aquella primera totalidad abstracta. El fundamento se ha duplicado, se ha profundizado por todos los lados. Por consiguiente, primero las determinaciones son totalidades y sólo, por lo general, reunidas en el elemento de lo universal. Esta es la conclusión de la filosofía griega en los neoplatónicos. La ocupación del espíritu del mundo, y con ella la filosofía, pasa ahora a otro pueblo.

Con este cuerpo se origina una diferencia entre el centro y la realización (plenitud) del espacio. Este contraste de lo completamente simple, ideal (que es el centro), se destaca ahora frente a lo real, a lo sustancial; y la reunión de ambos es entonces la totalidad de la idea consciente de sí, pero no ya la reunión ingenua, sino de modo que el centro sea la personalidad, el saber por sí frente a la corporeidad objetiva, real. En esta totalidad de la idea consciente de sí es, por una parte, lo sustancial esencialmente distinto de la subjetividad; pero ésta, por otra parte, llega a ser, en cuanto que se pone por sí, también sustancial. Indudablemente, al principio la subjetividad es sólo formal, pero ella es la posibilidad real de lo sustancial. La subjetividad en sí y por sí consiste, precisamente, en que el sujeto posee la determinación de llenar, realizar su universalidad, de ponerse a sí mismo idéntico con la sustancia.

El sistema neoplatónico es un reino acabado del pensamiento, un mundo de la idealidad, el cual es sólo en sí, solamente ideal; por

tanto, es irreal. Es el *mundo* divino, ideal, un *mundo* del pensamiento; pero es irreal porque existe sólo en la forma, en el elemento de la universalidad, en la determinabilidad de lo universal. La individualidad como tal es, igualmente, un momento esencial del concepto; pero este momento falta a este mundo; en general, carece de esta determinación como subjetividad, como ser por sí. Esto quiere decir: los dos triángulos en el prisma no son solamente dos, sino que tienen que convertirse en unidad, en una unidad que se penetra a sí misma; y esto llega a ser solamente en la subjetividad. Esta es la unidad negativa, la negatividad absoluta. Por consiguiente, falta aquí este momento de la negatividad; o falta, como hemos visto, que este ideal exista por sí mismo, que no sea objeto solamente para nosotros, sino que exista también por sí mismo. Este principio ha aparecido primeramente en el mundo cristiano, e, indudablemente, en la forma que Dios se hace consciente en cuanto espíritu, en cuanto que él desdoblándose por sí mismo y asumiendo (anulando) esta duplicación, de modo que precisamente en esta diferencia exista por sí, es decir, que él sea infinito; pues lo diferente es finito; solamente el anular de lo diferente es lo finito. Este es el concepto del espíritu mismo. El gran quehacer del mundo es ahora conocer a Dios como espíritu y en el espíritu; y este quehacer le ha correspondido al mundo germánico.

Por consiguiente, el principio de la época moderna de la filosofía es, por una parte, que el momento de la idealidad, de la subjetividad, exista por sí como tal o como individualidad. Con ello nace lo que nosotros llamamos libertad subjetiva. Pero ésta es al mismo tiempo universal, porque el sujeto como tal, el hombre como tal hombre, es libre, y él posee la determinación infinita para llegar a ser sustancial; ésta es la otra determinación de la religión cristiana: que el hombre posee la aptitud (capacidad) de ser espíritu. Esta libertad subjetiva y universal es algo enteramente diferente de la libertad parcial que nosotros vemos en Grecia. Entre los griegos ha sido la subjetividad libre aún verdaderamente casual. En el mundo oriental solamente uno es libre, es decir, la sustancia; el ciudadano espartano o ático es libre; pero entre ellos había también esclavos. Por tanto, en el mundo griego solamente algunos eran libres. Algo diferente es lo que nosotros decimos ahora: el hombre, en cuanto hombre, es libre. Ahí la determinación de la libertad es enteramente universal. El sujeto como tal es pensado como libre; y esta determinación vale para todos.

En la religión cristiana este principio ha sido representado más en la forma del sentimiento y de la representación que

asumido en la forma pura del pensamiento; sucede que el hombre en cuanto hombre, cada individuo, es un objeto de la gracia y de la misericordia divina; cada uno es de este modo un sujeto para sí, tiene un valor infinito, absoluto por sí. Más directamente, este principio consiste en que la religión cristiana contiene el dogma, la intuición de la unidad de la naturaleza divina y de la humana. Esto ha sido revelado a los hombres por Cristo, Hombre y Dios, la idea subjetiva y la idea objetiva son aquí una misma cosa. Este es el principio germánico, ésta es la unión de la objetividad y de la subjetividad. Bajo otra forma se encuentra esto ya en la narración del pecado original. Lo esencial en este relato es que el árbol, del cual Adán consiguió comer, es el árbol del conocimiento del bien y del mal; lo demás es solamente imagen. Según esto, la serpiente *no* ha engañado al hombre, pues Dios dice: «Mira, Adán se ha hecho como uno de nosotros, él sabe lo que es el bien y el mal.» En esto consiste el valor infinito, divino, de la subjetividad. La unidad del principio subjetivo y de la sustancialidad, pero la unidad del saber y de la verdad no es una unidad inmediata, sino un proceso; esa unidad es el proceso del espíritu por la que lo uno de la subjetividad se desembara de su forma de obrar inmediata, natural, y se produce como idéntico a lo que, en general, ha sido llamado lo sustancial (la subjetividad como tal es sólo formal). Por consiguiente, el designio del hombre ha sido expresado aquí como la felicidad y la perfección más elevadas, primeramente conforme al principio, *in abstracto*; por tanto, la subjetividad es, en cuanto que tiene valor infinito en sí, determinada por la posibilidad.

De esta manera vemos que lo especulativo y la representación religiosa no están tan separados y, sobre todo, no están tan alejados uno de otra, como ordinariamente se cree. He citado también tales representaciones porque no creemos que ellas, como las representaciones primeras del mundo cristiano, no tengan para nosotros ya ningún interés, aunque nosotros estemos dentro de esa tradición. De esto resulta que, aunque nosotros estamos más allá de eso, sin embargo no nos avergonzamos de nuestros antepasados, para quienes estas representaciones religiosas han sido las determinaciones más elevadas.

La primera aparición de este principio es la revelación inmediata en

la religión cristiana; este principio es, antes que existencia actual real, concebido por el pensamiento; existe como fe e intuición mucho antes que se haya aproximado al conocimiento del mismo. El pensamiento supone la inmediación y se refleja desde ella en sí mismo. Lo primero que se encuentra en esta determinación del espíritu (y que tiene relación con lo precedente) es que ahora hay dos totalidades, una duplicación de la sustancia; pero esta duplicación tiene un carácter diferente, a saber, el carácter de que las dos totalidades ya no se destruyen, sino que sencillamente se exigen, se piensan, se ponen en su relación de una con otra. Cuando antes el estoicismo y el epicureísmo existían independientes, uno al lado de otro y, más tarde, el escepticismo fue la extinción de estas diferencias, de las que era la negación, y, por último, también la unidad afirmativa de ambas, pero tenía lugar solamente como universalidad existente en sí, así existe ahora esta relación de manera que estos dos momentos deben ser conocidos como totalidades diferentes y, no obstante, deben ser puestos en su contraste como uno. Aquí tenemos la verdadera idea especulativa, el verdadero concepto en sus verdaderas determinaciones, de las que cada una se ha dilatado indudablemente hasta la totalidad; pero que no existen una al lado de otra, todavía se oponen, sino que, sencillamente, se han referido una a otra y constituyen *una* totalidad. Esta contradicción, concebida de la manera más general, es la contradicción del pensar y del ser, del sujeto y del objeto, de Naturaleza y espíritu (en tanto que éste es finito; por consiguiente, opuesto a la Naturaleza). La exigencia es que ambos términos de la relación son concebidos como una unidad, o que su unidad es concebida en contradicción. Este es el fundamento de la nueva filosofía surgida en el cristianismo.

A partir de esta determinación, se aclara ahora más directamente lo que quería decir la candorosa de espíritu en el primitivo filosofar de los griegos. Es un filosofar tal que aún no toma en consideración esta contradicción del pensar y del ser, para el cual todavía no existe la contradicción del conocer subjetivo y del objetivo. En la filosofía griega se ha filosofado, se ha pensado, se ha razonado por medio del pensamiento, pero de modo que en este pensar y razonar consiste el supuesto inconsciente, que lo pensado también existe y es tal como es pensado; que, por consiguiente, el pensar y el ser no están separados. Es necesario tener esto a la vista; porque se encuentran también en la filosofía griega cuestiones que parecen ser idénticas a las de la filosofía actual. Tendremos que considerar entre los griegos, por ejemplo, la filosofía sofística y la escéptica. Estas han establecido la teoría de que no puede conocerse lo verdadero; podía parecer como si esta teoría fuera completamente paralela a las modernas filosofías de la subjetividad, que afirman que todas las determinaciones del pensar son solamente subjetivas, por lo que nada en absoluto se podría decidir sobre la verdad objetiva; y sobre ésta nada en absoluto

podría ser decidido, porque el pensar en general no logra alcanzar el ser. Pero aunque exista aquí, por una parte, una semejanza, existe, sin embargo, una diferencia esencial entre el escepticismo y la sofística griegas y las filosofías modernas de la subjetividad. Pues en las filosofías antiguas que decían: «Nosotros sabemos solamente de apariencias», con eso se ha excluido todo; no hay en el fondo aún un más allá al cual se aspiraría; un ser, una cosa en sí de la cual no sería consciente no sólo de una manera conceptual, cognoscente. No hay entre los antiguos nada fuera o al lado del punto de vista de la apariencia, nada hay más allá de esto. En la práctica, los escépticos confesaban que uno tenía que guiarse por las apariencias, adoptar lo aparente como regla y medida, y podía obrar después en todo justa, moral y sensatamente (por ejemplo, incluso en medicina); pero lo que es así, puesto por fundamento, es solamente algo aparente. Por consiguiente, con esto no se ha establecido al mismo tiempo un saber de lo existente, de lo verdadero. La diferencia entre las antiguas y las nuevas filosofías es, por tanto, en este aspecto, muy grande. La diferencia es esencialmente ésta: que las modernas filosofías de la subjetividad o del idealismo subjetivo afirmaban poseer, además del saber como subjetivo, todavía un saber distinto, un saber que no es producido por el pensar, un saber inmediato, una fe, una intuición, una revelación, un anhelo por un más allá o algo semejante. Detrás de lo subjetivo, de lo aparente, existe aún algo verdadero, de lo cual se llega a ser consciente por una vía diferente de la intelectual. En los antiguos filósofos griegos no había ningún más allá semejante, sino descanso y satisfacción perfectos en la apariencia. Y ésta es la significación justa de la candorosidad de su pensamiento, que no existía para ellos esta contradicción del pensar y del ser. Es necesario, en esta consideración, mantener el punto de vista exacto; si no, por la semejanza de los resultados se cae en el error de ver en aquellas antiguas filosofías la determinabilidad de la moderna subjetividad; puesto que al lado de la candorosidad del antiguo filosofar lo aparente mismo era toda la esfera, de manera que aún no había surgido la duda intelectual frente a lo objetivo.

Por consiguiente, tenemos propiamente dos ideas, la idea subjetiva como saber, y, después, la idea sustancial concreta; y el desarrollo, la perfección de este principio que logra alcanzar la conciencia del pensamiento, constituyen el interés de la filosofía moderna. En ella existen, pues, determinaciones de una especie concreta como en los antiguos; en ella existen las diferencias de pensar y ser, de individualidad y subjetividad, de libertad y necesidad, etc. La subjetividad existe en ella por sí, pero se hace idéntica a lo sustancial, a lo concreto, de manera que lo sustancial logre alcanzar el pensamiento. El saber de lo que es libre por sí, éste es el principio de la mo-

derna filosofía. Este saber, en cuanto certeza inmediata y en cuanto saber que solamente debe desarrollarse, tiene ahí un interés especial, en tanto que la contradicción de certeza y fe, o, también, de la fe y del saber mismo que se desarrolla en sí, es organizado de este modo. Por tanto, el saber que primeramente debe desarrollarse en cualquier sujeto y también la fe, que es un saber, que solamente debe desarrollarse, se oponen a la certeza, a lo verdadero en general. En consecuencia, subjetividad y objetividad se oponen. Pero en ambas está supuesta la unidad del pensar, de la subjetividad y de la verdad, de la objetividad; sólo que en la primera forma se dice: el hombre existente (es decir, el hombre natural, tal como corrientemente existe y vive) conoce por el saber inmediato, por la fe, lo verdadero; como él lo cree así, es lo verdadero; mientras que en la segunda forma sin duda existe también la unidad del saber y de la verdad; pero, al mismo tiempo que se eleva el hombre, el sujeto sobre la conciencia sensible, sobre la forma inmediata del saber y, además, solamente a través del pensar se hace lo que él es, y logra alcanzar la verdad.

La filosofía moderna, en cuanto totalidad, tiene estos dos aspectos en contradicción, pero también en relación. De este modo tenemos la contradicción de la razón y de la fe (la fe en sentido eclesiástico, no en la forma que la concebimos nosotros), la contradicción de la propia intelección, del saber de la verdad, frente a la doctrina, es decir, frente a la verdad objetiva como tal, que debe ser admitida sin la propia evidencia, ciertamente renunciando a la razón, o tenemos nosotros la contradicción del saber cognoscente frente al saber inmediato, frente a la revelación que se encuentra en el interior, frente al sentimiento, a la fe (en el moderno sentido, es decir, un repudiar de la razón y de todo lo objetivo frente a la certeza interna, al presentimiento) y otras formas semejantes. La finalidad del mundo moderno es pensar lo absoluto como espíritu, como el universal que se determina a sí mismo, como la bondad infinita de la idea, para comunicarse completamente todos sus momentos, para imaginarlos enteramente, de manera que ellos aparezcan cada uno como un todo indiferente frente a los otros, pero que aparezcan del mismo modo como la justicia infinita, de forma que estas totalidades sean solamente una unidad, e, indudablemente, no sólo como lo uno en sí o para nosotros (esto sería solamente nuestra reflexión), sino también como lo uno por sí. Esta unidad tiene que llegar a ser su unidad por sí; porque ella es precisamente lo que es su ser por sí (su naturaleza). Comprender este concepto de la idea, esta duplicación y la unidad de lo duplicado, es el tema, la finalidad de la filosofía germánica.

Por consiguiente, en total tenemos dos filosofías: 1) la filosofía griega, y 2) la germánica (la filosofía influida por el cristianismo). En esta última tenemos que distinguir dos épocas, la época en que se ha producido como filosofía, y la de preparación. Podemos empezar a estudiar la filosofía germánica sólo donde ella se destaca en su forma característica. Entre ambas épocas existe todavía un período medio de fermentación.

El punto de vista actual es el resultado de todo el curso y de todo el trabajo de 2.300 años; es lo que el espíritu del mundo ha alcanzado en la conciencia pensante. No debemos admirarnos de su lentitud. El espíritu universal pensante tiene tiempo, nada le da prisa; dispone de una multitud de pueblos, de naciones, cuyo desarrollo (o evolución) es justamente un medio para producir su conciencia. Tampoco debemos impacientarnos de que los conocimientos particulares no sean realizados ya ahora, sino más tarde; no este o aquel que ya está allí; en la historia universal los progresos van lentamente. La intelección de la necesidad de este largo tiempo es así un medio contra nuestra propia impaciencia.

De esta manera, tenemos que considerar tres períodos en la historia de la filosofía: en primer lugar, la filosofía griega desde Tales, desde el origen, aproximadamente 600 años antes de Cristo (Tales nació en 640 ó 629 a. de C.; su muerte cae en la 58 ó 59 Olimpiada, es decir, hacia el 550 a. de C.), hasta los filósofos neoplatónicos, de los cuales Plotino vivió en el siglo III (d. de C.). Pero se puede decir que este período se extiende hasta el siglo V de nuestra Era, en que por una parte se extingue toda filosofía pagana, lo que se relaciona con la emigración de los pueblos y con la decadencia del imperio romano (la muerte de Proclo, el último de los grandes neoplatónicos es colocada en el año 485 y la toma de Roma por Ódoacro en el 476 d. de C.); pero, por otra parte, la filosofía neoplatónica se continúa inmediatamente en la de los Padres de la Iglesia; varias filosofías dentro del cristianismo tienen por base sólo a la filosofía neoplatónica. Por tanto, es aproximadamente un espacio de tiempo de 1.000 años. El segundo período es la Edad Media, el período de fermentación y de preparación de la filosofía moderna. A este período pertenecen los escolásticos; se han de mencionar también las filosofías árabe y judía, pero la filosofía funda-

mental es la de la Iglesia cristiana. Este período duró aproximadamente 1.000 años también. El tercer período, el de la verdadera presentación de la filosofía moderna, comienza solamente en la época de la guerra de los Treinta Años, con F. Bacon (m. 1626), Jacobo Böhme (m. 1624) o Descartes (m. 1650). Con él el pensamiento ha comenzado a penetrar en sí mismo. *Cogito, ergo sum*, son las primeras palabras de un sistema; y justamente estas palabras expresan lo que diferencia a la filosofía moderna de todas las filosofías precedentes.

D. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

AHORA se hacen necesarias algunas observaciones sobre las fuentes de la historia de la filosofía: en este caso las fuentes son de otra especie que en la historia política, porque en la historia política están presentes los hechos mismos; en la historia política, por el contrario, son los historiadores los que han transformado ya los hechos en representaciones, los han puesto en relación y presentado históricamente. El hombre de historia tiene este doble sentido: por una parte, caracteriza los hechos, los acontecimientos mismos, pero, por otra, los caracteriza en tanto que se han constituido a través de la representación para la representación. Pero no son los historiadores aquí nuestras fuentes, sino que nosotros poseemos incluso las obras de los filósofos; éstas son los hechos del espíritu mismo; éstas son las fuentes más importantes. Indudablemente, hay períodos de los que no se ha conservado ninguna obra, ningún hecho; en este caso tenemos que dirigirnos a los historiadores; por ejemplo, para la más antigua filosofía griega tenemos que acudir a Aristóteles y a Sexto Empírico; puede prescindirse de todo lo demás. Al comienzo de la metafísica, Aristóteles ha tratado expresamente de la primitiva filosofía griega; y también en sus otras obras cita frecuentemente fragmentos de aquella. Y él es el hombre que podía juzgar muy bien sobre ella. Aunque el erudito censura a Aristóteles su caprichosa sagacidad, especialmente porque no ha comprendido rectamente a Platón, sin embargo se puede decir que él ha convivido con éste largo tiempo y realmente era muy sagaz. Sexto Empírico es también muy importante. Todavía quedan períodos en los que es deseable que otros lean las obras de los filósofos y nos den un resumen de ellas. Primeramente, son necesarios los principios sencillos; después, el desarrollo de los mismos y, en tercer lugar, su aplica-

ción a lo concreto y a lo particular. Pero, con respecto a las filosofías abstractas de los antiguos, no es necesario conocer todas sus opiniones; porque sus principios progresan solamente hasta un cierto grado de desarrollo y no bastan para comprender verdaderamente lo concreto. De esta forma la filosofía estoica no tiene ningún interés en la aplicación de su lógica, de su dialéctica, a la Naturaleza; ahí hemos de conformarnos con resúmenes. Cuando nosotros hemos remitido a las fuentes, parece ser su estudio un trabajo enorme; pero ninguna otra cosa nos ofrece las opiniones de los filósofos más distinta y claramente. Entretanto, frecuentemente se puede uno contentar con los principios y con el desarrollo hasta un cierto grado. Entre los escolásticos, por ejemplo, hay obras de 18, 24 y 26 tomos en folio; en este caso hay que atenerse al trabajo de otros, a los resúmenes hechos de esas obras; esta empresa es digna de estima. Otras obras son raras, difíciles de obtener; también en este caso los resúmenes se hacen necesarios.

Todavía es necesario hacer algunas observaciones sobre las fuentes de la historia de la filosofía. En la historia política tenemos fuentes de primera y también de segunda mano. Las primeras tienen por fundamento los hechos y los discursos de los mismos individuos actuantes. Los historiadores reflexivos, no originales, han tenido a la vista de aquellas primeras fuentes y las han utilizado. En la historia de la filosofía no son estos historiadores las fuentes, sino que los hechos mismos están presentes para nosotros; y estos hechos son las obras de los mismos filósofos. Se podía decir ahora que estas obras constituyen una enorme riqueza para instruirnos. Indudablemente, por una parte, sucede que hemos de atenernos a los historiadores; sin embargo, con respecto a muchas filosofías es indispensablemente necesario estudiar a las obras mismas. En lo referente a la filosofía griega sentimos esta necesidad de la mayor parte de los casos. Ya hemos hecho algunas advertencias sobre esto. Por otra parte, en las antiguas filosofías pronto vemos si su principio es todavía demasiado limitado para comprender nuestras representaciones más ricas; pues depende de nosotros investigar hasta dónde un principio semejante ha de esforzarse por abarcar la totalidad de la materia. Hay también una gran cantidad de obras filosóficas que sólo son importantes literaria o históricamente. Con respecto a éstas podemos conformarnos con resúmenes. En general, podemos observar aún que, cuando poseemos la idea de la filosofía y la tenemos a la vista en el estudio de su historia, entonces puede hacérsenos fácil e interesante el estudio de las obras filosóficas y no seguirá siendo un conocimiento muerto e inactual. La idea de la filosofía nos mostraría lo que a ella corres-

ponde en los diversos sistemas y cómo hemos de jerarquizar ese contenido.

Lo que concierne a la literatura sobre la historia de la filosofía se puede encontrar enumerado con bastante amplitud en el resumen de Wendt de la *Historia de la Filosofía* de Tennemann. Pero las obras más dignas de mención sobre esta cuestión son las siguientes:

El más antiguo que ha escrito una historia de la filosofía ha sido Diógenes Laercio. Volveremos a hablar de él.

Una de las primeras historias de la filosofía de la época moderna es *The history of philosophy* de Th. Stanley (Londres, 1701, 4 vols.), traducida al latín por God. Olearius (Leipzig, 1711, 4 vols.). Esta obra, que ya no es usada, es notable sólo desde el punto de vista bibliográfico; contiene solamente la historia de las antiguas escuelas filosóficas en cuanto sectas, como si no hubiera habido ninguna moderna. Se da aquí la representación peculiar, que indudablemente era la opinión corriente de aquella época, que solamente ha habido verdadera filosofía entre los antiguos, que en general la época de la filosofía se ha terminado, se ha interrumpido con el cristianismo. Se ha establecido la diferencia entre la verdad, como la concibe la razón natural, y la verdad revelada en la revelación cristiana. Por consiguiente, la representación es que el cristianismo ha hecho superflua la filosofía, y la ha reducido a una cosa propia de los paganos; ciertamente que la verdad solamente se puede encontrar aún en la forma de religión. Sin embargo, es necesario advertir que antes del renacimiento de las ciencias no existía ninguna filosofía peculiar, y que las filosofías que, sin duda, existan en la época de Stanley, en parte eran sólo repeticiones de las antiguas filosofías platónica, aristotélica, estoica y epicúrea; en parte, en tanto que ellos pasaban por independientes, eran aún demasiado jóvenes, porque los viejos señores habían tenido semejante respeto por ellas para hacerlas valer como algo propio.

La segunda es la *Historia crítica philosophiae*, de J. J. Brucker (Leipzig, 1742-1767). Son cuatro partes, en seis tomos en cuarto; la cuarta parte tiene dos tomos; el sexto tomo es un suplemento.

Se encuentran recogidas en ella una gran cantidad de noticias acerca de las representaciones que este o aquel sabio de épocas pasadas había tenido sobre las filosofías. Es una extensa compilación, bastante buena para obra de consulta. Por lo demás, la exposición es en alto grado ahistórica, no extraída simplemente del estudio de las fuentes; en general, las propias reflexiones y conclusiones obtenidas a la manera de la metafísica wolfiana se mezclan con las de los autores. Y estas conclusiones son mencionadas como históricas. Cuando de un sistema filosófico era conocido sólo la proposición fundamental, por ejemplo, cuando Tales dice: El agua es el principio de todas las cosas, entonces Brucker, de esta simple proposición deduce otras veinte o treinta en las que no hay una palabra de verdad. Esto es absolutamente ahistórico. En ninguna parte el comportamiento histórico se hace más necesario que en la historia de la filosofía; pues en filosofía se trata de lo que un filósofo ha expresado, y hay que atenerse a esto. Las premisas y conclusiones de su principio pertenecen al desarrollo posterior de la filosofía.

Entre los franceses, particularmente, goza aún de gran prestigio. Pero la crítica es tan débil consigo como lo es respecto de los aforismos filosóficos. Brucker tampoco se ha atenido verdaderamente a las fuentes, sino que se ha atenido a lo que otros han escrito sobre los antiguos.

Esta obra es un gran lastre, pero el resultado es pequeño. Hay un resumen de ella: *Institutiones historiae philosophiae, usui accademicae juventutis adornatae* (Leipzig, 1747, in 8; existen otras ediciones posteriores).

Otra obra sobre la historia de la filosofía es *El espíritu de la filosofía especulativa* (*Geist der spekulativen Philosophie*, Marburg, 1791-1797, 7 tomos in 8), de Dietrich Tiedemann. La historia política es inútilmente tratada en ella por extenso, árida e insípidamente. El lenguaje y el estilo son rígidos y afectados. El conjunto es un triste ejemplo de un hombre que, como profesor erudito, se ha ocupado en el estudio de la filosofía especulativa con sacrificio de toda su vida y, sin embargo, no tiene noción de lo que es el espíritu especulativo, de lo que es el concepto. Ha hecho resúmenes de obras filosóficas que siguen siendo razonables. Pero cuando él llega a lo dialéctico, a lo especulativo, suele enfadarse, pierde la pa-

ciencia, se interrumpe y lo califica de místico, de simples sutilezas. Por consiguiente, allí donde lo interesante no le concierne directamente, se detiene en la mayor parte de los casos. Algo ha hecho de valioso al dar resúmenes de algunos libros raros de la Edad Media, por ejemplo, escritos cabalísticos, que pertenecen al pasado. Por lo demás, el libro tiene poco valor. Tampoco sus *Argumenta dialogorum Platonis* merecen atención especial.

Mucho mejor es el *Manual de la historia de la filosofía* y una *Literatura crítica* de la misma (*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*, Göttingen, 1796-1804, 8 partes en 9 volúmenes, *in* 8), de Jh. Gottlieb Buhle. La antigua filosofía se ha tratado sólo muy brevemente, sin relación con la moderna, la cual está tratada muy por extenso. Cuanto más penetró Buhle, tanto más detallista se hizo. Las primeras partes tienen, por eso, poco valor. En muchas cuestiones tiene gran utilidad, especialmente porque da muchos resúmenes de obras raras de los siglos XVI y XVII; así hizo resúmenes de obras inglesas y escocesas, y de las de Giordano Bruno que se encuentran en la biblioteca de Göttingen.

La obra más extensa y detallada de esta clase es la *Historia de la filosofía* (*Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1798-1819. 11 partes, 12 vols. *in* 8), de Tennemann. La parte octava, que contiene la filosofía escolástica, tiene dos volúmenes. Esta obra es célebre y todavía se usa muy frecuentemente. Las filosofías particulares están tratadas en ella muy detalladamente, y las de la época moderna están mejor estudiadas que las de la antigüedad, como es habitual en tales obras. Pero también es mucho más fácil exponer las filosofías de la época moderna. Basta hacer los resúmenes de las obras filosóficas, y cuando éstas están redactadas en latín es fácil traducirlas; además, el contenido de las modernas filosofías está más próximo a nuestra representación. Las antiguas poseen otro punto de vista y son, por consiguiente, más difíciles de comprender. Por otra parte, no es mucho lo que se sabe de ellas; y es menester de muchas combinaciones para transformar los pensamientos de los antiguos y sus sistemas a una forma moderna, para expresarlos en un estilo moderno, y, sin embargo, interpretarlos (reproducirlos) de una manera pura. En

este caso no se puede traducir literalmente; esto no sería oportuno. Las representaciones de los antiguos tienen que ser transformadas en otras expresiones, sin que surja de ellas otra cosa diferente. Pero fácilmente se tiene la propensión a convertir lo antiguo en algo que nos sea más familiar; y esto le ha sucedido frecuentemente a Tennemann. Por este lado tiene él los más grandes defectos. Además de que sus resúmenes son pobres, no comprende justamente algunos pasajes. El texto y la traducción se contradicen frecuentemente; y uno se haría una representación completamente falsa de Platón y Aristóteles si se atuviera solamente a Tennemann. En Aristóteles, por ejemplo, la incomprensión es tan grande que por la aceptación de lo contrario de lo que Tennemann hace pasar por aristotélico se obtiene una visión más justa de la idea de Aristóteles mismo. En esto es Tennemann sincero al poner los pasajes de Aristóteles entre el texto. Por consiguiente, por este lado es casi completamente inútil.

Sin duda, dice en el prólogo, que un historiador de la filosofía no debe de tener ningún sistema; pero, sin embargo, él tiene uno del cual no se separa nunca. En primer lugar que alaba, celebra y ensalza cada filósofo hasta la exageración; pero el resultado, el fin del panegírico, es que el filósofo ensalzado se hace siempre más pequeño, porque todo filósofo tiene para él un defecto, el de no haber sido un kantiano, el de no haber investigado críticamente las fuentes del conocimiento es imposible. Por tanto, toda esta historia es completamente insípida, incluso en la parte histórica.

De compendios breves hay una multitud. Entre ellos, tres son dignos de mención:

1) El *Compendio de historia de la filosofía* (Grundriss einer Geschichte der Philosophie, Landshut, 1807), de Friedrich Ast, que es uno de los mejores. Está escrito con buen sentido. El autor conoce la filosofía de Schelling, aunque algo confusamente, y distingue de una manera algo formal el idealismo del realismo.

2) El *Compendio de historia de la filosofía* (Grundriss der Geschichte der Philosophie, Leipzig, 5.^a edic., 1829), de A. Wendt, que es un resumen de la de Tennemann.

En la consideración histórica es bueno. Pero uno se maravilla de que

allí todo sea considerado como filosofía, sin distinguir si es de importancia o no. Tampoco se puede negar aquí la manía de los filósofos formados en Leipzig por la integridad. El no ha de superar la superficialidad del espíritu. Todo es comprendido según cualquier determinación mental; él piensa, además, haber producido algo nuevo, profundo, aunque de ningún modo se pueda hablar de tales determinaciones superficiales en filosofía.

3) El compendio más recomendado es el *Manual de historia de la filosofía* (Handbuch der Geschichte der Philosophie, Sulzbach, 1822-23, 3 tomos *in* 8), de Th. A. Rixner. El autor es un hombre de espíritu. Es la obra más nueva y mejor, tanto por lo que se refiere a la riqueza literaria como también por lo que se refiere a los pensamientos, aunque no llene todas las exigencias de una historia de la filosofía. Hay bastante que censurar en él; así, por ejemplo, que tiene muchas amplificaciones sobre otras ciencias mezcladas en el texto y, de esta manera, la obra aparece muy heterogénea. Pero los pasajes fundamentales en la lengua original que da en los apéndices a cada tomo, la exactitud en las citas, así como otras cosas, hacen esta obra muy recomendable.

Con esto concluimos la introducción. Por lo que se refiere a la historia política en adelante, se supondrá conocida. Algo diferente es el principio del espíritu de los pueblos y todo lo que en él hace referencia a lo político; esto se sitúa más cerca de nuestra consideración. También daré noticias biográficas, si vienen al caso, pero sólo de una manera accidental; porque no se trata de una historia de los filósofos, sino de una historia de la filosofía. También dejaré de lado muchos nombres que son aceptados por el método erudito, pero que han tenido muy poca importancia por lo que se refiere a la filosofía. El interés principal es la filosofía en general y, con ella, el pensamiento determinado, la fase determinada del desarrollo de la razón en cada época.

Cuando en una historia de la filosofía se dan solamente resúmenes parece, por lo pronto, que esto es lo más conveniente. Pero tratar la historia de la filosofía a la manera de una crónica es indigno de la filosofía; esto ni siquiera podría suceder en la historia política. Incluso en la historia política se introduce una finalidad, es decir, el fin de la evolución de la historia de los pueblos. En la historia de Roma, de Tito Livio, te-

nemos a Roma desde el primer punto de vista. Vemos a Roma ascender, defenderse, ejercer su dominio, etc. Por consiguiente, la finalidad universal es Roma, el ensanchamiento de su dominio, la formación de su constitución civil, etc. Así, en la historia de la filosofía el fin es la razón desarrollándose a sí misma; esta finalidad no sólo es introducida, sino que es la cosa misma, la cual sirve de base aquí como universal; por consiguiente, aparece como finalidad, por lo que se comparan desde sí misma las formas individuales. Nuestra finalidad es representar la evolución del espíritu, el desarrollo del pensamiento.

En cuanto al método, hay que señalar aún: *a)* que la historia externa es aludida sólo brevemente, a excepción de lo político, en tanto que caracteriza el espíritu de una época; *b)* que nos limitamos también, con respecto a las noticias bibliográficas y biográficas, a lo más indispensable; *c)* por lo que se refiere a las mismas filosofías, mencionaremos solamente aquellas cuyos principios constituyan alguna modificación. Por consiguiente, dejaremos pasar aquello que concierne solamente a la aplicación y difusión de los distintos sistemas. Hemos observado ya que los principios que no son en sí concretos no bastan para la aplicación a la existencia más concreta. En cuanto al espíritu, al fundamento de toda filosofía, se ha hablado igualmente de ellos antes.

Queda aún una cuestión que decir ahora, la de si un historiador de la filosofía debe tener un sistema, si él no debe ser más bien imparcial, no juzgar, no seleccionar, no añadir nada de lo suyo, ni recaer sobre ello con su juicio. Esta exigencia de imparcialidad parece, indudablemente, muy plausible como una recomendación a la equidad. Precisamente la historia (de la filosofía, se dice) debe, incluso, producir esta imparcialidad. Pero lo peculiar es que solamente quien no comprende nada de la cosa, quien posee solamente conocimientos históricos, se comporta imparcialmente. (El conocimiento histórico de las doctrinas no es *ninguna comprensión de las mismas.*)

Pero hay que distinguir entre historia política e historia de la filosofía. Aquélla puede ser objetiva como la poesía homérica, o como el tipo de historia escrita por Herodoto o Tucídides. En cuanto hombres libres, dejan obrar las acciones y acontecimientos por sí mismos, sin añadir nada de suyo; ponen de manifiesto los hechos sin arrastrarlos ante su tribunal y juzgarlos. Sin embargo, en la historia de la filosofía tiene lugar una relación diferente. Pues aunque la historia de la filosofía tiene que narrar los hechos, sin embargo, la primera cuestión es saber qué es un hecho en filosofía; es decir, si algo es filosófico o no, y qué lugar corresponde a cada hecho. En esta cuestión se

hace manifiesta la diferencia; en la historia externa todo es hecho —ciertamente hay hechos importantes y no importantes—, pero la acción es puesta inmediatamente en la representación, es el *hecho real*. En filosofía sucede lo contrario: qué es un hecho y qué lugar se le asigna, ésta es la cuestión. Y de esta manera la historia de la filosofía no puede ser concebida sin una opinión anterior, no puede ser escrita sin poseer un sistema.

Nosotros ponemos la atención aquí principalmente en la historia de la filosofía, no en las biografías de los filósofos. Por tanto, no son mencionadas aquí las circunstancias vitales particulares de cada uno de los filósofos individuales. Igualmente tenemos que dejar de lado, por falta de tiempo, la bibliografía y limitarnos a unos pocos datos. Además, podemos atenernos en la exposición de la historia de la filosofía solamente a los principales filósofos. Cada sistema ha tenido un cierto número de maestros y de seguidores; por consiguiente, se podía encontrar una multitud de nombres de hombres que, en parte, han tenido un gran mérito como maestros de filosofía. Pero la forma de difusión de una filosofía tiene que permanecer alejada de nuestra consideración. En cuanto a los sistemas filosóficos, tenemos que limitarnos con preferencia a los principios (fundamentos) solamente. Estos indudablemente son referidos a los temas concretos; pero en tanto que el principio mismo es abstracto, unilateral y cuando percibimos esta unilateralidad, entonces podemos decir, al mismo tiempo, que es insuficiente en su aplicación a lo concreto y, en consecuencia, carece de interés para nosotros. En la historia tenemos que atenernos, en general, a los hechos; es decir, aquí, a pensamientos determinados. Simple y exactamente nosotros observamos éstos tal cual se han expresado en cada fase misma. Veintitrés siglos se han necesitado para lograr alcanzar la conciencia en sí, cómo ha sucedido para concebir el concepto «ser».

SUPLEMENTO

Señores:

Estas lecciones tienen como objeto la *historia* de la filosofía.

Lo que esta historia nos presenta es la *serie de nobles espíritus*, la galería de los héroes de la razón pensante, los cuales han *penetrado* por el vigor de *esta razón* la esencia de las cosas, la esencia de la Naturaleza y del espíritu, y la esencia de Dios, y nos han legado por el esfuerzo de su trabajo el más elevado tesoro, el *tesoro del conocimiento racional*. Lo que nosotros somos históricamente, la posesión que nos toca del mundo actual, no ha nacido de una manera inmediata ni ha crecido solamente del suelo de la *actualidad*, sino que esta riqueza es la herencia y *el resultado del trabajo*, e, indudablemente, del trabajo de todas las generaciones pasadas de la humanidad. Así como las artes de la vida material, la masa de medios y habilidades, las organizaciones y hábitos de la coexistencia social y de la vida política son un *resultado* de la reflexión, de la invención, de la desgracia, de la necesidad y de la agudeza de la historia que ha precedido a nuestra actualidad, así es lo que nosotros, en la ciencia, y, más directamente, en la filosofía, hemos de agradecer *a la tradición* que, a través de todo lo que es perecedero, y lo que, por consiguiente, ha fenecido, se enrosca como una cadena bendita a lo que los tiempos pasados han logrado, nos han conservado y transmitido. Pero esta tradición no es solamente como una *ama de casa*, que sólo conserva *fielmente* lo recibido como una estatua de piedra, y lo conserva *invariable* y lo transmite a los descendientes, como el *curso* de la *Naturaleza*, en el cambio y actividad infinitos, hace detenerse sus configuraciones y formas siempre en las leyes originarias y no hace ningún progreso, sino que la *tradición* de lo que en la esfera del

espíritu ha producido el mundo espiritual se *hincha* como una *corriente poderosa* y se engrandece cuanto más se separa de su origen. Porque el contenido de la tradición es de *naturaleza espiritual*, y el espíritu universal jamás permanece tranquilo. En una nación individual puede muy bien suceder que su cultura, su arte, su ciencia, su potencia espiritual, en general se fosilicen, como parece haber sucedido, por ejemplo, a los chinos, los cuales hace más de dos mil años que habían llegado a la situación en que se encuentran hoy. Pero el espíritu del mundo no se hunde en esta quietud indolente, y esto se funda en su simple naturaleza. Su vida es *acción*; y la acción tiene una materia existente a la que se ha dirigido, la que *elabora* y transforma. Lo que cada generación ha alcanzado en la ciencia, en la producción espiritual, esto hereda la generación siguiente; de cuya alma se forma la sustancia espiritual, como algo habitual (lo que se ha convertido en costumbre) se constituye de sus axiomas (principios), de sus preocupaciones y de su riqueza; pero, al mismo tiempo, es una herencia recibida, una *materia* presente para ella. Así, porque ella misma es vitalidad y actividad espirituales elabora sólo lo *recibido*, y precisamente por eso la materia elaborada se ha hecho más rica. Así sucede igualmente en nuestra situación para *concebir* primeramente la ciencia existente y para apropiárnosla; después, para transformarla. Lo que nosotros producimos supone necesariamente algo *existente*; lo que nuestra filosofía es, existe esencialmente sólo en *esta relación* y ha resultado de ella necesariamente. La historia es la que nos expone, no el devenir de cosas extrañas, sino la que representa *nuestro devenir*, el devenir de nuestra ciencia.

La explicación directa de la proposición establecida con esto debe constituir la *introducción* a la historia de la filosofía, una explicación que debe aludir al *concepto* de historia de la filosofía, y debe contener su *significación* e *interés*. En la exposición de otra historia, en la de la política, por ejemplo, se puede prescindir mejor de explicar, antes de la verdadera disertación acerca de la historia, lo que es su *concepto*; lo que en una disertación semejante sucede, corresponde aproximadamente a lo que en la representación habitual, generalmente existente, de la *historia*, se tiene ya, y que puede darse por supuesto. Pero historia y filosofía aparecen ya por sí, conforme a la representación ordinaria de la historia, como de-

terminaciones muy heterogéneas. *La filosofía* es la ciencia del pensamiento necesario, de sus conexiones y sistemas esenciales; es el conocimiento de lo que es verdadero y, por eso, eterno e imperecedero; por el contrario, la *historia*, según la representación más corriente de ella, tiene que ocuparse de lo sucedido; por tanto, de lo casual, de lo transitorio y pasado. El encadenamiento de estas dos cosas tan heterogéneas, unido con otras representaciones muy superficiales que cada uno tiene para sí, especialmente de la filosofía, lleva consigo, además, a representaciones *tan torcidas y falsas* que es necesario justificarlas igualmente desde el principio, a fin de que no nos dificulten la comprensión de lo que debe ser tratado, o lo hagan imposible.

Anticiparé una introducción: *a)* sobre el *concepto y definición de la historia de la filosofía*; de esta explicación saldrán, al mismo tiempo, las *conclusiones* para la forma de exposición; *b)* en segundo lugar, delimitaré el *concepto de filosofía*, para saber lo que tenemos que quitar y distinguir entre la materia infinitamente variada y los diversos aspectos de la cultura espiritual de los pueblos. Además de la religión, los pensamientos sobre ella, sobre el Estado, sobre los deberes y sobre las leyes de todos estos pensamientos se puede opinar, a fin de considerarlos en la historia de la filosofía. ¿Que no se puede llamar a todo esto filosofía o filosofar? Nosotros tenemos que delimitar justamente nuestro campo y excluir de él todo lo que no pertenezca a la filosofía. Con la determinación de lo que es filosofía obtendremos solamente el *punto de partida* de su historia; *c)* además de todo esto, resultará la división de los períodos de esta historia, una división que debe poner de manifiesto al todo como un progreso racional, como un todo orgánicamente progresivo. La filosofía es conocimiento racional, la historia de su desarrollo tiene que ser igualmente racional, la historia de la filosofía tiene que ser precisamente filosófica; *d)* y, por último, hablaré de las *fuentes* de la historia de la filosofía.

I. CONCEPTO Y DEFINICIÓN DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Se nos ofrecen aquí, igualmente, las habituales representaciones superficiales de esta historia que se han de mencionar y justificar. La *historia* incluye inmediatamente en la primera apariencia que ha de narrar los *acontecimientos accidentales* de los tiempos, de los pueblos y de los individuos; accidentales en parte por su sucesión temporal, pero, en parte, por su contenido. De la accidentalidad con respecto a la sucesión temporal se ha de hablar después. La *accidentalidad del contenido* se acerca al concepto del que queremos ocuparnos en primer lugar. Pero el contenido de la filosofía no son las acciones ni los acontecimientos externos de las pasiones y de la fortuna, sino que los *pensamientos* son su contenido. Pero los pensamientos casuales (accidentales) no son otra cosa que las *opiniones*, y se llama *opiniones filosóficas* a las opiniones sobre el contenido directamente determinado y sobre los objetos peculiares de la filosofía, sobre Dios, sobre la Naturaleza y el espíritu.

Por consiguiente, nos encontramos inmediatamente con la opinión muy corriente acerca de la historia de la filosofía de que tiene que relatar detalladamente la *totalidad de las opiniones filosóficas* tal como han surgido y se han presentado en el tiempo. Cuando se habla moderadamente se llama a este conjunto opiniones, las cuales creen poder expresarla con juicios sólidos, y hasta llaman a esta historia una *galería* de disparates, o al menos de los *errores* de los hombres enfrascados en el pensar y en los conceptos puros. Se puede oír tal opinión, no sólo de aquellos que confiesan su ignorancia en cuestiones filosóficas —la confiesan porque en esta ignorancia, según la representación vulgar, no debe ser muy molesto formular algún juicio sobre lo que sea la filosofía; por el

contrario, cada uno tiene por seguro poder juzgar, sin embargo, sobre su valor y esencia, sin comprender nada de ella—, sino incluso de aquellos que han escrito o escriben sobre historia de la filosofía. Esta historia, en cuanto que es una narración de diversas opiniones, llega a ser de esta manera una cosa de simple curiosidad ociosa, o, si se quiere, de interés para los eruditos solamente; porque la erudición consiste, principalmente, en saber una cantidad de *cosas inútiles*, es decir, de cosas tales que, a pesar de no tener ningún contenido ni interés en sí mismas, sin embargo tienen conocimiento de ellas. Con todo eso se cree, al mismo tiempo, que tiene alguna utilidad conocer las diversas opiniones y pensamientos de los otros; la facultad de pensar se mueve, conduce a diversos pensamientos buenos, es decir, tal vez sea causa de tener nuevamente una opinión, y la ciencia consiste en que se continúen extrayendo opiniones de opiniones.

Pero, por otro lado, una consecuencia distinta se relaciona con aquella representación que se percibe aquí. Es decir, a la vista de *tal multiplicidad de opiniones*, de tal diversidad de sistemas filosóficos, se cae en la perplejidad de por cuál debe uno decidirse; se ve que, acerca de las grandes cuestiones, a las que se siente el hombre arrastrado, y cuyo conocimiento quiere conservar la filosofía, se han *equivocado* hasta los más grandes espíritus, porque han sido refutados por otros. Cuando ha sucedido esto a tan grandes espíritus ¿cómo debo *ego homuncio** querer decidir esto? Esta conclusión, que es sacada de la diversidad de los sistemas filosóficos, es, como se cree, *un perjuicio en el objeto*; pero, al mismo tiempo, es también un *beneficio subjetivo*; porque esta diversidad es la excusa corriente por la cual se quiere aparentar que se interesan por la filosofía, pues con esta pretendida buena voluntad, y por la convenida necesidad del esfuerzo hacia esta ciencia, sin embargo, de hecho, la descuidan completamente. Pero esta diversidad de los sistemas filosóficos está muy alejada para tomarla como una simple excusa; pasa más bien por un fundamento serio, verdadero, en parte contra la seriedad con que el filosofar lleva a cabo su menester, como una justificación para no ocuparse de ella, y como una instancia irrefutable de la inutilidad del intento de querer alcanzar el conoci-

* Véase Terencio, Eun, 3, 5, 40.

miento filosófico de la verdad. Pero aunque se conceda que la filosofía debe ser una ciencia real, y que *una* filosofía será realmente la verdadera, entonces surge la pregunta: pero ¿cuál? ¿Por qué rasgos se la reconocerá? Cada una asegura que es la verdadera; cada una ofrece otros rasgos y criterios por los que se debe reconocer la verdad; un pensar sobrio y prudente tiene que tener conciencia de esto para decidirse.

Sobre estas ideas muy corrientes, que, sin duda, les son a ustedes, señores, también familiares —porque, en efecto, son las reflexiones más inmediatas que pueden cruzar por la cabeza en los primeros pensamientos sencillos de una historia de la filosofía—, quiero manifestar brevemente lo necesario, y la aclaración sobre la diversidad de filosofías nos conducirá después mejor al objeto mismo.

En cuanto a lo primero, que la historia de la filosofía presenta una galería de opiniones —bien que sea sobre Dios, sobre la esencia de las cosas naturales y espirituales—, entonces, si sólo hiciera esto, sería una ciencia muy superflua y fastidiosa, pero sería aún muy útil lo que se obtendría de semejante movimiento del pensamiento y de tal erudición. ¿Qué puede ser menos inútil que conocer una serie de simples opiniones? ¿Qué menos fastidioso? A las obras literarias, que son las historias de la filosofía en el sentido de que presentan y manejan las ideas filosóficas a la manera de opiniones, se necesita examinarlas sólo levemente para encontrar cuán árido, aburrido y sin interés es todo. Una opinión es una *representación subjetiva*, un pensamiento cualquiera, una visión, que yo puedo tener de una forma y otro de otra. Una *opinión es mía*; no es un pensamiento universal en sí, existente en sí y por sí. Pero la filosofía no encierra en sí ninguna opinión; no hay opiniones filosóficas. Cuando una persona expresa su opinión sobre temas filosóficos, aun tratándose de un historiador mismo de filosofía, se le nota que carece de un principio o formación cultural. La filosofía es ciencia objetiva de la verdad, ciencia, de su necesidad, conocer conceptual, no un simple opinar de una urdimbre de opiniones.

Pero, por otra parte, indudablemente es un hecho, bastante fundamentado, que hay y ha habido diversas filosofías. *Pero*

la verdad es única; el instinto de la razón posee esta fe y este sentimiento insuperables. Por consiguiente, *sólo una* filosofía puede ser la verdadera. Y como son diversas, se concluye que ¡as demás tienen que ser solamente *erróneas*. Pero cada una asegura, apoya con razones, demuestra por sí ser aquella *única*. Este es un razonamiento corriente y un conocimiento justamente aparente del pensar *sobrio*. Ahora, en cuanto a la sobriedad del pensar, en cuanto a la sobriedad de esta réplica, nosotros sabemos de la sobriedad de la experiencia cotidiana, que, aunque nosotros seamos sobrios, al mismo tiempo nos sentimos más o igualmente hambrientos. Pero aquel pensar sobrio posee ingenio y capacidad suficientes para no pasar de la sobriedad al hambre, a la necesidad, sino para estar y permanecer satisfecho. En esto se echa de ver que un pensar como el mencionado es un pensar *muerto* porque sólo lo que está muerto es sobrio y permanece al mismo tiempo «satisfecho». Pero la vitalidad física, así como la vitalidad del espíritu, no se conforma en la sobriedad, sino que es impulso, pasa sobre el hambre y la sed hacia la verdad, hacia el conocimiento de ella, llega a la satisfacción de este impulso, y no se puede despachar con buenas palabras ni saciar con tales reflexiones.

Pero lo que hay que decir inmediatamente sobre estas reflexiones sería ya, en primer lugar, que, por distintas que sean las filosofías, tienen, sin embargo, *esto de común*: que son *filosofía*. Por tanto, quien ha estudiado o se ha adherido a alguna filosofía, cualquiera que esa filosofía sea, posee una filosofía. Aquella excusa o aquel razonamiento que se agarra a la simple diversidad y, por temor o por repugnancia, a la particularidad en la que un universal es real, no quiere aprehender o reconocer esta universalidad; en otra parte* he comparado esto con la enfermedad (pedantesca) de aquel a quien el médico aconseja comer fruta y a quien se ofrecen cerezas, ciruelas o uvas, pero que, agarrándose a una pedantería del entendimiento, no quiere comerlas porque ninguna de estas especies *es fruta*, sino cerezas, ciruelas o uvas.

Pero importa esencialmente tener aún una visión más profunda de lo que se sabe de esta *diversidad* de los sistemas filo-

* *Enciclopedia*, 1817, párrafo 8; 1827, párrafo 13.

sóficos; el conocimiento filosófico de lo que es la verdad y la filosofía puede, incluso, conocer esta diversidad como tal, aun en un *sentido completamente diferente* de la contradicción abstracta de *verdad y error*. La aclaración nos mostrará, además, la importancia de toda la historia de la filosofía.

Mas, para el fin de esta aclaración, es necesario hablar de la *idea de la naturaleza de la verdad* y extraer un número de proposiciones acerca de ella, pero que no pueden ser demostradas aquí. Solamente se pueden hacer *claras y comprensibles*. La convicción de ello y la defensa apropiada no se puede lograr aquí, sino que el propósito es sólo hacerlas históricamente familiares; la ocupación de la filosofía es conocerlas como verdaderas y fundamentadas.

Por consiguiente, entre los conceptos anticipados aquí brevemente, está la primera proposición que fue ya mencionada hace un momento, a saber, que la *verdad es solamente una*. Esto, que, en general, pertenece formalmente a nuestra ciencia pensante, es, en el sentido más profundo, el punto de partida y la meta de la filosofía: conocer esta *única* verdad, pero, al mismo tiempo, es como la *f fuente*, de la que fluye todo lo demás, todas las leyes de la Naturaleza, todos los fenómenos de la vida y de la conciencia de que son solamente reflejos, o reducir todas estas leyes y fenómenos a un rumbo aparentemente contrario a aquella fuente *única*, pero para comprenderlos por sí, es decir, para conocer su derivación de ellos.

a) Solamente esta proposición: que la verdad es sólo *una*, es todavía abstracta y formal, y lo esencial es más bien conocer que la verdad una no es un pensamiento o una proposición solamente *simple, abstracto*; antes bien, es algo en sí *concreto*. Es un prejuicio corriente el de que la ciencia filosófica tiene que ocuparse solamente con abstracciones, con universalidades vacías; la intuición, nuestra conciencia de sí, empírica, nuestro sentimiento de sí, el sentimiento de la vida, son, por el contrario, lo concreto en sí, lo determinado en sí, lo rico. En efecto, la filosofía está situada *en la esfera del pensamiento*; se ocupa de *universalidades*; su contenido es abstracto, pero sólo según su forma, según el elemento del pensamiento; pero la idea en sí misma es esencialmente *concreta, la unidad de determinaciones diferentes*. Es en esto en lo que

se distingue *el* conocimiento de la razón del simple conocimiento del entendimiento, y es el menester del filosofar demostrar frente al entendimiento que lo verdadero, la idea, no consiste en universalidades vacías, sino en un universal que es, en sí mismo, lo particular, lo determinado. Lo que acabo de decir pertenece ahora, esencialmente, a aquello de lo que he dicho primeramente que tiene que ser admitido, por de pronto, sólo históricamente por aquellos que aún no se han familiarizado con ella a través del estudio de la filosofía. Que la verdad es solamente *una*, que la verdad conocida filosóficamente en el elemento del pensamiento existe en la forma de la universalidad, de esto resulta ya el instinto del pensar; esto es familiar a nuestro representar habitual. Pero que lo universal mismo contiene en sí su determinación, que la idea es en ella misma la unidad absoluta de lo diferente, aquí comienza un principio propiamente filosófico; acerca de esto retrocede la conciencia que aún no conoce de una manera filosófica, y dice que no *comprende* esto. Que no se comprende esto, quiere decir, por lo pronto, que aún no se encuentra esto entre sus representaciones y convicciones habituales. En cuanto a la convicción ha sido observado ya que no es lugar aquí de alcanzar ésta, de deducir aquella determinación, de formar la conciencia para este conocimiento. Pero es fácil interpretar la representación para *comprenderla*. *Rojo* es, por ejemplo, una representación sensible abstracta, y cuando la conciencia corriente habla de rojo, no cree que se ocupe con lo abstracto; pero una rosa que es roja es un rojo concreto, es una unidad de hojas, de forma, de colores, de olor, algo vivo, impulsivo, en lo que se puede distinguir y aislar muy bien lo abstracto, que también puede destruirse, romperse (desgarrarse), y que, sin embargo, hay *un* sujeto, *una* idea en la multiplicidad que lo contiene. De esta manera la idea pura abstracta es en sí misma no algo abstracto, una simplicidad vacía, como lo rojo, sino una flor, algo concreto en sí. O (con) un ejemplo tomado de una determinación mental la proposición: A es A, la proposición de la identidad, una simplicidad pura, abstracta, algo puramente abstracto como tal, A es A no posee en absoluto ninguna determinación, ninguna diferencia, ninguna particularización (especificación); toda determinación, todo contenido, tiene que venirle del exterior; es la forma vacía. Si, al contrario, yo continúo hasta la determinación intelectual del fundamento (principio o razón

de ser), entonces ésta es ya una determinación concreta en sí. El principio, los fundamentos, lo esencial de las cosas, es, a saber, igualmente lo idéntico consigo, lo existente en sí, pero determinado, al mismo tiempo, como principio, de manera que el principio es algo que sale de sí, se relaciona con algo fundamentado por él. Por consiguiente, en un simple concepto existe no sólo lo que el principio es, sino también lo otro, lo que es fundamentado por él, en la causa está también el efecto. Algo que fuera tomado como fundamento sin algo fundamentado no es ningún fundamento; así también algo que debiera ser determinado como causa, es sólo una cosa en general, no una causa. Lo mismo sucede con el efecto. Por tanto, lo concreto es algo que contiene en sí no sólo su determinación *una* inmediata, sino también sus *otras* determinaciones.

b) Después que yo he explicado en general de esta forma la naturaleza de lo concreto, ahora añado a su significación que lo verdadero, determinado así en sí mismo, posee el impulso a *desarrollarse*. Lo viviente, lo espiritual, se mueve, se conmueve en sí y se desarrolla. De esta manera, la idea, concreta en sí y desarrollándose, es un sistema orgánico, una totalidad, que *contiene en sí una gran abundancia de fases y de momentos*.

c) La filosofía es ahora, por sí, el conocer de esta evolución y, como pensar conceptual, es, incluso, este desarrollo pensante. Cuanto más progresa este desarrollo (evolución), tanto más perfecta es la filosofía.

Además, este desarrollo no sale hacia fuera como a la exterioridad, sino que al desprenderse del desarrollo es igualmente un ir hacia dentro, hacia el interior; es decir, la idea universal continúa siendo el fundamento y permanece como universal e invariable.

Además, que el surgir de la idea filosófica en su desarrollo no es una alteración, un devenir hacia algo otro, sino que es un internarse en sí, un profundizar en sí, el progreso hace a la idea, antes universal e indeterminada, *más determinada* en sí. El desarrollo posterior de la idea o su mayor determinabilidad es uno y lo mismo. Aquí lo más extenso es también lo

más intenso. La extensión como desarrollo no es una dispersión y un disolverse, sino más bien una conciliación (unión) que es justamente tanto más fuerte e intensa cuanto la expansión, lo conciliado, es más rico y posterior.

Estas son las proposiciones abstractas sobre la naturaleza de la idea y su desarrollo. Así, la filosofía *cultivada* se halla condicionada en sí misma. Una *única* idea está en el todo y en todos sus miembros como en un individuo vivo *un solo* pulso, *una* vida palpita a través de todos sus miembros. Todas las partes que se descubren en ella y la sistematización de las mismas surgen de la idea *una*; todas estas particularizaciones (especificaciones) son sólo el espejo y las imágenes 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*. De esta manera es la idea el punto medio que es, al mismo tiempo, la periferia, la fuente de luz que no sale fuera de sí en todas sus expansiones, sino que continúa presente e inmanente en sí: ella es el sistema de la necesidad y *su propia* necesidad, que es, al mismo tiempo, su libertad.

La filosofía es sistema en el desarrollo; lo mismo sucede con la historia de la filosofía, y éste es el punto principal, el concepto fundamental que expondrá este modo de tratar la historia.

Para aclarar esto se ha de hacer notar, por de pronto, la diferencia con respecto al modo de aparición que tiene lugar aquí. El surgir de las diversas etapas en el progreso del pensamiento puede ocurrir con la conciencia de la necesidad según la cual se deriva cada una de las precedentes etapas, y según la cual sólo puede destacarse *esta* determinación y esta forma, o puede ocurrir sin esta conciencia conforme a la manera de un surgir natural, casualmente aparente, de modo que el concepto obre *interiormente* según su consecuencia; pero esta consecuencia no ha expresado cómo en la naturaleza surge, en la etapa del desarrollo (del tronco) de la rama, de las hojas, flores, frutos, cada uno por sí, pero la idea interna es lo dirigente y determinante de esta sucesión o, como en el niño, aparecen sucesivamente las facultades corporales y, principalmente, las actividades espirituales, sencilla e inge-

nuamente, de forma que los padres, que hacen por primera vez una experiencia semejante, ven como un milagro ante sí, en que el todo proviene de lo interior que existía allí por sí y ahora se muestra, y la sucesión total de estos fenómenos posee sólo la forma de la sucesión en el tiempo.

Es el tema y el menester de la filosofía misma exponer el único modo de este surgir, la derivación de las formas, la necesidad pensada, conocida, de las determinaciones; y mientras que la idea pura, de la que se trata aquí, no es aún la forma muy particularizada de la misma como naturaleza y como espíritu, entonces es aquella representación (exposición) principalmente el tema y menester de la filosofía *lógica*.

Pero el otro modo es que las distintas etapas y momentos del desarrollo en el tiempo se destacan en la manera del suceder y en este lugar especial, en este o en aquel pueblo, en estas circunstancias políticas y bajo las complicaciones de las mismas; en resumen: bajo *esta forma empírica*; éste es el drama que nos muestra la historia de la filosofía.

Esta opinión, que es la única digna de esta ciencia, es en sí la verdadera a través del concepto de cosa; y que ella se muestra y se hace valer igualmente conforme a la realidad, esto es lo que resultó del estudio de esta historia misma.

De acuerdo con esta idea, afirmo ahora que la sucesión de los sistemas de filosofía *en la historia de la misma* es como la *sucesión en la derivación lógica* de las determinaciones conceptuales de la idea. Afirmo que, cuando se trata de los *conceptos fundamentales* de los sistemas aparecidos en la historia de la filosofía, de los que se despoja en cuanto a su forma exterior, a su aplicación a lo particular, etc., entonces se conservan las diversas etapas en la determinación de la idea misma en su concepto lógico. *Por el contrario*, tomando por sí el progreso lógico, se tiene en él, de acuerdo con sus momentos principales, el progreso de los fenómenos históricos; pero, indudablemente, hay que reconocer estos conceptos puros en el contenido de la forma histórica. Además, *se distingue*, indudablemente también, por un lado, la sucesión como sucesión temporal de la historia, de la sucesión en el orden de los conceptos. Mostrar más de cerca en qué consiste

este aspecto nos desviaría demasiado de nuestro fin. Yo haré notar sólo, aún, que de lo dicho se explica *que el estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma*, como de hecho no puede ocurrir de otra manera. Quien estudia la historia de la física, de la matemática, etc., se familiariza también ya con la matemática, con la física, etc. Pero para estudiar en la forma y en la aparición empíricas en las que la filosofía se presenta históricamente, su progreso, como desarrollo de la idea, es necesario traer consigo ya indudablemente el *conocimiento de la idea*, casi como se tienen que traer consigo para el enjuiciamiento de las acciones humanas los conceptos de lo que es justo y conveniente. Además, como nosotros lo vemos en muchas historias de la filosofía, sin duda se ofrece al observador carente de ideas solamente un tropel desordenado de opiniones. Procurarles esta idea, aclarar, por consiguiente, los fenómenos, éste es el menester del que se propone interpretar la historia de la filosofía. Porque el observador tiene que traer consigo ya el concepto de la cosa para poder verlo en su aparición e interpretar el objeto justamente; de este modo no tenemos que maravillarnos de que haya muchas historias insípidas de la filosofía, de que se encuentre en ellas la serie de los sistemas filosóficos como una serie de simples opiniones, de errores, de juegos del pensamiento, juegos del pensamiento que, sin duda, han sido madurados con gran despliegue de sagacidad, con gran esfuerzo de espíritu y que se dice todo sobre lo formal de las mismas por cumplimiento. Junto con la falta de espíritu filosófico que los historiadores traen consigo, ¿cómo podían ellos concebir y exponer lo que es pensamiento racional?

De lo que ha sido indicado ya sobre la naturaleza formal de la idea, que sólo una historia de la filosofía, concebida como un sistema tal del desarrollo de la idea que merezca el *nombre de ciencia*, se deduce que: *una colección de conocimientos no constituyen ninguna ciencia*. Sólo, en tanto que a través de la razón, la sucesión fundamentada en los fenómenos que tienen por contenido y revelan lo que la razón es, se manifiesta esta historia misma como algo racional, manifiesta que es un acontecimiento racional. ¿Cómo no iba a ser racional todo lo que ha sucedido por los esfuerzos de la razón? Tiene que existir ya una fe racional en que la casualidad no domina las cosas humanas; y es cosa de la historia de la filosofía, precisa-

mente, conocer que, de tal manera su aparición es historia, que solamente es determinada a través de la idea.

Consideremos ahora los conceptos generales adelantados en la aplicación inmediata a la historia de la filosofía, en una aplicación que nos pondrá de manifiesto los más importantes (significativos) puntos de vista de esta historia.

La interrogación más inmediata que puede hacerse sobre ella concierne a la diferencia de la aparición de la idea misma, que ahora mismo ha sido hecha; se refiere a la interrogación, cómo sucede, que la filosofía aparece como un desarrollo *en el tiempo* y tiene una historia. La contestación a esta pregunta se encaja en la metafísica del *tiempo*; y sería una desviación del fin que es aquí nuestro objeto, si fueran indicados algunos más que los momentos de que solamente dependen en la contestación de las preguntas planteadas.

Arriba ha sido mencionado ya sobre la esencia del espíritu que su ser es su acción. La Naturaleza es como ella es; y sus cambios son, por el contrario, solamente *repeticiones*, su movimiento solamente un curso circular. Inmediatamente su acción es *conocerla*. Yo soy; pero, inmediatamente, existo en tanto que organismo viviente solamente; como espíritu, existo sólo en tanto que me conozco; *Gnothi seautón, conócete a ti mismo*, la inscripción sobre el templo del dios sapiente de Delfos, es el mandamiento absoluto, que expresa la naturaleza del espíritu. Pero la conciencia contiene esencialmente esto, que yo *soy por mí, que soy objeto* para mí. Con este juicio absoluto, con la distinción de mi yo de mí mismo, el espíritu se convierte en existencia actual, se pone como *exterior*, a sí mismo; el espíritu se pone en la *exterioridad*, que es precisamente el modo universal diferenciador de la existencia de la Naturaleza. Pero uno de los modos de la exterioridad es el *tiempo*, cuya forma tiene que mantener su investigación inmediata tanto en la filosofía de la Naturaleza como en la del espíritu finito.

Esta *existencia actual* (Dasein) y con ella el ser-en-el-tiempo es un momento no sólo de la conciencia individual en general, que, como tal, es esencialmente finita, sino también el desarrollo de la idea filosófica en el elemento del pensar.

Porque la idea, pensada en su quietud, es completamente atemporal; ella es pensar en su quietud: persevera en la forma de la inmediabilidad, es sinónima con la intuición *interna* de la misma. Pero la idea, en cuanto concreta, en cuanto unidad de lo diferente, no es esencialmente intuición, como ya se ha dicho antes, sino que, en cuanto diferenciación en sí y, además, en cuanto desarrollo, penetra en ella misma a la existencia y a la exterioridad en el elemento del pensar; y, de esta manera, aparece en el pensar la filosofía pura como una existencia progresiva en el tiempo. Pero este elemento del pensar mismo es abstracto, es la actividad de una conciencia individual. Pero el espíritu no existe sólo en cuanto conciencia individual, finita, sino también en cuanto espíritu concreto, universal en sí. Pero esta universalidad concreta toca todos los lados y modos desarrollados, en los cuales el espíritu es y se hace objeto conforme de la idea. Su concebirse pensante es, al mismo tiempo, la progresión realizada de la realidad total desarrollada, una progresión que no recorre rápidamente el pensar de un individuo y se presenta en una conciencia individual, sino que es el espíritu universal que se presenta en la riqueza de sus formas en la historia universal. Por eso, en este desarrollo sucede que una forma, una etapa de la idea, se hace consciente en un pueblo, de manera que *este* pueblo y *esta* época solamente exprese *esta* forma, dentro de su estado; una etapa más elevada se abre en recompensa siglos después en otro pueblo.

II. CONCEPTO DE FILOSOFÍA

La historia de la filosofía tiene que exponer esta ciencia en la forma de la época y de las individualidades en las cuales han salido las imágenes (modelos) de la misma. Pero *tal exposición tiene que excluir de sí la historia externa de la época*, y solamente recordar el carácter general del pueblo y de la época en su estado general. Pero, en efecto, la *historia de la filosofía* misma expone este carácter, y, sin duda, la más alta expresión del mismo. Ella está en la más íntima conexión con él, y la forma determinada de la filosofía que corresponde a una época, es solamente un aspecto, un momento del estado general. Es a causa de este contacto íntimo que hay que considerar más de cerca, en parte, qué relación tiene ella con sus circunstancias históricas; pero en parte, principalmente, lo que le es propio, a lo que, por consiguiente, se ha de dirigir la atención abandonando lo que le es aún bastante afín.

a) *La estructura determinada de una filosofía* es, por tanto, no sólo *simultánea* con una *determinada* configuración del pueblo en que se presenta, con su constitución y forma de gobierno, con la moralidad, vida social, aptitudes, costumbres y con las comodidades del mismo, sino con sus ensayos y logros en el arte y en la ciencia, con su religión, en general, con sus relaciones bélicas y externas, con la decadencia de los Estados en los que *este principio determinado* se ha hecho vigente, y con el origen y crecimiento de algo más nuevo en que un principio más elevado encuentra su generación y desarrollo. El espíritu ha elaborado y difundido cada vez el principio de la etapa determinada de su conciencia de sí a todo el reino de su polimorfismo (universalidad). Es un espíritu rico el espíritu de un pueblo, una organización, una catedral, que tiene diversas bóvedas, galerías, filas de columnas, pórticos y departamentos; todo esto ha resultado de *un todo*, de *un «de-*

signio». De todos estos múltiples aspectos es la filosofía *una forma*. Y ¿cuál? La filosofía es la flor más elevada, ella es el *concepto* de la estructura total de aquellos múltiples aspectos, la conciencia y la esencia espiritual de todo el Estado, es el *espíritu de la época* en cuanto *espíritu* existente que se piensa. El todo multiconfigurado se refleja en ella como en el *foco simple*, como en el concepto del todo que se conoce a sí mismo.

Para que se filosofe es preciso: a) un cierto grado de formación espiritual; después que se ha atendido a las necesidades de la vida material, se ha empezado a filosofar, como dice Aristóteles*. La filosofía es un quehacer libre, no un quehacer egoísta; un quehacer libre, porque el temor a los apetitos ha desaparecido; un robustecimiento, una fortificación del espíritu en sí; una especie de lujo, justamente como un lujo se califican aquellos goces y ocupaciones que no pertenecen a la necesidad material como tal. El espíritu de un pueblo ha arrancado tanto de la apatía indiferente de la primera vida natural, como igualmente del punto de vista del interés pasional, que se ha esforzado en elaborar esta dirección a lo individual. Se puede decir que cuando un pueblo, en general, ha dado nacimiento de su vida concreta a una división, una diferencia de condiciones, se acerca a su decadencia. Si la indiferencia o la insatisfacción penetra en su existencia viviente, frente a ella tiene que huir a los espacios del pensamiento**. Sócrates y Platón ya no encontraban ninguna satisfacción en la vida del Estado ateniense. Platón buscó algo mejor que hacer al lado de Dionisio. Por Roma se difundió la filosofía, lo mismo que la religión cristiana, bajo los emperadores, en una época de infelicidad para el mundo y de decadencia de la vida política. La nueva ciencia y la filosofía surgieron en la vida europea en los siglos XV y XVI, en la época de decadencia de la vida medieval, en la que la religión cristiana y la vida política ciudadana habían permanecido identificadas.

b) Pero ha llegado la época no sólo de que se filosofe, sino de que exista una *determinada* filosofía en un pueblo, la cual debe desplegarse; y esta determinabilidad del punto de vista

* Aristóteles, *Metaph.*, I, 2.

** Véase Schiller en la poesía *El Ideal y la Vida*.

del pensamiento es la misma *determinabilidad* que penetra todos los otros aspectos.

La relación de la *historia política* con la filosofía no quiere decir que aquella sea la causa de la filosofía. Hay *una* determinada esencia que penetra todos los aspectos y que se expresa en el político y en los demás como en distintos elementos; hay *una* condición general que conexas en sí a todas sus partes, y, por múltiples y casuales que puedan parecer sus diferentes aspectos, no pueden contener en sí nada contradictorio frente a esa condición general. Pero demostrar cómo el espíritu de una época caracteriza toda su realidad y su destino en la historia conforme a su principio, sería esto la tarea de una filosofía de la historia.

Pero ahora nos importan solamente las estructuras que el principio del espíritu acuña en un elemento espiritual afín con la filosofía.

Seguidamente, en parte, según sus *elementos*, en parte, según sus *objetos* peculiares, está la historia de la filosofía relacionada con la *historia de la demás ciencias* y con la historia de la cultura; principalmente, con la *historia del arte y de la religión*, las cuales contienen, en parte, la representación y el pensar en común; pero, en parte también, contienen los *objetos universales* y las representaciones, los pensamientos sobre estos objetos universales.

Por lo que se refiere a las *ciencias especiales*, sin duda el conocimiento y el pensar es su elemento, como es el elemento de la filosofía. Pero sus objetos propios son, en primer lugar, los objetos finitos y los fenómenos. Una colección de tales conocimientos sobre este contenido ha sido excluida de sí por la filosofía; ni este contenido, ni tal forma importan a la filosofía. Pero cuando aquellos conocimientos son ciencias sistemáticas y contienen axiomas y leyes universales de los cuales parten, entonces se refieren a un círculo limitado de objetos. Los últimos fundamentos son como los objetos mismos, supuestos; sea que la experiencia externa o la sensibilidad del corazón, el sentido natural o cultivado del derecho y del deber constituyan la fuente de donde son sacadas. En su método suponen la lógica, las determinaciones y los axiomas del pensar en general.

Las formas de pensar, además de los axiomas y de los puntos de vista, que tienen validez en las ciencias y constituyen el apoyo último de su materia restante, no les son, sin embargo, peculiares, sino que, en general, les son comunes con la cultura de una época y de un pueblo. La cultura consiste, en general, en las representaciones y propósitos, en la amplitud de determinados *poderes espirituales*, que rigen la conciencia y la vida. Nuestra conciencia posee estas representaciones, las hace valer como determinaciones últimas, continúa en ellas como en sus enlaces fundamentales, pero la conciencia no las *conoce*; no las convierte en objetos ni en interés de su consideración. Para ofrecer un ejemplo abstracto, toda conciencia tiene y usa la determinación completamente abstracta del pensar: *ser*. «El sol está en el cielo», «este racimo está maduro», y así hasta el infinito; o en una cultura más elevada progresa a las relaciones de causa y efecto, de fuerza y su exteriorización, etc.; todo su saber y representar está entretejido y regido por tal metafísica, ella es la red en la que es concebida toda materia concreta, que la emplea en sus actividades. Pero esta trama y sus nudos está hundida en nuestra conciencia ordinaria en la materia multiestructural; ésta contiene nuestros intereses y objetos conscientes que tenemos *ante nosotros*. Aquellos hilos generales no han sido puestos de relieve y convertidos por sí en objetos de nuestra reflexión.

En cambio, con el arte y, principalmente, con la *religión*, tiene la filosofía en común el tener por contenido *objetos completamente universales*. Son los modos en que la idea más elevada existe para la conciencia no filosófica, para la conciencia sensible, intuitiva, representativa; y mientras, conforme al tiempo, en el curso de la cultura se anticipa el fenómeno al surgir de la filosofía, es necesario mencionar esencialmente esta relación; y tiene que enlazar la determinación con el comienzo de la filosofía, justamente al tener que mostrar hasta qué punto se ha de excluir lo religioso de ella y no hacer de lo religioso el comienzo.

Indudablemente, los pueblos han depositado en las *religiones* la manera como representaban la esencia del mundo, la sustancia de la Naturaleza y del espíritu y cómo se representaban las relaciones del hombre consigo mismo. *La esencia ab-*

soluta es aquí *objeto* para su conciencia; y cuando nosotros, al mismo tiempo, consideramos más de cerca esta determinación de la objetividad, entonces es, por de pronto, como objeto, lo primero para ella, un lejano más allá, más amistoso o más temible y hostil. En la devoción y en el culto anula el hombre esta contradicción y se eleva a la conciencia de la unidad con su esencia, al sentimiento o a la confianza absoluta en la gracia de Dios. Existe ya en la representación, como, por ejemplo, en los griegos, esta esencia, algo ya en sí y por sí amistoso para la conciencia; de esta manera el culto es solamente ya el placer de esta unidad. *Esta esencia es ahora, en general, la razón en sí y por sí existente*, la sustancia universal concreta, el espíritu, cuya causa primitiva se hace objetiva en la conciencia; ésta es, por tanto, una representación del mismo, en la cual está, no sólo racionalidad en general, sino que en ella está la racionalidad universal infinita. (Se ha recordado antes que es necesario concebir a la religión de la misma manera que la filosofía, es decir, que es necesario conocer y reconocer la religión como racional. Porque ella es la obra de la razón manifestándose, la esencia más racional y elevada.) Son absurdas las representaciones que afirman que los sacerdotes han compuesto una religión en provecho propio y para engañar al pueblo. Es igualmente superficial, por el contrario, considerar la religión como cosa del libre arbitrio y de la ilusión. Frecuentemente han abusado de la religión, una posibilidad, que es una consecuencia de las relaciones externas y de la existencia temporal de la religión; pero, en tanto que es religión, bien puede ser tomada aquí y allí en esta relación exterior; pero aquella posibilidad es, esencialmente, la que, antes bien, se afirma frente a los propósitos finitos y sus complicaciones, y la que establece sobre ella aquella región sublime. Esta región del espíritu es, antes bien, el templo de la verdad misma, el santuario en que se ha deshecho el otro engaño del mundo de los sentidos, de las representaciones y de los propósitos finitos, de este campo de lo arbitrario y de la opinión. Sin duda, por eso, se ha acostumbrado a hacer la distinción de la *doctrina* y de la *ley divinas* y de la *pobre obra de Invención humanas* en los sentidos, que bajo los últimos es resumido todo lo que se destaca en su aparición desde la conciencia humana, desde su inteligencia o desde su voluntad, y todo esto es opuesto al saber de Dios y de las cosas divinas. Esta contradicción y el rebaja-

miento de lo humano aún son allí extremados, con el fin de que sea más necesario admirar la sabiduría divina en la Naturaleza, que el árbol en su magnificencia, la semilla, el canto de los pájaros y el gran vigor y las especies de los animales son alabados como las obras de Dios, que también por las cosas humanas se llega a la sabiduría, a la bondad y a la justicia de Dios, pero no tanto por las organizaciones, leyes y acciones producidas por la voluntad del hombre y por el curso del mundo, como principalmente por el destino humano, es decir, por lo mismo que es exterior, al saber y a la voluntad libre y, al contrario que lo accidental, de manera que esto exterior y accidental sea considerado como lo que Dios hace con ese fin; pero el aspecto esencial que tiene su raíz en la voluntad y en la conciencia sea considerado como lo hecho por el hombre. La armonía de las relaciones, de las circunstancias y resultados externos a los propósitos del hombre es, por cierto, algo más elevado; pero es solamente por eso por lo que los propósitos humanos no son propósitos de la Naturaleza, como la vida de un gorrión que encuentra su alimento, etc., en los cuales es contemplada una armonía semejante. Pero se encuentra en ella como lo más sublime, que Dios sea señor de la Naturaleza. ¿Qué sucede, pues, con la voluntad libre? ¿No es Dios Señor de lo espiritual, o, al ser El mismo espiritual, Señor en lo espiritual, y siendo Señor de o en lo espiritual, no sería superior que en cuanto Señor de o en la Naturaleza? Pero aquella admiración de Dios en las cosas naturales como tales, en los árboles, en los animales, en contradicción con lo humano, está muy alejada de la religión de los antiguos egipcios, que habían tenido su conciencia de lo divino en el ibis, en gatos y perros; está también muy lejos de la pobreza de los indios antiguos y actuales, que aún adoran a las vacas y a los monos como divinos y proveen concienzudamente a la conservación y a la alimentación de este ganado y dejan a los hombres morir de hambre, que cometerían sacrilegio si matasen ese ganado o solamente si se apoderasen de su alimento para los que estaban a punto de morir de hambre. De otro modo habla *Cristo* sobre esto (Mateo, 6, 26-30): «Mirad los pájaros del cielo (entre los cuales están el ibis y el cuclillo); ¿no sois vosotros tenidos en más que ellos? Así Dios provee de vestidos a la hierba del campo, que hoy está así, pero mañana puede ser arrojada al horno. ¿No debería El hacer esto mucho mejor por voso-

tros?» La superioridad del hombre, de la imagen de Dios ante los animales y las plantas, es concedida de buena gana en sí y por sí; pero al preguntarse dónde se ha de buscar y ver lo divino, en aquellas expresiones no se ha aludido a lo superior, sino a lo inferior. Justamente con respecto al saber de Dios sucede de manera muy distinta, porque Cristo no pone el conocimiento y la fe en Él en la admiración de las criaturas naturales, ni en el asombro de la pretendida potencia sobre ellas, de las señales y de los milagros, sino en el testimonio del espíritu.

Lo racional, en cuanto que es el contenido esencial de la religión, podía parecer que venía de afuera, que lo elevaba y que lo presentaba como una serie histórica de *reflexiones filosóficas*. Sólo la *forma* en que aquel contenido existe en la religión, es distinta de aquella en que el mismo contenido existe en la filosofía, y, por esta causa, una historia de la filosofía es necesariamente distinta de una historia de la religión. Porque ambas están tan próximas, existe en la historia de la filosofía la antigua tradición de empezar por una filosofía persa, india, etc., una costumbre que aún es conservada, en parte, en todas las historias de la filosofía. También existe una tradición semejante perpetuada y difundida por todas partes de que, por ejemplo, Pitágoras ha ido a buscar su filosofía a la India y a Egipto; es una antigua gloria, la gloria de la sabiduría de estos pueblos, la que la filosofía admite también para sí. De todos modos, las representaciones y el culto divino de los orientales, que en la época del Imperio Romano han penetrado en el Occidente, llevan el nombre de la filosofía oriental. Cuando en el mundo cristiano la religión cristiana y la filosofía fueron estudiadas más detalladamente como separadas, por el contrario, se considera principalmente en esa antigüedad oriental a la filosofía y a la religión como no separadas (inseparables) en el sentido de que el contenido ha existido en la forma en que él es filosofía. Junto a la facilidad de estas representaciones, y para poner unos límites determinados a las representaciones religiosas para el proceder de una historia de la filosofía, será conveniente hacer algunas consideraciones directas sobre la forma que distingue las representaciones religiosas de las reflexiones filosóficas fragmentarias (filosofemas).

Pero esta forma, por cuyo medio el contenido en sí y por sí universal pertenece solamente a la filosofía, es la forma de pensar, la forma del universal mismo. Pero en la religión existe este contenido por medio del arte para la intuición inmediata, externa; además, para la representación, para la sensación. La *significación* existe para el espíritu ingenioso; ella es el testimonio del espíritu que comprende tal contenido. Para aclarar esto es necesario recordar la diferencia entre lo que nosotros somos y tenemos, y cómo nosotros conocemos eso mismo, es decir, de qué manera lo sabemos, esto es, lo tenemos como objeto. Esta diferencia es lo infinitamente importante, de lo cual se trata solamente en la formación cultural de los pueblos y de los individuos, y lo que arriba se ha considerado como la diferencia de la evolución. Nosotros somos hombres y poseemos razón; lo que es humano, lo que es racional en general, resuena en nosotros, en nuestro corazón, en nuestra subjetividad, en suma. Esta resonancia, este movimiento determinado, es donde poseemos, en general, un contenido como nuestro; la multiplicidad de determinaciones que él contiene está concentrada y envuelta en esta interioridad, una sorda actividad del espíritu en sí, en la sustancialidad universal. El contenido es inmediatamente idéntico a la simple certeza abstracta de nosotros mismos, a la conciencia de sí. Pero el espíritu, por cuanto es espíritu, es esencialmente *conciencia*. La complejidad contenida en su simple individualidad tiene que *objetivarse*; tiene que elevarse al *saber*. Y por eso, en la naturaleza de esta objetividad, en la naturaleza de la conciencia, es en lo que consiste toda la diferencia. Esta naturaleza se extiende desde la simple expresión de la sordera de la sensación hasta lo más objetivo, hasta la forma en sí y por sí objetiva, hasta el pensar. La objetividad más simple y formal es la expresión y el nombre de aquella sensibilidad y de la disposición de las mismas, en cuanto quiere decir: *piEDAD, oración*, etc. «Déjanos orar, déjanos ser piadosos», etc., es el simple recuerdo a aquel sentimiento. Pero, por ejemplo, continúa diciendo: «Déjanos pensar en Dios»; expresa el contenido absoluto omnicomprendivo de aquel sentimiento sustancial al *objeto*, que es distinto de la sensación como movimiento subjetivo, autoconsciente, o que es el *contenido*, distinto de este movimiento así como de la forma. Pero este objeto, comprendiendo en sí ciertamente todo el contenido sustancial, no está aún desarrollado ni com-

pletamente determinado. Pero cuyo contenido desarrollan, conciben, expresan, traen a la conciencia de las relaciones resultantes de eso; ese contenido es el origen, la producción, la revelación de la religión. La forma en la que este contenido desarrollado recibe primeramente la objetividad es la de la intuición inmediata, de la representación sensible, o de una representación determinada más directamente, tomada de los fenómenos o relaciones naturales, físicos o espirituales. El arte facilita esta conciencia, al dar firmeza y permanencia a la apariencia fugitiva con la cual la objetividad pasa a la sensación; la informe piedra santa o lo que sea a lo que primeramente se enlaza la necesidad de la objetividad, recibe del arte forma, rasgos, *determinabilidad* y contenido determinado, el cual puede hacer *consciente*; existe ahora como objeto para la conciencia. De esta manera el arte se ha hecho el maestro (educador) de los pueblos, como, por ejemplo, sucede en Homero y Hesíodo, que han formulado la teogonía de los griegos (Herodoto, II, 53), en tanto que ellos han afirmado —en todas partes— las complicadas representaciones y tradiciones halladas, correspondientes al espíritu de su pueblo y las han elevado a formas y representaciones determinadas. No es éste el arte que manifiesta el contenido de una religión ya acabada y perfecta por medio de pensamientos, representaciones y palabras, actualmente también en piedra, sobre el lienzo o por medio del discurso, como lo hace el arte de la época moderna cuando trata los objetos religiosos o de la religión históricamente, teniendo por base las representaciones y los pensamientos existentes y expresando a su manera solamente el contenido que ha sido, por otra parte, expresado ya a su manera completamente. La conciencia de esta religión es el producto de la fantasía reflexiva, o del pensar, el cual concibe solamente a través del órgano de la fantasía y tiene su expresión en su forma. Si ahora, igualmente el pensar infinito, el espíritu absoluto, se ha revelado y se revela en la verdadera religión, entonces es la copa en la cual se hace conocido el corazón, la conciencia representativa y el entendimiento de lo finito. La religión en general no se dirige solamente a aquel aspecto de la cultura —«el Evangelio es predicado a los pobres»—, sino que ella tiene que dirigirse expresamente al corazón y al ánimo, entrar en la esfera de la subjetividad, y, además, en la región del modo finito de representación. En la conciencia que percibe y que se refleja

sobre las percepciones, posee el hombre, para las relaciones especulativas de lo absoluto, según su naturaleza, en sustitución solamente relaciones finitas, que pueden servirle únicamente, sea en sentido completamente propio o también en sentido simbólico, para comprender y expresar esa naturaleza y relaciones de lo infinito.

En la religión, en cuanto la más directa e inmediata revelación de Dios puede, no solamente la forma del modo de representación y del pensar reflexivo finito, ser la misma bajo la cual él (el pensar) se da existencia en la conciencia, sino que también esta forma debe ser bajo la cual él aparece; porque sólo ésta es también por sí la que es *inteligible* para la conciencia religiosa. Es necesario, para aclarar mejor esto, que se diga algo sobre lo que quiere decir *comprender*. A este concepto corresponde, por una parte, como antes se ha observado, el fundamento sustancial del contenido, el cual, encontrándose en él como la esencia absoluta del espíritu, hiere su interés, resuena en él mismo, y por eso recibe testimonio de él. Esta es la primera condición absoluta del comprender; lo que no existe *en sí*, en él, no puede entrar *en él*, no puede existir *para él*; tal contenido mismo es infinito y eterno. Pues lo sustancial es justamente, en cuanto infinito, lo mismo que lo que no tiene ningún límite en él mismo, al cual se refiera; porque, de lo contrario, sería limitado y no sería verdaderamente lo sustancial, y, por tanto, el espíritu no es solamente *en sí* lo mismo que lo que es finito y exterior, no es ya lo que existe *en sí*, sino lo que existe *por otro*, lo que se ha puesto en relación. Pero, en tanto que, por otra parte, lo verdadero y lo eterno se hacen *conscientes*, es decir, que penetran en la conciencia finita, debe existir para el espíritu, así, este espíritu es para el que existe primeramente el contenido *finito*, y el modo de su conciencia consiste en las representaciones y formas de las cosas y relaciones finitas. Estas formas son lo habitual y familiar a la conciencia; es el modo universal de la finitud, cuyo modo se ha apropiado y ha convertido en el medio universal de su representar, el cual tiene que haber devuelto todo lo que en él mismo se encuentra, para poseerse y conocerse a sí mismo en ello. Si una verdad se encuentra en él mismo bajo otra forma, entonces esto quiere decir tanto: esta forma le es algo extraño, es decir, que el contenido no existe para la conciencia misma. Esta segunda condición de la

inteligibilidad es, principalmente, a la que se refiere el fenómeno del comprender o del no comprender, pues lo primero, la conformidad de lo sustancial consigo mismo, se hace consciente de sí porque no se ha comprendido como lo sustancial, como la actividad pura, infinita, en la conciencia. Pero el segundo aspecto se refiere a la *existencia* actual del contenido, es decir, al ser del mismo como existente en la conciencia; y si algo es comprendido o no, si la conciencia se apropia por sí un contenido, si se encuentra y se sabe a sí misma en lo que el objeto es para ella misma, depende de ello si se halla a ella misma en la forma de su metafísica habitual. Pues su metafísica la constituyen las relaciones que le son familiares (a la conciencia); esas relaciones son la red que entrelaza todas sus instituciones y representaciones particulares, y sólo en tanto que pueden ser concebidas en ella (en esa red), es capaz de conocer. Esas intuiciones y representaciones son el órgano espiritual a través del cual la mente recibe un contenido, son también el sentido por el cual algo recibe y tiene sentido para el espíritu. Para que algo sea inteligible a la conciencia o, como también se dice ahora, concebible, tiene que serle devuelta (restituida) su metafísica, el órgano de su espíritu; así es conforme a su sentido. El entendimiento expresa, como los sentidos, la bilateralidad observada; el conocimiento (Verstand) de un hombre o de una cosa o, incluso, su sentido, es su valor y contenido objetivos; pero el conocimiento (Verstand) que yo poseo o concibo de algo, o el sentido que tiene para mí (que yo poseo un conocimiento de algo, o que tiene sentido para mí), concierne a la forma en que existe para mí, la metafísica con que se ha vestido, y si ésta es o no la de mí representar. De esta manera, algo se ha hecho inteligible, quizá a través de un ejemplo del contorno habitual de la disposición vital, a través de un caso concreto, que incluye en sí la misma relación como lo que la hace demasiado comprensible, de manera que el caso tomado en ayuda es un símbolo o una parábola del mismo. De ordinario, completamente inteligible quiere decir en general aquello con lo que se está ya familiarizado; y a menudo se oye decir de un sermón ingenioso que es muy inteligible, cuando su exposición se compone de sentencias bíblicas y de otros pasajes del catecismo igualmente conocidos. Esta inteligibilidad que descansa en el árido estar familiarizado con la cosa no se basa ahora verdaderamente en ninguna metafísica; pero un determinado

modo del sentido supone ya la inteligibilidad que es sacada del caso concreto de la conciencia común sensible. Pero nosotros consideramos una metafísica más formada, por ejemplo, en la historia pragmática, que se ha esforzado en poner los resultados en una conexión de causas y efectos, de fundamentos y consecuencias; las causas, los fundamentos, las condiciones, las circunstancias, constituyen aquí aquello por lo cual se hace inteligible el acontecimiento histórico. Pero también se nos exige ya que comprendamos a través de la historia de una cosa la cosa misma, que sea esto ya la comprensión, si nosotros sabemos cómo ha existido la cosa antes de ahora, y que la comprendemos tanto más fundamentalmente cuanto más allá prosigamos en nuestro conocimiento de las condiciones en que la cosa se encontraba en un pasado próximo, en un pasado lejano y un pasado remoto; cómo frecuentemente nos exigen los juristas respetar esto como una comprensión de la cosa si saben precisar cómo se había comportado en el pasado. En la perspectiva religiosa, durante un largo espacio de tiempo, ha existido una metafísica casi igualmente simple para hacer consciente fácilmente todo lo inteligible. Al ser explicadas como falsas algunas abstracciones generales de unidad, de amor a la humanidad, de leyes naturales y de las mismas ideas religiosas, así existe una manera para hacer inteligible cómo, sin embargo, estas abstracciones han llegado a los hombres, cómo un hombre puede incurrir en una representación falsa; existe también la naturaleza (el cómo) del mentir; además, están también muy a mano el ansia de dominio, el deseo de posesión y otros *mediū termini*; y en tanto que la religión sea considerada como la obra de las pasiones y del engaño de los sacerdotes, entonces la cuestión se hace inteligible y concebible de tal manera.

Este término medio que es la condición de inteligibilidad del contenido absoluto o, lo que es igual, el que constituye la existencia actual del mismo contenido, encadena a éste a la conciencia subjetiva. Este medio, o esta forma bajo la cual existe el contenido absoluto de la religión, es por lo que la filosofía se distingue de la religión. La razón eterna, al manifestarse, al expresarse y revelarse, se revela al espíritu y a la representación, y solamente a través de eso a la mente y a la representación, a la conciencia sensitiva y natural que refleja al contenido. La reflexión abstracta posterior inicia esta con-

figuración y modo de la existencia (Dasein), para considerarlos como una *cubierta* bajo la cual está escondida la verdad, e intenta quitar ese ropaje al contenido interior (intrínseco) y hacer surgir la verdad desnuda, pura, tal como ella es en sí y por sí. Porque la reflexión conceptual encuentra las relaciones finitas de la intuición y a la representación sensibles inadecuadas al contenido universal infinito, y se ha imaginado una idea con determinaciones más elevadas que estas formas. Es, por de pronto, lo *antropomórfico* lo que encuentra contradictorio con su idea. El contraste y la lucha de la filosofía con las así llamadas representaciones populares de la mitología es un fenómeno ya antiguo. Por ejemplo, Jenófanes decía que si los leones y los bueyes tuviesen manos para ejecutar obras de arte como los hombres, representarían a sus dioses y les darían un cuerpo semejante al que ellos poseen. Jenófanes se encoleriza, lo mismo que después Platón (y antes lo habían hecho ya, en general, Moisés y los profetas desde una religión más fundamental), con Homero y Hesíodo, porque habían atribuido a los dioses todo lo que es vergonzoso e infamante entre los hombres: $\chi\lambda\epsilon\pi\tau\epsilon\omega\ \mu\omicron\iota\chi\epsilon\upsilon\acute{\epsilon}\omega\ \tau\epsilon\ \chi\alpha\acute{\iota}\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\lambda\omicron\nu\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\alpha\tau\epsilon\upsilon\acute{\epsilon}\omega$ *.

Pero lo que los leones y los bueyes no podían hacer lo hicieron los hombres, que habían tenido su conciencia de lo divino en la animalidad. La habían tenido, además, en el sol, en las estrellas y aun también en cosas inferiores, en lo que se han distinguido especialmente los indios, así como en las imágenes más grotescas y miserables de una fantasía alucinada y estafalaria. Sin embargo, lo antropomórfico trae consigo inmediatamente una cierta medida, pero tales imágenes parecen tener solamente la demencia como determinación de su contenido, el cual ya por eso sólo puede ser miserable en alto grado.

Pero mientras se ha desistido necesariamente en la época moderna de ver en las mitologías y en las partes de la religión relativas al modo de representación sólo error y falsedad, después que se ha fortalecido la fe en la razón, para creer de esta manera que, porque hay hombres y naciones que tienen

* Fragmento de Jenófanes en Sexto Empírico. *Ad. Math.* IX. 193 (ed. Mutschmann).

en tales imágenes y representaciones su conciencia absoluta, no sólo tienen en ello meramente lo negativo de tal contenido, sino que también tiene que estar esencialmente contenido algo positivo del mismo contenido, de manera que sea considerado lo finito, y además, lo extravagante y lo carente de medida del mismo, más bien como una envoltura bajo la cual se oculta un verdadero contenido. A este respecto, sería indiferente imaginarse que esta envoltura había sido utilizada premeditadamente por los sacerdotes y por los maestros de la religión, así como también, con qué intención ha sido utilizada una envoltura semejante. Por otra parte, esta investigación sería realizada solamente en el camino histórico; pero aunque se consiguiese mostrar históricamente algunos casos en los que el modo de representación hubiese sido un disfraz inferido de la intención, entonces, en general —y esto es evidente más bien históricamente— es la naturaleza de la cosa, como se ha mostrado poco antes, ésta: que la verdad, manifestándose, ha podido ponerse de relieve solamente en el medio de la representación, de la imagen, etc., en tanto que, en parte, aún no se ha hecho salir ni se ha dispuesto el elemento siguiente, el elemento del pensamiento en un suelo en el que había podido ser colocado aquel contenido; sin embargo, es la determinación de la religión, como tal, que su contenido tenga a este elemento por base de su manifestación. También es verdad que los filósofos se han servido de las formas míticas para hacer representables los razonamientos filosóficos, y traerlos más cerca de lo sensible, de la fantasía; frecuentemente se oye alabar y apreciar a Platón principalmente por eso, como si con eso hubiese demostrado un genio más elevado y, además, hubiese hecho algo más grande que lo que por otra parte pueden hacer los filósofos y que él mismo ha llevado a cabo en otras de sus obras, como, por ejemplo, en su árido y abstracto *Parménides*. No es de maravillar que Platón sea admirado también preferentemente a causa de sus mitos, porque, en efecto, una forma semejante facilita la comprensión de los pensamientos generales (universales) y los aproxima en semejante forma bella. Pero los mitos platónicos como tales no son los que le han hecho filósofo; cuando el pensamiento en otro tiempo se fortalecía tanto para poder darse una existencia actual en su elemento propio, entonces es aquella forma un adorno superfluo que, por una parte, se puede aceptar con agrado; pero, por otra parte, a través del

cual la ciencia no es exigida en tanto que ella no atañe nada a la utilidad exterior que de este modo una y otra podían excitar a la filosofía. Además no se puede oponer un perjuicio a aquella supuesta utilidad exterior. De esta manera, ese perjuicio puede hacerse tan célebre por aquel modo mítico de filosofar, que pueda dar lugar a la opinión de si los mitos son filosofía, y que ella proporciona la *posibilidad* de ocultar la impotencia y la *inhabilidad* para expresar el contenido que debe ser representado, en la forma del pensamiento en la única forma de la filosofía y darle además su verdadera determinabilidad.

Pero Platón no tiene que disfrazar por medio de la forma mítica los filosofemas (los razonamientos filosóficos) que él tuvo en la mente, y que había expresado antes también en forma más filosófica, sino que más bien intentó hacerlos más claros e imaginables. Se ofrece una representación torpe cuando se habla de mitos, de símbolos, especialmente si se trata sólo de *disfraces* bajo los cuales está *oculta* la verdad. Antes bien, son los mitos y los símbolos, las representaciones y las relaciones en general, en los que es expresada la verdad, es decir, a través de lo cual la verdad debe ser expresada, esto es: debe ser *descubierta*. Sin duda se podía mostrar en ciertos casos que los símbolos y otros elementos semejantes son utilizados para constituir enigmas y para hacer del contenido un secreto bastante más difícil de penetrar. Se podía sospechar en la masonería un propósito semejante en sus símbolos y mitos; pero no se le hará ninguna injusticia cuando se está convencido de que no hay allí ningún saber especial; por consiguiente, tampoco tiene nada que ocultar. Pero que no se encuentra en posesión ni posee en custodia ninguna sabiduría, ciencia o conocimientos especiales, ni se encuentra en posesión de ninguna verdad que no sea posesión de todos; de esto se convencerá cualquiera fácilmente, si se consideran los escritos que proceden directamente de la masonería, así como aquellos que sacan a la luz sus amigos o propietarios, de cualquier rama de la ciencia o del conocimiento que sean; en ella no se encuentra nada más que la elevación de la cultura habitual general y de los conocimientos vulgares. Si se quiere imaginar como posible custodiar una sabiduría del mismo modo que un hecho, y recibirla de la comunicación con los mismos hechos de los cuales se constituye la cuestión

de sus exteriorizaciones en la vida común y en el impulso científico, entonces no es preciso conocer lo que es la naturaleza de un razonamiento filosófico, de una verdad universal, de un modo de pensar y de conocimiento universales —y sólo de esto se trata, no de conocimientos históricos, en general de conocimientos de lo individual—; de éstos de los cuales innumerables se pueden convertir en enigmas y tanto más cuanto menos o más pasajero sea el interés por saberlos. Creer en aquella posibilidad y en un medio para mantener separado el conocimiento universal según su contenido, el cual, al poseerlo el sujeto, posee en sí, más bien en general, interés del sujeto, de las exteriorizaciones de la vida restante y de su existencia espiritual concreta, sería igualmente tan ridículo, como si se creyese en un medio para poder separar la luz de la sombra, o poseer un fuego que no calentase. Del mismo modo vemos que, frecuentemente, se atribuye a los misterios de los antiguos un fervor semejante de sabiduría y de conocimientos especiales; es sabido que todos los ciudadanos atenienses eran iniciados en los misterios de Eleusis; por el contrario, Sócrates no había podido iniciarse en ellos y, sin embargo, nosotros vemos, por ejemplo, cuán insigne fue considerado entre sus conciudadanos, y cómo aquellos que acostumbraban a tratar con él, a pesar de su iniciación en la sabiduría de los misterios, aprendían algo nuevo de él y sólo lo que heredaron de él lo consideraron como el conocimiento más estimable, como lo mejor de su vida.

Pero cuando se trata de la mitología y de la religión en general, entonces es la forma que en ellas tiene la verdad no sólo una cubierta, sino que en ellas debe manifestarse más bien el contenido; así como también es una expresión torpe la que ha sido tan usual en la época moderna, como si el mundo no ofreciese al hombre más que un enigma y ésta fuera la última relación del hombre con el mundo. Mucho mejor se ha revelado Dios en la Naturaleza, y El es la significación de la misma, la palabra clave del enigma, y así como la Naturaleza, es aún mucho mejor el universo espiritual, la revelación de Dios; porque su concepto más característico es el de ser Espíritu, y la representación de la mitología y de la religión en general es, esencialmente, no sólo un disfraz, sino una manifestación del mismo. Pero, en efecto, es, al mismo tiempo, la condición de la intuición sensible, así como de la representa-

ción y de las relaciones sensibles y finitas, la naturaleza de lo simbólico en general, para ser una existencia que no corresponde, al mismo tiempo, a la idea infinita; y así ella se oculta al mismo tiempo que se descubre. La esencia es aquello a través de lo cual la existencia es fenómeno (manifestación), o, expresado más exactamente: lo que aparece en el fenómeno es la esencia, pero simultáneamente es también *sólo* fenómeno; el fenómeno contiene al mismo tiempo en una unidad la determinación de no ser la esencia. En la diferencia que existe entre el mito y su significación, y en la que la representación mítica, en la exposición de la idea para la representación natural, es considerada como un disfraz de esta idea, yace la confesión de que la significación es el propio valor intrínseco, y este valor existe sólo en su verdadero modo en tanto que se desnuda de la forma sensible y de las relaciones finitas, y es ascendido al modo del *pensamiento*. En el pensamiento no existe ya ninguna diferencia de representaciones o de imágenes y de su significación; el pensamiento es lo que se da significación a sí mismo y existe allí tal como es en sí. Por tanto, ahora, si la mitología y las representaciones religiosas en general, en tanto que son sólo representaciones, descubren esencialmente la verdad y el contenido de la idea, entonces aún hay encerrado en esta manifestación algo que es *inapropiado* a este valor intrínseco; pero el pensamiento es lo peculiar a sí mismo.

La mitología, así como lo que es considerado como metafórico es el modo de representación no mítico, necesita, por eso, de una *aclaración*; y aclarar lo metafórico no quiere decir otra cosa que *traducir*, en primer lugar, las formas sensibles y sus relaciones finitas en general a relaciones espirituales, a relaciones conceptuales. Las relaciones de la Naturaleza inorgánica y de la viviente, las de la afectividad y del querer natural, así como los objetos inmediatos de la Naturaleza, de la sensibilidad y de los anhelos del espíritu, libres de la forma de la intermediación, y pensados a través de la abstracción, ofrecen ahora unas relaciones y un contenido que, en cuanto pensados, son de naturaleza universal. (Pero si estos pensamientos manifiestan mejor ahora la significación, entonces no parecen haber ganado nada a través de aquella variación de la forma con respecto al contenido; porque estas relaciones finitas y su consiguiente contenido no han sido al-

teradas en lo infinito análogo; no solamente existe analogía entre el contenido de lo mítico, y, por tanto, de lo metafórico y los pensamientos, sino que estos últimos son aquel contenido completo en su más simple determinabilidad misma. En tanto que allí esta ligadura o bases sustanciales eran infinitas, así lo es el contenido, también en la explicación; porque ésta no es otra cosa en cuanto que hace surgir lo sustancial como sustancial. Solamente el contenido pensado, en cuanto pensado, aparece, con eso, ya digno de ser una determinación de lo finito, si de otro modo lo divino no es aceptado solamente como lo infinito-negativo, al cual no debe alcanzar ningún modo del contenido determinado.) Así, por consiguiente, una sensación determinada, como la cólera, o una relación orgánica, como la generación, trasladados a la determinación espiritual y universal de la *justicia* frente al mal, a la *Creación* en general o al *Ser-Causa*, ya no son considerados como indignos de ser propiedad o relación de lo absoluto. Desde la figura de Osiris, de Isis, de Tifón, y a través de las innumerables historias mitológicas, ha llegado a ser urgente para las distintas épocas la necesidad de tomarlas como expresiones de los objetos naturales, de las estrellas y sus revoluciones, del Nilo y sus cambios, etc., después de los resultados históricos, del destino y de las acciones de los pueblos, de las relaciones y de los cambios éticos en la forma natural y política de la vida y, por consiguiente, aclararlas al ser puesto de manifiesto y extraído un sentido semejante de ellas. Este aclarar tiene por objeto hacerlas *inteligibles*; no se comprende cómo la muerte de Osiris, etc., puede ser algo divino. Aquí se ha alterado e invertido el concepto de inteligibilidad. Estas representaciones sensibles pretendidamente antropomórficas son las que, al lado de esta necesidad de aclaración, son tenidas por *incomprensibles*; existe otra representación distinta de Dios que se ha esforzado por encontrarla en aquellas figuras, una representación más espiritual, más intelectual, más universal. Ocurre ahora que se comprende a Dios o sólo la medida de esta representación, la cual se comprende y se encuentra comprensible en tanto que es dicha de Dios. Si, de lo que Dios debe ser, se dice que le han sido separados los miembros genitales masculinos y, después, en sustitución, le han sido injertados los de un chivo, entonces no comprendemos cómo pueden decirse tales cosas de Dios; tampoco se comprende que Dios pudiera haber mandado a Abraham a matar a su

hijo. Ya los antiguos habían empezado a no entender cuando se hablaba de los robos y adulterios, antes mencionados, cometidos por los dioses.

Ni se explica por un simple y llano error; además, eso no quiere decir incomprensibles. Si eso se aclara por lo comprensible, o se mantiene la exigencia de la comprensión, entonces esto quiere decir que algo debe existir allí de que yo puedo apropiarme, que tiene un sentido verdadero, o, al menos, tiene un sentido formal coherente con lo otro.

Después que yo he indicado el fundamento (la razón o principio) universal de lo que es, en general, la evolución en el tiempo existe para nosotros:

a) En primer lugar, la representación se aparta de la perfección de la filosofía así como de una *intuición, de un pensamiento y de un conocer puros*; así esta condición

1) caería *fuera del tiempo, no en la historia.*

2) Pero esto fuera contra la naturaleza del espíritu, contra la naturaleza del saber (conocer). La unidad original, incondicionada con la Naturaleza, no es otra cosa que *sorda intuición, conciencia concentrada*, que, por tanto, es *abstracta*, no es orgánica en sí. Sin duda la vida, Dios, *deben ser concretos*, lo son en mi sentimiento; pero no hay en ellos nada distinto. El sentimiento universal, la idea general de lo divino, seguramente se *adapta* a todo; pero de lo que se trata es de que el *reino infinito de la concepción del mundo* esté organizado y esté puesto en su lugar como algo necesario, que yo lo apli que no sólo a una y a la misma representación. La intuición piadosa la encontramos, por ejemplo, en la Biblia, en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, y en aquél preferentemente, como la *adoración universal* de Dios en todos los fenómenos de la Naturaleza (así en el Libro de Job), en el rayo y en el trueno, en la luz del día y en la de la noche, en las montañas, en los cedros del Líbano y en los pájaros entre sus ramas, en las fieras salvajes, en los leones, en las ballenas, en el reptil, etc., también en una providencia universal de todos los acontecimientos y estados humanos. Pero esta visión intuitiva que el *alma piadosa* tiene de Dios es completamente algo distinto

de la visión *inteligente* de la naturaleza del espíritu; justamente no se trata ahí de la filosofía de la esencia pensada, conocida de Dios; porque precisamente aquella pretendida intuición *inmediata*, sentimiento, creencia, o como se le quiera llamar, es exactamente aquello en lo que *se distingue el pensar: el surgir* (brotar) de *esta inmediación*, de la simple, sencilla *intuición* universal para ser sentimiento; el pensar es el *retorno sobre sí mismo* del espíritu y, además, lo que él es en cuanto contemplador, para convertirse en *objeto*, para concentrarse *en sí* y para *separarse*, por lo mismo, de sí. Esta separación es, como se ha dicho, la *primera condición* y el momento de la conciencia de sí, *de cuya reunión en sí como pensamiento libre* puede surgir solamente el desarrollo del universo en el pensamiento, es decir, la filosofía. Justamente esto constituye el trabajo infinito del espíritu, para retraerse de su *existencia inmediata, de la feliz vida natural a la noche y a la soledad de la conciencia de sí*, para reconstruir reflexivamente de su fuerza y poder la realidad y la intuición separadas de la conciencia de sí. De esta naturaleza de la cosa se evidencia que precisamente aquella vida natural inmediata es lo contrario de aquella que sería la filosofía, un reino de la inteligencia, una transparencia de la Naturaleza para el pensamiento. Tan sencillamente no se realiza la evidencia para el espíritu. La filosofía no es un sonambulismo; antes bien, es la conciencia despierta, y en su sucesivo despertar está precisamente *esta elevación de ella misma por sobre el estado de unidad inmediata* con la Naturaleza, una elevación y un trabajo, los cuales, en cuanto progresivo diferenciarse a sí misma de sí para producir, a través de la *actividad del pensamiento*, de nuevo solamente la unidad, caen en el curso de un tiempo, y, sin duda, de un largo tiempo. Esto ocurre frente a los momentos desde los cuales hay que juzgar aquel estado filosófico de Naturaleza.

b) Ciertamente es un *largo tiempo*; y la duración temporal que puede llamar la atención, es la que necesita el espíritu para elaborar la filosofía por su propio esfuerzo. He dicho al comienzo que nuestra filosofía *actual* es el *resultado* del trabajo de todos los siglos pasados. Si tan larga duración sorprende, es necesario saber ya que este largo tiempo ha sido empleado para adquirir este concepto (se trata del concepto de filosofía); esto no podía suceder tan fácilmente entonces

como en la actualidad. Sobre todo, es preciso saber que el estado del mundo, que el estado de un pueblo, depende del concepto que él tenga de sí mismo. En el reino del espíritu no suceden las cosas tan aprisa como crece un hongo durante la noche. Que el espíritu ha necesitado tan largo tiempo es lo que puede llamar la atención cuando no se conoce ni se aprecia, por una parte, la naturaleza y la importancia de la filosofía, que esa duración tan larga constituye su interés, *también* el interés de su trabajo. La relación de la filosofía con las otras ciencias, artes, organizaciones políticas, etc., la examinaremos más detalladamente. Pero cuando uno se admira, sobre todo, de la *larga duración temporal*, o se habla de largo tiempo, entonces hay que recordar que la *duración* tiene algo de sorprendente para la reflexión más inmediata, lo mismo que la magnitud de los espacios de que se habla en astronomía.

Por lo que a la lentitud del espíritu del mundo se refiere, hay que considerar que él no tiene que apresurarse; tiene tiempo bastante —para él mil años son como para ti un día—; el espíritu del mundo tiene tiempo bastante, precisamente porque él está fuera del tiempo, porque él es eterno. Los infusorios, muchos, muchísimos, no han tenido tiempo suficiente para alcanzar su fin; ¡quién no muere antes que hayan sido realizados sus fines! No sólo carece de tiempo suficiente; no es tiempo solamente el que se ha de dedicar a la adquisición de un concepto; se necesita aún mucho más: que no sólo un hombre, sino muchas generaciones, todo el género humano, se haya dedicado al trabajo de hacerse consciente, que ha hecho un enorme dispendio de nacimientos y de muertes, esto tampoco le importa mucho; él (el espíritu del mundo) es bastante rico para tal dispendio; impulsa su obra a lo sublime; tiene naciones e individuos suficientes para usarlos. Hay un axioma trivial: la Naturaleza logra sus fines por el camino más corto —¡justo!—; pero el camino del espíritu es la mediación, es el rodeo. Tiempo, fatiga, dispendio, semejantes determinaciones de la vida finita no corresponden a esto.

Para darse cuenta de la lentitud, del dispendio y trabajo enormes del espíritu, para aducir un caso concreto, necesito referirme solamente al *concepto* de su libertad, a un concepto fundamental. Los griegos y los romanos —sobre todo los

asiáticos— no sabían nada de este concepto, es decir, que el *hombre, en cuanto hombre*, nace libre, que es libre. Platón, Aristóteles, Cicerón y los maestros del derecho romano no poseían este concepto, aunque solamente él sea la *f fuente del derecho*; mucho menos aún lo poseían los pueblos. Sin duda sabían que un ateniense, un ciudadano romano, un *ingenuus*, es libre, sabían que había libres y no libres; precisamente por eso no sabían que el hombre, en cuanto hombre, es libre; el hombre en cuanto hombre, es decir, el hombre en general (universal), el hombre tal como lo concibe el pensamiento, tal como es concebido en el pensamiento. En la doctrina cristiana empezó a surgir la teoría de que ante Dios todos los hombres son libres, que Cristo ha liberado a los hombres, los ha hecho iguales ante Dios, los ha liberado para la libertad cristiana. Estas determinaciones hacen a la libertad independiente del nacimiento, del lugar, de la cultura, etc., y es extraordinario el avance que se ha logrado con esto; pero estas determinaciones aún no son distintas de aquello que constituye el *concepto de hombre* para ser un hombre libre. El sentimiento de esta determinación ha impulsado durante siglos, durante milenios: este impulso ha producido las más formidables revoluciones, pero (el *pensamiento*) el concepto de que el hombre es libre por naturaleza; esto no quiere decir que es libre conforme a su vida natural, sino que es libre por naturaleza, teniendo naturaleza aquí el significado de esencia o concepto; este conocimiento, este saber de sí mismo, *no es muy antiguo*, lo tenemos como un prejuicio; este saber se comprende por sí mismo. El hombre no debe ser esclavo; a ningún pueblo ni a ningún gobierno se le ocurre hacer una guerra para coger esclavos; solamente con este conocimiento es la libertad *derecho*, no un privilegio positivo, obtenido por la fuerza de la autoridad, por la necesidad, etc., sino que es derecho en sí y por sí, el concepto idéntico a la vida.

Pero hay que hacer mención de otro aspecto de la lentitud del progreso del espíritu, *a saber, la naturaleza concreta del espíritu*, según la cual el pensamiento de sí se relaciona *con todo el restante reino de su existencia* y de sus relaciones; la formación de su concepto, su pensamiento de sí, es, al mismo tiempo, la *configuración de todo su contorno, de su totalidad concreta* en la historia. La idea que expresa el sistema filosófico de una época tiene con su restante estructura *esta rela-*

ción: esa idea es la *sustancia* de su universo, su esencia universal, su flor, la vida cognoscente en el pensar puro de la simple conciencia de sí. Pero el espíritu no solamente es esto, sino que, como se ha dicho antes, es una evolución multilateral de su existencia; y el grado de conciencia de sí que el espíritu ha alcanzado es el *principio* que él (el espíritu) da a conocer *en la historia*, en las relaciones de su existencia. El espíritu reviste este principio con toda la riqueza de su existencia; la forma en la que el principio existe es un pueblo en cuyas costumbres, organización política, vida doméstica, civil y pública, en cuyas artes, relaciones externas del Estado, etc., se supone aquel principio; toda la forma determinada de la historia concreta es caracterizada por todos los aspectos de su exterioridad. Es esta materia la que tiene que modelar el principio de un pueblo y esto no es asunto de un día, sino que son todas las necesidades, capacidad, relaciones, organización política, leyes, artes, ciencias, a las que tiene que perfeccionar después; éste no es un progreso en el tiempo vacío, sino en el tiempo infinitamente lleno, pleno de contiendas; no es un simple progreso en conceptos abstractos del pensar puro, sino que el espíritu progresa solamente en el pensar en tanto que progresa con toda su vida concreta. A esto conviene un ascenso cultural de un pueblo a una etapa donde pueda surgir la filosofía en el pensamiento. Esta lentitud del espíritu del mundo es aumentada aún por el *retroceso* aparente, por las épocas de barbarie.

c) Pero es tiempo de acercarnos a las *próximas diferencias universales* que existen en la naturaleza del desarrollo (de la evolución). Estas diferentes, a las que hemos de dedicar nuestra atención en esta introducción, conciernen *solamente a lo formal*, a lo que surge principalmente del concepto de desarrollo. El conocimiento de las determinaciones que existen aquí nos ilumina más directamente sobre lo que hay que esperar en general de las filosofías particulares, y, además, nos da el concepto determinado de lo que se sabe de la diversidad de las filosofías.

En primer lugar, advierto que se ha aludido en la determinación del desarrollo cultural (evolución) que no sólo es esencialmente un surgir pasivo, tal como nos lo representamos en el salir, por ejemplo, del sol o de la luna, etc.; un simple mo-

verse en el medio sin resistencia del espacio y del tiempo, sino que es trabajo, actividad frente a algo existente, transformación del mismo. El espíritu vuelve a sí y se convierte en objeto; y la dirección de su pensar le da indirectamente seguridad de la forma y de la determinación del pensamiento. A este concepto, en el cual se ha concebido a sí mismo (el pensamiento) y el cual es él mismo, a esta su formación, a este su ser, separado de nuevo de él, convertido en objeto, y de nuevo aplicada a ello su actividad, entonces este hacer continúa formando lo antes formado, le da más determinaciones, lo hace más determinado, más perfecto y profundo en sí. A cada época le precede otra y es una elaboración de la misma y, precisamente por eso, es una cultura más elevada.

A) CONSECUENCIA SOBRE LA PERSPECTIVA, ASI
COMO SOBRE EL PROCEDIMIENTO DE LA
FILOSOFÍA EN GENERAL

De esta necesidad resulta que el comienzo es lo menos formado (cultivado), lo menos determinado y desarrollado en sí; antes bien, lo más pobre, lo más abstracto, y que la primera filosofía está constituida por el pensamiento completamente universal e indeterminado, la primera filosofía es la más simple, la filosofía moderna la más concreta, la más profunda. Es preciso saber esto para no buscar detrás de las antiguas filosofías nada más que lo que en ellas está contenido, no buscar en ellas la contestación a las cuestiones, la satisfacción de las necesidades espirituales, que de ninguna manera existían entonces, y que pertenecen solamente a una época mucho más cultivada. Igualmente nos impide esta evidencia atribuirles alguna culpa, echar en ellas de menos algunas determinaciones, las cuales de ninguna manera existían aún para su cultura; también nos impide recargarlas con conclusiones y afirmaciones que en modo alguno habían sido efectuadas o pensadas de ellas (de las filosofías antiguas), aunque pudiesen inferirse ya justamente del principio del pensamiento de una filosofía semejante.

1) Así, encontraremos nosotros en la historia de la filosofía a las antiguas filosofías muy pobres y necesitadas de determinaciones —como en el caso de los niños—, pensamientos sencillos que

han de considerarse al mismo tiempo como ingenuos, en tanto que no tienen el sentido de afirmaciones en contraste con otras. De este modo se ha preguntado, por ejemplo, si la filosofía de Tales había sido propiamente el teísmo o el ateísmo, si él había afirmado la existencia de un Dios personal o solamente un Ser universal impersonal, es decir, un Dios en el mismo sentido que nosotros lo concebimos, porque, de otra manera, no sería tenido por Dios. La determinación de la subjetividad de la idea más sublime, de la personalidad de Dios, es un concepto muchísimo más rico, más intenso y, por eso, mucho más tardío. Sin duda, en la representación de la fantasía tienen los dioses griegos una personalidad como el Dios Único en la religión judía; pero es algo enteramente distinto lo que es representación de la fantasía, o lo que es concepción del pensamiento y del concepto puro. En sus comienzos, el filosofar ha tenido muchas dificultades, al atraer hacia, sí todas las cuestiones para aislar el pensar de toda creencia popular y para llevarlo a un campo completamente distinto, a un campo que el mundo de la representación deja de lado, de manera que ambos existan muy tranquilamente uno al lado del otro, o, más bien, que nadie ha logrado aún ninguna reflexión en su contradicción —tampoco en cuanto pensamiento para querer reconciliarlos, para mostrar esto en la creencia popular, solamente que en una forma exterior distinta que en el concepto, y para querer aclarar y justificar así las creencias populares y así, también, poder expresar los conceptos del pensamiento puro de nuevo a la manera de la religión popular—, un aspecto y una tarea que constituyó, después, entre los neoplatónicos, un modo particular de filosofar. Como la esfera de las representaciones populares y la del pensamiento abstracto están pacíficamente una al lado de la otra, nosotros vemos aún en los filósofos griegos más tardíos, más cultos, que la práctica del culto, la imploración a los dioses, los sacrificios, etc., son sinceramente compatibles con sus impulsos especulativos —no como una hipocresía, así como la última palabra de Sócrates fue recomendar a sus amigos que sacrificaran un gallo a Esculapio—, un deseo que no hubiese podido ser compatible con los muy concluyentes pensamientos de Sócrates acerca de la esencia de Dios, principalmente de su principio de la moralidad. Cuando nosotros examinamos tal conclusión es algo muy distinto.

B) PROCEDIMIENTO DE LAS ANTIGUAS FILOSOFÍAS

Al presentarse esta diferencia entre lo que hay allí consecuentemente y lo que ha sido pensado realmente, conviene que nosotros podamos ver citados en una historia de la filosofía una multitud de teoremas metafísicos de un filósofo —un texto como una declaración histórica de las afirmaciones que él ha hecho—, de los cuales el filósofo no sabía una palabra ni se encuentra tampoco la menor huella histórica. Así, en la voluminosa *Historia* de Brucker se menciona una serie de razonamientos filosóficos, hasta en número de treinta, cuarenta, etc., de Tales y de otros, que no se pueden atribuir, con certeza, a tales filósofos. Además, teoremas —y también citas de argumentadores— de tal especie podemos alegar muchos. El procedimiento de Brucker es colocar un razonamiento filosófico de un antiguo con todos los consecuentes y antecedentes, todos los antecedentes y consecuentes que podían seguirse de aquel (filosofema) razonamiento filosófico conforme a la representación de la metafísica wolfiana, y presentar una simple y pura atribución falsa, tan ingenua como si fuera un hecho realmente histórico. Precisamente esto constituye el progreso de la evolución, la diversidad de las épocas, de la cultura y de la filosofía; cuando tales reflexiones, tales determinaciones del pensamiento, tales relaciones del concepto han entrado o no en la conciencia. Justamente en los pensamientos, que están dentro (en el interior), pero no fuera, existe solamente la diferencia. El pensamiento es aquí lo principal (lo esencial), no lo que como concepto rige su vida. Estos debían haber sacado fuera los pensamientos de los mismos. Es necesario atenerse exactamente a las palabras más peculiares con rigor histórico, no concluir ni hacer otra cosa de ellas. También Ritter dice en su *Historia de la Filosofía Jónica*, página 16: «Tales consideraba al mundo como un animal viviente que lo abarca todo, que se ha desarrollado de una semilla —por el contrario, la semilla de todas las cosas es húmeda—, como sucede a todos los animales. Por consiguiente, la intuición fundamental de Tales es que el mundo es un todo viviente que se ha desarrollado de un germen y, según la especie de animal, continúa viviendo mediante una alimentación apropiada a su esencia originaria».

A este resultado del concepto de evolución, de que las más antiguas filosofías son las más abstractas, de que en ellas la idea está muy poco determinada, se une otra consecuencia inmediata que, en tanto que el progreso de la evolución es una continuada determinación (un determinar posterior), y ésta es un ahondar y una comprensión de la idea en sí misma; por consiguiente, la filosofía más tardía, la más joven, la más reciente, es la más desarrollada, la más rica y profunda; en ella tiene que estar contenido y conservado todo lo que, por de pronto, aparece como pasado, ella tiene que ser, incluso, un espejo de la historia entera. Lo inicial es lo más abstracto, porque es el origen, el comienzo, aun no ha progresado; la última forma que surge de este movimiento como un determinar progresivo es la más concreta. Como puede observarse más de cerca, no es ésta ninguna presunción de la filosofía moderna; pues precisamente el espíritu de toda esta exposición es que la filosofía cultivada posteriormente en una época más tardía es el resultado esencial del trabajo precedente del espíritu pensante, que esa filosofía ha crecido solicitada, impulsada por estos puntos de vista anteriores, no aislada por sí del suelo. Otra cuestión que hay que recordar aquí todavía es que no es necesario abstenerse de decir lo que hay en la naturaleza de la cosa, que la idea, tal como es expuesta y concebida en la filosofía más reciente, es la más desarrollada, la más rica, la más profunda. Recuerdo esto porque *filosofía nueva, filosofía reciente, filosofía novísima*, ha llegado a ser un sobrenombre muy corriente. Aquellos que creen haber dicho algo con tal denominación pueden tanto más fácilmente signar y bendecir las diversas filosofías, cuanto más las hayan negado, pues no sólo cada estrella fugaz, sino también cada cabo de vela tiene la apariencia de un sol, o tampoco cada charla cesa de pregonar una filosofía y alegar al menos como prueba de ello que hay tantas filosofías que cada día una sustituye a la de ayer. Con esto han encontrado, al mismo tiempo, la categoría a través de la cual pueden trasladar una significación a la filosofía dominante y que, igualmente, han acabado con ella. Ellos la llaman una filosofía de moda: *Ridícula llamas tú a esta moda, cuando siempre de nuevo se esfuerza seriamente el espíritu humano por la cultura**.

* Uno de los *Epigramas* (Xeinen) de Schiller y Goethe con el título: *Filosofía de moda. Comienza: La más ridícula llamas tú a esta...*

Yo he dicho que la filosofía de una época contiene, en cuanto resultado de la precedente, su cultura. La determinación fundamental de la evolución es que una y la misma idea —existe solamente *una* verdad— sirve de base a todas las filosofías, y que toda filosofía posterior, del mismo modo, es y contiene las determinaciones de las precedentes. De esto se sigue para la historia de la filosofía la opinión de que en ella, si es inmediatamente historia, nosotros no tenemos que ocuparnos con el pasado. El contenido de esta historia con las producciones científicas de la razón, y éstas no son algo pasado. Lo que ha sido elaborado en este campo es lo verdadero, y esto es eterno, no existe para una época ni tampoco para otra. Los cuerpos de los espíritus que son los héroes de esta historia, su vida temporal, ciertamente, ha pasado; pero sus obras no han seguido el mismo camino, porque el contenido de sus obras en lo racional de lo que ellos no se han engreído, imaginado, ni percatado, y su hazaña es solamente ésta: que han sacado a la luz del día lo racional en sí del pozo del espíritu, en donde primeramente está sólo como sustancia, como ser interior, y lo han elevado a la conciencia, al saber. Estos hechos no han sido por eso abandonados sólo en el templo del recuerdo como *imágenes* del tiempo pasado, sino que estos hechos son todavía ahora tan actuales, tan vivientes como en la época de su descubrimiento. Son acciones y obras que no han sido destruidas ni anuladas por las subsiguientes; no poseen lienzo, ni mármol, ni papel, ni representaciones, ni recuerdo en el elemento en el que fueran conservadas, elementos que son ellos mismos perecederos o el suelo de lo perecedero, sino que poseen el pensar, la esencia invariable del espíritu adonde no penetran ni la polilla ni los ladrones (Mateo, VI, 19). Las adquisiciones del pensar, en cuanto supuestas en el pensar, constituyen el ser del espíritu mismo. Por lo mismo, estos conocimientos no son *simple erudición*, conocimiento de lo muerto, enterrado y descompuesto; la historia de la filosofía se ocupa de lo que no envejece, de lo actualmente vivo.

Como actualmente en el sistema lógico del pensar cada forma del mismo tiene su lugar en el cual solamente tiene validez, y por el cual la evolución progresiva posterior es reducida a un momento *subordinado*, así también *cada filosofía* en la totalidad de su curso es un *grado* (etapa) *particular de la evolución*

y tiene (en ella) *su lugar determinado*, en el que posee su valor y significación verdaderos.

c) Su particularidad se ha de concebir esencialmente según esta determinación, en parte para reconocer cada filosofía según el lugar que ocupa en la evolución y para hacerle justicia; *precisamente por eso no puede exigirse ni esperarse más de ella que lo que ella da*; no se ha de buscar en ella la satisfacción que solamente puede ser proporcionada por un conocimiento muy desarrollado. Precisamente toda filosofía, porque es la representación de una etapa particular de la evolución, *pertenece a su tiempo* y está contenida por su *limitación*. El individuo es hijo de su pueblo, de su mundo. El individuo puede enorgullecerse cuanto quiera; pero no puede salir de su mundo, porque él pertenece al espíritu universal único, que es su sustancia y su ser; ¿cómo podría salir el individuo de ese espíritu? El mismo espíritu universal es el que es concebido conceptualmente por la filosofía; ella es el pensar de sí mismo y, por consiguiente, su contenido más sustancial, más determinado.

Pero una filosofía primitiva no satisface plenamente al espíritu en el cual vive actualmente *un concepto profundamente determinado*. Lo que el espíritu quiere encontrar en ella es este concepto que constituye ya su determinación interna y la raíz de su existencia, concebida como objeto para el pensar; el espíritu quiere reconocerse a sí mismo. Pero la idea todavía no existe con esta determinación en las filosofías primitivas. Por eso viven siempre, y actualmente, las filosofías platónica, aristotélica, etc.; pero en la forma y en el grado en que la filosofía era platónica y aristotélica ya no es *la filosofía*. Por eso mismo hoy ya no puede haber ningún platónico, aristotélico, estoico o epicúreo. Esas filosofías excitan nuevamente a querer volver sobre ellas al espíritu culto que ha reflexionado profundamente sobre sí; esto sería un imposible, algo tan desatinado como si el hombre quisiera darse el trabajo de volverse joven, el joven de volverse de nuevo muchacho o niño, aunque el hombre, el joven y el niño sean uno y el mismo individuo. La época del renacimiento de las ciencias, la nueva época de los siglos XV y XVI, ha empezado no sólo con el estudio, sino también con la renovación de las antiguas filosofías. *Marsilio Ficino* era un platónico, incluso

Cosme de Medicis fundó una *Academia Platónica* y *Ficino* estaba al frente de ella. *Pomponacio* era un aristotélico puro; más tarde *Gassendi* fue epicúreo al filosofar sobre la física; *Lipsio* quería ser un estoico, etc. Sobre todo, se tenía la tendencia a los contrastes: *filosofías antiguas* y *cristianismo*; de éste y en éste aún no se había desarrollado ninguna filosofía peculiar; lo que se tenía y se podía tener por filosofía en el cristianismo era una de aquellas filosofías que serían interpretadas de nuevo en este sentido. Pero no podían permanecer las momias en medio de lo vivo; el espíritu ha tenido durante largo tiempo una *vida más sustancial en sí*, ha llevado durante largo tiempo en sí un concepto más profundo de sí mismo, y, por tanto, ha tenido una necesidad más elevada para su pensar que la que podían satisfacer aquellas filosofías. Una renovación semejante se ha de considerar solamente como el *tránsito del estudiarse a fondo a sí mismo*, a las formas condicionales precedentes, como un *viaje de recuperación* a través de las etapas necesarias de la cultura; como en una época lejana semejante imitar y repetir de principios extraños al espíritu se presentan en la historia como una aparición transitoria producida, además, en una lengua muerta, tales imitaciones y repeticiones son sólo traducciones nada originales, y el espíritu se satisface sólo en el conocimiento de *su propia originalidad*. Cuando la época más reciente es, igualmente, llamada de nuevo a retroceder al punto de vista de *una filosofía antigua*, así como cuando se recomienda la *filosofía platónica* especialmente, con ese fin como recurso, para salir de todas las complicaciones de la época siguiente, entonces tal retroceso no es aquella aparición natural del primer reestudiar a fondo, sino que es consejo de moderación, tiene la misma fuente que la pretensión de hacer retroceder a la sociedad culta al estado salvaje de los bosques de América del Norte, a sus costumbres y a las representaciones correspondientes, y como la *recomendación de la religión de Melquisedec*, que *Fichte* ha expuesto una vez (yo creo que en *El destino del hombre*), como la más pura y la más sencilla, y, además, como aquella a la que tenemos que volver. Por una parte, no se ha de desconocer en tal retroceso el deseo vehementemente de un *comienzo* y de un *punto de partida* firme; sólo que éste se ha de buscar en el pensar y en la misma idea, no en una forma de autoridad civil. Por otra parte, semejante repulsa del espíritu culto, enriquecido, a tal *simplicidad*, es de-

cir, a algo abstracto, a un estado o pensamiento abstractos, puede considerarse solamente como el refugio de la impotencia, al cual se somete el rico material de la evolución del pensar que ve ante sí y que tiene pretensión a ser reducido a lo profundo, y siente que no puede ser suficiente, y busca su ayuda en la huida ante sí mismo y en la miseria.

De lo dicho se explica por qué así, cualquiera que sea inducido por tal recomendación particular o, sobre todo, atraído por la celebridad de un Platón o de las filosofías antiguas en general, vaya a las mismas para tomar la filosofía de esta manera, de las fuentes, no se encuentra satisfecho por *tal estudio* y, no satisfecho, se va. Es necesario saber lo que se ha de buscar en los antiguos filósofos o en la filosofía de cualquiera otra época determinada, o, por lo menos, saber que se tiene ante sí en tal filosofía una etapa determinada de la evolución del pensar, y son traídas a la conciencia solamente las *mismas formas y necesidades del espíritu*, que están dentro de los límites de una tal etapa. En el espíritu de la época moderna dormitan ideas profundas, las cuales, para saberse despiertas, necesitan de una circunstancia y de una actualidad (presencia) distintas de aquellos pensamientos abstractos, oscuros, grises, de la antigüedad. En Platón, por ejemplo, hallamos cuestiones *sobre la naturaleza de la libertad, sobre el origen de la enfermedad y del mal, de la providencia*, pero no tan pronto su decisión filosófica. Sin duda, sobre tales objetos se puede ir a sacar, en parte, piadosas opiniones populares de sus hermosas exposiciones; pero, en parte, para dejar completamente de lado filosóficamente la determinación de las mismas, o para considerar el mal, la libertad solamente como algo negativo.

Pero ni lo uno ni lo otro es satisfactorio para el espíritu, cuando los objetos de aquéllas existen una vez para él (el espíritu), cuando la contradicción de la conciencia de sí ha alcanzado en él el vigor necesario para abismarse en tales intereses.

La diferencia mencionada tiene también una consecuencia posterior en la *forma de considerar y de proceder* de las filosofías en su exposición histórica.