

indefectiblemente por la creación de un marco global y legítimo que realice el saneamiento de la red de procesos que intercomunica el planeta y permita que todos ellos rindan cuentas ante la comunidad global.

Asistimos a la apertura de un paradigma histórico y político completamente original que conlleva el mayor reto social al que se haya enfrentado la Humanidad: acabar de globalizar la globalización. La urgencia y el reto es politizar la globalización, lo cual supone democratizar sus procesos (p. 86). Llevar a cabo el desafío de nuestro tiempo requerirá un trabajo y un sacrificio constante. El reto de recuperar lo público en la era global pasa por la creación de una autoridad legítima global ante la que todos tengan que rendir cuentas de sus actos en el ecosistema social global.

A partir de aquí, Fernández Manzano deja abiertas las puertas de la reflexión para todo aquel que persuadido por estas argumentaciones acepte que es necesario sustituir los diversos y heterogéneos focos de poder existentes por instituciones políticas globales y efectivas que aseguren que ninguna instancia de poder carezca de responsabilidad (p. 85). La cuestión por despejar que motiva una nueva reflexión personal es, ¿cómo?

Sergio QUINTERO MARTÍN

HEGEL, G. W. F.: *Introducción de la Historia de la Filosofía*, Estudio introductorio, edición bilingüe y traducción de César Ruiz Sanjuán, Madrid, Escolar y mayo, 2012, 211 páginas¹.

Bien conocida es la antipatía hegeliana a prólogos, introducciones o sucedáneos que

pretendan la parálisis del pensamiento a base de prejuicios narcotizantes que adolecen de encontrar su alimento en lo muerto, en lo descompuesto del pasado. Mientras la erudición momifica los conceptos en la Academia, Hegel vindica, ya desde su cátedra en Berlín, el concepto de «historia de la filosofía [como aquello que] tiene que ver con lo que no envejece, con lo actualmente vivo» (p. 115).

Sin embargo, esta antipatía es fruto, por otra parte, del reconocimiento de la contingencia del comienzo de la filosofía, ya que propiamente este «comienzo sólo se refiere al sujeto en tanto éste quiere decidirse a filosofar»²; mientras que la filosofía, como ciencia, tan sólo supone un reconducirse a sí misma en su comienzo absoluto al mismo tiempo que se resuelve como resultado: un círculo que reconoce en su trazo la necesidad universal en su contingencia singular, tal es el movimiento que bosqueja la Historia de la Filosofía sobre su propio concepto. La dilucidación de tal actividad desprendida de la envoltura de los prejuicios que orientan el sentido común cuando se dirige a este concepto, es el principal propósito de estos manuscritos que hacen las veces de introducción al concepto de Historia de la Filosofía dentro del pensamiento hegeliano.

Tal propósito, aquel que pretende liquidar los prejuicios en pos del influjo inmanente del pensamiento, es aquel que parece compartir César Ruiz como motivación para sacar a la luz una nueva edición de los manuscritos hegelianos de *Introducción a la Historia de la Filosofía*. Así lo parece, puesto que, tal y como aclara el editor en su estudio introductorio, nadie más que Hegel ha estado tan expuesto a los prejuicios de sus discípulos a la hora de la gestión de su legado durante el trabajo de edición de sus obras completas.

¹ Las citas correspondientes al libro reseñado serán introducidas indicando directamente el número de página entre paréntesis dentro del propio texto. El resto de las citas estarán indicadas con una nota a pie de página.

² G. W. F. Hegel (2010): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, §17, p. 119.

Así ocurrió concretamente con la edición de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* a cargo de la *Verein von Freunden des Verewigten* [Asociación de amigos del difunto], ya que ésta estaba movida a presentar su obra como sistemática y concluida, brotada como un hongo, en una noche, de manera perfectamente acabada de la cabeza de Hegel. Prejuicio éste que muchas veces resuena como un eco en ciertas reconsideraciones del filósofo que nos ocupa en la actualidad, como si Hegel hubiera quedado estigmatizado como titán monolítico, olvidando la fuerza del concepto como un constante revolver con el fin de no quedarse atrás de su tiempo. Tal vez por ello, pareciera tan necesaria una edición bilingüe de estos manuscritos como la que nos presenta César Ruiz, traducida por él mismo intentando conservar todos los matices del original alemán, con el fin de poder recordar las palabras del propio Hegel insistiendo en que «la filosofía es sistema en desarrollo, y así lo es también la historia de la filosofía, y este es el punto principal, el concepto fundamental que expondrá este tratamiento de la historia de la filosofía» (p. 77).

Efectivamente, el recorrido a través de los manuscritos que componen este libro evidencia el carácter de proceso que intrínsecamente mantiene el pensamiento hegeliano, cuyo motor es la propia tensión del concepto requerido por el profundo espíritu de su tiempo. De esta manera, la presente traducción, que se ha realizado a partir de los manuscritos editados por W. Jaeschke, contenidos en la publicación de 1995 en el volumen 10 de las *Gesammelte Werke*, recoge los pasajes que tienen por objeto el desarrollo del concepto de Historia de la Filosofía. Así es el caso del célebre discurso inaugural de Heidelberg de 1816, el manuscrito de Berlín de 1820 titulado *Geschichte der Philosophie*, así como un posterior manuscrito de 1823, cuyo título es *Fragment einer Einleitung*, que reproduce en gran medida algunas de las tesis que ya anotó

Hegel en 1820, pero de una manera más precisa y conteniendo mayores matices. Por último, se añaden una serie de hojas sueltas en las que aparecen anotadas esquemáticamente algunas de las ideas fundamentales sobre la historia de la filosofía desarrolladas por Hegel en los diversos manuscritos de introducción a la misma.

Por lo tanto, la motivación principal de estos manuscritos es deshacer, en el movimiento del concepto, la estupefacción a la que se queda postrado el sentido común —y que le puede llevar al descrédito de la verdad en el que se instala la indiferencia del escepticismo, archivado, por otro lado, como erudición en la Academia— ante el propio antagonismo intrínseco que parece poner en juego el mero concepto de Historia de la Filosofía. De esta manera, César Ruiz consigue describir en palabras esta estupefacción del sentido común en el estudio introductorio, donde sitúa el concepto de historia de la filosofía en el pensamiento hegeliano: «¿Cómo es posible que la filosofía tenga una historia? Si la verdad, al igual que la razón, es una y eterna, no puede haber algo así como una historia de la verdad, ni de la razón, ni por ende una historia de la filosofía» (p. 9). Por lo tanto, este antagonismo puede resumirse en el desconcierto que produce tener que pensar conjuntamente la historia, entendida ésta como mera narración que da pábulo a la contingencia de sucesos, a la par con el concepto de filosofía, cuyo objeto es la necesidad de la verdad, conocer lo inmutable y eterno. Experimento éste que, por tanto, parecería que ofrece como consecuencia inmediata la sentencia que afirma que de «la historia de la filosofía se extrae principalmente una prueba de la nulidad de esta ciencia» (p. 177). Esta apariencia se debe principalmente a la ligazón intrínseca de la historia con la representación de su objeto, en tanto que determina en gran medida su desarrollo, como por ejemplo pudiera ocurrir en la historia de la política. Sin

embargo, los momentos en los que se realiza la historia de la filosofía no pretenden ser pequeños pasos acumulativos que den volumen a su objeto previamente representado, como ocurre con otras ciencias; sino que la filosofía se realiza en momentos absolutos, en un iniciarse constantemente a sí misma, inaugurando de nuevo su propio concepto cada vez que lo requiere la altura de su tiempo.

Este vuelo de alturas, esta grandeza de los espíritus nobles, precisamente estriba en el olvido de sí mismo en pos de la manifestación de la verdad de su tiempo. Sin embargo, el pasado no es algo que se hunda en lo indiferenciado, sino que el devenir del mismo resulta nuestro presente, nos constituye como herederos del resultado del trabajo histórico de las generaciones precedentes. Al ser el espíritu esencialmente acción, «este heredar es al mismo tiempo recibir y tomar posesión de la herencia, y al mismo tiempo esta herencia es reducida a una materia que es metamorfoseada por el espíritu. De este modo, lo recibido ha sido transformado y enriquecido, y a la vez conservado» (p. 189).

Por tanto, la posición característicamente oscilante y ambigua que mantiene Hegel con respecto a las introducciones, se acucia notablemente en el caso de la determinación de la historia de la filosofía, ya que no se le puede otorgar unilateralmente una representación de su objeto que anticipe el desarrollo del mismo. No obstante, resulta vital para la demostración de su desarrollo como ciencia liquidar los prejuicios del sentido común a la hora de entender la verdad como aparición, esto es, como manifestación de la esencia, o dicho con palabras del propio Hegel, «la esencia [como] aquello por medio de lo cual la existencia es fenómeno, [...] pero al mismo tiempo es también sólo fenómeno» (p. 169). Por ello, esta introducción tiene un cometido más bien humilde, pues «no puede

tener como fin demostrar conceptualmente la naturaleza de este devenir, sino más bien traerlo a representación provisional» (p. 191).

Por tanto, «de lo que se trata, entonces, es de reconocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es inmanente, y lo eterno, que es presente»³. Este reconocimiento de la mirada del filósofo es la diferencia específica que permite ahondar en este antagonismo mencionado, deshaciéndolo en la separación del acercamiento inicial que existe entre la historia de la filosofía con el resto de las ciencias, así como con la religión. Este influjo compartido, en primer lugar, entre historia de la filosofía y religión, se concreta en su relación con respecto al contenido interno, ya que a la historia de la filosofía como ciencia «no le corresponde, como a la religión, una verdad ya determinada desde el principio como contenido, el cual sería tomado de la historia como algo inalterable» (p. 197). Esto es así, debido a que el objeto de la religión, si bien trata de lo absoluto, sin embargo, su acercamiento a éste toma la forma de la representación. Por tanto, no ocurriría como en la historia de la filosofía, que adquiere la forma del concepto, alcanzando así la filosofía una figura histórica posterior a la de la religión. Con respecto al resto de ciencias, la historia de la filosofía comparte con ellas la forma, en tanto que pensamiento autónomo, pero sin embargo difieren en su contenido, ya que la filosofía no se ocupa de objetos finitos. Así ocurre, por el contrario, en las ciencias, lo cual le otorga a éstas la forma de historia acumulativa en tanto adición e incremento de su contenido, encarrilándose así en el camino del progreso lineal.

Sin embargo, la filosofía progresa en su historia como transformación de lo anteriormente adquirido, en el reconocimiento de la tradición como nuestro propio devenir actual. En la conformación del presente como mani-

³ G. W. F. Hegel (1999): *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, p. 59.

festación del espíritu del mundo, surge la necesidad de la filosofía como imperativo de llevar a conciencia el espíritu de su tiempo. Para ello, es necesario que el tiempo esté consumado, agotado en la realidad trasnochada, ya que «la necesidad de la filosofía surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres, y los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía. En esta medida la necesidad de la filosofía es una accidentalidad, pero, en la escisión dada, es el intento necesario de superar la contraposición de la subjetividad y la objetividad cristalizadas y concebir el ser devenido del mundo intelectual y real como un devenir, su ser como productos y, por consiguiente, como un producir»⁴.

Por tanto, el surgimiento de la filosofía es indisoluble de los momentos de crisis, donde se desintegran las formas políticas existentes y el espíritu es arrastrado por la decadencia de la época al imperativo del pensamiento. Un pensamiento que recoja en su seno el poso de una época escindida, y consiga modular, a través de la transformación que sintetiza un nuevo recogimiento del espíritu, la posibilidad inmanente de reconciliación entre los hombres.

Efectivamente, tal y como Hegel reprochaba a Leibniz, se acabaron los «tiempos dichos para la metafísica, aquellos en que se preocupaban de ella en la Corte, y en que no hacía falta otro esfuerzo para probar sus proposiciones que comparar hojas de árboles»⁵. Estar a la altura de los tiempos no significa otra cosa que ser digno de lo que sucede, esto es, comprender la íntima esencia que se manifiesta en nuestro devenir presente. Presente éste que, como en la actualidad, nos pone en la tesitura de tener que apresar en el concepto el sufrimiento de los hombres atra-

pados en el movimiento del espíritu, donde lo viejo no acaba de morir y lo nuevo no acaba de nacer. Mientras tanto, la filosofía todavía hoy se aferra a las últimas esperanzas que flotan de su naufragio en el siglo XX. Esperanzas que, por otra parte, si flotan es porque siguen obteniendo su alimento de la cosa muerta que sustenta la Academia, todavía ciega ante el movimiento del espíritu que empuja a la filosofía a salir al mundo, y tal vez conseguir con ello, al fin y al cabo, ser digna de lo que sucede.

Mientras el actual impulso de la historia de la filosofía se sigue atrincherando en los muros que contienen la erudición, cuyos cimientos, hoy tambaleantes, han sostenido la Academia, la filosofía hegeliana ya nos advertía que «la filosofía, profundizando en su sabiduría académica debe recordar que fuera de la academia también hay sabiduría»⁶. Tal vez, por todo ello, hoy nos siga sirviendo el consejo hegeliano que el filósofo lanzó en el discurso inaugural del Magisterio de Filosofía en la Universidad de Heidelberg: «Para trabajar contra esta banalidad, colaborar por la seriedad, honradez y solidez alemanas, y sacar a la filosofía de la soledad en la que se ha refugiado, para ello tenemos que observar que somos requeridos por el más profundo espíritu del tiempo» (p. 41).

Lorena ACOSTA IGLESIAS

⁴ G. W. F. Hegel (1990): *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid, Tecnos, p. 20.

⁵ G. W. F. Hegel (2011): *Ciencia de la lógica*, Madrid, Abada, p. 472.

⁶ G. W. F. Hegel (2010): *Op. Cit.*, p. 65.