



UNIVERSIDAD
NACIONAL DE
SAN MARTÍN

ESCUELA DE
HUMANIDADES

Universidad Nacional de San Martín
Escuela de Humanidades

Tesis de Licenciatura en Filosofía

Título: La figura de Sócrates y su intervención en la concepción hegeliana de la gesta histórica de la filosofía

Autor: Albornoz, Lucas I.

D. N. I.: 36.951.272

Director: Dr. Fernández, Jorge E.

2018

Índice

Introducción	2
1. La concepción hegeliana de la historia de la filosofía: la totalidad que da sentido a la acción de Sócrates	11
1.1. El concepto de <i>Geschichte</i> o la ‘gesta histórica’ de la filosofía.....	15
1.2. El desarrollo del Espíritu en la historia hegeliana de la filosofía.....	23
1.3. El rol de los héroes en la historia hegeliana de la filosofía.....	35
2. La figura de Sócrates en la concepción hegeliana de la historia de la filosofía ... 46	
2.1. La filosofía y el método de Sócrates.....	54
2.2. El principio de Sócrates.....	60
2.3. El retorno de la conciencia hacia sí.....	69
3. Las consecuencias del accionar histórico-filosófico de Sócrates	77
3.1. El giro desde la disposición ética a la conciencia moral.....	84
3.2. La muerte de Sócrates.....	94
3.3. Profundización de la escisión en el espíritu.....	103
Conclusiones	115
Bibliografía	120

Introducción

Lo clásico no es lo ejemplar ni lo definitivo: no hay individuo ni obra humana que la humanidad, en marea viva, no haya superado. Pero he aquí lo específico y sorprendente del hecho clásico. La humanidad, al avanzar sobre ciertos hombres y ciertas obras, no los ha aniquilado y sumergido. No se sabe qué extraño poder de pervivencia, de inexhausta vitalidad, le permite flotar sobre las aguas. Quedan, sin duda, como un pretérito, pero de tan rara condición, que siguen poseyendo actualidad.

José Ortega y Gasset¹.

El nombre ‘Sócrates’ constituye una figura enigmática. A lo largo de la historia de la filosofía, la figura del filósofo ateniense se ha convertido en un referente inequívoco, en un referente arcano al cual nos podemos acercar solo con severas e inexorables limitaciones. Precisamente, a la hora de intentar conocer la filosofía socrática, el principal problema radica en que Sócrates no ha dejado ninguna obra filosófica de forma escrita. Su vida, personalidad y pensamiento lo obtenemos gracias a las mediaciones de Platón, Jenofonte, Aristófanes y Aristóteles.

Sin embargo, ya desde la antigüedad existe un consenso o acuerdo generalizado en que el aporte de Sócrates ha marcado un antes y un después en el recorrido de la filosofía. A diferencia de los pre-socráticos, quienes se preguntaron por el principio explicativo del mundo como un todo, Sócrates fue el primero -junto con los sofistas- en ocuparse eminentemente por el hombre, pero no por ‘El Hombre’ en tanto realidad metafísica, sino como un ser concreto que vive en un medio ambiente llamado *pólis* en el cual, al relacionarse con otros humanos, cobra una especial relevancia las cuestiones éticas, es decir, el modo de obrar en medio de las costumbres de un pueblo². En este sentido, Aristóteles indica que:

¹ José Ortega y Gasset, “La ‘filosofía de la historia’ de Hegel y la historiología” en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, de G. W. F. Hegel (Barcelona: Altaya, 1994), p. 16.

² Cf. Esteban Bieda, “Estudio preliminar” de *Apología de Sócrates. Critón*, de Platón (Bs. As.: Ediciones Winograd, 2014), pp. 34-36.

“(...) Sócrates se había ocupado de temas éticos y no, en absoluto, de la naturaleza en su totalidad, sino que buscaba lo universal en aquellos temas (...)”.³

Sin embargo, por un lado, si bien es cierto que por lo general se considera que la figura de Sócrates representa un punto de quiebre en el pensamiento filosófico, por otro lado, las interpretaciones en torno a este enorme cambio distan mucho de ser unívocas. Y en lo que respecta a estas consideraciones en torno a la figura y la contribución filosófica de Sócrates, Hegel nos brinda un aporte singular.

En efecto, el nombre ‘Sócrates’ es mencionado por Hegel en diversos pasajes de sus escritos. Es importante señalar que las referencias a la figura del filósofo ateniense cubren el largo y amplio espectro de la producción filosófica de Hegel; las mismas se pueden hallar, por ejemplo, en *El concepto de positividad* -uno de los denominados escritos de juventud-, en el que se expone una comparación entre el destino de la filosofía de Sócrates con el de las enseñanzas de Jesús⁴.

También Hegel alude a la figura socrática en una obra capital de su pensamiento como lo es la *Ciencia de la lógica*, en la cual Sócrates es mencionado en la ‘Doctrina de la esencia’ y en la ‘Doctrina del concepto’ (en ambas partes junto a Platón): en el primer caso, definiendo a la ‘sofistería’ como un razonar basado en fundamentos y, en el segundo, en primer lugar, en donde Hegel lo considera como el padre de la filosofía moral y, luego, cuando especifica el punto de vista de la dialéctica socrática⁵.

Finalmente, también podemos encontrar referencias a Sócrates en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* de 1830 -una obra de la vejez de Hegel-, en la cual se lo puede ubicar, primero, en el ‘Prólogo a la segunda edición’ en relación a ciertos descubrimientos de los pensamientos sobre lo absoluto (Sócrates como descubridor de la

³ Aristóteles, *Metafísica* 987 b.

Puede verse, también, Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, V, 4.

⁴ Cf. el ‘Texto 2’ de la compilación de José María Ripalda intitulada *El joven Hegel. Escritos y esbozos* (España: F. C. E., 2014): pp. 60-61; en la cual el autor recoge las principales obras del filósofo alemán en sus primeros treinta años de vida.

⁵ Cf. Hegel, *Ciencia de la lógica* (Bs. As.: Las cuarenta, 2013), p. 584 y pp. 1039 y 1041, respectivamente.

determinación de fin *-Zweck-*) y, después, en la ‘Segunda sección’ del Espíritu objetivo (§ 552), aunque esta última mención es, en rigor, a Sócrates en tanto personaje de Platón⁶.

Por otra parte, además de estas referencias explícitas también podemos ubicar pasajes en los que Hegel alude implícitamente a la figura de Sócrates; el capítulo VII de la *Fenomenología del espíritu* puede ser un ejemplo de ello, pues Hegel escribe:

“Igual que aquel sabio de la Antigüedad buscaba en su propio pensar lo que es bueno y bello, y dejaba, en cambio, al *daimon* que supiera el simple contenido contingente de saber si sería bueno para él tratar con tal o cual persona (...)”.⁷

El hecho de indicar, por un lado, que se busca lo bueno y bello no en el exterior sino en el pensamiento y, sobre todo, por otro lado, la mención del genio interior, nos suscita una clara referencia a Sócrates. De manera que la figura del filósofo ateniense, aunque a lo largo de su obra aparece de forma desperdigada, es abordada por Hegel desde diferentes niveles, en diversos contextos y a la luz de distintos enfoques, como lo son el teológico, el lógico y el fenomenológico.

No obstante, es en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* en donde Hegel le dedica un extenso capítulo a la figura de Sócrates y realiza una profunda interpretación de la filosofía socrática, y esto lo hace en el marco de su concepción de la historia de la filosofía. En este sentido, gracias al carácter peculiar que reviste la visión hegeliana de la historiografía filosófica, Hegel plantea que Sócrates protagoniza un punto de inflexión en el desarrollo del espíritu, el cual realiza un giro decisivo hacia sí mismo. Dice el filósofo alemán:

“A este punto había llegado la conciencia en Grecia, cuando surgió en Atenas la gran figura de Sócrates, en quien la subjetividad del pensamiento se pone de relieve de un modo mucho más claro y más profundo. (...) Sócrates personifica, en efecto,

⁶ Cf. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Trad. Ramón Valls Plana (Madrid: Alianza, 2005), p. 69 y p. 577.

De ahora en adelante: *Enc.*

⁷ Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Trad. Antonio Gómez Ramos (Madrid: Abada, 2010), p. 815.

Edición alemana: *Phänomenologie des Geistes*. Werke 3 (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970), S. 520.

„Wie jener Weise des Altertums, was gut und schön sei, in seinem eigenen Denken suchte, dagegen den schlechten zufälligen Inhalt des Wissens, ob es ihm gut sei, mit diesem oder jenem umzugehen (...)”.

uno de los momentos críticos fundamentales del espíritu que vuelve sobre sí mismo, bajo la forma de pensamiento filosófico”.⁸

Teniendo en cuenta esto, es necesario preguntarse: ¿a qué hace referencia Hegel cuando dice que el espíritu vuelve sobre sí mismo? ¿Qué es lo que implica esta vuelta, este giro del espíritu hacia sí en la concepción hegeliana de la historia de la filosofía? ¿Y por qué Sócrates personifica este momento tan relevante para el espíritu? En última instancia, ¿cómo se entiende que la figura socrática se encuentre íntimamente relacionada con el concepto hegeliano de espíritu a tal punto de ser fundamental en su vuelta sobre sí? Tales son las preguntas que problematizan y abren los caminos a la reflexión en el presente escrito.

Para dar desarrollo a estas cuestiones, a modo de tesis planteamos que la intervención de Sócrates en la historia hegeliana de la filosofía profundiza la escisión (*Entzweiung*) ya existente en el espíritu mismo, en tanto la realización de su filosofía provoca un inevitable conflicto entre la autoconciencia (*Selbstbewußtsein*) y la eticidad (*Sittlichkeit*). A la luz de esta escisión en el seno mismo del espíritu, consideramos que Hegel muestra en la figura de Sócrates una ambivalencia propia de los héroes en su concepción de la historia de la filosofía: por un lado, el accionar de Sócrates da inicio a una etapa superior en el desarrollo del espíritu pero, por otro lado, también provoca la desestabilización de la eticidad griega. Por estos motivos, en última instancia, el tratamiento histórico-filosófico del concepto hegeliano de espíritu resulta fundamental para comprender la interpretación que el filósofo alemán hace de la figura de Sócrates. De allí que en dicha disputa entre el principio incipiente de la autoconciencia y la eticidad ateniense apreciemos, en rigor, un conflicto del espíritu consigo mismo, en virtud del cual pretende superarlo y alcanzar así un nivel más profundo de autoconocimiento.

⁸ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, II. Trad. Wenceslao Roces (México: F. C. E., 1995), p. 39.

De ahora en adelante: *Lecc. H. F.* (II).

Edición alemana: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von Dr. Carl Ludwig Michelet, Zweiter Theil (Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1842), S. 39.

„So weit war das Bewußtseyn in Griechenland gekommen, als die große Gestalt des Sokrates in Athen auftrat, in welchem die Subjektivität des Denkens auf eine bestimmtere, weiter durchdringende Weise zum Bewußtseyn gebracht ist. (...) Denn in Hauptwendepunkt des Geistes in sich selbst hat sich in ihm auf Weise des philosophischen Gedankens dargestellt”.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, es evidente que Hegel considera a la figura de Sócrates como enmarcada en un todo, en tanto formando parte de una totalidad: la filosofía en su devenir histórico. Si bien la intervención socrática altera el rumbo del espíritu, su filosofía se halla inmersa en un todo y por éste cobra sentido. En otras palabras, la figura y filosofía de Sócrates ocupa, para Hegel, un determinado lugar dentro de la totalidad histórico-filosófica que se encarga de exponer la marcha progresiva del espíritu.

Por estos motivos, el texto principal de Hegel sobre el que se basará la presente investigación es las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*; éste será nuestro texto fundamental, aunque en algunas oportunidades recurramos a otras obras del pensador alemán, tales como la *Fenomenología del espíritu*, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* o las otras lecciones en las que Hegel se ocupa de la intervención socrática a nivel histórico-filosófico (aunque no tan extensa y detalladamente como en las lecciones que nosotros consideramos), hablamos de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia mundial*.

Puede decirse entonces que a las cuestiones principales que atraviesen de principio a fin esta investigación las podemos formular de la siguiente manera: ¿de qué modo podemos aproximarnos al concepto de espíritu para entender sus implicancias en relación a la historia de la filosofía y a la acción de Sócrates en ella? ¿Qué clase de intervención histórico-filosófica es la de Sócrates que provoca que la autoconciencia y la eticidad entren en conflicto? ¿Cuál es el sentido de esta colisión y de profundizar la escisión del espíritu en sí mismo? ¿Y por qué todo esto señala el inicio de una nueva fase del recorrido del espíritu pero, a la vez, también indica la desestabilización de la eticidad ateniense?

De todas maneras es importante aclarar que más allá de las infinitas problemáticas que pueda suscitar la relación entre el ‘Sócrates histórico’ con el ‘Sócrates de Hegel’, aquí lo que nos interesa es referirnos fundamentalmente al tratamiento realizado por el filósofo alemán acerca de la intervención socrática en su historia de la filosofía. En este sentido, tampoco es de nuestro interés confrontar el Sócrates de Hegel con el de Jenofonte, Aristófanes o el de los diálogos platónicos. Con lo cual, en rigor, el presente escrito no está dedicado al pensamiento socrático, sino pura y exclusivamente al pensamiento de Hegel.

Ahora bien, ¿qué otros pensadores han hecho referencia a nuestro tema en cuestión, es decir, han realizado un tratamiento de la figura de Sócrates a la luz de la concepción hegeliana de la historia de la filosofía?

Al respecto, en primer lugar, es ineludible la mención al artículo de Arsenio Ginzó Fernández titulado ‘Hegel y Sócrates’⁹, en el que el autor analiza los aspectos fundamentales de la interpretación hegeliana del filósofo ateniense, centrándose en la consideración de Sócrates como individuo histórico-universal. Dentro de la peculiar relevancia que reviste la figura socrática para Hegel, Ginzó Fernández sostiene que la interpretación hegeliana -a pesar de sus violencias hermenéuticas- supo iluminar y profundizar ciertos aspectos esenciales de la filosofía socrática. El parecer de este autor, por ende, constituye un punto de referencia fundamental para la presente investigación, ya que realiza un análisis de la figura de Sócrates considerando tanto la ‘historia hegeliana de la filosofía’ como también la ‘filosofía de la historia mundial’.

También el escrito *El concepto de ironía en referencia constante a Sócrates* de Søren Kierkegaard¹⁰ es otro considerable aporte respecto del tratamiento de la figura socrática en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, pues en dicha obra el autor le dedica un apéndice a la concepción hegeliana de Sócrates. Allí el filósofo danés, en lo fundamental, desarrolla las características primordiales de la actividad de moralización que Hegel le atribuye a Sócrates.

Por otro lado, Walter Kohan en su libro *Sócrates: el enigma de enseñar* no realiza un análisis exhaustivo de la figura socrática en torno a la concepción hegeliana de la historia de la filosofía, pero en un recorrido en el cual hace referencia a los filósofos más importantes que hablaron sobre Sócrates, menciona a Hegel y a las dos *Lecciones* con contenido histórico-filosófico consideradas por nosotros. Según Kohan, para Hegel:

“Sócrates es importante en la historia de la filosofía por haber atribuido la verdad de lo objetivo al pensamiento del sujeto; en la historia universal, porque su trágica

⁹ Artículo perteneciente a la *Revista de Filosofía*, N° 37, 2001, pp. 7-42; Universidad de Alcalá, Madrid.

¹⁰ Søren Kierkegaard, *Escritos*, I. Trad. Darío González y Begonya Tajafuerce (Madrid: Trotta, 2000).

muerte es la consecuencia necesaria de la oposición de dos principios del espíritu: la conciencia subjetiva y la libertad objetiva, que propicia el desarrollo del Espíritu".¹¹

Además, en este mismo punto, Kohan refiere al escrito *Socrate(s)* de Sarah Kofman, en el cual la autora asegura que el Sócrates de Hegel es el que más ha marcado a los filósofos después del de Platón, y según su estudio es un Sócrates bifronte, que por su intervención histórica oscila entre la positividad y la negatividad¹². En este sentido, Kohan comparte con Kofman que la lectura hegeliana acerca de la figura de Sócrates presenta un carácter ambivalente o paradójico.

Por su parte, en su escrito *Hegel y la sociedad moderna*, Charles Taylor hace referencia al papel relevante que tiene Sócrates, según el parecer de Hegel, en el surgimiento de la individualidad, es decir, en el hecho de que el ciudadano se distancie de la comunidad y se encierre en sí mismo para, a partir de la reflexión, comenzar a tomar las decisiones sin la necesidad de estar referido a algo exterior¹³.

En este sentido, Julio de Zan también menciona a la figura de Sócrates según el parecer de Hegel cuando refiere a la evolución histórica de la conciencia moral. En su libro *Panorama de la ética continental contemporánea*, el autor asegura que la reflexión de carácter moral comenzó cuando Sócrates, frente a la autoridad de las leyes y costumbres tradicionales, contrapuso como superior las razones de su propia conciencia moral, abriendo así el camino de la reflexión moral crítica sobre el orden tradicional de la eticidad¹⁴.

Por último, en el marco de la influencia de la ética de Sócrates en el pensamiento occidental, Andrés Martínez Lorca escribe un breve apartado sobre la visión hegeliana de Sócrates¹⁵, la cual se aparta de la pobre literatura moralizante que había sido sinónimo de socratismo durante siglos. Según el autor, con Hegel por primera vez los aportes generales del socratismo son aprehendidos en toda su riqueza del pensamiento, ya que el filósofo

¹¹ Walter Kohan, *Sócrates: el enigma de enseñar* (Bs. As.: Biblos, 2009), p. 27.

¹² Cf. Kohan, *Sócrates...*, p. 28.

¹³ Cf. Charles Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*. Trad. Juan José Utrilla (México: F. C. E., 1983), pp. 178-179.

¹⁴ Cf. Julio de Zan, *Panorama de la ética continental contemporánea* (Madrid: Akal, 2002), p. 26 y ss.

¹⁵ Cf. Andrés Martínez Lorca, "La ética de Sócrates y su influencia en el pensamiento occidental", *Baetica*, N° 3 (1990): pp. 319-320.

alemán destaca el carácter revolucionario que presenta la ética de Sócrates (al fundamentarla en la interiorización de la ley moral) y desentraña la dimensión realmente trágica que tiene la muerte del filósofo ateniense. Por estos motivos, Martínez Lorca evidencia su acuerdo con el parecer de Giuseppe Faggin, quien considera que el significado especulativo de la interpretación histórico-crítica de la figura de Sócrates se inicia solo con Hegel¹⁶.

Estos aportes relacionados con nuestro tema en cuestión nos resultan muy valiosos y serán tenidos en cuenta en el desarrollo de la presente investigación.

Sin embargo, antes de considerar el tratamiento de Hegel acerca de la figura de Sócrates, primero será necesario evidenciar ciertos aspectos fundamentales de la concepción hegeliana de la historia de la filosofía, ya que, de lo contrario, no se contaría con los elementos necesarios para comprender por qué la intervención de Sócrates -al provocar un conflicto entre la autoconciencia y la eticidad- profundiza la escisión existente en el seno del espíritu. En otras palabras, es menester considerar y tener presente el marco general, el escenario de la historia de la filosofía en el cual Hegel desarrolla su análisis de la singular figura de Sócrates.

¿Qué está entendiendo Hegel por una ‘historia de la filosofía’? ¿De qué manera plantea la relación entre los conceptos -aparentemente contradictorios- de ‘historia’ y ‘filosofía’? ¿Por qué el desarrollo histórico-filosófico hace referencia al rumbo del espíritu? ¿Y de qué modo los héroes históricos-mundiales colaboran en el despliegue espiritual? Éstas son las cuestiones que darán desarrollo al primer apartado de la tesis.

En segundo lugar, nos abocaremos a la figura de Sócrates expuesta por Hegel en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Nos detendremos a considerar la filosofía de Sócrates: su índole práctica, el principio sobre el que la fundamenta y los efectos de la misma desde el punto de vista hegeliano, tales como el retorno de la conciencia hacia sí. En consecuencia, en la segunda parte del presente escrito nos centraremos en la figura y filosofía socrática considerada por Hegel a la luz de su concepción de la historia de la filosofía.

¹⁶ Cf. Martínez Lorca, “La ética de Sócrates y su influencia en el pensamiento occidental”, p. 320.

Y en tercer lugar, como último apartado de la tesis, hablaremos sobre otro de los puntos neurálgicos de la interpretación hegeliana de Sócrates, a saber: el que señala que este filósofo fue el encargado de expresar la verdad de la Grecia clásica; una verdad que comenzaba a latir, un nuevo mundo que pujaba por salir al exterior y que al surgir, naturalmente, entró en conflicto con el presente. Este nuevo mundo expresado por Sócrates es el mundo moral, el cual cuestiona a la eticidad imperante.

En este sentido, Hegel menciona que los atenienses anteriores a Sócrates eran hombres éticos (*sittliche*), pero no eran hombres morales (*moralische*); de manera que no debe pasarse por alto la harta conocida diferencia en el pensamiento hegeliano entre moralidad y eticidad. ¿Cómo se entiende que la intervención socrática ha generado un giro desde la eticidad a la moralidad y ello haya tenido como principal secuela la muerte del filósofo ateniense? Además ¿cuáles son las consecuencias para el espíritu del pueblo griego provocadas por la filosofía socrática? Y, sobre todo, ¿por qué Sócrates al llevar a cabo su principio filosófico radicalizó la escisión en el espíritu mismo?

Buscando responder estas cuestiones fundamentaremos que en la negativa naturaleza misma del espíritu radica su tendencia a la escisión. Con lo cual, la fuerza de la negatividad -que es el motor de la constante inquietud que le permite al espíritu autoproducirse- es, al mismo tiempo, la causa oculta que sostiene y justifica el litigio de Sócrates y la *pólis*.

Capítulo 1. La concepción hegeliana de la historia de la filosofía: la totalidad que da sentido a la acción de Sócrates

En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, la figura de Sócrates forma parte del Capítulo 2 de la Sección Primera que Hegel le dedica a la ‘Filosofía griega’; a su vez, el estudio de la figura y filosofía socrática se desarrolla en el ‘Punto B’ de dicho capítulo, precedido por los sofistas y, lógicamente, por toda la tradición de los filósofos pre-socráticos. Todo esto antecedido por una extensa ‘Introducción’ en la que Hegel se encarga de exponer y fundamentar su concepción de la historia de la filosofía.

Esto da cuenta de que la filosofía de Sócrates, si bien puede ser considerada como un punto particular, se enmarca dentro de una totalidad con la que se co-determinan. De este modo, no debemos perder de vista que el análisis realizado por Hegel acerca de la figura de Sócrates cobra validez y sentido en tanto se tenga en cuenta la unidad mayor a la que pertenece, puesto que este marco general posee una dinámica filosófica en sí mismo. Conocer el carácter filosófico que presenta la historia de la filosofía, exponer las razones de por qué ello es así para Hegel y evidenciar su sentido y finalidad son, entonces, condiciones necesarias para comprender las implicancias que tiene el accionar de Sócrates para el devenir histórico-filosófico.

La compleja relación de la parte con el todo, de una filosofía particular con la totalidad histórico-filosófica, señala -a nuestro juicio- que Hegel ha sido el primer filósofo en abordar y establecer la correspondencia entre filosofía e historia con la profundidad que la cuestión requiere y merece. Tal vez alguien podría decir que lo anterior no le hace justicia a Aristóteles y a Averroes, quienes se ocuparon de integrar las tesis de sus predecesores para, a partir de esto, desarrollar las propias. No obstante, y sin menospreciar estos esfuerzos historiográficos, entendemos que Hegel le da a la historia de la filosofía un relieve particular, una relevancia filosófica que no tiene precedente alguno. En este sentido, seguimos el parecer de Andrés Martínez Lorca, el cual señala que:

“Con Hegel la historiografía filosófica alcanza su mayoría de edad. Tras los islotes de Aristóteles y Averroes, tocamos, por fin, tierra firme. La contribución del

pensador alemán es doble: como filósofo de la historia y como historiador de la filosofía”.¹⁷

En efecto, en la ‘Introducción’ a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*¹⁸, Hegel propone abordar la historiografía filosófica desde su tronco esencial, es decir, desde el punto medio (*Mittelpunkt*) entre el aparente pasado y el presente filosófico. Con esto, el filósofo alemán pretende exponer la relación entre historia y filosofía desde un punto de vista interior. Ello significa, en rigor, que el presente filosófico es un producto de la tradición y se halla inseparablemente unido a la historia. De esta manera, la racionalidad consciente de sí misma del siglo XIX es considerada por Hegel como una herencia; todo aquello que el hombre es o hace en virtud de su razón no es otra cosa que el resultado del trabajo que las generaciones anteriores han realizado.

Además en el caso de la filosofía, su historia expone la galería de los héroes de la razón pensante, es decir, el accionar de aquellos individuos que con sus esfuerzos han aportado a la acumulación del conocimiento racional, el cual es el más grande de los tesoros. Sin embargo, Hegel considera que estos aportes son más loables en tanto corresponden no a un individuo en particular sino al pensamiento mismo, que es en definitiva el creador que yace de fondo. Por tanto, el interés de la concepción hegeliana de la historia de la filosofía es presentar la historia del mundo del pensamiento, es demostrar de qué manera ha acontecido la búsqueda del pensamiento por el pensamiento mismo.

Esto es lo esencial y primordial en la historia hegeliana de la filosofía: los movimientos del pensamiento en su búsqueda; y lo característico del mismo es que se va encontrando a medida que se va creando, en tanto se va auto-produciendo.

Este movimiento de la historia en el que el pensamiento se busca, se crea y se encuentra a sí mismo lo lleva a Hegel a señalar que la tradición filosófica se comporta como una corriente viva: lejos de ser como una estatua, como algo inmóvil, la historia de la

¹⁷ Andrés Martínez Lorca, “Hegel y la historiografía filosófica”, *Éndoxa* N° 16 (2002): p. 10.

Para una breve historia acerca de la elaboración, las ediciones y publicación póstuma de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, véase las pp. 17-18.

¹⁸ Como la ‘Introducción’ a estas lecciones es muy extensa, aclaramos que para desarrollar este primer punto tendremos en cuenta principalmente el apartado ‘A) Concepto de la historia de la filosofía’, el cual se subdivide en: 1. Nociones corrientes acerca de la historia de la filosofía, 2. Criterios para esclarecer el concepto de la historia de la filosofía y 3. Resultados para el concepto de la historia de la filosofía.

No obstante, también nos remitiremos a otras obras del pensador alemán, las cuales serán mencionadas en la nota correspondiente o en el cuerpo del texto.

filosofía se presenta como un río que fluye y aumenta su caudal a medida que crece y se aleja de su punto de partida. Dicho en otros términos, el contenido de esta tradición filosófica, en tanto se desenvuelve en el tiempo, es el desarrollo del espíritu.

Al respecto señala Hegel:

“El contenido de esta tradición es lo que ha creado el mundo espiritual. El espíritu universal no se está quieto; y es este espíritu universal lo que nos interesa examinar aquí”.¹⁹

Lo anterior demuestra que la historia hegeliana de la filosofía, fundamentalmente, se ocupa de exponer el recorrido del espíritu. Con lo cual, comenzamos a elucidar con mayor profundidad la ligazón existente entre la totalidad histórico-filosófica y el accionar de Sócrates, ya que el último provoca un punto de inflexión en el desarrollo del espíritu. Tal intervención convierte a Sócrates en una figura clave de la historia de la filosofía, evidenciando que el mismo se encuentra inmerso en el desarrollo filosófico-temporal.

Con lo cual, juzgamos que primeramente es necesario profundizar en la concepción hegeliana de la historia de la filosofía como desarrollo del espíritu, ya que ésta es el escenario sobre el que tiene lugar y se desenvuelve la figura socrática; de lo contrario, no podríamos dar cuenta de por qué, según Hegel, el accionar filosófico de Sócrates provoca con su principio emergente que la autoconciencia colisione con la eticidad ateniense, radicalizando la escisión existente en el seno mismo del espíritu.

Para ello, en este primer capítulo realizaremos tres consideraciones preliminares que atañen a la concepción hegeliana de la historia de la filosofía, señalando solamente aquellos caracteres que nos resultan indispensables para comprender el sentido del accionar socrático. Dichas consideraciones son las siguientes:

¹⁹ *Lecc. H. F.* (I), p. 9.

La edición alemana es: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von Dr. Carl Ludwig Michelet, Erster Theil, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin, 1840.

„Der Inhalt dieser Tradition ist das, was die geistige Welt hervorgebracht hat; und der allgemeine Geist bleibt nicht stille stehen. Der allgemeinen Geiste aber ist es wesentlich, mit dem wir es hier zu thun haben”. S. 13.

1. hablaremos del concepto de *Geschichte* y lo diferenciaremos del de *Historie*, a partir de lo cual podremos entender a la concepción hegeliana de la historia de la filosofía en términos de ‘gesta histórica’;
2. expondremos los puntos principales relacionados con el desarrollo histórico-filosófico del espíritu, en tanto busca progresar en el conocimiento de sí;
3. haremos referencia al rol de los héroes en la historia hegeliana de la filosofía, demostrando lo fundamental de su accionar para el autoconocimiento del espíritu.

Con todo esto es evidente que la historiografía filosófica de Hegel presenta suficientes contenidos, problemas y cuestiones como para que pueda ser pensada independientemente del tema que buscamos desarrollar en este escrito. No obstante, resulta necesario aclarar que las consideraciones mencionadas no son tomadas como un tema independiente o propedéutico, ajeno es ese sentido a la figura socrática, sino que, como veremos, son parte sustancial del tratamiento que el filósofo alemán realiza acerca del accionar histórico-filosófico de Sócrates; de modo que con los tres puntos a desarrollar en este primer capítulo ya estaremos realizando el abordaje de la figura socrática según Hegel.

Dicho de otra manera, con las tres consideraciones a tratar relacionadas con la concepción hegeliana de la historia de la filosofía no pretendemos realizar un análisis exhaustivo de la misma, sino que decidimos abordar esos puntos porque contienen ciertos elementos que son indispensables para poder captar de forma adecuada las implicancias y consecuencias filosóficas de la figura de Sócrates. En tal sentido, la función de estas consideraciones no es otra que esclarecer el marco que sustenta la intervención socrática y, por lo tanto, permitirnos un mejor desarrollo de nuestra tesis. Es como si la totalidad y la trama de la historia hegeliana de la filosofía fuese la primera escena que preludia la actuación de Sócrates: sin la atención debida a lo primero resulta imposible asir el sentido y finalidad que Hegel le otorga a lo segundo.

Teniendo en cuenta estas aclaraciones, pasemos, pues, al desarrollo de las tres consideraciones preliminares ya mencionadas.

1. 1. El concepto de *Geschichte* o la ‘gesta histórica’ de la filosofía

En el pensamiento de Hegel, los conceptos de ‘historia’ y ‘filosofía’ se relacionan de tal manera que se determinan recíprocamente, provocando que en su concepción de la historia de la filosofía los sucesos históricos sean considerados, de igual modo, como filosóficos. Por eso, su interés fundamental en la historia de la filosofía es exponer los hechos del pensamiento libre, es decir, aquellos esfuerzos en los que el pensamiento no se ocupa de otra cosa que de sí mismo, de buscarse, producirse y encontrarse.

No obstante, al hablar de una ‘historia de la filosofía’ -o sea, al intentar exponer la relación existente entre el pensamiento filosófico (que debiera ser universal, necesario y sustraído a todo lo temporal) y ‘lo histórico’ (aparentemente singular, contingente, sometido al tiempo y, por ende, con tendencia a la destrucción)- surgen una serie de dificultades que el propio Hegel se encarga de señalar:

“El primer pensamiento que nos sale al paso cuando de una historia de la filosofía se trata es que este tema encierra, por sí mismo, una contradicción interna. En efecto, la filosofía se propone conocer lo que es inmutable, eterno, lo que existe en y para sí; su mira es la verdad. La historia, en cambio, narra lo que ha existido en una época para desaparecer en otra, desplazado por algo distinto. Y si partimos de la premisa de que la verdad es eterna, ¿cómo incluirla en el órbita de lo pasajero, cómo relatar su historia? Y, por el contrario, si tiene una historia y la historia consiste en exponer ante nosotros una serie de formas pasadas de conocimiento, ¿cómo encontrar en ella la verdad, es decir, algo que no es nunca pasado, pues no pasa?”²⁰

¿De qué manera se reconcilia la inmutabilidad de la verdad con el movimiento de la historia de la filosofía? ¿Cómo encontrar un lugar en la historia para las verdades trans-históricas de las distintas filosofías? Este singular problema conlleva a que se elaboren

²⁰ *Lecc. H. F. (I)*, p. 14.

„Der Gedanke, der uns bei einer Geschichte der Philosophie zunächst entgegen kommen kann, ist, daß sogleich dieser Gegenstand selbst einen inneren Widerstreit enthalte. Denn die Philosophie beabsichtigt das zu erkennen, was unveränderlich, ewig, an und für sich ist; ihr Ziel ist die Wahrheit. Die Geschichte aber erzählt solches, was zu einer Zeit gewesen, zu einer andern aber verschwunden, und durch anderes verdrängt worden ist. Gehen wir davon aus, daß die Wahrheit ewig ist: so fällt sie nicht in die Sphäre des Vorübergehenden, und hat keine Geschichte. Wenn sie aber eine Geschichte hat, und indem die Geschichte dieß ist, uns nur eine Reihe vergangener Gestalten der Erkenntniß darzustellen: so ist in ihr die Wahrheit nicht zu finden; denn die Wahrheit ist nicht ein Vergangenes”. S. 19.

consideraciones sobre la historia de la filosofía con las que Hegel está en absoluto desacuerdo, pues son representaciones corrientes y superficiales que no exponen el verdadero sentido de una historiografía filosófica. Por estos motivos, antes de adentrarnos en la concepción hegeliana de la historia de la filosofía, es menester mencionar brevemente cuáles son las razones por las que Hegel rechaza otras concepciones acerca de historiografía filosófica.

Luego de esto, veremos cómo el concepto de *Geschichte* -a diferencia del de *Historie*- expresa los puntos capitales de la correlación entre historia y filosofía y, al mismo tiempo, conforma una parte esencial de la concepción hegeliana acerca de la figura de Sócrates.

La primera de las consideraciones erróneas que se hacen acerca de la historiografía filosófica es tomarla como un acervo de opiniones, esto es, como una narración de diversas y meras posturas subjetivas que desfilan por la historia a medida que fueron expuestas a lo largo del tiempo, cuya finalidad de estudio no es otra que un simple interés erudito. En segundo lugar, también es incorrecto para Hegel considerar a la historia de la filosofía como una exposición de sistemas inconexos, como un resultado de múltiples filosofías que se contraponen, contradicen y refutan entre sí. Ambas posturas se sustentan y alimentan de la innegable diversidad de sistemas filosóficos que se han sucedido a lo largo de la historia.

Por su parte, el filósofo alemán protesta contra las mencionadas posturas acerca de la historia de la filosofía porque estima que son visiones externas, falaces. Si bien es evidente la existencia de diversas filosofías -algunas de ellas radicalmente opuestas entre sí- Hegel apunta que es necesario aclarar y profundizar qué es lo que realmente significa esta diversidad de sistemas filosóficos; el esclarecimiento de este punto resulta ser necesario porque es una cuestión que afecta primordialmente a la existencia de la ciencia filosófica misma.

A raíz de esto, el primer motivo esgrimido por Hegel para rechazar estas consideraciones es asegurar que todas las filosofías tienen en común una cosa: el ser filosofía. Este es el enfoque y el sentido que el filósofo alemán le da a la diversidad de filosofías: todas ellas, en cierta medida, forman parte de la verdad; toda la variedad de

sistemas filosóficos, lejos de simplemente contraponerse, se desarrollan en una misma dirección, tienen una meta o fin en común que les otorga significación.

En este sentido, Hegel comprende al proceso histórico como proceso dialéctico, esto es, como un desarrollo que se cumple mediante oposiciones pero donde la lucha de contrarios no significa la destrucción recíproca de los mismos, sino una progresiva integración.

La sucesión de las diversas filosofías a lo largo de la historia es producto del movimiento dialéctico, el cual actúa en el sentido expresado por el verbo alemán *aufheben*, que significa tanto ‘eliminar’ como ‘conservar’; términos que pueden unificarse en la expresión ‘superar’²¹. Así, la oposición de las distintas filosofías -lejos de ser un impedimento para una concepción de la historia de la filosofía- es el medio de continuidad necesario para el desarrollo histórico-filosófico y, por lo tanto, para la existencia de la filosofía misma. Con lo cual, según Hegel, la historia de la filosofía no constituye una sucesión antojadiza de filosofías que surgen para destruir lo realizado por las anteriores, algo similar a una tarea que se hace y deshace sin fin como el tejido de Penélope, sino que toda filosofía cobra su validez y sentido en tanto mantiene una relación con el todo, en tanto se conserva como momento necesario de una gran totalidad: pues en el decurso del pensamiento en la historia hay, sustancialmente, una cohesión, un hilo racional, lo cual posibilita el desarrollo del espíritu.

La figura de Sócrates ha de ser crucial en este punto ya que, como veremos, este filósofo fue el que en la época antigua supo captar la necesidad de alumbrar una nueva etapa para el recorrido espiritual, estableciendo, a partir de esto, un principio filosófico más elevado y más conforme al espíritu que el que estaba vigente; lo cual significa que a pesar de generar un giro enorme a la concepción filosófica de su tiempo, su accionar no puede separarse de este sentido de continuidad racional presente en la historia.

De lo anterior se sigue, además, que la historia de la filosofía tampoco ha de ser un cúmulo sin sentido de opiniones. Por el contrario, si -como ya hemos dicho- la historia filosófica expone los esfuerzos del pensamiento por encontrarse a sí mismo, las opiniones

²¹ Cf. Rodolfo Mondolfo, *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía* (Bs. As.: EUDEBA, 1969), p. 39 y ss.

También puede verse Carlos Astrada, *La dialéctica en la filosofía de Hegel* (Bs. As.: Kairós, 1970), p. 35.

no pueden formar parte del contenido de esta historia, en tanto las mismas son representaciones subjetivas, válidas simplemente para quien las dice; una opinión no es un pensamiento objetivo, el cual es válido en y para sí. En palabras de Hegel:

“Y para quien, en la historia de la filosofía, parta de este punto de vista [es decir, el de las opiniones], la significación de tal historia se limitará, evidentemente, a conocer las particularidades de otros, cada uno de los cuales tiene la suya propia: peculiaridades que son para mí, por tanto, algo extraño y a las cuales es ajena y no libre mi razón pensante, que no son para mí más que una materia externa, muerta, puramente histórica [*historischer Stoff*], una masa de contenido vano e inútil de suyo (...).”²²

A partir de esta cita, y para comprender en profundidad lo que Hegel está diciendo allí, es menester mencionar que en lengua alemana existen dos términos para referirse a la historia: *Historie* y *Geschichte*. En la ‘Introducción’ a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* ambos términos están presentes; no obstante, el término alemán que figura en el título de dichas lecciones y que se traduce por ‘historia’ es *Geschichte*. Entonces, ¿cuál es la diferencia entre estos términos? ¿Qué razones tiene Hegel para privilegiar el término *Geschichte* por sobre *Historie*? ¿Son razones de índole filosóficas?

Para responder estas preguntas seguiremos, en primera instancia, el parecer de Edgardo Albizu, quien destaca -junto con Renthe-Fink- una dualidad semántica en el uso de los adjetivos *historisch* y *geschichtlich* por parte de Hegel: en sus acepciones negativas -e incluso peyorativas- los términos hacen referencia a lo meramente fáctico y contingente, a aquello que carece de contenido espiritual; mientras que Hegel los utiliza de forma positiva cuando el fenómeno que califica pertenece al proceso de autodevenir del espíritu.

“De tal manera Hegel contrapone lo meramente histórico (*‘bloß historisch’*) a lo auténticamente histórico (*‘echt geschichtlich’*); en lo primero se refleja la actitud de

²² *Lecc. H. F.* (I), pp. 20-21.

„Wenn man bei der *Geschichte der Philosophie von diesem Standpunkt ausgeht, so wäre dieß ihre ganze Bedeutung, nur Partikularitäten Anderer, deren jeder eine andere hat, kennen zu lernen; Eigenthümlichkeiten, die mir also ein Fremdes sind, und wobei meine denkende Vernunft nicht frei, nicht dabei ist, die mir nur ein äußerer, tochter, historischer Stoff sind, eine Masse in sich selbst eitlen Inhalts (...)*”. S. 27.

rechazo que el filósofo asumió frente a los esfuerzos críticos de la historiografía de la época. (...) [*Das Historische*] según Hegel, es lo que permanece muy por debajo de la existencia en la idea (...). Por el contrario, ‘*Geschichte*’, en su sentido pleno, es la ‘historia conceptuada’ de la que se habla al final de la *Fenomenología*’²³; explica Albizu -siguiendo a Bauer-.

Por su parte, Félix Duque -en su artículo “El tiempo del *lógos*”- señala una diferencia sustancial entre *Historie* y *Geschichte*, y apunta al respecto:

“(...) la *Historie* no es sino un recuento de lo que ‘ya no es’, en cambio la *Geschichte der Philosophie* revela, en cuanto ciencia filosófica, la instrucción cada vez más profunda, y sin retorno a etapas anteriores del Espíritu”.²⁴

Por estas razones, consideramos que la palabra *Geschichte* puede diferenciarse de *Historie* y entenderse -aunque sin abarcar completamente la significación del término- como ‘gesta histórica’, es decir, como algo que se dispone para que el espíritu se desarrolle en una determinada dirección, algo que hace referencia a un proceso con sentido, al acontecer en tanto conforma una unidad de sucesos y no a meros acontecimientos dispersos en el tiempo²⁵.

Entonces, tal como también lo indica la cita de Hegel, el término *Historie* alude a lo meramente histórico, a lo externo, hace referencia a aquellos sucesos que son materia inerte para el contenido del presente filosófico. Mientras que, por su parte, en lo fundamental el concepto de *Geschichte* no es compatible con una apreciación de la historia de la filosofía como un campo cubierto de cadáveres, lo cual implica no solo a individuos físicamente inexistentes sino también a sistemas espiritualmente caducados. Todo lo contrario; en toda gestación está presente la vida: una gesta es tal en tanto prepara el desarrollo de algo vivo, y la historia de la filosofía prepara y expone el desarrollo del espíritu, el cual es esencialmente vida; solamente lo vivo, solamente aquello que se agita dentro de sí posee el impulso (*Trieb*) para desarrollarse. En palabras de Andrés Martínez Lorca:

²³ Edgardo Albizu, *Tiempo y saber absoluto* (Bs. As.: Jorge Baudino Ediciones, 1999), p. 386.

²⁴ Félix Duque, “El tiempo del *lógos*. Consideraciones sobre el lugar sistemático de la historia de la filosofía en Kant y Hegel”, *Δαίμων. Revista de filosofía*, n° 25 (2002): p. 18.

²⁵ Cf. Daniel Brauer, “La filosofía de la historia de Hegel después del ‘Final de la historia’”, *Revista electrónica de estudios hegelianos*, N° 18 (2013): p. 89.

“El pasado filosófico se contempla, pues, *dialécticamente*: no es un bloque de petrificada erudición sino un saber permanentemente renovado, un *río* de vida. Esta imagen heraclítea, así como la contraposición entre erudición y saber, característica también del filósofo de Éfeso, reaparecen con fuerza en la dialéctica hegeliana. Si no todo el universo (...), ciertamente el ámbito del espíritu, en el que está incluida la filosofía, se distingue por su eterno movimiento”.²⁶

Es rotundo el rechazo de Hegel ante una consideración de la historia de la filosofía como algo muerto o en reposo, como una imagen estática del pasado, sin movimiento ni impulso. En tanto enseña el despliegue del espíritu, la historiografía filosófica ha de ser un proceso esencialmente móvil y viviente en el que el espíritu se mueve a sí mismo en su autoconocerse.

En el desarrollo de la figura de Sócrates, por su parte, podremos apreciar un claro ejemplo de esta gesta histórica en tanto su vida y su destino son considerados por Hegel como una unidad; es decir, la muerte del filósofo ateniense va a ser el resultado tanto de un proceso que se va a ir gestando a partir de su principio filosófico, como de una consecuencia necesaria para dar lugar a una nueva etapa en el desarrollo del espíritu.

De manera que el considerar como gesta histórica a la historia de la filosofía le hace justicia a la concepción hegeliana de la misma y, también, a la relevancia que tiene la figura de Sócrates según Hegel, pues permite apreciar a la historia de la filosofía desde un punto de vista interior. Esto conlleva a comprender con mayor profundidad la relación existente entre los diversos acaecimientos históricos-filosóficos y evidencia un doble aspecto de correspondencia entre las distintas filosofías: por un lado, las mismas forman parte de un mismo desarrollo, adquiriendo significación en la relación con el todo, y, por otro lado, y a la vez, las distintas filosofías se relacionan entre sí. Toda filosofía está en relación con la que la precede y es el resultado de ella, encontrándose desde el principio pero aguardando el momento propicio para emerger y desarrollarse.

Además, las fases sucesivas de la historia hegeliana de la filosofía se corresponden, en su serie, con las determinaciones de la idea, es decir, con el proceso de desarrollo de la

²⁶ Martínez Lorca, “Hegel y la historiografía filosófica”, pp. 19-20.

lógica especulativa²⁷; coinciden, pues, el desarrollo lógico y el cronológico. Así, cada momento de la historia de la filosofía es gestado por el anterior y, a su vez, es el generador del siguiente: cada etapa del devenir histórico-filosófico se va superando mediante la serie de sucesiones de los diferentes sistemas hasta quedar todos abarcados en la filosofía posterior. Por eso, en última instancia, todas las filosofías anteriores resultan ser nada más que momentos en la marcha del espíritu hacia su pleno autoconocimiento, lo cual se consuma recién en la propia filosofía hegeliana.

Con esto queremos señalar que las singularidades que conforman la historia de la filosofía no son independientes: cada obra, lenguaje y problemática se inserta como un tejido vivo dentro de la *Geschichte*, dentro de esta historia entendida como un proceso con sentido. Hegel es un filósofo que hace una historia de la filosofía en la cual toda doctrina filosófica se integra a una unidad dinámicamente configurada, formando parte del desarrollo del espíritu. Es a la luz de esta concepción de la historiografía filosófica que hemos de alumbrar el sentido que Hegel le adjudica a la intervención histórica de Sócrates.

Es cierto que si recurrimos a la historia veremos que la filosofía de cada época se entiende para sí como absoluta, es decir, con el derecho de juzgar y ordenar los pensamientos del pasado; sin embargo, destaca Hegel, cada doctrina filosófica está inscrita en una corriente que la sobrepasa, que va más allá de ella y la arroja a ese pasado que pretendía enjuiciar y dominar. Lo cual implica que toda nueva filosofía conlleve tanto avances como limitaciones propias de la época en la que nace; de todas formas, alguna de estas filosofías -como la de Sócrates- dejan una marca profunda en el porvenir del espíritu.

La concepción hegeliana de la historia de la filosofía como gesta histórica, entonces, no revela el devenir de pensamientos extraños, ajenos al presente filosófico, sino más bien señala que en la filosofía anterior se incubaba el nacimiento de la siguiente; lo cual significa que, por un lado, ya en las primeras filosofías se contiene la maduración de la filosofía en

²⁷ Cf. Düsing, K.; "Dialektik und Geschichtsmetaphysik in Hegels Konzeption philosophie-geschichtlicher Entwicklung" en *Logik und Geschichte in Hegels System*, (Hg.) Hans-Christian Lucas und Guy Planty-Bonjour. Frommann-Holzboog (Stuttgar, 1989), S. 131.

Además, Benedetto Croce, *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*. Trad. Francisco González Ríos (Bs. As.: Imán, 1943), pp. 127-128.

También Mondolfo, *Problemas...*, p. 41.

Y Astrada, *La dialéctica...*, p. 38.

tanto ciencia que ha de desarrollarse en su historia²⁸, y, por otro lado, que el pasado pervive en el presente: en el interior de este último se han ido sedimentando las experiencias del devenir histórico-filosófico, lo que lo convierte en el principal heredero del pasado. Por lo tanto, al ocuparnos de la gesta histórica de la filosofía y de la figura de Sócrates en ella, nos ocupamos, también, de la profundidad actual del presente.

Por las razones expuestas hasta aquí consideramos, de acuerdo con Ramón Xirau²⁹, que Hegel realiza una filosofía de la historia de la filosofía; lo filosófico de la historia es ella misma y no solo el tratamiento que de ella se hace. Por ende, la concepción hegeliana de la historia de la filosofía presenta el estudio de la filosofía misma. Así lo señala Klaus Düsing cuando dice que:

“El escrito de la historia de la filosofía debe ser, no solo histórico -como frecuentemente [es] exigido- sino igualmente filosófico”.³⁰

En síntesis, en primer lugar, vimos como Hegel desmantela las nociones erróneas acerca de la historia de la filosofía, aquellas que se refieren a la misma como una colección de meras contradicciones y como un acervo de opiniones. A partir de esto, en segundo lugar, desarrollamos la concepción hegeliana de la relación entre la historia y la filosofía, en la cual Hegel fundamenta el real sentido de las diversas filosofías y sus contradicciones: la relación entre ellas y, a su vez, sus conexiones con el todo, entendiendo el proceso histórico como proceso dialéctico. Por eso, en tercer lugar, hemos mencionado la distinción entre los conceptos de *Historie* y *Geschichte*; ya que -a diferencia del primero- en el término *Geschichte* se contienen los puntos neurálgicos de la concepción hegeliana de la historia de la filosofía: considerada desde un punto de vista interior como gesta de la propia filosofía y como preparación y desarrollo de algo vivo, en este caso, como la incubación y el desenvolvimiento del espíritu.

²⁸ Cf. Jorge Fernández, *Finitud y mediación* (Bs. As.: Ediciones del Signo, 2003), pp. 42-47.

²⁹ Cf. Ramón Xirau, “Hegel. Filosofía de la historia y filosofía de la historia de la filosofía”, *Diánoia*, vol. 33, N° 33 (1987): pp. 269-282.

³⁰ Düsing, “Dialektik und Geschichtsmetaphysik in Hegels Konzeption philosophie-geschichtlicher Entwicklung”, S. 127.

„Die Philosophiegeschichtsschreibung soll, so wie oft gefordert, nicht nur historisch, sondern zugleich philosophisch sein”.

En este sentido, la palabra *Geschichte* señala que la historiología filosófica es un proceso con sentido, algo que da una justificación racional de la historia en la que se fundamenta la pervivencia del pasado en el presente. En última instancia, en el término *Geschichte* se puede apreciar el carácter filosófico que presenta la concepción hegeliana de la historia de la filosofía, y es a la luz de esta concepción que hemos de considerar la figura de Sócrates.

1. 2. El desarrollo del Espíritu en la historia hegeliana de la filosofía

- El Espíritu: *en el oleaje de la vida, en el torbellino de la acción, ondulo subiendo y bajando, me agito de un lado a otro. Nacimiento y muerte, un océano sin fin, una actividad cambiante, una vida febril: así trabajo yo en el zumbador telar del Tiempo tejiendo el viviente ropaje de la Divinidad.*³¹

J. W. Goethe; *Fausto*.

El abordaje de la historia de la filosofía desde un punto de vista interior nos enseña que la misma no es una mera doxografía, esto es, un acervo de opiniones para simples fines eruditos. Tampoco el devenir histórico-filosófico está constituido por un material inerte, como si en su interior llevara sistemas filosóficos prececeros, inmersos en el sentido peyorativo de la *Historie*, sino que, en su relación con la filosofía, la historia es comprendida por Hegel en tanto *Geschichte*, es decir, como gesta histórica ya que prepara y expone el desarrollo y la maduración de la filosofía misma; dejando en evidencia que el

³¹ Goethe, J. W.; *Faust*, vv. 500-510.
GEIST. In Lebensfluten, im Tatensturm
Wall' ich auf und ab,
Webe hin und her!
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben,
So schaff ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.

presente filosófico se encuentra unido a su historia. Éste es el carácter filosófico de la concepción hegeliana de la historia de la filosofía.

Así, el contenido de esta historiografía no es algo que permanezca quieto como una estatua, sino que se comporta como una corriente viva, como algo que no presenta determinaciones esclerosadas; dado que el contenido de esta tradición filosófica es el desarrollo del espíritu. Su vida y su recorrido en la historia de la filosofía evidencia que esta última es considerada por Hegel como un todo orgánicamente progresivo, como una unidad en la que conviven las diversas filosofías; una totalidad dialéctica en la que en la filosofía anterior se incubaba la siguiente, y esta última conserva -aunque no completamente- a la primera. En este sentido, cada uno de los pensadores aportan algo al todo y cada una de las filosofías no pasan sin dejar huella, sino que se suman como un tejido vivo que se adhiere a esta totalidad orgánica. Con lo cual, la figura de Sócrates -como veremos en detalle más adelante- funge como parte y cobra sentido en dicha totalidad: Hegel considera la filosofía y el accionar socrático en función del todo histórico-filosófico.

Sin embargo, si bien ya expusimos mucho en materia de la concepción hegeliana de la historiología filosófica, aún quedan elementos de la misma que es necesario desarrollarlos y tenerlos en cuenta para comprender con mayor hondura el sentido del accionar socrático. Por eso, realizaremos nuestra segunda consideración en la cual elucidaremos uno de los puntos más íntimos y primordiales del devenir histórico-filosófico: el desarrollo del espíritu.

Para ello, en primer lugar, expondremos la matriz esencial del despliegue espiritual en la historia hegeliana de la filosofía: el autoconocimiento. Demostraremos que el desarrollo histórico-filosófico del espíritu, su relación con lo legado por la humanidad y toda su actividad giran en torno a lograr el pleno conocimiento de sí.

Luego, en segundo lugar, fundamentaremos que para alcanzar esta meta, el espíritu debe mediar consigo mismo y desdoblarse, entregándose al sufrimiento de la negatividad; debe soportar el dolor infinito que le provoca la enajenación. De ahí su tendencia a la escisión y el rol fundamental que tendrá la figura de Sócrates para el desarrollo del espíritu.

Finalmente, ello nos conducirá a la consideración de la eticidad como existencia objetiva del espíritu, demostrando así tanto el influjo del espíritu en el mundo como la

influencia del mundo en el espíritu. De esta manera se podrá entender cómo el espíritu puede vivir consigo mismo a la vez que vive en la otredad.

En tanto el desarrollo del espíritu es el contenido de la gesta histórica de la filosofía, aquél es el objeto de examen en la misma; sin embargo, el espíritu también es el sujeto de la historiografía filosófica, ya que su vida consiste en la acción de elaborar y transformar el patrimonio recibido por parte de las generaciones anteriores. Es de este modo como el espíritu -a medida que transforma esta materia- la incrementa y la enriquece y, al mismo tiempo, se va incrementando y enriqueciendo a sí mismo; de manera que la causa de sus transfiguraciones es su misma actividad. Es como si el espíritu repasara los capítulos escritos por la tradición pero no solo para aprenderlos, sino fundamentalmente para escribir otros nuevos. En esta acción del espíritu está implícita la consideración que hicimos más arriba: la de que toda filosofía está en relación con la filosofía que la precede y es el resultado de ella.

La valía que Hegel le da a la herencia de las generaciones anteriores resulta del trabajo que el espíritu realiza sobre ella, haciendo que todo lo legado por la humanidad a lo largo de la historia sea un tesoro que no esté sujeto a un mero proceso de acumulación. Éste es uno de los puntos fundamentales que ayuda a precisar el sentido de la concepción hegeliana de la historiografía filosófica, pues para que la tradición se mantenga viva es necesario considerarla como el alma de cada generación y, fundamentalmente, trabajarla, elaborar algo nuevo a partir de ella.³²

Además, este trabajo espiritual y todo su movimiento, como ya hemos dicho, apunta hacia una determinada dirección y tiene una trayectoria con sentido, sigue un hilo racional que confluye en la máxima finalidad buscada por el espíritu: su autoconocimiento. Ésta es la obra íntima y silenciosa que fundamenta toda la actividad espiritual.

Esto significa que el espíritu se pone a sí mismo como objeto de su saber: es objeto para sí mismo en tanto pone para conocer lo que él es en sí. Cuando anteriormente dijimos que el espíritu entabla relación con lo legado por la tradición para trabajarlo, no decimos otra cosa que dicho legado, en tanto histórico, es espiritual; con lo cual es de ese modo como el espíritu se relaciona consigo mismo. Mediante esto el espíritu sabe de su objeto y,

³² Cf. Xirau, "Hegel. Filosofía de la historia y filosofía de la historia de la filosofía", p. 273.

a la vez, sabe de él mismo y se produce a sí mismo; la conciencia de sí y la producción de sí resultan ser inseparables³³.

Entonces, la gesta histórica de la filosofía revela la génesis, crecimiento y autoconocimiento del espíritu en el decurso histórico de la filosofía misma. Esta gran tarea, por tamaño esfuerzo que le lleva a espíritu, presenta un sentido y un carácter mundial; y así lo expresa Hegel en el § 377 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, dedicado a inaugurar la ‘Filosofía del espíritu’:

“El conocimiento del espíritu es el más concreto y, por tanto, el más elevado y difícil. *Conócete a ti mismo*, este precepto absoluto, ni en sí mismo ni allí donde históricamente fue pronunciado, tiene el significado de un mero *autoconocimiento* según las aptitudes *particulares* del individuo, su carácter, inclinaciones o debilidades, sino que su significado es el conocimiento de lo verdadero del ser humano, así como de lo verdadero en y para sí, o sea, de la *esencia* misma como espíritu”.³⁴

La historia hegeliana de la filosofía, entonces, es un proceso en desarrollo que, en tanto avanza, hace que el espíritu progrese en su autoproducción, esto es, se ensanche, expanda y profundice al mismo tiempo en que se conoce a sí mismo. Por eso es que la intervención de Sócrates, tal como hemos mencionado, tiene un papel fundamental en una de las fases del desarrollo del espíritu en tanto provoca un giro en su recorrido y le permite autoconocerse en un nivel más profundo.

En este sentido, el desarrollo histórico-filosófico del espíritu es el desarrollo de y en su autoconciencia. En este proceso de autoconocimiento y autoproducción, lo que el espíritu es en sí deviene objeto para sí, o sea, mediante la objetivación del ser en sí el espíritu llega a ser objeto para él mismo. Por eso, para Hegel, el concepto de desarrollo

³³ Cf., G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, I. Trad. José Gaos (Barcelona: Altaya, 1994), p. 62.

De ahora en adelante: *Lecc. F. H.* (I).

³⁴ Edición alemana de la *Enc.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*, Dritter Teil, Werke 10, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970.

„Die Erkenntnis des Geistes ist die konkreteste, darum höchste und schwerste. Erkenne dich selbst, dies absolute Gebot hat weder an sich noch da, wo es geschichtlich als ausgesprochen vorkommt, die Bedeutung nur einer Selbsterkenntnis nach den partikulären Fähigkeiten, Charakter, Neigungen und Schwächen des Individuums, sondern die Bedeutung der Erkenntnis des Wahrhaften des Menschen wie des Wahrhaften an und für sich, - des Wesens selbst als Geistes”.

(*Entwicklung*)³⁵ involucra el pasaje del ser en sí (*Ansichsein*) al ser para sí (*Fürsichsein*), en el que el espíritu se duplica pero, a la vez, se mantiene siendo él mismo. El ser en sí y el ser para sí son, por tanto, dos estados del desarrollo, son momentos de una misma actividad³⁶.

Entonces, en el devenir del ser en sí al ser para sí no se desprende, en rigor, ningún contenido nuevo; puesto que lo que es en sí continúa estando presente, el espíritu no pasa a ser otra cosa: el ser para sí aparece como algo distinto del ser en sí, pero no es más de lo que ya existía en sí. De todas maneras, el pasaje a la forma del ser para sí implica una diferencia enorme, inmensa; y sobre esta diferencia descansa el desarrollo de la historia de la filosofía³⁷. Tal como podremos observar en el siguiente apartado, esta diferencia entre lo en sí y lo para sí, este extraer de sí mismo lo que es en sí y convertirlo en algo objetivo, ha de ser uno de los puntos fundamentales para comprender la intervención de Sócrates en la historia de la filosofía.

En consecuencia, la concepción hegeliana de la historia de la filosofía expone el movimiento del espíritu, cuya acción persigue la meta suprema del autoconocimiento. El espíritu se mueve, se desarrolla, se duplica, ensancha y expande porque tiene vida: solo lo vivo se agita dentro de sí sintiendo el impulso a desarrollarse; solamente lo que tiene vida comienza siendo lo más abstracto e indeterminado para desplegarse y devenir en algo concreto y determinado³⁸.

³⁵ Para la traducción del término *Entwicklung* seguimos el parecer de Martínez Lorca (en “Hegel y la historiografía filosófica”, p. 22), quien prefiere traducir ‘desarrollo’ o ‘despliegue’ -en lugar de ‘evolución’ como lo hace Roces- para evitar connotaciones biologicistas ajenas al pensamiento de Hegel. Con lo cual, modificaremos la traducción en las citas venideras en las que aparezca este concepto, señalando los términos que sostienen las modificaciones.

Duque, por su parte, considera que la metáfora biologicista no tendría lugar en el pensamiento de Hegel cuando se haga referencia, como aquí, a la *Geschichte*; dicha metáfora se aplicaría, en todo caso, al concepto de *Historie*. Cf. “El tiempo del *lógos*”, p. 18.

³⁶ Cf. *Lecc. H. F.* (I), p. 26.

³⁷ Que aquello en lo cual lo en sí deviene para sí cambie y, al mismo tiempo, siga siendo lo mismo se encuentra en consonancia con la solución al problema de conciliar al pensamiento, a lo inmutable, con la historia, con lo que está en constante cambio. Así entendido el concepto de desarrollo ayuda a elucidar por qué no es inconveniente para Hegel que la historia de la filosofía haga referencia al despliegue de la misma valiéndose de diversas filosofías: lo simple y a la vez diferente del proceso dialéctico es condición necesaria para que la filosofía se desenvuelva en la historia.

³⁸ Aunque así lo parezca, estas consideraciones no forman parte de una actitud soberbia del pensamiento moderno (cuando se habla de un desarrollo, por ejemplo) o -en realidad, para nosotros- de un talante soberbio en la filosofía hegeliana. Un pensamiento inicial es lo más abstracto, lo menos desarrollado por el simple hecho de ser lo primero, lo que da inicio a un despliegue. Si surge una filosofía más desarrollada en una época posterior será gracias a los esfuerzos de la anterior; será un resultado, un fruto que nazca impulsado por los puntos de vista precedentes.

En la gesta histórica de la filosofía, el espíritu progresa en su autoconocimiento en tanto se recupera en y para sí, en tanto paulatinamente se pone, en sí, para sí mismo; y cada cambio en él significa progreso. Con esto, como es un proceso de autoconocimiento, el desarrollo del espíritu es un movimiento hacia sí, hacia su interior. Y cuando este movimiento alcanza un resultado, como punto final de una fase, el despliegue no se detiene, sino que dicho resultado es, a la vez, el punto inicial de otra fase más profunda del desarrollo. Al respecto señala Hegel:

“El concepto en que el espíritu, al penetrar dentro de sí, se capta y que es él mismo, esta formación suya, este su ser, al separarse de nuevo de él, vuelve a ser un objeto sobre el que se proyecta de nuevo su actividad; y la proyección de su pensamiento sobre él le da la forma y la determinación del pensamiento. Por donde esta acción sigue formando lo previamente formado, lo determina con nuevos y nuevos criterios, lo convierte en algo más determinado de suyo, más desarrollado y más profundo”.³⁹

De manera que el desarrollo del espíritu está conformado por una serie de despliegues que no avanzan por una línea recta hacia el exterior, hacia el infinito abstracto, sino que es una gran circunferencia que vuelve sobre sí y que en su periferia contiene una multitud de circunferencias; éstas son, en la historia de la filosofía, las diversas filosofías.

Así, el devenir histórico-filosófico es una circularidad en la que el espíritu retorna a sí mismo para buscarse, hacerse objeto de sí y autoconocerse. La mediación consigo mismo es el objetivo del espíritu y toda su actividad y progreso sucede en función de ello. Y como el desarrollo se dirige hacia el interior -provocando que se despliegue lo que permanece en lo más íntimo-, los cambios del espíritu no son superficiales, sino que conciernen a la profundidad del concepto.

Por estas razones, Hegel asegura que la historiología filosófica en su naturaleza interior expresa su determinación, su destinación (*Bestimmung*). Esto justifica por qué

³⁹ *Lecc. H. F. (I)*, p. 31.

„Den Begriff, in dem der Geist bei seinem Insichgehen sich erfaßt hat und der er ist, diese seine Bildung, dieß sein Seyn, von Neuem von ihm abgetrennt, macht er sich wieder zum Gegenstande und wendet von Neuem seine Thätigkeit darauf; und die Richtung seines Denkens darauf gibt demselben Form und Bestimmung des Gedankens. So sormirt dieß Thun das vorher Formierte weiter, gibt ihm mehr Bestimmungen, macht es bestimmter in sich, ausgebildeter und tiefer”. S. 40.

resulta imperioso abordar el estudio de la historiografía filosófica desde un punto de vista interior, pues allí está el corazón de su determinación; algo que será, además, uno de los puntos cruciales que podremos visualizar en la figura de Sócrates.

De manera que, en lo esencial, la gesta histórica de la filosofía ha de exponer el progreso por parte del espíritu en su autoconocimiento, es decir, su curso en el que busca y llega paulatinamente a tenerse a sí mismo por objeto de forma cada vez más apropiada a su concepto. Dicho con palabras de Hegel:

“Todo lo que acaece en el cielo y en la tierra -lo que acaece eternamente-, la vida de Dios y todo lo que sucede en el tiempo tiende solamente hacia un fin: que el espíritu se conozca a sí mismo, que se haga objeto para sí mismo, que confluya consigo mismo. Empieza siendo duplicación, enajenación [*Entfremdung*], pero sólo para encontrarse a sí mismo, para poder retornar a sí”.⁴⁰

La tarea monumental de conocerse a sí mismo hace que el espíritu deba soportar el dolor de la escisión, del desdoble y de la enajenación. Éste es el lado negativo para el logro del autoconocimiento: el espíritu debe desgarrarse en sí y hundirse en el sufrimiento; es el precio que debe pagar cuando progresa en su actividad de mediación consigo mismo⁴¹. Con lo cual, en su mismo movimiento de autoreferencia y autoproducción radica la negatividad y su tendencia a la escisión.

Cuando, como ya mencionamos, lo en sí del espíritu deviene para sí, se da su autoconocimiento; pero para que esto ocurra el mismo tiene que duplicarse, debe enajenarse. En otras palabras, el espíritu solamente puede conquistar la conciencia de sí mismo enajenándose, o sea, en tanto se diferencia de sí, se desdobla y se reconoce a sí mismo en el otro. Así lo deja sentado Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, en uno de los pasajes preliminares al capítulo sobre la autoconciencia:

⁴⁰ *Lecc. H. F. (I)*, p. 28.

„Alles, was im Himmel und auf Erden geschieht, - ewig geschieht -, das Leben Gottes, und alles, was zeitlich getan wird, strebt nur danach hin, daß der Geist sich erkenne, sich sich selber gegenständlich mache, sich finde, für sich selber werde, sich mit sich zusammenschließe; er ist Verdoppelung, Entfremdung, aber um sich selbst finden zu können, um zu sich selbst kommen zu können”. S. 36.

⁴¹ Cf. § 343 de los *Principios de la filosofía del derecho*.

“Yo me distingo de mí mismo, y en ello es inmediatamente para mí el que este distinto no es distinto. Yo, lo homónimo, me repelo de mí mismo; pero este algo diferenciado, puesto como desigual, no es de modo inmediato, en cuanto diferenciado, ninguna diferencia para mí. La conciencia de un otro, de un objeto en general, es, ciertamente, ella misma, necesariamente *autoconciencia*, ser reflejado en sí, conciencia de sí misma en su ser otro”.⁴²

De este modo, la enajenación se encuentra enquistada en el seno mismo del espíritu, pues de otra forma no podría desdoblarse y retornar hacia sí para mediarse y autoconocerse; la naturaleza de lo negativo forma parte de la autorrelación del espíritu: si quiere superar la inmediatez y conquistar su verdad en forma cada vez más elevada, el espíritu debe sostenerse en lo negativo y exponerse al desgarramiento. Con esto Hegel indica que en el devenir histórico-filosófico del espíritu están presentes la ley de la alienación y la lógica de lo trágico.

El caso de Sócrates resulta paradigmático ante este punto, pues -tal como buscamos demostrar en el presente escrito- su intervención en la historia de la filosofía profundizará la escisión del espíritu en sí mismo, generando así un principio de separación que se acrecentará con el correr del curso histórico-filosófico. Esto, evidentemente, también señala que la figura de Sócrates y su accionar tal como Hegel los concibe no son ajenos al desarrollo del espíritu en la historia de la filosofía, sino todo lo contrario: cobran validez y sentido en tanto se entienden a la luz del devenir histórico-filosófico del espíritu.

Pero como lo que está en juego es la meta suprema del conocimiento de sí, el espíritu se entrega al desgarramiento y lo hace de forma libre. La libertad es lo que le permite al espíritu soportar el dolor infinito de la negatividad y ser idéntico para sí⁴³.

Además, en el caso de la historia de la filosofía el espíritu es libre en tanto su ser en sí deviene para sí, es decir, en tanto no se refiere ni depende de otra cosa, pues el espíritu

⁴² Hegel, G. W. F.; *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, ed. F. C. E., Bs. As., 2012 p. 103.

De ahora en adelante: *FdE*.

„Ich unterscheide mich von mir selbst, und es ist darin unmittelbar für mich, daß dies Unterschiedene nicht unterschieden ist. Ich, das Gleichnamige, stoße mich von mir selbst ab; aber dies Unterschiedene, Ungleich-Gesetzte ist unmittelbar, indem es unterschieden ist, kein Unterschied für mich. Das Bewußtsein eines Anderen, eines Gegenstandes überhaupt, ist zwar selbst notwendig Selbstbewußtsein, Reflektiertsein in sich, Bewußtsein seiner selbst in seinem Anderssein”. Ss. 134-135.

⁴³ Cf. § 382 de la *Enc*.

tiende hacia sí, hacia el centro porque, al desdoblarse, no encuentra su unidad fuera de sí, sino que es en sí mismo. En otras palabras, el espíritu es esencialmente libertad porque fundamentalmente no se refiere a otra cosa, sino que es y reside en sí mismo, se desarrolla siendo autorreferencial⁴⁴. Esto significa que, en el plano del pensamiento, la libertad y la necesidad no se excluyen, ya que el espíritu progresa libremente en el conocimiento de sí dentro de su necesidad, pues tiene que enajenarse para encontrar su libertad; y viceversa: su necesidad descansa en su libertad.

En relación a esto, Rebok agrega:

“La idea de libertad, como toda idea para Hegel, tiene hambre de realidad efectiva, de concreción histórico-social. Es un bien que abandona la abstracción y cobra vida en la eticidad”.⁴⁵

Que la libertad sea la esencia del espíritu y busque concretarse en la realidad efectiva nos ayuda a comprender que el concepto de espíritu no se reduce a un significado religioso y metafísico, no es una noción vacua o abstracta sin influjo alguno en el mundo. El que se relacione con lo legado por la tradición da cuenta de que su desarrollo no es independiente del mundo.

El espíritu se plasma en la vida ética de un pueblo; la eticidad (*Sittlichkeit*) constituye la vida inmediata del mismo, es el ámbito objetivo de su libertad; por eso, la escisión en el espíritu provocada por Sócrates ha de estar sustentada en la particular relación del filósofo ateniense con la eticidad del pueblo griego. De todas formas, es menester mencionar que el concepto hegeliano de espíritu, en lo fundamental, no se agota en la idea de historia ni en la de eticidad pero no puede constituirse sin ellas.

Al buscar convertirse en su propio objeto de conocimiento, el espíritu se ofrece a sí mismo como una existencia, como un mundo real y efectivo que existe en el espacio. La religión de un pueblo, su arte, sus costumbres, sus leyes políticas y el orbe entero de sus instituciones, todo ello es obra de la actividad del espíritu. Él es inherente al mundo en tanto es comunidad humana, en tanto se plasma en una realidad social específica. Dicho de

⁴⁴ Cf. *Lecc. F. H.* (I), p. 62.

⁴⁵ María Rebok, *La actualidad de la experiencia de lo trágico y el paradigma de Antígona* (Bs. As.: Biblos, 2012), p. 79.

otra manera, la eticidad es considerada por Hegel como la realización de una forma de vida, como el *ethos* de una comunidad⁴⁶.

Atendiendo a este carácter ético del espíritu, Ramón Valls Plana señala:

“En su primera forma de realización el espíritu es lo que Hegel llama la ‘realidad ética’, es decir la comunidad política griega, dentro de la cual el individuo se identifica, sin juzgarlas, con las leyes y costumbres dadas”.⁴⁷

Esto quiere decir que en el mundo antiguo existe una inmediatez que el espíritu pugnará por superar: la identificación del hombre griego con sus costumbres sin ningún tipo de indagación escrutadora. Tal como veremos en detalle en el tercer capítulo, el accionar socrático se inscribirá en el marco de esta búsqueda de mediación y superación por parte del espíritu: el equilibrio entre el hombre y la comunidad política se mostrará falaz tan pronto como Sócrates actúe en su seno.

De manera que, en su actividad, el espíritu se mueve a sí mismo y se produce a sí mismo, pero no lo hace en soledad, sino mediante el obrar de todos. Por eso es que el espíritu es un nosotros histórico, encarnado en leyes, costumbres e instituciones; en otras palabras, la objetivación sociopolítica en la historia por parte del espíritu se expresa mediante la eticidad⁴⁸. Esto quiere decir que una determinada comunidad humana en una determinada época de la historia resulta ser una encarnación del espíritu.

En tal sentido, el espíritu es la fuerza inmanente de la historia y del mundo. Es gracias a esta consideración que Hegel puede hablar del espíritu de un pueblo o del espíritu de una época. Con lo cual la historia de la filosofía es, en tanto ‘historia del mundo’ (*Weltgeschichte*)⁴⁹, historia del ‘espíritu del mundo’ (*Weltgeist*).

⁴⁶ Cf. de Zan, *Panorama...*, p. 18.

⁴⁷ Ramón Valls Plana, *Del yo al nosotros* (Barcelona: P. P. U., 1994), p. 215.

Aquí ya tenemos una inmediatez que el espíritu pugnará por superar: la identificación del individuo griego con sus costumbres; pues en tal identificación no hay lugar para ningún tipo de indagación. Tal como veremos en detalle en los próximos capítulos, el accionar socrático se inscribirá en el marco de esta búsqueda de mediación y superación por parte del espíritu.

⁴⁸ Cf. Rebok, *La actualidad...*, pp. 76-77.

⁴⁹ Hemos decidido traducir el término *Weltgeschichte* como ‘historia del mundo’ y no como ‘historia universal’ -tal como lo hace, por ejemplo, José Gaos- porque consideramos que la historia hegeliana de la filosofía busca abarcar a los principales exponentes del mundo humano, aquellos en los que el espíritu se refleja para autoconocerse; con lo cual dicha historia denota la unidad objetiva de los espíritus de los pueblos en los que el espíritu busca reconocerse. Además, la concepción histórico-filosófica del pensador alemán no

De manera que cuando abordamos la concepción hegeliana de la historia de la filosofía debemos tener presente que asistimos al tratamiento del terreno espiritual, o sea, a la consideración de todo lo creado por el hombre, puesto que el mundo carece de una significación extraña para el espíritu. Por lo tanto, la actividad del hombre en el mundo desempeña un papel fundamental para el desarrollo espiritual en su autoconocimiento: el accionar humano es lo que permite al espíritu llevar a cabo la realización de lo que es en sí.

Así, el desarrollo del espíritu en la gesta histórica de la filosofía deja sentado que éste aspira a conocerse a sí mismo; pero tal objetivo no puede ser cumplido en soledad, sino que el espíritu necesita del obrar del hombre. En la eticidad de los pueblos se muestra el influjo del espíritu en el mundo: él pugna por producir un mundo espiritual conforme a su concepto, en generar una religión y un estado en el cual poder reconocerse. Su actividad, su inquietud, su autoproducción, su autorreferencia, su desgarramiento, su desdoble: todo esto está al servicio de alcanzar esta meta suprema.

En resumen, en esta segunda consideración hemos visto, en primer lugar, que la gesta histórica de la filosofía expone el desarrollo del espíritu, un movimiento que acontece de tal modo que se dirige hacia el interior del mismo. El espíritu se desarrolla moviéndose hacia sí porque busca el conocimiento de sí, porque pugna por ser autoconsciente; éste es su objetivo primordial y es lo que da sentido a toda su actividad.

Sin embargo, en segundo lugar, para la realización de esta meta suprema el espíritu se entrega (y lo hace de forma libre) a la negatividad; se somete libremente a soportar el dolor de la escisión, del desgarramiento y de la enajenación. Para ponerse como objeto para sí y, de este modo, poder conocerse a sí mismo necesariamente el espíritu debe desprenderse de sí, debe desdoblarse y plasmarse en el mundo.

Por eso vimos, en tercer lugar, que el espíritu tiene existencia real y efectiva en la eticidad, puesto que el conquistar su autoconocimiento no es una tarea que la pueda realizar de forma aislada; para poder reconocerse en el mundo, en un determinado pueblo, el espíritu necesita del obrar de la humanidad. Así como el espíritu trabaja sobre lo legado por

inquiérese en la totalidad de los acontecimientos humanos en todas las épocas, para lo cual en el S. XVIII se usaba frecuentemente el término *Universalhistorie*.

Al respecto véase Albizu, *Tiempo...*, p. 388.

Y también Jacques D'Hondt, *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Trad. Leal, A. C. (Bs. As.: Amorrortu, 1971), pp. 339-340.

la tradición, así también todas las generaciones humanas trabajan en función de y sobre el espíritu. Mundo y espíritu entablan, de este modo, una relación de determinación y de labor recíproca.

Por estas razones consideramos que la autoconciencia y la eticidad son los polos de oscilación del espíritu: su incesante movimiento se desarrolla entre su actividad de autoconocimiento y su existencia real y efectiva en la vida ética de un pueblo. Y, además, consideramos a la autoconciencia y a la eticidad como un par de polos porque uno no puede ser sin el otro, porque no presentan una existencia independiente: por un lado, la realización de la autoconciencia no es una tarea solipsista, sino que en ella el espíritu se ve impulsado hacia la comunidad humana; y, por otro lado, la actividad del hombre en torno a la vida ética de un pueblo se desenvuelve en función del autoconocimiento del espíritu. En otras palabras, eticidad y autoconciencia son las dos terminales del circuito espiritual que se confirman mutuamente, se influyen bilateralmente y se interpenetran.

Para finalizar este punto, nada mejor que las palabras de Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, las cuales definen al espíritu, en el capítulo homónimo, de la siguiente manera:

“(...) el espíritu es *la efectiva realidad ética* [*Wirklichkeit*⁵⁰]. (...) es la *sustancia* y la esencia universal, igual a sí misma y permanente –el incommovible e irreductible *fundamento* y *punto de partida* del obrar de todos- y su *fin* y *meta*, como el *en sí* pensado de toda autoconciencia. Esta sustancia es, asimismo, la *obra* universal, que se engendra como su unidad e igualdad mediante el *obrar* de todos y de cada uno (...). Como la *sustancia*, el espíritu es la inmutable y justa *igualdad consigo mismo*; pero, como *ser para sí*, es la esencia que se ha disuelto, la esencia bondadosa que se sacrifica, en la que cada cual lleva a cabo su propia obra, que desgarra el ser universal y toma de él su parte”.⁵¹

⁵⁰ Para la traducción del término *Wirklichkeit* por ‘realidad efectiva’ (y no por ‘realidad’ sin más tal como lo hace Wenceslao Roces) seguimos a Rebok (*La actualidad...*, p. 78 -nota 10-), quien lo traduce de esta manera para distinguirlo de *Realität*.

La connotación dada por el concepto de *Wirklichkeit* es sumamente relevante para el presente escrito, pues señala el carácter de una realidad eficaz, verdadera, o sea, denota la realidad fenoménica -que no es mera apariencia- del espíritu en la eticidad.

⁵¹ *FdE*, pp. 259-260.

„(...) *der Geist* aber ist die sittliche Wirklichkeit. (...) *Die Substanz und das allgemeine, sichselbstgleiche, bleibende Wesen, - ist er der unverrückte und unaufgelöste Grund und Ausgangspunkt des Tuns Aller und ihr*

1. 3. El rol de los héroes en la historia hegeliana de la filosofía

El que el espíritu logre cobrar conciencia de sí mismo en su despliegue histórico-filosófico es un proceso que no solo insume mucho tiempo, sino también conlleva el empleo de numerosas generaciones humanas. Al acometer una obra de semejante magnitud, el recorrido del espíritu es extraordinariamente largo y en él se puede apreciar un sin número de nacimientos y muertes, tanto de individuos como de civilizaciones. Por ende, para lograr su meta suprema el espíritu ha de dirigirse por la extensa senda de la mediación, de los virajes y del rodeo.

De manera que los períodos en donde el espíritu realiza puntos de inflexión sobre sí mismo son cruciales para su desarrollo y para la realización de su gran objetivo, y en ellos Hegel destaca el accionar de los héroes históricos-mundiales. Aquellas figuras son fundamentales para el devenir histórico-filosófico porque colaboran en la mediación del espíritu consigo mismo, ayudando a alumbrar una nueva etapa en la que el espíritu adquiere un conocimiento de sí más profundo.

Tal como ya hemos mencionado, Hegel considera que uno de los caracteres fundamentales de la figura socrática es el de ser un héroe de la gesta histórica de la filosofía, en tanto su accionar ha de provocar un punto de inflexión en el desarrollo del espíritu. Con lo cual, como tercera y última consideración referida a la concepción hegeliana de la historiografía filosófica desarrollaremos el lugar y la función que los héroes históricos-mundiales tienen en ella.

Para ello, en primer lugar, hablaremos sobre el desdoble del espíritu del mundo y su plasmación en un determinado pueblo, en donde tendrá lugar su relación con los individuos y con los grandes hombres de la historia, los cuales llevarán a cabo la realización del principio constitutivo de lo que Hegel llama el espíritu del pueblo.

En segundo lugar, nos centraremos en la consideración que hace Hegel acerca de los héroes en su concepción de la historia de la filosofía y el rol primordial que cumplen a la

Zweck und Ziel, als das gedachte Ansich aller Selbstbewußtsein[e]. - Diese Substanz ist ebenso das allgemeine Werk, das sich durch das Tun Aller und Jeder als ihre Einheit und Gleichheit erzeugt (...). Als die Substanz ist der Geist die unwankende, gerechte Sichselbstgleichheit; aber als Fürsichsein ist sie das aufgelöste, das sich aufopfernde gütige Wesen, an dem jeder sein eigenes Werk vollbringt, das allgemeine Sein zerreißt und sich seinen Teil davon nimmt". S. 325.

hora de expresar la disconformidad del espíritu ante un pueblo y sus instituciones éticas, o sea, ante su determinado modo de vida. Por esta razón, los héroes han de colaborar tanto con la huida del espíritu de dicha eticidad como en la apertura de una nueva etapa en su desarrollo.

Y en tercer lugar, expondremos que, para Hegel, tanto en el ocaso de una época como en el acceso a un nivel superior en el desarrollo espiritual se evidencia la autoproducción, el retorno y la mediación del espíritu consigo mismo; demostrando que el accionar de los héroes resulta sustancial para esta profundización del espíritu en el conocimiento de sí.

Ya hemos expuesto que en su recorrido histórico-filosófico, el espíritu se autoproduce, se hace lo que es. Este camino de autorrealización comprende fases, ciertas etapas particulares en las que, primordialmente, el espíritu concentra su actividad en conocerse a sí mismo. Dichas fases son especiales para la meta suprema del espíritu porque sus centros de gravedad son los pueblos más importantes, aquellos que con sus principios caracterizaron una época en la historia del mundo.

Guiado por su sed de autoconocimiento, el espíritu mundial se particulariza en un pueblo en general, constituyendo lo que Hegel denomina el espíritu del pueblo (*Volksgeist*). Sin embargo, es importante aclarar que ambos son, en rigor, uno y el mismo espíritu; con lo cual, por más que hablemos, por un lado, del espíritu del mundo y, por otro lado, del espíritu del pueblo, estamos haciendo referencia a un mismo espíritu: el espíritu del pueblo es, entonces, el espíritu del mundo vertido en una forma particular. Esto quiere decir que el espíritu es un individuo de naturaleza mundial pero, a la vez, determinada, particularizada en los pueblos. Esta particularización expresa lo dicho anteriormente acerca del desdoble, la enajenación y la plasmación del espíritu en la eticidad de una comunidad humana.

En su vínculo con los espíritus de los pueblos que marcan una etapa en la historia, el espíritu del mundo se sirve de sus principios constitutivos, tomándolos como la fuente para su autoconocimiento; no obstante es imprescindible mencionar que, durante cierta etapa histórica, el espíritu del mundo solamente puede reconocerse en la eticidad de un solo pueblo. En este sentido, tal como dice D'Hondt, es como si el espíritu del mundo fuese el director de orquesta de una sinfonía mundial, en la cual, según los tiempos y el ritmo de la

sucesión, permitirá ejecutar a cada espíritu local su propia partitura⁵². Esto quiere decir, lógicamente, que los espíritus de los pueblos no son ajenos a la totalidad que es la historia de la filosofía: en su conjunto forman parte de un todo, participan en un mismo encadenamiento de hechos e incesantes sucesiones; cada pueblo elegido por el espíritu es un protagonista que, a su debido tiempo, tiene que interpretar un papel importante en el drama histórico-filosófico. Dicho con palabras de Hegel expresadas en el § 549 de la *Enciclopedia*:

“Como sea que este desarrollo [el del espíritu del mundo] está en el tiempo y en la existencia, y es por tanto como historia [*Geschichte*], sus momentos singulares y peldaños son los espíritus de los pueblos; cada uno de ellos, bajo una determinidad cualitativa en tanto que singular, y en tanto que natural está destinado a cumplir sólo *un único peldaño* y sólo *una tarea única* del acto entero”.⁵³

Todo espíritu del pueblo, por tanto, participa de una existencia superior; es una circularidad individual más dentro del monumental círculo del espíritu mundial. Igualmente, en paralelo, cada espíritu del pueblo cumple con su propio desarrollo, esto es, llegado su momento realiza el principio fundamental que lo constituye y, cuando esto finaliza, cierra el círculo de su vida.

En tanto sustancia espiritual, el espíritu del pueblo también tiene conciencia de sí, la cual se expresa en el principio rector de su desarrollo y es reflejada en sus instituciones éticas: la conciencia que tiene el pueblo de su espiritualidad se puede apreciar en sus representaciones acerca de la moralidad, sus costumbres, su concepción del derecho, su tipo religión; todo esto es lo constitutivo de su principio⁵⁴. Por ende, el espíritu del pueblo es un cuerpo político, y su principio interno es sostenido por esta unidad sociopolítica real y efectiva.

De manera que el espíritu mundial concentra su actividad en un determinado pueblo y lo utiliza como una especie de capullo, buscando autoproducirse en él y, posteriormente,

⁵² Cf. D'Hondt, *Hegel, filósofo...*, p. 332.

⁵³ „Indem diese Entwicklung in der Zeit und im Dasein und damit als Geschichte ist, sind deren einzelne Momente und Stufen die Völkergeister; jeder als einzelner und natürlicher in einer qualitativen Bestimmtheit ist nur eine Stufe auszufüllen und nur ein Geschäft der ganzen Tat zu vollbringen bestimmt”.

⁵⁴ Cf. *Lecc. F. H.* (I), p. 108.

emerger -en relación a su figura anterior- en forma de crisálida. Pero no nos olvidemos que también el individuo pertenece a la vida de la comunidad y actúa en función de ella. Recordemos que son los hombres los que, con su trabajo, habilitan el pasaje del ser en sí del espíritu a su ser para sí, permitiendo que se desenvuelva en la realidad efectiva.

De igual modo, las obras de los miembros de la comunidad son las que llevan a cabo la realización del principio interior del espíritu del pueblo, son las que erigen un modo de vida con el que el espíritu mundial se complace y disfruta. En este sentido, los individuos son considerados por Hegel como los medios para la realización del autoconocimiento del espíritu, pero no como medios que están al servicio de este fin de forma exterior, sino que participan en y desde el interior del mismo⁵⁵. Todos colaboran en tal realización, pero algunas personalidades se destacan porque logran aprehender lo sustancial del espíritu del pueblo y saben dirigirse por él. Éstos son, dice Hegel, los grandes hombres de la historia, los que guían a las masas y ayudan a levantar una forma de vida conforme al principio constitutivo del espíritu de sus pueblos.

El espíritu del mundo, el espíritu del pueblo, los individuos, Sócrates... todos están relacionados entre sí en la misma medida en que se relacionan con el todo, y es de este modo como cobran validez y sentido sus actividades en la concepción hegeliana de la gesta histórica de la filosofía.

Es evidente que el actuar humano se encuentra en función del desarrollo del espíritu del pueblo y, por ende, a su vez, del espíritu del mundo en tanto las autoconciencias singulares (los individuos) se saben como pertenecientes a un estado. Esta armonía entre el hombre y el espíritu del pueblo otorga estabilidad a la comunidad, generando un oasis en el cual el espíritu mundial sacia su sed de autoconocimiento. No obstante, luego de un tiempo ocurre que el espíritu deja de sentirse a gusto en la configuración objetiva del pueblo y busca los medios para moverse de allí.

Aquí es donde se manifiesta el rol de los héroes de la gesta histórica de la filosofía, como intérpretes cualificados del recorrido histórico-filosófico del espíritu. Estos héroes, a diferencia de los individuos que ayudan a instaurar y perpetuar la forma presente del espíritu del pueblo, expresan la verdad de una época cuyo sentido permanece todavía

⁵⁵ Cf. *Lecc. F. H.* (I), pp. 97-98.

oculto⁵⁶, ayudando a alumbrar una nueva etapa del espíritu del mundo; esto es un nuevo mundo que forcejea por salir a la superficie y que, por su novedad, entra en conflicto con el orden establecido. De allí que estos héroes realicen un doble movimiento: se hunden en su época para extraer y elevar una forma más alta del principio del pueblo vigente, con el cual el espíritu puede profundizar su autoconocimiento.

De todas maneras, Hegel destaca que estas figuras heroicas -por más que colaboren en la retirada del espíritu de determinada comunidad- no son ajenas al espíritu del pueblo puesto que han crecido en su sustancia y se han alimentado de su leche materna; ningún héroe, por más grande y brusco que sea el giro que su acción le imprima al decurso del espíritu del mundo, puede trascender al espíritu de su pueblo.

Además, el interés que mueve a los héroes a cometer sus acciones se condice con el interés del propio espíritu, es decir, los héroes colaboran con el traspaso del espíritu del mundo hacia la siguiente etapa de su desarrollo porque satisfacen su propio interés al realizar ello, porque, en todo caso, son medios intrínsecos de esta finalidad. Con lo cual, el fin perseguido por el espíritu ha de coincidir, en cierto modo, con el fin particular y las pasiones de los héroes históricos-mundiales. Con esto queremos decir que el espíritu hace a los héroes que necesita para su traspaso, los invade y llega hasta lo más íntimo de sus corazones; allí es donde se encuentra la raíz de la pasión de estos hombres: la misma es el faro que ilumina la senda que conduce al espíritu del mundo hacia su siguiente etapa y en ella late la verdad del momento histórico.

De modo que en los fines que se proponen los héroes de la historia mundial reside, según Hegel, la voluntad del espíritu del mundo. Aquellos no saben con absoluta certeza que esto es así, sino que se sienten -junto con los individuos que se reúnen en torno a sus banderas- interiormente impulsados al cumplimiento de los fines que se han propuesto; sienten la importancia de lo que están haciendo aunque no puedan expresar correctamente su significado. Por ende, el deseo del espíritu mundial se revela en el interior de los héroes; ellos han de extraer dicho deseo de sí mismos y realizarlo impulsados por un sentimiento de misión. Al respecto, Charles Taylor apunta:

⁵⁶ Cf. *Lecc. F. H.* (I), p. 92.

“Así, la obra del *Weltgeist* se siente como un *immanenter Trieb* entre los hombres, que es simplemente ‘instintivo’, es decir, no comprendido: y por ello la obra de la razón se realiza entre el choque de las ambiciones individuales en la historia.

Vemos, pues, que la grandeza de los individuos universales no se halla tan solo en ser instrumentos del espíritu del mundo. También son los que primero sienten y dan expresión a lo que debe ser la siguiente etapa. En cuanto levantan sus banderas, los hombres deben seguirlos. Cuando llega el momento en que una forma está desgastada, cuando el Espíritu ha abandonado la forma imperante, es el individuo universal el que muestra el camino al que todos los hombres, en lo más hondo, aspiraban”.⁵⁷

Los héroes del devenir histórico-filosófico son, pues, aquellos que logran vislumbrar el contenido superior del espíritu del mundo y hacen de éste su finalidad. No buscan continuar sosteniendo la forma de vida actual, no se sienten a gusto en el sistema tranquilo y ordenado del presente, sino que hallan su fin y misión en el espíritu oculto, subterráneo, para quien el estado del mundo vigente es una cáscara. La fuente de la que mana el sentido y finalidad de sus acciones es el espíritu que está buscando surgir y llama a la puerta del presente. Así, sus acciones heroicas han de tener un carácter mundial en cuanto promueven una tarea gestada históricamente, o sea, emprenden una labor que es el resultado de toda la historia anterior y que, por supuesto, influirá sobre el futuro del mundo, pues el nuevo principio le dará forma al porvenir con una fuerza irresistible incluso para aquellos que, por el momento, están en desacuerdo con él, ya sea por sus intereses o por convicción, dado que sienten la identificación con el principio emergente en lo más hondo de sus almas.

Sin embargo, las leyes del surgimiento incipiente del espíritu permanecen ocultas para la mayoría de los individuos; las mismas actúan como una fuerza subyacente de la que incluso los héroes que las llevan a cabo las perciben en penumbras. Eso significa que aun cuando los héroes sean hijos del pueblo y se hayan alimentado de la sustancia espiritual presente, ello no indica que sus determinaciones sean inmóviles, no implica que no puedan reconocerse, también, como hijos de las posibilidades ontológicas de su tiempo y busquen

⁵⁷ Taylor, *Hegel y...*, pp. 192-193.

realizarlas aun a costa de la continuidad de las instituciones éticas vigentes. De aquí el carácter ambivalente de las figuras heroicas señalado por Hegel.

De manera que ciertos héroes son figuras que representan la negatividad del traspaso del espíritu, esto es, el abandono de un pueblo para trasladarse a otro. Dichos héroes se distancian de la sustancia estatal presente, vuelven sobre sí mismos y actualizan el poder disolvente de la negatividad del espíritu, afectando de esta manera al pueblo en el que crecieron. El individuo no puede oponerse al espíritu, a la individualidad infinita de la historia; en todo caso se opone al espíritu del pueblo pero lo hace para hacer la voluntad del espíritu del mundo, el cual busca actualizar su identificación con la eticidad en aras de su autoconocimiento.

Sócrates, tal como ya lo hemos mencionado, es considerado por Hegel como uno de estos héroes gracias al cual el espíritu realiza un giro y supera la inmediatez de la eticidad griega, actualizando su negatividad y alcanzando así un nivel más profundo en la comprensión de sí mismo. Ciertamente, Hegel se complace al describir como la filosofía de Sócrates se condice con el autoconocimiento por parte del espíritu, dejando atrás las costumbres vigentes para dar paso al principio de la autoconciencia:

“Fue Sócrates precisamente quien cumplió el mandato del dios sapiente, el de ‘Conócete a ti mismo’, convirtiéndolo en el lema de los griegos y, concretamente, como la ley del espíritu, y no como un conocimiento de la propia particularidad del hombre. Sócrates es, de este modo, el héroe que proclama, para desplazar al dios délfico, el principio de que el hombre debe mirar dentro de sí para saber qué es lo verdadero”⁵⁸.

Al apropiarse del mandato del dios sapiente, Hegel interpreta que Sócrates estaba actuando como un héroe del devenir histórico-filosófico, ya que con esto se produce en el hombre griego un giro hacia la conciencia de sí. Con esto, Sócrates dio expresión a una

⁵⁸ *Lecc. H. F. (II)*, p. 87.

„Eben Sokrates hat das Gebot der wissenden Gottes, *Erkernne Dich selbst, erfüllt, und zum Wahlspruch der Griechen gemacht, und zwar als das Gesetz des Geistes, nicht als eine Erkenntniß der eigenen Particularität des Menschen. Sokrates ist so der Heros, der an die Stelle des delphischen Gottes das Prinzip ausgestellt hat: Der Mensch müsse in sich schauen, um zu wissen, was das Wahre sey*”. S. 91.

nueva visión del mundo: a partir de ahora el desarrollo ulterior de la filosofía va a coincidir con la naturaleza del espíritu como tal⁵⁹.

Hegel presenta a Sócrates como aquel héroe que supo captar la exigencia subterránea del espíritu del mundo, que supo concebir aquello que estaba en las entrañas de su presente y pujaba por salir al exterior, marcando, de este modo, el fin de la eticidad ateniense. Por esto, el escenario en el que tiene lugar la intervención de Sócrates es un momento de inquietud espiritual, un período en el que el espíritu comienza a padecer una escisión en sí mismo. Tal como señala Ginzo Fernández:

“Se trata de un momento, indica Hegel, en el que el espíritu se encuentra dividido en sí mismo. Hegel quiere mostrar en toda su radicalidad la ambivalencia de la intervención socrática. Esta supone un paso muy importante hacia una etapa superior del espíritu pero a la vez se presenta como desestabilizadora de la eticidad griega”.⁶⁰

Ésta es otra de las razones por las que en la concepción hegeliana de la historia de la filosofía presenciamos la decadencia de los pueblos, de sus figuras más hermosas, de las vidas más bellas y dichosas, ya sean individuales o colectivas. Al ser un eslabón más en la cadena del curso del espíritu del mundo, el espíritu del pueblo necesariamente ha de perecer. Tener que contemplar como la vida de los pueblos, por más noble y magnífica que pueda ser, es sacrificada en su altar forma parte del dolor que debe soportar la sustancia espiritual es su desarrollo.

Un período histórico entra en su ocaso cuando el espíritu del mundo percibe el agrietamiento de sus instituciones éticas y comienza a residir insatisfecho ante esta existencia. Dichas instituciones comienzan a hendirse por el empuje interior del nuevo principio, para el cual el espíritu del pueblo funciona como una cápsula que lo incubaba, que lo gesta; la ruina -al provenir desde dentro- resulta ser inevitable. Por consiguiente, en tanto las pretensiones del espíritu del mundo para su autoconocimiento excedan a lo que el espíritu del pueblo pueda ofrecerle, el primero se marcha sin mirar atrás y el segundo desaparece.

⁵⁹ Cf. *Lecc. H. F.* (II), p. 30.

⁶⁰ Ginzo Fernández, “Hegel y Sócrates”, p. 27.

En otras palabras, el espíritu mundial pierde el interés sobre el espíritu del pueblo cuando este último se ha formado por completo y ha alcanzado su fin; en tanto es un individuo particular, el espíritu del pueblo nace, crece, madura, decae y muere⁶¹. Pero en el ocaso de los pueblos ya se encuentra el brote de un principio superior, el cual, además de entrar en conflicto con el orden anterior, será el conductor del espíritu hacia una nueva etapa.

Lo anterior se presenta como una ley general del ocaso de los pueblos: la nueva y superior forma del autoconocimiento espiritual es expresada por el principio del héroe, el cual se enfrenta al orden establecido. En el caso de Sócrates, la eticidad ateniense (la forma ética vigente) detecta que el nuevo principio (el de la autoconciencia) surge con pretensiones de disolverla y toma represalias contra el individuo que lo pregona. Tal como veremos, será a la luz de todos estos elementos que Hegel interpretará la filosofía y el destino trágico de la figura socrática.

De manera que el curso histórico-filosófico del espíritu en el que se profundiza en su autoconocimiento consta de dos momentos fundamentales. El primero consiste en la formación, ordenamiento y asentamiento de una esfera ética apta para que el espíritu del mundo se identifique con ella; pero esto solo es posible gracias al trabajo realizado por los individuos, quienes posteriormente también formarán parte en la obra común de conservar este modo de vida que ellos mismos han establecido.

Sin embargo, el segundo momento consiste en que el espíritu del pueblo y la forma de vida que lo representa hayan llegado a su completo desarrollo, haciendo que el espíritu del mundo los perciba como una fuente que se ha agotado, deponga su envoltura presente y trasmigre hacia otra. Y como su marcha no puede anquilosarse, la decadencia y disolución del pueblo es ineludible.

En tal sentido, el espíritu se opone a sí mismo, consume su figura local y se eleva a una formación nueva, resurgiendo de las cenizas como un espíritu más puro y sublimado; luego de esto, se traslada a otra envoltura para continuar su desarrollo. Ésta es la manera en que el espíritu se relaciona con el material legado por las generaciones anteriores y se autoproduce, al mismo tiempo que se autoconoce. Todo su trabajo a lo largo de la historia

⁶¹ Cf. *Lecc. F. H.* (I), p. 71.

presenta, para Hegel, el mismo proceso: asentarse en un pueblo en el que se reconozca, satisfacerse porque la forma de eticidad de la comunidad es, por el momento, adecuada a su concepto, autoproducirse en ella y, una vez llegado el tiempo de negatividad, trasladarse al siguiente pueblo.

El que el espíritu del pueblo haya elaborado enteramente su principio constitutivo y lo haya llevado a su pleno despliegue significa que comienza a gozar de sí mismo. Lo mismo sucede con los hombres: una vez que consiguieron realizar el fin de su pueblo y lo conservan hasta que sea estable, comienza el hábito de vivir o, lo que es lo mismo, el recorrido de la pendiente hacia el deceso. Vivir en la satisfacción del fin alcanzado es dirigirse hacia su muerte natural; o, visto desde otro ángulo, la decadencia de un pueblo no es otra cosa que la consumación del principio que lo constituye.

La caducidad del espíritu del pueblo puede ser conmovedora, pero Hegel nos muestra que lo que está de fondo es el tránsito del espíritu del mundo a un nivel superior y su progreso en la concepción de sí mismo. El espíritu se depura mediante sus formas caducas, accede a niveles superiores de existencia a partir de las anteriores; esto significa, entonces, que del mismo dolor proviene un nuevo amanecer.

El tránsito histórico de una forma del espiritual a otra es, justamente, en donde se expresa el retorno del espíritu sobre sí mismo; un retorno que es, en rigor, autoaprehensión. La circularidad propia de la concepción hegeliana del devenir histórico-filosófico está presente en todo momento del desarrollo del espíritu, lo cual conduce a que la línea de su recorrido se doble sobre sí misma.

Teniendo en cuenta todo esto, es evidente que en esta última consideración relacionada con la concepción hegeliana de la gesta histórica de la filosofía también existen elementos que son indispensables para comprender el accionar histórico-filosófico de Sócrates, en tanto héroe que, con la luz de su principio, iluminará la nueva etapa para el desarrollo del espíritu.

En suma, en esta tercera consideración preliminar hemos expuesto, en primer lugar, el desdoble y la plasmación del espíritu mundial en el espíritu de un pueblo, en donde busca que la determinación del principio que constituye al pueblo sea una fuente adecuada para reflejarse y reconocerse. Esto quiere decir que el espíritu, en determinada fase de su recorrido, se identifica con el modo de vida de un pueblo en particular; sin embargo, tal

identificación no ha de ser permanente: el espíritu solamente se refleja en la eticidad de un pueblo durante cierto tiempo.

En relación a esto, en segundo lugar, manifestamos el rol de los héroes en la concepción hegeliana de la gesta histórica de la filosofía, en tanto son estas figuras heroicas las que se percatan de los movimientos del espíritu que está en trance de aparecer; son los que oyen, aunque de forma difusa, el llamado de su tiempo y mediante sus acciones sacan de las entrañas de la realidad efectiva misma aquello que da inicio a una nueva faceta del desarrollo del espíritu.

Ciertamente, Sócrates es para Hegel uno de estos héroes, ya que su intervención tiene lugar en un momento de convulsión espiritual en la vida ateniense: un nuevo principio, el de la subjetividad, pujaba por salir y Sócrates fue quien lo ha recibido y promulgado. Al trasladar el mandato del dios delfico ‘Conócete a ti mismo’ a la conciencia para hallar lo verdadero, el principio socrático señala el inicio del fin de la eticidad griega.

Por estos motivos, en tercer lugar, mencionamos que el declive de la eticidad de un pueblo significa, al mismo tiempo, el surgimiento de un nuevo principio apto para un mejor reconocimiento por parte del espíritu. En el ocaso del pueblo se alzan las sombras que llegan a cubrir la totalidad de sus instituciones éticas; por más ilustres y magníficas que sean, en tanto el espíritu del mundo no se sienta a gusto en ellas quedarán cubiertas por la oscuridad. Así, todos los pueblos tienen su florecimiento, maduración, decaimiento y ocaso. En este sentido, el espíritu del pueblo se realiza sirviendo de tránsito al principio de otro pueblo, a un nuevo y superior estadio del espíritu del mundo. Esta es la manera de como los principios de los pueblos surgen, se suceden y desaparecen; exponer este movimiento dialéctico es, como ya hemos dicho, la tarea de la gesta histórica de la filosofía.

Una vez realizadas las tres consideraciones preliminares correspondientes a la concepción hegeliana de la historia de la filosofía y los elementos de la misma que nos permiten ver el sentido histórico-filosófico del accionar socrático, ya estamos en condiciones de comenzar a comprender por qué la acción de Sócrates produce un punto de inflexión en el despliegue del espíritu, qué características presenta dicha acción y por qué la misma provoca, además, un conflicto entre la autoconciencia y la eticidad, el cual profundiza la escisión presente en el espíritu mismo.

Capítulo 2. La figura de Sócrates en la concepción hegeliana de la historia de la filosofía

Las tres consideraciones que atañen a la concepción hegeliana de la historia de la filosofía desarrolladas en el capítulo anterior dejaron como resultado una serie de elementos que son sumamente relevantes para comprender en profundidad el accionar histórico-filosófico de Sócrates, pues estos elementos constituyen partes fundamentales que Hegel reconoce y destaca en su estudio de la figura del filósofo ateniense.

La primera de las consideraciones estuvo referida a la concepción hegeliana de la historiografía filosófica en términos de *Geschichte*, o sea, como ‘gesta histórica’, en donde vimos que Hegel concibe al devenir histórico-filosófico como un proceso con sentido en el cual toda filosofía surge de la anterior y, a la vez, incuba en nacimiento de la siguiente; de este modo, los sistemas filosóficos emergen uno del otro, constituyendo etapas que se suceden y superan de forma dialéctica. Así, cada filosofía final de una época es consecuencia del desarrollo de las filosofías que la precedieron y, a su vez, es el punto de partida de una nueva fase en la que el espíritu adquirirá una forma más elevada o, lo que es lo mismo, un conocimiento más profundo de sí.

Esta consideración nos permitirá ver que la filosofía de Sócrates ocupa, para Hegel, un determinado lugar dentro de la totalidad histórica-filosófica que expone la marcha necesaria y progresiva del espíritu; entonces, las decantaciones del pensamiento socrático - tal como las interpreta el filósofo alemán- adquieren sentido en función del todo de la historia de la filosofía. Esto quiere decir que la figura socrática, al responder y ser resultado de lo que viene desarrollándose anteriormente, es un fruto germinado en las filosofías anteriores.

De esta manera, la verdad de lo acontecido en la gesta histórica de la filosofía no tiene el carácter de algo que meramente o fortuitamente ha sucedido; por el contrario, vimos que el pasado es algo construido y trabajado por el espíritu, que todo lo acontecido es tomado por Hegel desde un punto de vista interior, o sea, espiritual. Esto fue lo que mostramos en la segunda consideración: que el sujeto y, al mismo tiempo, objeto de la

concepción hegeliana de la historiografía filosófica es el espíritu, en tanto se desarrolla y progresa en su autoconocimiento mediante su autoproducción.

Con lo cual, el espíritu es el compositor de la historia y su relación con la eticidad ha de ser fundamental para lograr el conocimiento de sí, ya que el mismo es, en su más concreta configuración, en la realidad efectiva, sustancia ética. Esto significa que el espíritu se realiza en la vida de la comunidad humana, pero lo hace por el duro camino de una lucha contra sí mismo, el de la enajenación de sí, la cual se encuentra enquistada en lo más íntimo de su ser; su autoproducirse, en definitiva, no es inocuo y sin lucha. De todas formas, la vía de la negatividad es transitada libremente por el espíritu en aras de alcanzar el conocimiento de sí. Dicho de otra manera, el espíritu logrará su pleno autoconocimiento en tanto sea capaz de reconocer los momentos efectivos de su constitución, o sea, si puede sostenerse en el dolor de la misma historia del mundo.

Por estos motivos, el curso del espíritu en la historia hegeliana de la filosofía no debe ser entendido como un desarrollo sin razón de un destino ciego o como un laberinto temporal en el que el pensamiento se extravía, sino que tiene un sentido, una finalidad y debe ser interpretado, fundamentalmente, como un progresar libre. No obstante, alcanzar el autoconocimiento por parte del espíritu constituye una empresa colosal, por lo cual lograr su meta suprema conlleva no solo mucho tiempo, sino también muchas generaciones humanas y sobre todo muchos giros sobre sí mismo, en los cuales el espíritu retorna hacia sí para autoaprehenderse.

Con esta segunda consideración comienza a adquirir sentido uno de los puntos fundamentales del presente escrito y, por supuesto, de la profunda interpretación que realiza Hegel acerca de la figura de Sócrates, a saber: que el accionar del filósofo ateniense provoca un punto de inflexión (*Hauptwendepunkt*) en el desarrollo histórico del espíritu, el cual realiza un giro y vuelve sobre sí mismo. En este viraje del espíritu hacia sí, la subjetividad del pensamiento da un paso importante en su determinación, y el espíritu alcanza así un nivel más profundo en el conocimiento de sí mismo. Por lo tanto, para un desarrollo adecuado de este punto ha de ser crucial la relación de Sócrates y su principio filosófico con la eticidad ateniense, la cual es sumamente relevante en el estudio de Hegel.

Finalmente, la tercera consideración que hemos realizado estuvo centrada en el rol que Hegel les adjudica a los héroes en la historia de la filosofía. En efecto, hemos expuesto

que el espíritu mundial se plasma en la vida misma de los pueblos y busca producir un mundo acorde a su concepto, pero esto solo puede lograrse mediante el obrar de la humanidad entera; por ende, la autorealización espiritual depende tanto de los grandes hombres de la historia (aquellos que dirigen a las masas e instauran un determinado modo de vida) como de los héroes del devenir histórico-filosófico.

No obstante, la tarea de estas figuras heroicas es ardua y conlleva, en igual medida, tanto de perspicacia intelectual ante las circunstancias como de audacia en su accionar; pues los héroes son los encargados de percibir las exigencias actuales del espíritu del mundo, de darse cuenta de su inquietud e inconformidad ante la eticidad vigente y de, incluso, entregar sus vidas al abrir un nuevo camino para el traspaso del espíritu hacia su siguiente etapa.

Por lo tanto, el rol de los héroes resulta ser fundamental en la historia hegeliana de la filosofía ya que, en el gran periplo espiritual, las formas particulares del espíritu del mundo (los espíritus de los pueblos) deben desaparecer, puesto que el primero espera impacientemente el advenimiento inminente de una etapa superior. Todo esto muestra que en Hegel encontramos una visión unilineal de la historia, en la que los distintos pueblos y civilizaciones gestan uno en otro sus filosofías y se suceden la antorcha que ilumina el camino del espíritu del mundo, el cual se autogenera en su transcurrir.

Estimamos que con esta tercera y última consideración podremos evidenciar que Sócrates es, según Hegel, uno de estos héroes que viven y actúan en los momentos de inquietud espiritual, de agrietamiento de las instituciones éticas, en las que el nuevo principio del espíritu pugna por emerger de las entrañas del presente y, para lograrlo, necesita la ayuda de una figura heroica. En tal sentido, veremos una ambivalencia en el accionar socrático puesto que su principio filosófico, por un lado, colaborará en el traspaso del espíritu hacia una etapa superior en su desarrollo y, por otro lado, será el que provocará la desestabilización de la eticidad ateniense.

De manera que será a la luz de estas consideraciones relacionadas con la concepción hegeliana de la historia de la filosofía que desarrollaremos el proceder filosófico de Sócrates, ya que ello nos permitirá evidenciar el sentido de que su accionar -tal como lo planteamos a modo de tesis- profundice la escisión ya existente en el seno del espíritu mismo.

Teniendo en cuenta todo esto, estamos en condiciones de pasar al estudio propiamente dicho de la figura de Sócrates realizado por Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*.

Tal como ya hemos mencionado, Hegel analiza la figura de Sócrates⁶² en el ‘Punto B’ del Capítulo 2 titulado ‘de los sofistas a los socráticos’, el cual, a su vez, pertenece a la Sección Primera dedicada a la ‘Filosofía griega’. En este sentido, la filosofía de Sócrates se inserta dentro de una totalidad, siendo una pieza que -en principio- se condice con el desarrollo espiritual de este período.

Así lo expusimos en la consideración relacionada con la gesta histórica de la filosofía cuando demostramos que toda concepción filosófica y todo individuo representan una fase del despliegue y están inscriptos dentro de la totalidad de la trayectoria del espíritu, teniendo su lugar de significación y valor para un determinado tiempo. Dicho con palabras de Hegel:

“Toda filosofía, precisamente por ser la exposición de una fase especial del desarrollo [*Entwicklungsstufe*], forma parte de su tiempo y se halla prisionera de las limitaciones propias de éste. El individuo es hijo de su pueblo, de su mundo, y se limita a manifestar en su forma la sustancia contenida en él: por mucho que el individuo quiera estirarse, jamás podrá salirse verdaderamente de su tiempo, como no puede salirse de su piel; se halla encuadrado necesariamente dentro del espíritu universal, que es su sustancia y su propia esencia. ¿Cómo podría salirse de ella?”⁶³

Es a partir de esta determinación como debe considerarse la particularidad de cada filosofía en el marco del desarrollo histórico-filosófico. Esto quiere decir que Sócrates,

⁶² Es importante aclarar que cuando hacemos referencia a la figura de Sócrates, con el término ‘figura’ (*Gestalt*) pretendemos dar cuenta de una unidad de elementos que -aunque tengan una significación filosófica- exceden a los estrictamente filosóficos; con esto queremos decir que, para su estudio, Hegel no solamente considera la filosofía o el principio filosófico de Sócrates, sino que también habla de las circunstancias de su vida, su carácter, su accionar heroico y su trágico destino. Todos estos elementos entra en juego cuando el filósofo alemán evalúa la importancia que tiene la gran figura de Sócrates (*die große Gestalt des Sokrates*) para la historia de la filosofía.

⁶³ *Lecc. H. F.* (I), p. 48.

„Jede Philosophie eben darum, weil sie die Darstellung einer besondern Entwicklungsstufe ist, gehört ihrer Zeit an, und ist in ihrer Beschränktheit befangen. Das Individuum ist Sohn seines Volkes, seiner Welt, deren Substantielles er nun in seiner Form manifestirt: der Einzelne mag sich aufspreizen, wie er will, er kann nicht über seine Zeit wahrhaft hinaus, so wenig als aus seiner Haut; denn er gehört dem Einen allgemeinen Geiste an, der seine Substanz und sein eigenes Wesen ist. Wie sollte er aus diesem herauskommen?“ S. 59.

aunque imprima un giro en el desarrollo del espíritu y sea una figura peculiar, no es una materia extraña a la época, algo desconectado de lo anterior, como si brotase por sí solo de la tierra, sino que está unido a su época mediante un nexo de continuidad histórica. El objetivo fundamental del estudio de Hegel, por tanto, es comprender a la filosofía de Sócrates y sus consecuencias dentro del espíritu del pueblo ateniense. Es desde este horizonte que Hegel interpreta a la figura de Sócrates, su principio, su intervención en la vida griega y su destino.

Por estos motivos, Hegel comienza el estudio de Sócrates tanto relacionándolo como, al mismo tiempo, diferenciándolo del ciclo recorrido hasta allí; y lo hace bajo tres puntos introductorios en los que condensa las ideas que, posteriormente, desarrollará a lo largo del capítulo, el cual, a su vez, se divide en los siguientes apartados⁶⁴:

1. el método socrático;
2. el principio de lo bueno;
3. las vicisitudes de Sócrates.

Como primer punto introductorio, Hegel señala que en la filosofía de Sócrates nos encontramos -a diferencia de sus predecesores⁶⁵- con que el pensamiento ya no especula en torno a la naturaleza, ya no se esfuerza por postular teóricamente un principio constitutivo de la misma, sino que ahora el pensamiento es libre porque comienza a ocuparse de sí mismo. A partir de Sócrates la conciencia se concibe como una sustancia de determinación absoluta, determinando tanto lo verdadero, lo bueno, como el fin del hombre y del mundo; lo cual significa, también, que la conciencia comienza a determinarse a sí misma.

⁶⁴ Es importante mencionar que los títulos de estos puntos no figuran en la edición alemana que nosotros estamos considerando. Aunque la misma también consta de una división en tres partes con sus correspondientes subdivisiones (cada una de ellas sin título alguno), los nombres de dichos puntos corresponden a la edición española.

⁶⁵ Cf. *Lecc. H. F.* (II), pp. 39-40.

Aquí Hegel menciona a los antiguos jonios (tales como los atomistas y Anaxágoras) y al sofista Protágoras, y dice que ellos consideraron al yo como unidad negativa, esto es, una instancia particular, un yo que no reflexiona sobre sí mismo, bajo el cual la conciencia no puede estar segura de sí misma; de esta manera desaparece lo objetivo y lo fijamente subjetivo pasa a ser arbitrariedad fortuita, es decir, lo individual que se sustrae a toda ley.

Así, en segundo lugar, Sócrates proclama la libertad del pensamiento, el cual retorna hacia sí mismo y comienza a ser concebido como una sustancia que es en y para sí (*Anundfürsichseiende*). De este modo, con la filosofía de Sócrates aparece, según Hegel, la subjetividad infinita, la libertad de la conciencia de sí mismo: aquí, por primera vez en el mundo, se produce el brote de la conciencia que descansa en sí misma y en la cual el individuo puede estar seguro de sí mismo.

En este sentido, la verdad es un producto elaborado por medio del pensamiento, diferenciándose así de la costumbre (*Sitte*); lo verdadero ya no le viene desde fuera al sujeto, ya no es algo dictado por -como dice la Antígona de Sófocles (vv. 454-455)- las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses, sino que es una unidad entre lo subjetivo y lo objetivo. La verdad de lo objetivo, en última instancia -y aquí está el gran aporte socrático-, ha de encontrarse en el pensamiento del sujeto.

Ésta es la razón por la que la filosofía socrática no se centró en postular un principio explicativo del mundo como un todo, sino que se ocupó de cuestiones éticas. Además, señala Hegel, es cierto que el que la conciencia sea la instancia de apelación de todas las decisiones es un punto en común entre Sócrates y los sofistas; si bien, como es evidente, ha existido una contraposición entre el planteo socrático y el sofístico, ambas partes profesaban el momento de la reflexión para acceder a la verdad. Sin embargo, existe una brecha muy grande entre la concepción de Sócrates y de los sofistas en torno a los actos del hombre, cuestión que Hegel le dedica un estudio profundo.

La guerra declarada de Sócrates (y Platón) a los sofistas consistía en una diferencia sustancial sobre la consideración de lo que es verdadero: según Sócrates, la verdad en un sentido objetivo -pero producida por el pensamiento- es algo en y para sí, es decir, algo colocado por encima de todo particularismo de intereses, algo muy diferente a las inclinaciones y la mera arbitrariedad subjetiva planteada por los sofistas.

Por estos motivos, tanto la diferencia como la similitud que Hegel se encarga de fundamentar entre Sócrates y los sofistas será un punto medular para la comprensión del viraje en el desarrollo del espíritu.

En este sentido, y como tercer punto introductorio, Hegel menciona que Sócrates considera primordialmente lo bueno en y para sí como lo práctico; por eso, uno de sus

grandes aportes fue el introducir la ética (*Ethik*) como un nuevo concepto de la filosofía. Al ser lo bueno algo elaborado por el pensamiento, cada hombre ha de cuestionarse, ha de buscar y encontrar en sí mismo si el fin sus actos persigue lo bueno; para ello, cada uno de los ciudadanos tiene que detenerse y realizar el movimiento de la reflexión, el cual era estimulado por Sócrates en sus conversaciones.

Precisamente, la filosofía de Sócrates no representa ninguna evasión de la existencia y del presente para irse a las puras regiones del pensamiento, sino todo lo contrario: su modo de filosofar no puede separarse de la vida ordinaria. Pero tampoco el pensamiento socrático representaba una filosofía doméstica, es decir, algo sustentado en la manera corriente de pensar del hombre. Al igual que el conocimiento del espíritu, que es más elevado cuanto más hondura alcanza, en tanto el principio de Sócrates ha calado tan profundo en la conciencia, su filosofía se instauró como la más alta de la época y su principio marcará, a partir de ahora, el rumbo histórico del espíritu.

En su carácter, virtudes y modales, Sócrates es una prueba viviente de que la fuerza de la conciencia se establece como el fundamento primordial de la vida del hombre. Al respecto Hegel tiene en cuenta ciertos sucesos de la guerra del Peloponeso y unas escenas del *Banquete* de Platón, en los cuales se muestra qué tan profunda era la interiorización de la conciencia en el propio Sócrates⁶⁶. Por un lado, en unas de las campañas de la guerra del Peloponeso, Sócrates se ve inmerso en una especie de estado cataléptico, permaneciendo inmóvil y soportando todas las calamidades; y, por otro lado, Hegel menciona que en el *Banquete* platónico se muestra a Sócrates como el único que permanece sobrio al final del convite: no es que se haya abstenido de beber, sino que por fuerza de su voluntad se mantuvo indemne ante los efectos del vino, sin perder el dominio sobre sí. De esta manera vemos como en la figura de Sócrates cobran por primera vez existencia antropológica la interiorización y la fuerza de la conciencia.

⁶⁶ Cf. *Lecc. H. F.* (I), pp. 45 y 49.

El primero de estos sucesos es relatado por el personaje Alcibiades y el segundo consiste en una escena ya finalizando el diálogo. Por supuesto, no son los únicos acontecimientos de la vida de Sócrates considerados por Hegel; también menciona algunos relacionados con su participación bélica, su proceder político, su conducta y modales en medio de sus pares.

Por lo tanto, gracias al poder de su conciencia Sócrates pudo llevar a cabo su principio filosófico, reflejarlo en su modo de vida y sostenerlo hasta las últimas consecuencias.

Así, en los siguientes puntos buscaremos exponer el valor antológico contenido en las páginas que Hegel le dedica a la filosofía de Sócrates, en las que plantea que su principio filosófico provoca un punto de inflexión en el desarrollo del espíritu. Por eso, en lo que sigue vamos a exponer los elementos que constituyen esta figura, aquellos señalados por el filósofo alemán como los más relevantes.

En primer lugar, nos referiremos a la filosofía de Sócrates, de la cual Hegel destaca su orientación esencialmente práctica y su fundamento arraigado en el diálogo. También nos referiremos a lo desarrollado por el filósofo ateniense en sus conversaciones, es decir, lo que se conoce como el método socrático; expondremos su doble aspecto y los resultados del mismo.

Luego, en segundo lugar, hablaremos acerca del principio filosófico de Sócrates: en qué consiste, la novedad o avances que presenta respecto de los planteos de los pensadores anteriores (tales como los sofistas) y -en tanto está sujeto a ser un principio de una filosofía antigua- sus limitaciones o defectos. Por eso es que en este punto también veremos las consideraciones que hace Hegel en torno a los principios de las filosofías antiguas en su gesta histórica de la filosofía.

Por último, en tercer lugar, explicaremos las principales decantaciones del principio filosófico de Sócrates, tales como el retorno de la conciencia hacia sí, la relación fundamental que mantiene con el curso histórico-filosófico del espíritu -a tal punto de provocar una inflexión en dicho recorrido- y, al final, mencionaremos las razones por las cuales Hegel aprecia en el retorno de la conciencia hacia sí un carácter amenazante para con la eticidad ateniense.

Una vez trazado el camino a seguir en este segundo capítulo, pasemos, pues, a la exposición de la figura de Sócrates en la concepción hegeliana de la gesta histórica de la filosofía.

2. 1. La filosofía y el método de Sócrates

Sócrates es, para Hegel, una figura protagonista tanto en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* como en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia mundial*, ya que, en las primeras, su accionar provoca un punto de inflexión en el desarrollo del espíritu, mientras que en las segundas desempeña un papel importante a la hora de percibir el llamado del espíritu del mundo. Por ende, Sócrates es considerado por Hegel como una figura sumamente importante -tal vez la más interesante de la filosofía antigua- y, al mismo tiempo, un individuo histórico-mundial, uno de los héroes de la historia del mundo en tanto con su principio filosófico da expresión a un momento peculiar de la historia e inaugura una nueva fase en el desarrollo del espíritu.

Esto quiere decir que en el recorrido histórico de ambas lecciones es evidente, también, la importancia del mundo antiguo en la toma de conciencia por parte del espíritu. Hegel ve en Grecia un bello punto intermedio entre la llamada sustancialidad oriental y la subjetividad abstracta que opera plenamente recién en la modernidad⁶⁷. De este modo, la antigua Grecia presenta determinadas características que la hacen ser un suelo propicio para la emergencia del principio de la autoconciencia, para que el espíritu progrese en su autoconocimiento y se descubra como al fuente de las leyes que rigen el mundo.

Justamente, como ya hemos mencionado, la actividad del espíritu se manifiesta como una constante búsqueda de sí en función de autoconocerse, para la cual es imprescindible que el mismo se enajene y retorne hacia sí a través de la mediación consigo mismo. El espíritu lleva a cabo todo este movimiento para reencontrarse y autocomprenderse en un nivel más profundo.

Por esta razón, exponer la relación entre la autoconciencia y la eticidad, entre el principio filosófico emergente de Sócrates y el modo de vida ateniense de aquel entonces ha de ser crucial para dar cuenta del viraje del espíritu hacia sí; la experiencia histórica de la filosofía griega y, particularmente, el accionar socrático son interpretados por Hegel en relación a la meta suprema del espíritu.

⁶⁷ Cf. Ginzo Fernández, “Hegel y Sócrates”, p. 12.

Con lo cual, para poder profundizar en torno a la incidencia de Sócrates tanto en el destino de la eticidad griega como en el de la filosofía, vamos a, en primer lugar, mencionar las consideraciones hegelianas en torno a la filosofía de Sócrates. En segundo lugar, expondremos los aspectos del método socrático o el proceder filosófico de Sócrates en sus conversaciones. Y por último, señalaremos lo que provoca este modo de dialogar en las conciencias de los interlocutores.

En lo que respecta a la figura y la filosofía de Sócrates, Hegel señala que su modo de filosofar -el cual es conocido por el nombre de “método socrático”- coincide, en lo fundamental, con la tarea a la que el filósofo ateniense dedicó toda su vida, esto es, su peculiar obra de moralización.

En efecto, la finalidad de Sócrates en sus conversaciones era inducir a sus interlocutores a meditar sobre si sus deberes y acciones estaban en relación con lo bueno, con lo verdadero en y para sí. En este sentido puede decirse que el contenido de la filosofía de Sócrates tenía un miramiento práctico, que su atención y motivación filosófica estaban totalmente orientadas a la praxis; pues Sócrates consideraba que -principalmente en relación a los actos del hombre- lo bueno rige como lo absoluto y buscaba que los demás también den cuenta de ello.

Por esto es que a Hegel le parece importante hacer referencia al carácter absolutamente noble de Sócrates en sus conversaciones, al trato sumamente cordial para con sus interlocutores. Además, Hegel destaca que entre los antiguos estas características eran algo independiente de la eticidad ateniense y no representaban -como en la modernidad- las buenas costumbres de la época, sino que, por el contrario, los modales que cada hombre mantenía en público eran considerados como algo propio y peculiar. Con lo cual, las virtudes y hábitos que adornan la personalidad de Sócrates son productos de la fuerza de su voluntad; y en este sentido, esta figura es considerada por Hegel como una obra de arte que se fue autoformando, que llegó a ser lo que se propuso ser y se mantuvo fiel a su ideal de vida gracias a la fuerza de la conciencia (*Kraft des Bewußtsein*).

Con su maestría de movimientos, Sócrates ajustaba su comportamiento acorde a las diversas circunstancias; su conducta en general, su manera elocuente de hablar, su trato

cordial hacia todos los ciudadanos, o sea, su contacto certero y vivo con la situación concreta y con los hombres en ella es un claro ejemplo de la más delicada urbanidad ática.

Precisamente, tal como podemos ver tanto en los escritos platónicos como en los jenofónicos⁶⁸, Sócrates se la pasaba deambulando por las calles de Atenas, en los gimnasios o en la plaza pública y ocupaba la mayor parte posible de su tiempo en su preocupación peculiar: el charlar sobre cuestiones éticas con cualquiera que se cruzase:

“(...) la verdadera actividad de su vida era el entretenerse en filosofar desde el punto de vista ético con todo aquel que le saliera al paso. Su filosofía, como aquella que sitúa la esencia en la conciencia como un algo general, no es, en realidad, una verdadera filosofía especulativa, sino una acción individual; sin embargo proponíase como meta, evidentemente, llegar a instituir la como una acción de validez general”.⁶⁹

Con esto Hegel quiere decir que, tomando como excusa un motivo fortuito expresado previamente en la plática, Sócrates conducía a su interlocutor del caso particular y concreto al caso general, a lo verdadero, a lo válido en y para sí; alumbrando, de esta manera, el concepto que se mueve en el fondo de toda conciencia.

Ahora bien, ¿cómo entiende Hegel esta relación entre el caso concreto (lo particular) y lo válido en y para sí (lo general) en las conversaciones de Sócrates? Para explicar dicha relación, el filósofo alemán procede al desarrollo de sus consideraciones en torno al método socrático, señalando un doble aspecto como característica fundamental del mismo: en primer lugar, Sócrates hace vacilar las convicciones que cada hombre tiene ante determinados conocimientos al infundirles desconfianza sobre sus premisas. Pero, para ello, finge ignorar aquellas concepciones corrientes sobre determinadas cuestiones que los interlocutores plantean y reputan por verdaderas; así, los obliga a exponerlas para que ellos

⁶⁸ Cabe destacar que Hegel valora mucho los aportes de Jenofonte para el conocimiento de la figura de Sócrates. No exageramos al decir que coloca sus obras, incluso, a la misma altura que los escritos platónicos.

⁶⁹ *Lecc. H. F. (II)*, p. 46.

„(...) war die eigentliche Beschäftigung seines Lebens aber das ethische Philosophieren mit Jedem, der ihm in den Weg kam. Seine Philosophie, als die das Wesen in das Bewußtseyn als ein Allgemeines fetzte, ist zwar nicht eigentliche speculative Philosophie, sondern ein individuelles Thun geblieben; doch hatte sie den Zweck, dasselbe als ein allgemeingültiges Thun einzurichten”. S. 47.

mismos -luego del interrogatorio socrático- se den cuenta de que, en definitiva, no hablan verdaderamente. Después, el filósofo ateniense también comienza a indagar la tesis contraria dejando en evidencia que esta otra tampoco es la correcta, exigiendo, de esta manera, que cada hombre busque lo verdadero en su conciencia.

Aquel fingimiento de ignorancia es lo que se conoce como ‘ironía socrática’, la cual, señala Hegel, no es otra cosa que un recurso de la conversación para animarla un poco y dar lugar a la exposición del otro. De manera que, en principio, podría decirse que el recurso de la ironía utilizada de este modo por Sócrates presenta un carácter absolutamente negativo; puede entenderse como algo falso puesto que su finalidad es fingir para, posteriormente, dejarle en evidencia al interlocutor que nada sabe. Sin embargo, la ironía socrática -acompañada por una serie de preguntas- también encierra un factor de verdad en tanto tiende a desarrollar y hacer concretas las determinaciones puramente abstractas. En otras palabras, la ironía socrática colabora para que el concepto arribe a la conciencia.

Hegel continúa su análisis con el segundo aspecto del método socrático: lo que el propio Sócrates llama su arte de comadrón⁷⁰, es decir, la ayuda y asistencia para sacar a la luz los pensamientos contenidos en la conciencia de cada cual, aquellos referidos a la generalidad de lo particular.

Para ello, el filósofo ateniense realiza una serie de preguntas que llevan a que la conciencia deba replegarse sobre sí misma. En este punto, Hegel cita a modo de ejemplo la conversación de Sócrates con Menón⁷¹, en la cual se le pregunta al esclavo por la virtud, pero no la de un hombre, una mujer o un niño, sino por la virtud en general, por aquello que abarca y comprende todas las virtudes.

En consecuencia, estos dos aspectos señalan lo fundamental del método socrático: el reflexionar para poner de manifiesto ante la conciencia lo bueno en y para sí, lo justo en su forma general. Sócrates parte de casos particulares y concretos tal como se ofrecen a la conciencia natural, los analiza y ayuda a que esta conciencia reflexione y extraiga lo general que se contiene en cada uno de ellos. Hegel indica que es de esta manera como

⁷⁰ Aquí, Hegel hace referencia a *Teeteto* 210.

⁷¹ Cf. *Lecc. H. F.* (II), pp. 58-59.

comienza a formarse en todo hombre tanto la conciencia de lo general como la conciencia de sí mismo (*Selbstbewußtsein*), y agrega:

“El niño, el hombre inculto, no formado, vive en una serie de representaciones concretas, sueltas; en cambio, para el adulto y el hombre que se forma y cultiva, al replegarse en sí mismo como ser pensante, la reflexión tiende a lo general y a la fijación de ello, y la libertad con que antes se movía en representaciones concretas es la misma que ejercita ahora para moverse en abstracciones y pensamientos”.⁷²

Este proceder de Sócrates -el cual mediante la reflexión hace ir desde el caso particular y concreto a lo general y abstracto- señala un desarrollo en la conciencia. El ejemplo citado del niño y del adulto muestra que, en un sentido, la vivencia del hombre no formado -en tanto no tiene conciencia de lo general- es lo que está referido a lo más concreto; sin embargo, cabe aclarar que por esta misma razón, porque aún no es capaz de reflexionar y abstraerse de lo concreto, este individuo es pobre en pensamientos.

Esto se condice con el desarrollo (*Entwicklung*) del espíritu en la gesta histórica de la filosofía, en tanto el mismo a medida que se despliega en su autoconciencia, en un nivel cada vez más profundo, se va desarrollando o, lo que es lo mismo, se va concretando. Según el ejemplo, la conciencia del hombre -comparada con la de un niño- está más desarrollada, o sea, su pensamiento es -en este sentido- mucho más concreto que el del niño⁷³. Se debe distinguir, por tanto, lo concreto de la situación -del caso particular- y lo concreto referido a un momento en el desarrollo.

Por lo visto, el resultado del método socrático es doble: por un lado, es formal y negativo, en tanto Sócrates, luego de refutar aquello que sus interlocutores consideraban como lo verdadero, los conduce a darse cuenta de que nada saben; sin embargo, esto es un buen síntoma para el espíritu, ya que Sócrates busca partir de la confusión para generar la

⁷² *Lecc. H. F. (II)*, p. 57.

„Das Kind, der Ungebildete lebt in konkreten, einzelnen Vorstellungen; aber dem Erwachsenen und sich Bildenden, indem er dabei in sich als Denkendes zurückgeht, wird die Reflexion auf das Allgemeine und ein Fixieren desselben, und eine Freiheit, wie vorher in konkreten Vorstellungen sich zu bewegen, so jetzt in Abstractionen und Gedanken”. S. 58.

⁷³ *Cf. Lecc. H. F. (I)*, p. 43.

reflexión, para provocar el repliegue del pensamiento hacia sí y el desarrollo de la conciencia.

Y es precisamente en relación con esto que podemos apreciar, por otro lado, la parte positiva del resultado del método socrático: lo afirmativo que Sócrates desarrolla en toda conciencia es lo general en y para sí, lo que se llama la idea, lo verdadero que es, en cuanto fin, lo bueno; en otras palabras, Sócrates al provocar la reflexión o, lo que es lo mismo, el repliegue de la conciencia en sí, lo que hace es promover la obtención de la verdad por medio del concepto. De esta manera, la conciencia se asombra, queda perpleja al encontrar en ella misma aquello verdadero que anteriormente buscaba fuera de sí.

En resumen, Hegel estima que el contenido de la filosofía socrática estaba volcado fundamentalmente hacia el ámbito práctico. Por eso, la finalidad principal y exclusiva de Sócrates en sus conversaciones era aplicar su método para conducir a su interlocutor de lo particular a lo válido en un sentido general, provocando la reflexión, el repliegue de la conciencia en sí misma; todo esto en función de hallar lo bueno en y para sí, lo cual, en última instancia, le permitiría al individuo actuar rectamente.

Para ello, Sócrates procedía de dos maneras: primero, dejaba en evidencia que su interlocutor nada sabía acerca del asunto en cuestión; luego, lo hacía adentrar su conciencia en sí hasta el punto de captar el concepto, lo verdadero y válido en y para sí del caso sobre el que estaban platicando. Por estos motivos, Hegel indica que el aspecto fundamental de la filosofía de Sócrates está constituido por su método⁷⁴.

Así, el resultado del método socrático es doble: por un lado, es formal y negativo, pues Sócrates, en rigor, no enseñaba contenido alguno; él mismo declaraba que nada sabía y, por eso, no desarrolló un sistema filosófico. Todo el trabajo y el posterior descubrimiento del concepto eran realizados por la conciencia del interlocutor. No obstante, por otro lado, hay una consecuencia positiva, ya que con todo esto se generaba la formación de la autoconciencia. Por supuesto, esta conciencia de sí ya estaba formada en el propio Sócrates; solo que su ocupación principal consistía en fundarla en todos los hombres con quienes tenía alguna conversación.

⁷⁴ Cf. *Lecc. H. F.* (II), p. 51.

2. 2. El principio de Sócrates

Entonces, gracias al principio filosófico de Sócrates comienza a constituirse y afianzarse uno de los denominados polos de oscilación del espíritu: la autoconciencia. De todas maneras, es necesario tener presente que para Hegel este principio de la filosofía socrática aún no representa la forma plena de la conciencia de sí, sino que es por el momento un brote, al cual le hace falta tiempo para crecer, desarrollarse y madurar.

Por lo tanto, si bien el contenido de la filosofía socrática presentaba una orientación totalmente práctica y aunque podamos registrar al filósofo ateniense como el gran promulgador del principio de la autoconciencia, Hegel considera que este principio que animaba su filosofía aún era, en definitiva, algo abstracto; pero no tan abstracto como los principios anteriores, entre ellos, por ejemplo, el *noûs* de Anaxágoras.

No obstante, cabe preguntarse: ¿por qué Hegel estima esto? ¿En qué se basa para juzgar la abstracción del principio socrático? ¿Esta consideración se relaciona con su concepción de la gesta histórica de la filosofía? Para responder estas preguntas, primero, hablaremos acerca de la manera de abordar los principios de las filosofías antiguas en el devenir histórico-filosófico según Hegel; en lo cual demostraremos que todo principio incipiente acarrea en sí mismo tanto avances con respecto a lo precedente como limitaciones o defectos.

Luego, nos detendremos en las determinaciones fundamentales del principio socrático y señalaremos que, en lo esencial, el gran aporte de este principio para el desarrollo espiritual es afirmar que lo bueno no viene de fuera, sino que se encuentra en la naturaleza misma del pensamiento.

Y finalmente, en tercer lugar, expondremos las similitudes y diferencias entre el planteo socrático y las consideraciones de los sofistas, ya que, al juicio Hegel, ambas partes profesaban el momento de la subjetividad; indicando, además, el lado defectuoso de los mismos.

Evidentemente, la consideración que hace Hegel en torno al carácter abstracto del principio socrático estriba en su concepción del desarrollo histórico-filosófico, en el cual el espíritu, en su despliegue, se va determinando, es decir, se va concretando. De manera que el principio de Sócrates -al ser un momento en el desarrollo espiritual más profundo que los

anteriores- es un principio concreto de suyo, pero que todavía no está presentado en su total desarrollo; en clave hegeliana diríamos que es en sí un principio concreto, mas no para sí. Dicho de otro modo, en el principio filosófico de Sócrates podemos apreciar el nacimiento de la subjetividad, de la conciencia de sí, pero aún no es susceptible interpretar en aquél el completo despliegue y maduración de la autoconciencia.

En efecto, como ya hemos mencionado, gracias al carácter filosófico que reviste la gesta histórica de la filosofía, Hegel considera que toda filosofía anterior está presente en la posterior; en tanto los resultados a los que llegan sirven como punto de partida para la siguiente, ninguna filosofía es absolutamente refutada. Los distintos sistemas filosóficos son concebidos por Hegel como etapas del recorrido del espíritu hacia sí mismo, de forma que, en el proceso dialéctico, la verdad parcial de cada uno de ellos queda integrada en una visión posterior, más profunda y compleja.

Esto significa que los principios presentes en las primeras filosofías son los menos determinados, o sea, los más pobres y los menos desarrollados; todo comienzo es, para Hegel, lo más abstracto e indeterminado. Al final de su recorrido, en tanto resultado, el espíritu queda plenamente desarrollado, es autoconsciente en y para sí, pero en su punto de partida solamente es en sí consciente de sí; con lo cual, al inicio de su recorrido, el espíritu comienza siendo algo abstracto. Entonces, el caso es el mismo para los principios filosóficos: en sus primeras formulaciones se muestran con un carácter pobre en determinaciones. El largo proceso de la gesta histórica de la filosofía también versa sobre esto: en distinguir entre la emergencia o surgimiento de los principios y su posterior aplicación, penetración y organización del mundo, esto es, su realización plena en la realidad efectiva del espíritu. Al respecto, Hegel señala:

“(...) toda filosofía ha sido necesaria y lo sigue siendo, por tanto, ninguna desaparece por completo, sino que todas se conservan como momentos de un gran todo. Pero es necesario que sepamos distinguir entre el principio especial de esta filosofía, y la aplicación de este principio a través de toda la concepción del mundo. Los principios se mantienen; la novísima filosofía no es sino el resultado de todos los principios precedentes; en este sentido, puede decirse que ninguna filosofía ha

sido refutada. Lo refutado no es el principio de esta filosofía, sino solamente la pretensión de que este principio sea la determinación última y absoluta”.⁷⁵

Tener en cuenta esto constituye un punto fundamental para el presente escrito, pues indica que no se debe buscar o exigir en las filosofías clásicas la aparición de figuras ulteriores del espíritu, de determinaciones que corresponden a conciencias más profundas. No por el hecho de exponer una historia de la filosofía en la que, en rigor, afirme que la última filosofía ya se encuentra desde el principio -aunque todavía no desarrollada- Hegel ha de incurrir en anacronismos.

Por lo tanto, determinados principios filosóficos se imponen en ciertas faces de la historia, en las que el espíritu del mundo se reconoce para progresar en su autoconocimiento; pero el protagonizar una concepción del mundo tiene un alcance y un sentido limitado. De todas formas, los principios filosóficos son imperecederos: tal como quedó demostrado en el capítulo anterior, los pensamientos de los filósofos no se incorporan al pasado sin más sino que están presentes, están vivos y son tan actuales como en el momento mismo en que surgieron, pues incorporarse al pretérito implica que dichos principios se añadan a la esencia eterna del espíritu.

Por estos motivos, el principio socrático ha de tener un lado positivo (un avance fundamental con respecto a lo anterior) y otro lado negativo (el cual señale sus limitaciones y defectos).

Así, lo que Hegel señala como lo fundamental del principio socrático es el considerar que lo bueno -en tanto objetivamente verdadero- no tiene una existencia independiente, por fuera del pensamiento, sino que se encuentra en la conciencia del hombre. Esto quiere decir que a partir de la filosofía de Sócrates el pensamiento se postula

⁷⁵ *Lecc. H. F. (I), p. 40.*

„(...) jede Philosophie nothwendig gewesen ist, und noch ist: keine also untergegangen, sondern alle als Momente Eines Ganzen affirmativ in der Philosophie erhalten sind. Wir müssen aber unterscheiden zwischen dem besonderen Princip dieser Philosophien, als besonderem Princip, und zwischen der Ausführung dieses Princips durch die ganze Weltanschauung. Die Principe sind erhalten, die neueste Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Principe; so ist keine Philosophie widerlegt worden. Was widerlegt worden, ist nicht das Princip dieser Philosophie, sondern nur dieß, daß dieß Princip das Letzte, die absolute Bestimmung sey”. S. 50.

como algo que se determina a sí mismo y dentro de sí mismo (*in sich selbst*), es decir, se determina libremente.

El principio socrático, en tanto autodeterminación interior de lo bueno en y para sí, es el principio de la subjetividad infinita, de la libertad de la conciencia de sí: es esto y no otra cosa lo que el ciudadano ateniense debe reconocer en sí mismo y a ello debe ajustar su accionar para que sea bueno y justo. Para Sócrates, este principio se realiza y tiende a realizarse -desde el pensamiento- como el fin último del mundo y del hombre.

Dice Hegel:

“El principio de Sócrates consiste, pues, en que el hombre descubra a partir de sí mismo tanto el fin de sus actos como el fin último del universo, en que llegue a través de sí mismo a la verdad. El pensamiento verdadero piensa de tal modo que su contenido no es subjetivo, sino objetivo. Pero objetividad, aquí, quiere decir generalidad en y para sí, no objetividad puramente externa. La verdad se postula, así, como un producto elaborado por medio del pensamiento (...).”⁷⁶

A partir de esto, Hegel señala la gran determinación -aunque es puramente formal- del principio de Sócrates: que la conciencia debe encargarse de ir a buscar lo verdadero en sí misma (y ya vimos de qué manera el filósofo ateniense estimulaba este movimiento de la conciencia). En este sentido, la verdad ya no reside por fuera del pensamiento ni tiene una existencia independiente del mismo como se estimaba anteriormente, sino que el hombre la tiene que extraer (*schöpfen*) del pensamiento mismo.

Por esta razón, Sócrates se la pasaba pregonando que cada uno debía preocuparse por conocerse a sí mismo ya que, de este modo, conocería lo verdadero en y para sí -lo cual es, en cuanto fin, lo bueno- para poder obrar de la mejor manera; en otras palabras, el hombre debía ocuparse pura y exclusivamente de saber y reflexionar en torno a su naturaleza moral (*moralische Natur*) para actuar en conformidad con ella.

⁷⁶ Lecc. H. F. (II), p. 41.

„Das Princip des Sokrates ist also, daß der Mensch sowohl den Zweck seiner Handlungen, als den Endzweck der Welt aus sich zu finden habe, und zur Wahrheit durch sich selbst gelangen müsse. Das wahrhafte Denken denkt so, daß sein Inhalt ebenso sehr nicht subjectiv, sondern objectiv ist. Objectivität hat aber hier den Sinn der anundfürsichseyenden Allgemeinheit, nicht den äußerlicher Objectivität; so ist die Wahrheit jetzt als ein durch das Denken vermitteltes Product gesetzt (...)”. S. 41.

Así es como en Atenas y a partir de Sócrates comienza la reflexión de la conciencia dentro de sí misma (*in sich selbst*), el saberse de la conciencia a sí misma como tal. Por tal motivo, Hegel sostiene tanto Sócrates como Platón -y los sofistas antes que ellos- fueron los encargados de comenzar a profesar el momento de la subjetividad en el mundo antiguo.

De ahora en más lo bueno no va ser pensado como una esencia abstracta situada por fuera de la conciencia, ya no va a existir como la ley general y exterior que le impone un yugo al accionar humano, sino que con Sócrates la conciencia está segura de sí misma, se sabe como la que puede determinar lo que el hombre debe hacer. Por ende, la conciencia no ha de aplacarse ante lo que dicta la ley del Estado y las costumbres, ante aquello impuesto por la eticidad; en tanto tribunal interior, ha de la suficiente fuerza como para determinar ella misma lo que es bueno y justo.

La conciencia y la esencia presentan, a partir de la filosofía socrática, la misma jerarquía y el mismo valor, por eso la conciencia se entiende por sí misma como algo independiente para sí, con lo que, a la vez, comienza el cese de la fuerza inmediata de las costumbres. Por medio del surgimiento de la autoconciencia, el hombre empieza a saberse, a conocer la libertad de su pensar y, correlativamente, comienza a someter el mundo a sí⁷⁷.

De todas maneras, es menester precisar en qué sentido Sócrates profesaba con su principio el momento de la subjetividad; pues, para Hegel, el planteo socrático dista mucho de ser arbitrariedad subjetiva como en el caso de los sofistas. Si bien ambas partes consideraban al pensamiento como la instancia de apelación de todas las decisiones, los últimos elevaban la conciencia a tal punto de convertirla en una divinidad por encima de todo.

A pesar de las falencias en sus planteos, es interesante destacar que se percibe en el estudio de Hegel una actitud, en cierto sentido, reivindicadora de los sofistas, en tanto es un rasgo positivo ver que en ellos comienza a perfilarse el principio que regirá el mundo moderno. En este sentido, el carácter de gesta de la historia hegeliana de la filosofía nos permite considerar a Sócrates no solo como un continuador del principio atisbado por los sofistas, sino que también podemos ver el sentido de por qué lo va a radicalizar y aprehender en su profundidad. Dicho de otra manera, la primera consideración preliminar

⁷⁷ Cf. Valls Plana, *Del yo...*, p. 90.

en torno a la gesta histórico-filosófica nos revela que la filosofía de Sócrates se relaciona con los planteos anteriores y, al comprenderlos en un nivel más profundo, se diferencia de ellos.

Por su parte, en los sofistas se puede apreciar que el pensamiento no estaba atenido a nada fijo ni tenía un punto de reposo. El principio sofístico y las consideraciones derivadas de éste (tales como el hombre es la medida de todas las cosas) todavía encerraban fines particulares; fundamentalmente el hombre era considerado en su arbitrio e interés individual. Según Hegel, la finalidad a la que estaba abocado el pensamiento sofístico era la utilidad para la vida natural del hombre; éste simplemente debe ocuparse de conocer aquello útil para su particularidad⁷⁸.

Mientras que, dice Ginzo Fernández:

“(...) en Sócrates el principio de la subjetividad se abre a lo universal, a lo que tiene validez ‘en y para sí’ y por tanto se sitúa por encima de los intereses e inclinaciones particulares. Una comprensión más profunda de la subjetividad ha de mostrarse compatible con los derechos de la universalidad, que está por encima de las apetencias individuales (...)”.⁷⁹

El peligro de que los intereses particulares ejerzan el poder de determinar lo que es bueno radica en la posible soberbia de la conciencia, en que por presuntuosidad o capricho pueda en un momento estimar que hacer o actuar de tal modo es lo justo y luego, porque se le plazca, invertir su juicio. Por consiguiente, lo verdadero ha de mostrarse en cuanto tal no en el arbitrio del ciudadano sino mediante el único órgano presente en el hombre que es capaz de percibirlo: el pensamiento.

Además, otra de las grandes diferencias entre el planteo socrático y el de los sofistas era que los últimos aseguraban que podían enseñar lo que es bueno y cobraban por ello. En cambio Sócrates -siendo consecuente con su principio- aseguraba que el hombre no puede recibir pasivamente algo que le viene de fuera como la cera es moldeada y recibe determinada forma, es decir, sostenía que lo bueno en y para sí no puede ser enseñado u

⁷⁸ Cf. *Lecc. F. H.* (II), pp. 483-484.

⁷⁹ Ginzo Fernández, “Hegel y Sócrates”, p. 20.

otorgado. Por lo tanto, el principio socrático expresa de modo objetivo lo general en cuanto producido por el pensamiento libre.

De todas maneras, Hegel considera que no debemos culpar a los sofistas por no haber formulado en su verdad el principio de la subjetividad, ya que -en relación a la gesta histórica de la filosofía- todo descubrimiento se lleva a cabo en la época que le corresponde. En tal sentido, el mérito de los sofistas radica en haber allanado el terreno para que Sócrates logre vislumbrar y plasmar con más hondura que lo bueno debe ser fin en y para sí del accionar humano.

En suma, lo fundamental del principio de la filosofía socrática es dejar sentado que lo bueno, lo justo en y para sí se contiene en el hombre mismo; lo bueno en un sentido objetivo no es algo exterior a la conciencia, sino que pertenece al pensamiento y se despliega a partir de éste. Pero para el planteo socrático esto general en y para sí no se corresponde con un pensamiento meramente subjetivo, particular, sino que Sócrates hace referencia al pensamiento objetivo, a lo verdadero. O sea que lo bueno en y para sí es una unidad interior a la conciencia entre lo subjetivo y lo objetivo. En palabras de Hegel:

“Según el principio socrático, nada tiene vigencia para el hombre a menos que el espíritu lo atestigüe. El hombre es, así, libre en ello, es consigo mismo; y en eso reside la subjetividad del espíritu. (...) Pero lo que el espíritu hace brotar de sí mismo tiene que emanar de él como del espíritu que se manifiesta y actúa de un modo general, y no movido por sus pasiones, sus intereses caprichosos o sus inclinaciones arbitrarias. (...) Sócrates opone a lo interior particular y contingente aquel algo interior general y verdadero del pensamiento. Y despierta y pone en pie esta conciencia moral [*Gewissen*] propia, en cuanto que no se limita a decir que el hombre es la medida de todas las cosas, sino que proclama que el hombre concebido como ser pensante es la medida de todas las cosas”.⁸⁰

⁸⁰ *Lecc. H. F. (II)*, pp. 63-64.

„Nach dem Sokratischen Princip gilt dem Menschen nichts, wo nicht der Geist das Zeugniß giebt. Der Mensch ist dann frei darin, ist bei sich; und das ist die Subjectivität des Geistes. (...) Was der Geist so aus sich selbst schöpft, muß aber aus ihm, als dem auf allgemeinen Weise thätigen Geiste, nicht aus seinen Leidenschaften, beliebigen Interessen und willkürlichen Reigungen kommen. (...) Dem zufälligen particulären Innern hat Sokrates jenes allgemeine, wahrhafte Innere des Gedankens entgegengesetzt. Und

De este modo, lo objetivamente bueno en cada circunstancia radica en y debe ser definido por el pensamiento del sujeto. Esto quiere decir, para Hegel, que según el planteo socrático lo bueno en relación a los actos del hombre permanece como indeterminado; la determinidad (*Bestimmtheit*) de la acción buena, en última instancia, se basa en las circunstancias y en el conocimiento de la situación que da lugar a dicho accionar⁸¹. Dicho de otra manera, como en el principio socrático estamos por primera vez en los dominios de la conciencia, ella es la que aparece con toda su fuerza como el factor determinante en un sentido general.

De esta manera, en el principio de Sócrates encontramos que lo objetivamente bueno se enlaza con la subjetividad del hombre, con lo interior general del pensamiento; y el resultado de esto es que el ciudadano conoce efectivamente qué es lo bueno, lo que le permite actuar en función de ello. Por tanto, la virtud para Sócrates puede reducirse en conocimiento.

Ahora bien, que el actuar virtuosamente solo dependa del conocimiento es, según Hegel, una limitación del principio socrático. Haciéndose eco de una crítica de Aristóteles a la manera socrática de considerar las virtudes, el filósofo alemán señala que el principio de Sócrates es unilateral en tanto deja de lado el corazón del hombre, lo irracional de su alma, sus inclinaciones, lo que Aristóteles llama τὸ ἄλογον⁸².

Es claro que la virtud consiste en el conocimiento, pero el actuar virtuosamente no puede resumirse en meramente conocer lo bueno; hace falta que se agregue el factor del ánimo para que el hombre se identifique en su conjunto con el actuar rectamente. En otras palabras, el punto capital de la limitación o lado negativo del principio socrático consiste en que el conocimiento no es el único factor determinante de la virtud.

dieses eigene Gewissen erweckte Sokrates, indem er nicht bloß aussprach: Der Mensch ist das Maaß aller Dinge; sondern: Der Mensch als denkend ist das Maaß aller Dinge". Ss. 65-66.

Es importante mencionar que en el siguiente capítulo justifiaremos la traducción del término *Gewissen* por 'conciencia moral', ya que aquí Roces simplemente lo traduce como 'conciencia'.

⁸¹ Cf. *Lecc. H. F.* (II), pp. 64-71.

En este punto Hegel hace referencia al diálogo mantenido entre Sócrates y el sofista Hippias en Libro IV de los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte (cap. 4, §§ 12-16, 25), en donde el filósofo argumenta que tanto el ir a la guerra como el concertar la paz pueden ser acciones justas en determinados momentos. También el filósofo alemán refiere al diálogo con Eutidemo (*ibidem*; cap. 2, §§ 11-17), en el cual Sócrates muestra que las mismas cualidades de ciertas acciones (tales como mentir, robar o engañar) pueden caer bajo el criterio de la justicia como el de la injusticia dependiendo de las circunstancias.

⁸² Cf. *Lecc. H. F.* (II), pp. 65-66. El texto aristotélico citado por Hegel es *Magna Moralia* (I, 1).

Por tales motivos, la conciencia de Sócrates acaba convirtiéndose en una pura libertad por encima de todo contenido, teniendo la suficiente fuerza como para determinar lo bueno en el accionar del hombre; y en esta concepción estriba, fundamentalmente, tanto lo positivo como lo negativo del principio socrático.

En síntesis, es claro que -en primer lugar- el principio de Sócrates se inscribe en la consideración que hace Hegel de los principios de las filosofías antiguas en su historiografía filosófica, pues en tanto se relacionan con la continuidad histórica en general (en la que el autodespliegue del espíritu se da desde lo más elemental e indeterminado hasta el pleno autoconocimiento de sí), los principios antiguos son, por lo general, más bien abstractos. Esto significa, también, que todo principio filosófico presenta tanto avances como limitaciones.

Teniendo presente esta consideración acerca de los principios antiguos ingresamos, en segundo lugar, al estudio hegeliano del principio de Sócrates. El avance que presenta la filosofía socrática junto con el principio que la anima reside en trasladar lo objetivo, esto es, lo bueno en y para sí al pensamiento del sujeto. De modo que el individuo tiene que buscar en sí mismo y no en otro lado la fuente que dictamina lo justo o injusto de su accionar. Este es el lado positivo del principio de Sócrates.

Y en tercer lugar, exploramos las similitudes y diferencias entre los planteos sofísticos y el socrático. Si bien ambas partes pregonaban la fuerza e independencia de la conciencia para la toma de decisiones, Hegel considera que el principio de la subjetividad tal como es planteado por los sofistas todavía es insatisfactorio, ya que sus consideraciones permanecen en un nivel netamente subjetivo; al plantear, por ejemplo, que el hombre es la medida de todas las cosas se abre la puerta de la arbitrariedad subjetiva, de cualquier tipo de capricho de la conciencia; algo que, como vimos, no tiene cabida en la formulación del principio socrático.

De todas maneras, Hegel también destaca la dimensión positiva de los sofistas, en tanto éstos fueron los iniciadores del giro que centró la reflexión sobre el proceder y accionar humano; un viraje que será continuado y radicalizado por Sócrates y su filosofía en dimensiones mucho más profundas.

Por tales motivos, al estudiar la figura de Sócrates en la vida de Atenas asistimos al despertar de la libertad subjetiva o, si se quiere, de la autoconciencia. La filosofía socrática expresa el inicio del desarrollo de la individualidad, la cual encontrará las condiciones propicias para finalmente florecer y ser conquistada en plenitud no aquí en la eticidad ateniense, sino recién en el mundo moderno.

2. 3. El retorno de la conciencia hacia sí

De modo que en la gran figura y filosofía de Sócrates, Hegel percibe una radicalización del desarrollo histórico-filosófico de la conciencia con respecto a los planteos anteriores, en tanto que a partir del principio socrático la subjetividad del pensamiento se pone de relieve de un modo mucho más claro y más profundo.

En efecto, al desterrar el carácter contingente y casual de las ocurrencias del hombre y buscar que reflexione e indague en sí mismo para hallar lo bueno en un sentido objetivo, lo que hace Sócrates es provocar el retorno (*Rückkehr*) de la conciencia hacia sí o, lo que es lo mismo, la mediación de la conciencia consigo misma. De tal manera podemos apreciar que el momento de la libertad subjetiva profesado por el principio socrático consta de un doble movimiento para ser llevado a cabo: por un lado, consiste en un retorno, en dirigir (*führen*) la conciencia dentro de sí para que por medio de la reflexión encuentre en sí misma lo justo en y para sí; y por otro lado, y al mismo tiempo, este repliegue de la conciencia es un despliegue, es decir, un salir fuera (*Heraus*) por parte de la subjetividad, la cual emerge con su poder de determinación.

Al atribuir la verdad de lo objetivo al pensamiento del sujeto y, sobre todo, sin olvidarnos que la filosofía socrática es un eslabón más en la cadena del despliegue histórico-espiritual, podemos asegurar que Sócrates da un paso extraordinariamente importante en lo que se refiere al desarrollo y autoconocimiento por parte del espíritu, ya que la aplicación del principio socrático en la comunidad ateniense provoca un punto de inflexión en el recorrido espiritual: de ahora en adelante, el pensamiento no va a buscar lo objetivamente verdadero fuera de sí, sino que para encontrar lo bueno en y para sí ha de mediarse consigo mismo.

De modo que para desarrollar las implicancias de la relación entre la filosofía de Sócrates y el punto de inflexión en el desarrollo del espíritu, en primer lugar, profundizaremos en las consideraciones que hace Hegel acerca del retorno de la conciencia hacia sí misma; demostrando así que dicho retorno es la principal decantación del principio de la autoconciencia.

Luego, en segundo lugar, nos detendremos en las incidencias del accionar socrático respecto del despliegue histórico-filosófico del espíritu, en donde explicaremos que el retorno de la conciencia promueve el retorno del espíritu hacia sí mismo.

Y finalmente, en tercer lugar, atenderemos al aspecto amenazante del principio de la filosofía socrática con respecto a la eticidad ateniense, ya que al abandonar la esencia como un ser que reside por fuera de la conciencia pregonando la independencia de la misma para postular lo bueno en y para sí, la consecuencia de ello es que Sócrates comienza a hacer a un lado las leyes y costumbres del pueblo ateniense.

En lo dicho hasta aquí sobre el principio y la filosofía de Sócrates señalamos que el filósofo ateniense, al aplicar su método en sus conversaciones, no persigue otra finalidad que sus interlocutores puedan reflexionar sobre sí mismos. En relación a esto destacamos su compromiso con la tarea de enseñar constantemente a buscar lo bueno en y para sí para fines fundamentalmente prácticos, al indicar que este algo absoluto reside en el interior del individuo, que vive en la conciencia de cada cual siendo la fuente que ha de determinar su accionar.

Por tales motivos comenta Hegel que a partir de la realización del principio socrático:

“La ley, lo verdadero y lo bueno, que antes existía como un ser, retorna en Sócrates a la conciencia”.⁸³

El que esta última extraiga de sí misma lo que es la verdad y que, para ello, tenga que ir a buscarlo en sí misma es para Hegel, como ya hemos dicho, la manera en que se forma la autoconciencia. Por eso es que con la filosofía socrática se da inicio a la reflexión

⁸³ *Lecc. H. F. (II)*, p. 60.

„Wir sehen hier im Sokrates das Gesetz, das Wahre und Gute, das vorher als ein Seyn vorhanden war, ins Bewußtseyn zurückkehren”. S. 62.

de la conciencia dentro de sí misma: la reflexión es una actividad y un proceso de tal índole que le permite a la conciencia reflejarse y comenzar a saberse como tal, como la que tiene la libertad y la fuerza necesaria para determinar todo tipo de contenido; o sea que con la reflexión, la conciencia comienza a saberse en tanto autoconciencia.

De todas maneras, el re-flexionar de la conciencia no solo implica re-flejarse a sí misma, sino también es flexionarse sobre sí, re-plegarse; la reflexión implica el volver de la conciencia sobre sí misma a partir de y haciendo a un lado toda consideración acerca de lo exterior. Por eso es que, para Hegel, los filósofos y sofistas anteriores a Sócrates no habían reflexionado sobre el pensamiento; es cierto que habían pensado, pero no habían dado cuenta de que -en tanto en él se alberga lo bueno en un sentido objetivo- el pensamiento es la fuente de configuración del la vida del hombre y del mundo⁸⁴. En tal sentido, en el comienzo del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel señala que:

“(...) la autoconciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el *ser otro*”.⁸⁵

Con lo cual, es evidente que la filosofía socrática incide en el surgimiento de la autoconciencia, en tanto su principio exige que el pensamiento del sujeto abandone la búsqueda lo bueno en y para sí en lo exterior y comience a indagar en sí mismo para encontrarlo. Es por esta razón que con la tarea de la reflexión estimulada por Sócrates en sus conversaciones viene aparejada la aparición de la autoconciencia. Es a partir del surgimiento de la misma, entonces, que la convicción interior pasa a ser el fundamento primordial de la vida del hombre.

Dicho de otra manera, Hegel interpreta que el giro filosófico producto del principio socrático es un viraje en el modo de ver de la conciencia pensante, puesto que en vez de dirigir la atención hacia lo exterior de sí, Sócrates invita a que cada hombre busque y reconozca en su tribunal interior lo que es universal y verdadero.

⁸⁴ Cf. *Lecc. H. F.* (II), p. 39 y ss.

⁸⁵ *FdE*, p. 108.

„Aber in der Tat ist das Selbstbewußtsein die Reflexion aus dem Sein der sinnlichen und wahrgenommenen Welt und wesentlich die Rückkehr aus dem Anderssein”. S. 138.

Al pregonar esto y entregar por entero su vida a la realización de tal propósito, el cual dicta llevarlo a cabo no solamente en sí mismo sino, sobre todo, en los demás ciudadanos, Sócrates es el protagonista de una concepción filosófica absolutamente novedosa en la historia de la filosofía y, por ende, es el fundador de un principio sumamente influyente para el desarrollo del espíritu.

Recordemos que el progresar por parte del espíritu en su autoconciencia es su principal y más alta aspiración; siendo, además, un proceso que es lo esencial del curso de la gesta histórica de la filosofía. No obstante, alcanzar el pleno autoconocimiento espiritual constituye una empresa colosal, por lo cual lograr dicha meta suprema conlleva mucho tiempo, requiere el empleo de muchas generaciones humanas y han de generarse muchos giros o mediaciones del espíritu consigo mismo. Así lo indica el propio Hegel al decir:

“(...) tienen que producirse, sin embargo, muchos virajes antes de que el espíritu cobre su libertad, al adquirir la conciencia de sí mismo”.⁸⁶

Y en su estudio acerca del filósofo ateniense -como ya hemos dicho- agrega:

“Sócrates personifica, en efecto, uno de los momentos críticos fundamentales del espíritu que vuelve sobre sí mismo, bajo la forma del pensamiento filosófico”.⁸⁷

De modo que Sócrates es uno de esos personajes denominados héroes históricos-mundiales que mantienen una relación fundamental con el progreso del espíritu en su autoconocimiento. En este sentido, la tesis fundamental de Hegel acerca de la figura de Sócrates es que el principio de su filosofía provoca un punto de inflexión en el desarrollo del espíritu, el cual realiza un giro sobre sí mismo y alcanza un nivel más profundo en relación al conocimiento de sí; con esto, la filosofía socrática -puesto que ha radicalizado el principio de la subjetividad atisbado por los sofistas- marcará la dirección a seguir en el devenir histórico-filosófico por parte del espíritu. Por esta razón planteamos que Sócrates

⁸⁶ *Lecc. H. F. (I)*, pp. 38-39.

„(...) es sind indessen viele Wendungen nöthig, ehe der Geist zum Bewußtseyn seiner kommend sich befreit”. S. 49.

⁸⁷ *Lecc. H. F. (II)*, p. 39.

„Denn ein Hauptwendepunkt des Geistes in sich selbst hat sich in ihm auf Weise des philosophischen Gedankens dargestellt”. S. 39.

constituye una figura primordial en la concepción hegeliana de la gesta histórica de la filosofía.

En lo dicho se puede apreciar que la pasión de Sócrates en la realización de su principio se condice, desde luego, con el interés del espíritu del mundo; ésta es la razón por la que el filósofo ateniense supo desarrollar a tal punto la fuerza de una voluntad autoconsciente y sostener, a la vez, durante toda su vida la misión de fomentar la reflexión y el autoconocimiento en todos los hombres con quienes entablaba alguna conversación. Por consiguiente, el espíritu es el que está detrás del interés socrático, resguardándolo y alentado al filósofo desde lo más íntimo de su corazón para que lo lleve a cabo; pues el principio de la filosofía de Sócrates es lo que permitirá el tránsito del espíritu del mundo a su siguiente etapa.

Además, es muy importante tener presente que Sócrates no realiza la formación de la autoconciencia en solitario, sino que esta tarea se basa fundamentalmente en el diálogo, en el trato del modo más vivo, real y concreto de una conciencia con otra conciencia. Entonces, el principio de la autoconciencia se desenvuelve e instaura necesariamente mediante la relación con la eticidad.

De igual modo, el progreso del espíritu en su autoconocimiento no es una actividad que se realice en soledad, sino que se lleva a cabo mediante el obrar de todos. Tal como ya hemos expuesto, el espíritu no solo se produce a sí mismo en su relación con lo legado por la tradición, sino también se plasma en la vida ética de un pueblo: para devenir objeto de sí mismo y profundizar en el conocimiento de sí, el espíritu se ofrece a sí mismo como un mundo real y efectivo. De esta manera, podemos apreciar que en ambos casos la formación de la autoconciencia es inseparable de la eticidad.

Esto significa que, para Hegel, el retorno de la conciencia producto de la filosofía socrática se identifica con el retorno del espíritu hacia sí, con su movimiento de mediación consigo mismo. Como ya hemos visto, la circularidad propia de la historia hegeliana de la filosofía señala que para el traspaso de una forma espiritual a otra más profunda, el espíritu debe realizar un retorno sobre sí mismo, un movimiento de autoaprehensión.

El constante perfeccionamiento en la autoconciencia -que es, a la vez, el acceso a niveles más profundos y complejos- es el generador de una nueva configuración espiritual. Por lo tanto, el retorno hacia sí mismo (*Rückkehr in sich selbst*) por parte del espíritu no se

inscribe meramente en algunas fases de su devenir histórico-filosófico, sino que constituye el motor del mismo: el retorno hacia sí se encuentra enquistado en lo más íntimo del concepto del espíritu, ya que es el movimiento por el cual se hace objeto para sí mismo. El ser del espíritu es perpetua actividad y proceso, es un progreso que se desarrolla en la búsqueda de sí mismo gracias a la mediación consigo mismo y por sí mismo.

De todas maneras, que se dé la aparición de un nuevo principio -el cual le permite al espíritu del mundo el traspaso a la siguiente faceta de su desarrollo- no es una buena señal para el espíritu del pueblo ateniense. Esto quiere decir, en efecto, que el modo de vida de este pueblo y el orbe entero de sus instituciones éticas se vuelve un ambiente en el que el espíritu del mundo comienza a residir insatisfecho.

Precisamente, el principio emergente de la autoconciencia profundizado por la filosofía socrática es el que acrecienta el agrietamiento de la eticidad del pueblo de Atenas. Es interesante remarcar que Sócrates -a pesar de que con su principio actualice el poder de la negatividad presente en lo más íntimo del espíritu- es hijo del espíritu ateniense; pero el que haya crecido y vivido en su sustancia no implica que no pueda percibir la necesidad e importancia de realizar el llamado del espíritu del mundo.

Es más, hemos mencionado que los principios que causan la desestabilización del espíritu del pueblo se incuban, se gestan en el seno del propio pueblo. Esto señala, además, el carácter de continuidad que Hegel le adjudica a la figura socrática: por más brusco que sea el viraje que la filosofía de Sócrates le imprima al decurso histórico-filosófico, la misma forma parte de un nexo de continuidad con respecto a lo anterior. Con lo cual, en lo dicho podemos evidenciar que el surgimiento de un nuevo principio, el ocaso del pueblo y el traspaso del espíritu a otra etapa son procesos que ocurren en simultáneo y se retroalimentan.

A partir de Sócrates, la conciencia -al estar segura de sí misma y de su poder para determinar lo que es bueno en y para sí- ya no obedece a otra cosa que a ella misma, ya no presta atención a lo dictado por las leyes y costumbres del pueblo a la hora de averiguar si sus actos son justos o injustos. La conciencia, llevada por el sentimiento de su independencia y sostenida por su aspiración de comprenderse a sí misma no reconoce

inmediatamente como tal a lo que pretende regirla, sino que ahora es necesario que aquello se legitime ante ella.

Es por esto que Hegel considera que el retorno de la conciencia hacia sí misma, producto del accionar de Sócrates, genera la incertidumbre de las leyes existentes, produce la vacilación del derecho vigente y hace surgir la suprema libertad del individuo con validez por encima de la eticidad.

En las palabras de Charles Taylor podemos resumir lo dicho anteriormente:

“El individuo surge (...) cuando los hombres dejan de identificarse con la vida de la comunidad, cuando ‘reflexionan’, es decir, se encierran en sí mismos y se consideran de mayor importancia como individuos con metas individuales. Este es el momento de la disolución de un *Volk* y su vida”.⁸⁸

De manera que la emergencia y posterior separación del individuo con respecto al todo de la eticidad comienza cuando tiene lugar el período de la reflexión⁸⁹. A partir de la propagación del principio socrático, los ciudadanos atenienses devinieron individuos en tanto dejaron de ajustar de modo inmediato su accionar a lo dictado por la experiencia ética. Esta última comienza a ser secundaria en comparación con lo resuelto en la propia conciencia; con lo que si alguna de las partes buscara imponer sus pretensiones inevitablemente entraría en conflicto con la otra.

De este modo, en la figura de Sócrates se puede apreciar que su filosofía provoca, para Hegel, el gran viraje del espíritu hacia sí; aquélla es la que produce un punto de inflexión en el desarrollo espiritual e inicia una conversión que terminará de concretarse posteriormente.

En síntesis, en el punto final de este segundo capítulo expusimos, en primer lugar, que el retorno de la conciencia hacia sí para el surgimiento de la autoconciencia es la primordial decantación de la filosofía de Sócrates, ya que es el resultado de poner en práctica lo enseñado por su principio en sus conversaciones. Con este retorno se eleva la

⁸⁸ Taylor, *Hegel y...*, p. 178.

⁸⁹ Cf. *Lecc. F. H.* (I), p. 71.

fuerza de la conciencia, con la que el testimonio del individuo sustituye a lo establecido por las costumbres.

Así, en segundo lugar, advertimos que dicho retorno de la conciencia hacia sí incide en el punto de inflexión y retorno del espíritu hacia sí mismo. De modo que la formación de este fuero interno que habilita a que el sujeto tome sus decisiones sin necesidad de recurrir a algo exterior no solo es el producto de la filosofía de Sócrates, sino también el eje de toda la conversión histórico-mundial, del gran viraje del espíritu hacia sí, en el que alcanza una comprensión más profunda de sí mismo.

No obstante, por último, notamos que el principio socrático y todo lo que de él se decanta guarda una especial relación con el espíritu del pueblo griego, ya que se muestra como una amenaza para la eticidad de Atenas. En efecto, la emergencia de la autoconciencia produce inestabilidad en la eticidad ateniense, en tanto ya no acepta de modo inmediato lo ordenado por las leyes vigentes, sino que las mismas deben legitimarse ante la independencia de la conciencia; dicho de otra manera, lo que es ley para la autoconciencia lo es por el hecho de ser algo reconocido por ella misma.

Ahora bien, al percatarse de que la filosofía de Sócrates comportaba un principio amenazante para su modo de vida ¿de qué manera reaccionó el pueblo ateniense según Hegel? ¿Buscaron defender al espíritu de su pueblo del principio filosófico que inevitablemente pretendía disolverlo? ¿Sócrates también consideró que el principio de su filosofía atentaba con la eticidad de su propio pueblo? En suma, ¿cómo interpreta Hegel las consecuencias del accionar de Sócrates en su concepción de la historia de la filosofía? Tales son las cuestiones que buscaremos responder en el tercer y último capítulo del presente escrito.

Capítulo 3. Las consecuencias del accionar histórico-filosófico de Sócrates

Nuestro análisis en torno a la figura de Sócrates en la concepción hegeliana de la historia de la filosofía reveló la manera en que su principio filosófico influye de forma relevante en el desarrollo del espíritu. Con esto, la filosofía de Sócrates resulta ser, para Hegel, una de las más interesantes del mundo antiguo.

En efecto, hemos visto que lo fundamental del principio del pensador ateniense es señalar que lo bueno en y para sí se encuentra en el pensamiento del hombre mismo; con lo cual, el sujeto ya no ha de dirigir su atención hacia lo exterior al buscar esto bueno, sino que debe reflexionar, debe adentrar su conciencia en sí misma y extraerlo de su interior.

De este modo, con la filosofía de Sócrates, según Hegel, aparece por primera vez en la antigüedad la libertad de la conciencia de sí. Sin embargo, esto no significa que debamos entender que aquí está presente el principio de la autoconciencia en su plenitud, es decir, en su completo desarrollo; sino que, al ser un principio filosófico de la antigüedad, Hegel estima -acorde a su concepción de la gesta histórica de la filosofía- que, si bien en sí es concreto, aún es un principio abstracto.

A diferencia de los más antiguos filósofos jonios que pusieron por principio lo natural para explicar el origen del cosmos, a partir de Sócrates el pensamiento deja de buscar un principio explicativo de la naturaleza fuera de sí y comienza a ocuparse de sí mismo. La conciencia que descansa en sí misma se declara libre de determinar cualquier tipo de contenido, incluyendo lo bueno en relación al fin del hombre y del mundo.

Esto significa que el hombre puede partir de sí mismo para definir de qué manera actuar rectamente; y que sus interlocutores den cuenta de ello era lo buscado por el filósofo ateniense en sus conversaciones. En tal sentido, el fin de la filosofía y el principio de Sócrates, de sus diálogos y el método utilizado en ellos, presentaba una orientación totalmente práctica. Puede decirse entonces que la instancia de reflexión de la conciencia sobre sí resulta ser fundamental para la misión de Sócrates, ya que es lo que permite concebir lo objetivo en tanto producido por el pensamiento.

Pero, según Hegel, Sócrates no fue ni el primero ni el único en postular que la conciencia es la instancia de apelación de todas las decisiones del hombre; antes que él, los sofistas ya habían comenzado a colocar la arbitrariedad subjetiva como la medida de todas las cosas. No obstante, el principio socrático considera lo bueno como algo colocado por encima de todo particularismo de intereses; esto bueno es algo válido en y para sí, y en ello radica la diferencia fundamental con los planteos sofisticos.

Con Sócrates y los sofistas comienza, de esta manera, un proceso de interiorización de lo natural, de lo sensible que primeramente ha sido exteriorizado: fueron los sofistas primero y luego Sócrates con quienes se instauró y radicalizó, respectivamente, el principio de la reflexión sobre lo existente.

Así el equilibrio entre la conciencia y la ley provoca que el bien general sea para el pensamiento algo vacío, dado que las leyes y costumbres ya no son algo válido por el simple hecho de ser leyes y costumbres, sino que este nuevo tribunal interior del pensamiento ha de establecer lo que es válido y justo. Con esto se produce el retorno de la conciencia hacia sí misma, con la que el individuo comienza a reflexionar, a indagar en sí mismo para encontrar lo verdadero en y para sí.

Además, dicho retorno influye en el desarrollo del espíritu, ya que es lo que genera un punto de inflexión en su recorrido. En efecto, todo aquello que de alguna manera perturbe a la eticidad repercute en el despliegue espiritual, pues -como vimos- la misma es la forma objetiva que adquiere el espíritu para autoconocerse.

De esta manera es evidente que el surgimiento de la libertad de la autoconciencia con respecto a la costumbre ha de provocar la vacilación de la eticidad griega, pues la fuerza de la conciencia puede más que la del Estado, en tanto las leyes ya no existen de forma inmediata sino que tienen que justificarse ante el pensamiento; dicho con otras palabras, una vez que el principio filosófico de Sócrates se enraizó, desarrolló y floreció en la conciencia del hombre, nada va a tener vigencia para él -por más que provenga de la tradicional eticidad- a menos que su espíritu lo atestigüe.

Por eso, el principio de la autoconciencia -al cuestionar las leyes y constituciones, al rechazar las costumbres, al amenazar, en rigor, la existencia inmediata en su totalidad- significó el inicio de la disolución del mundo griego.

No obstante, para continuar con el desarrollo del presente escrito y señalar las consecuencias del accionar socrático -tanto para el filósofo ateniense, la eticidad griega y, por supuesto, el espíritu del mundo- es indispensable atender una característica esencial del modo de vida griego: su estado de belleza. Hegel considera que la vida tradicional de los griegos representaba una bella vida ética porque la misma era una forma de existencia natural, o sea, una identificación inmediata y espontánea entre los hombres y la sociedad; pues los mismos consideraban su destino en consonancia directa con el destino colectivo.

La belleza del espíritu del pueblo griego radicaba, también, en ser la juventud del mundo⁹⁰. En él, los ciudadanos de la antigua *pólis* vivían en perfecta armonía con el todo político, existiendo acorde a la universalidad de sus leyes, costumbres y hábitos heredados. Además, la constitución, usos y religión del pueblo griego, es decir, su esfera completa de la eticidad presentaba un carácter de belleza porque estaba adornada de momentos sensibles⁹¹.

Así también lo asegura Rebok mediante estas palabras:

“El espíritu griego nace de la naturaleza y se expresa artísticamente por medio de ella. Es una ‘bella individualidad’. Su cultura y su política se orientan por el paradigma del arte. La *pólis*, el hombre y hasta los dioses se ‘espiritualizan’ plasmándose como obras de arte. La eticidad griega se sabe intuitivamente en tanto ‘bella individualidad’, es decir, reconciliación armónica de lo universal y singular, gracias al núcleo poiético de su praxis”⁹²

De todas formas, aunque el modo de vida griego sea sumamente bello no constituía la forma suprema de objetivación del espíritu; aún cuando los hombres vivían felizmente en la inmediatez natural de sus vínculos y en sus costumbres aún no cuestionadas, el espíritu comenzó a mostrarse incómodo en este modo de vida.

Pero, ¿cuál es la razón por la que el espíritu ha de superar la eticidad griega? ¿Por qué la misma no podía permanecer más tiempo en su estado de inmediatez y belleza? La

⁹⁰ Cf. Jean Hyppolite, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Trad. Drazul Alberto (Bs. As.: Calden, 1970), p. 21.

⁹¹ Cf. *Lecc. F. H.* (II), p. 481.

También véase Valls Plana, *Del yo...*, pp. 217-218.

⁹² Rebok, *La actualidad...*, pp. 79-80.

razón de esto está en el autoconocimiento espiritual; es decir, que es la inquietud autoconsciente del espíritu la que revela la incompatibilidad de esta forma de eticidad inmediata con su progreso. Ya hemos adelantado en la segunda consideración del capítulo primero que la identificación entre el hombre y las costumbres de la antigua Grecia -sin ningún tipo de indagación escrutadora- conformaba una inmediatez que, como tal, el espíritu iba a pugnar por superar. Al respecto dice Hegel en la *Fenomenología del espíritu*:

“El espíritu es la *vida ética* de un *pueblo* en tanto que es la *verdad inmediata*; el individuo que es un mundo. El espíritu tiene que progresar hasta la conciencia de lo que es de un modo inmediato, tiene que superar la bella vida ética y alcanzar, a través de una serie de figuras, el saber de sí mismo”.⁹³

Frente a la inmediatez, el camino del espíritu es el de la mediación, del rodeo y de la enajenación; pero todo puesto en función de retornar a sí mismo para autoaprehenderse. Esto quiere decir que el espíritu siempre buscará superar su inmediatez pero no avanzando hacia lo indeterminado, sino retornando a sí mismo.

En este sentido, la belleza de la vida política de Grecia es tal porque aún no ha surgido la individualidad independiente y autónoma en la determinación de lo que es ético y justo; con lo cual, la bella eticidad griega le presenta al espíritu una insuficiencia para el progreso en su autoconocimiento, en tanto es incompatible con el momento de la reflexión del pensamiento sobre sí, en el que la conciencia que se aprehende a sí misma.

Pero con la intervención de Sócrates en la vida ateniense veremos producirse, como primera consecuencia, el declinar de la sustancia ética y su transición a otra figura: la conciencia moral (*Gewissen*); dado que la tradicional disposición ética (*Gesinnung*) se orientaba hacia la ley de un mundo esencialmente inmediato. Hegel indica al respecto:

“En la conciencia general, en el espíritu del pueblo de que este individuo forma parte, vemos la eticidad [*Sittlichkeit*] trocarse en moralidad [*Moralität*], y a la

⁹³ *FdE*, p. 261.

„Der Geist ist das sittliche Leben eines Volks, insofern er die unmittelbare Wahrheit ist; das Individuum, das eine Welt ist. Er muß zum Bewußtsein über das, was er unmittelbar ist, fortgehen, das schöne sittliche Leben aufheben und durch eine Reihe von Gestalten zum Wissen seiner selbst gelangen”. S. 326.

cabeza de este cambio, como la conciencia de él, aparece la figura de Sócrates. El Espíritu del Mundo inicia así una conversión, que más tarde llevará a cabo de modo completo”.⁹⁴

Como veremos, el hombre griego no tomaba sus decisiones basándose pura y exclusivamente en su voluntad subjetiva, sino que tenía en las antiguas leyes y costumbres una referencia inmediata. Su eticidad le dictaba que para transitar el camino recto, tanto en los asuntos del Estado como en los familiares, debía acudir a los oráculos, a los adivinos, sacrificar animales o consultar el vuelo de las aves.

Es evidente que en aquel tiempo los griegos se dejaban llevar por algo exterior a sus pensamientos, lo cual era condición esencial de su modo de vida. Sin embargo, Hegel señala, como ya hemos dicho, que el principio emergente de Sócrates es incompatible con este modo de proceder indicado por la eticidad griega. El filósofo ateniense considera que los ciudadanos son lo suficientemente libres e independientes en sus fueros internos como para hacer a un lado la consulta al oráculo y adoptar las determinaciones de sus acciones a partir de sí mismos. El hombre que reflexiona así, que no se identifica con las leyes de la vida pública sino con las de su interioridad, con las que van más allá de lo real, ese hombre está en el dominio de la moralidad.

Por esta razón, el filósofo alemán denomina a Sócrates como el padre de la filosofía moral (*Moralphilosophie*); ha sido el personaje del mundo antiguo que la creó e hizo nacer al darle a su concepción filosófica un carácter moral. Con lo cual, por las razones ya mencionadas, el surgimiento de la moralidad fue el origen del punto de inflexión en el desarrollo espiritual y la causa de la futura decadencia del mundo griego. En palabras de Hegel:

⁹⁴ *Lecc. H. F.* (II), p. 61.

„Im allgemeinen Bewußtseyn, im Geiste des Volkes, dem er angehörte, sehen wir die Sittlichkeit in Moralität umschlagen, und ihn an der Spitze als Bewußtseyn dieser Veränderung stehen. Der Geist der Welt fängt hier eine Umkehr an, die er später vollständig ausgeführt hat”. S. 62.

En los términos *Sittlichkeit* y *Moralität*, de aquí en adelante realizaremos cambios con respecto a la traducción de Rocés. Mientras que este último traduce *Sittlichkeit* como ‘moralidad’ y *Moralität* por ‘ethos’ - véase la nota de la p. 217 en las *Lecc. H. F.* (I)-, nosotros seguimos el parecer de, por ejemplo, Ginzo Fernández (“Hegel y Sócrates”, p. 23) quien prefiere dichos términos por ‘eticidad’ y ‘moralidad’, respectivamente.

“En efecto, el eje de toda la conversión histórico-mundial [*weltgeschichtlichen*] que forma el principio de Sócrates consiste en haber sustituido el oráculo por el testimonio del espíritu del individuo y en hacer que el sujeto tome sobre sus hombros la decisión”.⁹⁵

En este punto veremos la manera peculiar en la que la moralidad se expresa en Sócrates. En efecto, en tanto el espíritu general de las costumbres ya no impone yugo alguno, la voluntad subjetiva del hombre surge con toda su libertad y poder de decisión bajo la forma de un espíritu subjetivo, como algo cierto de suyo que en Sócrates se presenta como el genio (*δαίμόνιον*). Sin embargo, el pueblo ateniense tendrá serios motivos para no tolerar la intromisión de este demonio, de esta nueva divinidad de índole diferente a las ya existentes; lo cual provocará represalias por parte de los defensores del espíritu de su pueblo ante el individuo que lo sostenía.

De todas maneras, es importante mencionar que Hegel no considera que Sócrates y su principio filosófico fueron los únicos factores que provocaron la definitiva desestabilización de la eticidad de Atenas. La vida adulta de Sócrates coincide con la guerra del Peloponeso, un acontecimiento decisivo para la suerte de Grecia, puesto que fue lo que empezó a gestar el proceso de su posterior disolución⁹⁶. Pero lo interesante que destaca Hegel es que este proceso que se manifiesta en el terreno político tiene su paralelo al nivel filosófico a partir de la figura de Sócrates.

En este sentido, Hegel señala dos formas de decadencia de la vida griega: la primera de ellas en el plano político, que responde al ya mencionado conflicto bélico entre Esparta y Atenas; pero la segunda forma es mucho más profunda, en tanto el protagonista de la misma es el pensamiento en cuanto tal, y se encuentra dirigida por el principio socrático.

Si al momento de inquietud espiritual a nivel político le sumamos la promulgación del principio de la autoconciencia por parte de Sócrates, es evidente que la colisión entre el filósofo ateniense y la ciudad ha de ser inevitable, ya que la vida griega no estaba en

⁹⁵ *Lecc. H. F. (II)*, p. 78.

„Denn der Mittelpunkt der ganze weltgeschichtlichen Conversion, die das Princip des Sokrates macht, ist, daß an die Stelle der Orakel das Zeugniß des Geistes der Individuen getreten ist, und daß das Subject das Entscheiden auf sich genommen hat”. S. 81.

⁹⁶ Cf. *Lecc. H. F. (II)*, p. 44.

En las *Lecc. F. H. (II)*, Hegel da más detalles acerca de la guerra del Peloponeso; véase las pp. 478-480.

condiciones de incorporar dicho principio de la reflexión subjetiva. De este modo, tanto la guerra del Peloponeso como la intervención socrática se muestran como inseparables del destino de Grecia.

El accionar del filósofo ateniense, por ende, tiene lugar en un período de transición, en un tiempo de convulsión espiritual que el mismo Sócrates logró captar y, lejos de apaciguarlo, por su condición heroica lo acrecentó al socavar los pilares fundamentales del Estado griego.

Por ello, la segunda consecuencia de su accionar que expondremos es la muerte del filósofo ateniense; una muerte que, al parecer de Hegel, no es el castigo por las acusaciones de las que Sócrates fue encontrado culpable, sino que fundamentalmente obedeció a otras causas. Además, aquí también señalaremos las razones por las que el pueblo ateniense estaba sumamente justificado en actuar legalmente en contra de Sócrates; con lo cual, para Hegel, el conflicto entre el sabio ateniense y la *pólis* no se resume en que el primero fue injustamente condenado y sus acusadores procedieron legalmente desprovistos de fundamentos.

Y por último, como tercera consecuencia de la intervención socrática, expondremos que este conflicto entre el principio de la autoconciencia y la eticidad ateniense acrecentó la escisión (*Entzweiung*) presente en el seno mismo del espíritu.

Siendo que la eticidad griega, entonces, nos muestra al espíritu en su unidad primigenia, todavía no desarrollada e indiferenciada, el accionar de Sócrates se inscribe en el marco de búsqueda de mediación y superación por parte del espíritu; de esto se sigue que su intervención vaya a profundizar la grieta existente en la unidad inmediata del mundo espiritual, la cual comienza a dividirse entre, por un lado, la verdad objetiva de la sustancia y, por el otro, la certeza de la subjetividad. En tal sentido, como veremos, la relación equilibrada entre el hombre y la comunidad política se mostrará endeble tan pronto como el filósofo ateniense actúe en su seno al llevar a cabo su principio filosófico.

En síntesis, antes de explayarnos sobre la escisión profundizada por el conflicto entre la autoconciencia y la eticidad, nos referiremos, en primer lugar, al proceso de emergencia de la moralidad, en lo cual comienza el desplazamiento de la disposición ética

por la conciencia moral. Además, en este punto señalaremos que ésta es la causa primordial por la que acontecerá tanto la disolución de la bella e inmediata eticidad griega como el traspaso del espíritu del mundo a su siguiente etapa.

Luego, en segundo lugar, desarrollaremos las principales consecuencias derivadas de la intervención de Sócrates para sí mismo: las acusaciones, su condena y su muerte; fundamentando que, para Hegel, Sócrates ha sido acusado y condenado con justificación por el pueblo ateniense.

Y finalmente, en tercer lugar, fundamentaremos por qué el conflicto entre los pilares fundamentales del espíritu, la eticidad y la autoconciencia, acrecienta la escisión existente en el seno del espíritu mismo. Lo cual significa que el conflicto entre Sócrates y el pueblo ateniense es, en rigor, un conflicto del espíritu consigo mismo.

Con lo cual, las consecuencias de la acción de Sócrates que expondremos en el presente capítulo no se hallan en contradicción con lo que fue la vida y la actividad del filósofo ateniense, sino que si las ponemos a la luz de la concepción hegeliana de la gesta histórica de la filosofía, y si tenemos en cuenta el tipo de vínculo entre la figura heroica de Sócrates y el espíritu del pueblo ateniense, entonces reconoceremos la necesidad de tales consecuencias.

Por lo tanto, seguiremos fundamentando que el objetivo primordial del estudio de Hegel es comprender la filosofía de Sócrates y sus consecuencias a la luz de su concepción de la gesta histórica de la filosofía. Es desde este horizonte que Hegel interpreta la figura de Sócrates, su principio filosófico y -como veremos en detalle- tanto los efectos de su accionar en la vida griega como su destino.

3. 1. El giro desde la disposición ética a la conciencia moral

El estudio de Hegel acerca de Sócrates busca comprender a esta figura y al fenómeno socrático -su intervención y las consecuencias de la misma- en relación con el espíritu del pueblo ateniense, es decir, bajo el contexto y desarrollo histórico en el que este filósofo funge como parte.

En tal sentido, Sócrates se presenta como la prolongación de una problemática que comenzaba a estar en el ambiente de la eticidad griega, al protagonizar un giro decisivo en los planteamientos sofisticos acerca de la subjetividad. Precisamente, gracias a la interiorización de la conciencia y el principio de lo bueno volcado a una orientación fundamentalmente práctica, Sócrates creó e hizo nacer la ética y la introdujo como un nuevo concepto de la filosofía. A partir de su intervención en el desarrollo histórico del espíritu, surge la conciencia que postula partiendo de sí misma lo bueno en un sentido objetivo, lo que es bueno en y para sí y no se entrega a lo dictado por ley del Estado o las costumbres del pueblo.

Por eso, en el presente punto fundamentaremos que la consideración de Hegel acerca de la relevancia de Sócrates como fundador de la filosofía moral⁹⁷ ha de ser comprendida a la luz de la distinción entre eticidad (*Sittlichkeit*) y moralidad (*Moralität*); con lo cual, señalaremos que la acción del filósofo ateniense tiene como primera consecuencia iniciar el giro desde la disposición ética (*Gesinnung*) a la conciencia moral (*Gewissen*).

Para ello, en primer lugar, nos referiremos al carácter de belleza presente en la eticidad ateniense; belleza que Hegel aprecia en los vínculos inmediatos entre los ciudadanos y la *pólis*. Luego, en segundo lugar, expondremos la manera en la que ocurre el surgimiento de la moralidad; también consideraremos las implicancias del mismo y su radical imposibilidad de coexistencia con la forma anterior de la eticidad. Y finalmente, en tercer lugar, veremos las razones por las que la emergencia de la moralidad traerá aparejada la desintegración de la bella e inmediata eticidad griega.

De manera que en este punto mostraremos otro aspecto de la peculiar profundidad que el filósofo ateniense le da a la experiencia del individualismo emergente en el seno de la democracia ateniense.

La etapa de desarrollo del espíritu correspondiente a la eticidad griega es el momento, apunta Hegel, de la belleza de la conciencia colectiva. En efecto, la eticidad del

⁹⁷ Que Sócrates sea el creador de la ética en tanto un nuevo concepto de la filosofía es lo que le permite ser, también, según Hegel, el padre de la filosofía moral, ya que el contenido de la ética engloba tanto la moralidad como la eticidad. En efecto, la filosofía de Sócrates es, en rigor, una teoría moral pero de tal índole que reflexiona a partir de la eticidad.

pueblo ateniense consistía en que lo bueno existiese como lo general, como naturaleza ética, esto es, como la forma de lo absoluto inmediato en lo que la convicción del hombre en su conciencia aislada no tenía lugar. Para los griegos, precisamente, la ley del Estado era la voluntad de los dioses: lo vigente, lo existente reconocido por todos y sin cuestionamientos; algo sobre lo que la conciencia del ciudadano se aplacaba. Es en este sentido que Ramón Valls Plana señala que:

“En su primera forma de realización el espíritu es lo que Hegel llama la ‘realidad ética’, es decir la comunidad política griega, dentro de la cual el individuo se identifica, sin juzgarlas, con las leyes y costumbres dadas”.⁹⁸

La vida concreta de los griegos consistía en una vida para la religión y para el Estado, sin que medie la reflexión ni exista ningún tipo de cuestionamiento. La unidad entre la individualidad y lo universal radicaba en la conducta de los ciudadanos mismos, en donde lo determinante era que se obedezca a la parte universal. La individualidad humana tenía una relación inmediata con la antiquísima ley de honrar a los dioses y morir por la patria, y todos la cumplían sin ulteriores averiguaciones⁹⁹.

En tal sentido, el mundo ético de los griegos conformaba, al parecer de Hegel, una bella unidad y una totalidad armónica; y los ciudadanos -al existir y proceder de modo inmediato acorde a lo dictado por las costumbres de la comunidad- sostenían esta bella sustancia ética del espíritu del pueblo griego. Así, el obrar de la intersubjetividad, la acción colectiva de todos y cada uno de los miembros resulta fundamental para el principio sustancial de la eticidad, para mantener esta identificación entre el hombre y la comunidad. Las normas de la sociedad ateniense son de por sí, simplemente existen; pero, al mismo tiempo, los ciudadanos confirman su existencia al comportarse conforme a lo impuesto por ellas¹⁰⁰.

⁹⁸ Valls Plana, *Del yo...*, p. 215.

⁹⁹ Cf. *Lecc. F. H.* (II), p. 482.

También véase Arsenio Ginzo Fernández, “Hegel y los griegos. El problema político”, *Polis*, N° 3 (1991): pp. 48-49.

Y Ángel Gabilondo, “El espíritu verdadero. La eticidad (*Sittlichkeit*)”, en *La odisea del espíritu*, compilado por Félix Duque (Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010), pp. 177-178.

¹⁰⁰ Esto es una profundización de lo señalado por la ‘segunda consideración’ del capítulo primero, ya que en la misma se argumentaba que el espíritu no se autoproducía en soledad, sino que necesitaba del obrar de los hombres en el seno de la comunidad.

Sin embargo, el espíritu no pudo permanecer más que cierto tiempo en esta unidad bella entre el hombre y la *pólis*: su sed de progreso le exigía liberarse de la inmediatez en la que se hallaba la eticidad ateniense, ya que la misma era bella pero no reflexiva; carecía del momento de la aprehensión del pensamiento por sí mismo, de la liberación de lo sensible y de lo natural, con lo que el espíritu ganaría un nivel más profundo en la comprensión de sí. Entonces, el modo de vida griego, al ser evidentemente incompatible con la infinitud de la autoconciencia, hubo de desaparecer.

En este sentido, Hegel señala dos formas de decadencia de la eticidad griega. La primera de ellas es, como ya hemos dicho, de índole política y concierne a la guerra del Peloponeso; mientras que la segunda tiene una causa mucho más profunda, pues el que está involucrado en ella es el pensamiento: hacemos referencia a que el principio del pensamiento libre (pregonado por Sócrates) es la segunda forma que radicaliza la disolución de la eticidad griega.

Precisamente ya expusimos los motivos por los que, a partir de la filosofía socrática, la conciencia ya no se identifica inmediatamente con aquello exterior que pretende regirla, sino que llevada por su sentimiento de independencia y seguridad en sí misma, comienza a cuestionar, a examinar las constituciones y a exigir que lo que ella considera como lo bueno sustituya a lo existente. Con esta actitud, la autoconciencia busca, en todo caso, que lo vigente se legitime ante ella; aspira, por tanto, a reconocerse en la ley.

En este sentido, Hegel destaca que cuando el hombre se adentra en sí mismo, cuando empieza a reflexionar y, por tanto, a ser un individuo autoconsciente, es cuando comienza el surgimiento de la moralidad y, con ella, el de la conciencia moral. Este surgimiento es otro de los acontecimientos relevantes de la gesta histórica de la filosofía; por eso, señalamos que iniciar el giro desde la disposición ética a la conciencia moral es una de las principales consecuencias del accionar histórico-filosófico de Sócrates.

La conciencia moral emerge con su espíritu inquisitivo de hacer que las normas tengan que superar su examen para ser aceptadas como válidas. Con esto, entonces, la moralidad se diferencia radicalmente de la bella eticidad griega, ya que cuestiona y se preocupa por conocer cuál es el modo correcto de proceder ante determinados casos. Por estos motivos, dice Hegel que a diferencia de la moralidad:

“La eticidad es, por el contrario, algo exento de preocupación, pues lo decisivo, en ello, es que lo bueno en y para sí se conozca y se practique. Los atenienses anteriores a Sócrates eran hombres éticos [*sittliche*], pero no morales [*moralische*], pues practicaban lo que había de racional en sus relaciones sin saber que eran, en verdad, hombres buenos. La moralidad combina la reflexión con esta eticidad, el que este modo de conducirse, y no el otro, es el bueno (...)”.¹⁰¹

Dicho esto, es claro de qué manera el retorno de la conciencia hacia sí incide en el surgimiento de la moralidad y también es evidente por qué las leyes y costumbres vigentes no pueden imponer yugo alguno a la conciencia moral, dado que ésta tiene la suficiente fuerza como para estar segura de sí misma. Ciertamente, con la emergencia de la moralidad comienza el cese de las costumbres heredadas, pero es importante notar que ambos fenómenos se condicionan y complementan.

De aquí que veamos a Sócrates pregonar que cada cual puede y debe cuidar de su propia eticidad: él lo hace mediante la reflexión y el conocimiento de sí mismo, y también alienta a todo aquél con quien mantiene una conversación a que haga esto mismo. Además, decir que la propia eticidad queda al resguardo de cada hombre es lo mismo que decir que los hombres se convierten en individuos morales. Así Kierkegaard apunta que:

“En el antiguo helenismo, el individuo (...) era prisionero de la eticidad sustancial, aún no se había hecho cargo de sí mismo, no se había apartado de esa circunstancia inmediata, no había llegado aún a conocerse a sí mismo. Fue *Sócrates* quien le permitió lograrlo, no a la manera de los sofistas, que enseñaban a los individuos a restringirse a sus intereses particulares, sino que permitió que el individuo lo lograra mediante la universalización de la subjetividad, y *en este sentido* es el *fundador de la moral*”.¹⁰²

¹⁰¹ *Lecc. H. F. (II)*, p. 42.

„Die Sittlichkeit ist dagegen unbefangen, indem sie mehr darin besteht, daß das an und für sich Gute gewußt und gethan werde. Die Athener vor Sokrates waren sittliche, nicht moralische Menschen; denn sie haben das Vernünftige ihrer Verhältnisse gethan, ohne zu wissen, daß sie vortreffliche Menschen waren. Die Moralität verbindet mit dieser Sittlichkeit die Reflexion, daß auch Dieses das Gute sey, nicht das Andere (...)” Ss. 42-43.

¹⁰² Kierkegaard, *Escritos...*, pp. 260-261.

En consecuencia, gracias a la intervención de Sócrates los ciudadanos de Atenas empiezan a saber qué es lo bueno, empiezan a tener conciencia de ello; en rigor, comienzan a ser individuos morales y no lo simplemente a actuar ajustándose a lo exigido por la eticidad, esto es, a practicar lo recto de modo inconsciente, atendiendo a las costumbres y creencias del pueblo ateniense.

En las siguientes palabras de Hegel se refleja lo dicho hasta aquí:

“Sócrates se dio cuenta de que la realidad de la eticidad se había hecho vacilante en el espíritu del pueblo; y si este pensador raya a tan grande altura es, precisamente, por haber sabido expresar lo que flotaba en su época. Llevado de esta conciencia, convirtió la eticidad en conocimiento; pero esta hazaña consistió, cabalmente, en llevar a la conciencia del hombre el hecho de que es la fuerza del concepto la que supera [*aufhebt*] el ser determinado y la vigencia inmediata de las leyes éticas, la santidad de su ser en sí”.¹⁰³

Así, a partir del principio de Sócrates, la convicción interior pasa a ser el fundamento primordial de la vida del hombre. Es la irrupción del filósofo ateniense la que produjo un punto de inflexión en el desarrollo del espíritu al instaurar la moral como el tema privilegiado de su reflexión filosófica. Dicho con otras palabras, así es como la disposición ética comienza a devenir conciencia moral, en tanto el fundamento para las decisiones y para el obrar ya no es lo indicado por las costumbres sino lo desentrañado objetivamente por la moralidad.

Justamente, el ciudadano de la bella eticidad ateniense se comporta de determinada manera gracias a su disposición ética (*Gesinnung*), la cual comprende y se ajusta al sentido (*Sinn*) de los hábitos ético-sociales; pero cuando entra en juego la mediación del saber (*Wissen*) por parte del individuo, surge la conciencia moral (*Gewissen*). Es importante notar, además, que el prefijo *Ge-* indica ‘reunión’: en el caso de la conciencia moral, hace

¹⁰³ *Lecc. H. F. (II)*, p. 67.

„Daß die Realität der Sittlichkeit in dem Volksgeiste schwankend geworden, dieß kam in Sokrates zum Bewußtseyn; er steht darum so hoch, weil er eben das aussprach, was an der Zeit war. Er erhob in diesem Bewußtseyn die Sittlichkeit zur Einsicht; aber dieß Thun ist eben dieß, es zum Bewußtseyn zu bringen, daß es die Macht des Begriffs ist, welche das bestimmte Seyn und unmittelbare Gelten der sittlichen Gesetze, die Heiligkeit ihres Ansichseyns aufhebt”. Ss. 69-70.

referencia a la reunión del saber (*Ge-wissen*), y en la disposición ética, señala la reunión del sentido de las costumbres (*Ge-sinnung*)¹⁰⁴.

De modo que en la identificación sin mediaciones con las leyes imperantes del Estado griego, Hegel señala una voluntad sustancial u objetiva, puesto que los ciudadanos actúan en función de dichas leyes; pero no tendríamos que ver en ello el carácter de una ‘buena voluntad’, ya que la misma se encontraría recién en la esfera de la moralidad, en la que el individuo toma conciencia de la bondad en su actuar.

Acerca de este giro desde la disposición ética a la conciencia moral que se inicia con la filosofía de Sócrates, Ginzo Fernández dice:

“De esta forma lo que antes se presentaba como una referencia independiente de la conciencia, ahora se desplaza hacia la ‘conciencia’. En el espíritu general del pueblo griego se incoa el giro desde la eticidad (*Sittlichkeit*) a la moralidad (*Moralität*). Es Sócrates quien da expresión a esa nueva toma de conciencia, distanciándose no sólo de la eticidad tradicional sino también del particularismo de los sofistas. Mediante este viraje, el espíritu griego habría entrado en su momento de máximo esplendor, pues convierte en objeto de una conciencia viva lo que previamente se limitaba a tener una existencia externa a la conciencia”.¹⁰⁵

Por estos motivos, la emergencia de la moralidad significa, también, el surgimiento de la individualidad, de la conciencia que decide por sí misma, pues el hombre puede postular y perseguir sus propias metas independientemente de lo dictado por el poder de la costumbre.

Sin embargo, cabe mencionar que, para Hegel, la individualidad singular en su completo desarrollo es una conquista tardía; habrá que esperar al Estado de derecho romano para su estipulación formal en la ‘persona jurídica’ y a la modernidad para que encuentre su espacio propio y realización efectiva¹⁰⁶.

Ésta es la razón por la que cuando hicimos referencia al surgimiento de la autoconciencia planteamos que el principio de la misma comienza a gestarse con los sofistas y nace con Sócrates, pero aclaramos que aún le hace falta tiempo para manifestarse

¹⁰⁴ Cf. Rebok, *La actualidad...*, p. 79.

¹⁰⁵ Ginzo Fernández, “Hegel y Sócrates”, pp. 25-26.

¹⁰⁶ Cf. Rebok. *La actualidad...*, p. 103.

en su completo desarrollo. El caso es el mismo para la moralidad: Hegel sostiene que a partir de la actividad filosófica de Sócrates se inicia el giro desde la disposición ética a la conciencia moral, pero eso no significa que se consume, es decir, que aquí en la antigua Grecia y en los tiempos de Sócrates surja la conciencia moral en todo su esplendor.

Por lo tanto, no es el mundo antiguo el que puede comprender todo lo que encierra el surgimiento de la moralidad expresado por la filosofía de Sócrates, sino la posteridad que se halla por encima de ambos; pues, tal como señala Julio de Zan:

“Hegel comprende la eticidad concreta como esencialmente histórica y piensa que recién en el sistema de las instituciones del estado de derecho y de la sociedad civil moderna se ha alcanzado una eticidad que respeta y realiza, en principio, las exigencias de la moralidad”.¹⁰⁷

De modo que, tal como hemos mencionado, para el principio sustancial de la bella eticidad griega resultaba fundamental el accionar colectivo, ya que sostenía la complementación y mutua confirmación entre lo particular y lo universal. Esto significa que tan pronto como uno de estos puntos individuales actúe en un sentido diferente, va a comenzar a desintegrarse la solidez de esta unidad ética.

En este sentido, Hegel destaca que el surgimiento de la subjetividad reflexiva, este poder total de la voluntad para, por ejemplo, hacer a un lado a los oráculos (lo que será consumado recién con la llegada del cristianismo) es la que causa la ruina del bello mundo griego. Ciertamente, ya vimos como el ejercicio de la reflexión en la interioridad del pensamiento implica la ruptura de la identificación inmediata entre el hombre y la comunidad política; unidad que no podía permanecer demasiado tiempo, dado que la dinámica progresiva del espíritu del mundo demandaba la superación de esta etapa.

Por estas razones, el principio de Sócrates se revela como una amenaza para la determinación sobre la que se sustenta el modo de vida griego: este mundo interior, la reflexión del pensamiento sobre sí, la liberación de la inmediatez y de lo natural, la infinitud de la conciencia de sí son todos los elementos que minan la determinación de la existencia griega.

¹⁰⁷ de Zan, *Panorama...*, p. 18.

De todas maneras es importante notar que la disolución de la eticidad ateniense se condice, desde luego, con el abandono de esta sustancia por parte del espíritu del mundo. En efecto, la intervención de Sócrates, al ser estudiada por Hegel a la luz de su concepción de la gesta histórica de la filosofía, presenta una ambivalencia: la emergencia de la moralidad -provocada por su principio filosófico- significa, por un lado, la desestabilización de la eticidad ateniense, pero, por otro lado, también colabora en el traspaso del espíritu hacia una etapa superior en su desarrollo.

Recordemos lo expuesto en la tercera consideración del primer capítulo: que todo espíritu del pueblo, al ser un eslabón más en la inmensa cadena del recorrido del espíritu del mundo, llegado su momento ha de desaparecer. Ciertamente, el espíritu mundial comenzó a residir insatisfecho en la inmediatez de la bella eticidad griega, entonces buscó los medios para deponer su envoltura presente y elevarse a una formación nueva, en la cual continuar profundizando su autoconocimiento.

La aparición de la moralidad, entonces, muestra el apogeo del florecimiento del espíritu griego; pues con esta emergencia, que provoca la incertidumbre de las leyes y costumbres existentes, el hombre dejó de identificarse con las mismas. Ahora es el Estado griego el que ha perdido su fuerza y son sus costumbres las que carecen de su tradicional e inmovible firmeza, la cual se sustentaba en que los ciudadanos -al no conocer otro contenido que el de las leyes- no interrumpían la continuidad del espíritu de su pueblo. Lo inmediato deja de existir, y todo lo que es tiene que justificarse ante el pensamiento del hombre, ante su conciencia moral.

En resumen, la intervención socrática es considerada por Hegel a la luz de su clásica distinción entre eticidad y moralidad. Gracias a la filosofía de Sócrates y a la aplicación de su principio se da -como primera consecuencia- que comienza el surgimiento de la conciencia moral, la cual no solo no reconoce lo dictado por la eticidad imperante, sino que también lo cuestiona y contrapone lo determinado por ella misma, aquello que juzga como algo superior.

Pero para comprender la dimensión de esta primera consecuencia expusimos, en primer lugar, el carácter de belleza e inmediatez de la eticidad griega. En ésta, lo bueno existía como lo general y se hallaba sin mediación alguna por parte de la conciencia en lo

que dictaba la ley. Hegel afirma que estas leyes tienen plena vigencia y son obedecidas sin ningún tipo de cuestionamiento, pues al ser consideradas como la voluntad de los dioses no hay lugar para ningún tipo de indagación escrutadora. La determinación de la eticidad griega impedía, por tanto, que la fuente de la decisión del hombre corresponda a su voluntad subjetiva.

Sin embargo, en segundo lugar, notamos que con la incipiente emergencia de la conciencia moral, con el retorno de la conciencia a sí misma producto de la intervención y el principio socrático, esta conciencia se pregunta:

“(…) ¿es esto, efectivamente real [*wirklich*] y en sí, ley? Esta conciencia que retorna a sí de todo lo que presenta la forma de lo que es exige comprender, saber que también aquello es, en verdad, algo establecido; es decir, exige encontrarse en ello como conciencia. En este retorno a sí vemos comprendido al pueblo ateniense; se produce la incertidumbre acerca de las leyes existentes como existentes, una vacilación de lo que pasaba por ser derecho vigente, la suprema libertad con respecto a toda existencia y a toda vigencia”¹⁰⁸; declara Hegel.

De esta manera, con la aparición de la conciencia moral se produce una separación entre el ciudadano y la realidad ética, lo que provoca que en cada hombre -al buscar dentro de sí y crear sus máximas de vida- se inicie el proceso de convertirse en un individuo moral. Así es como la fuerza del concepto, aquello que yace en el fondo de toda conciencia, es lo que supera la vigencia inmediata de las leyes éticas, es lo que disuelve la determinidad y lo sagrado de las mismas; así es como se inicia un proceso que, posteriormente, culminará con la moralidad sentándose en el trono anteriormente ocupado por la bella eticidad.

Y por último, en tercer lugar, señalamos que el surgimiento de moralidad trajo aparejada el motivo más profundo de la disolución de la eticidad ateniense, ya que la misma -al estar basada en la inmediatez- era incompatible con la aplicación de la reflexión y del examen individual acerca de la validez de las normas y de las costumbres. Además, esta

¹⁰⁸ *Lecc. H. F. (II)*, p. 61.

„(...) *Ist dieß auch wirklich an sich Gesetz? Dieß in sich aus Allem, was die Gestalt des Seyenden hat, zurückgekehrte Bewußtseyn fordert, zu begreifen, zu wissen, daß jenes auch in Wahrheit gesetzt sey: d. h. es fordert, sich als Bewußtseyn darin zu finden. In dieser Rückkehr in sich sehen wir das Athenische Volk begriffen; es ist die Ungewißheit über die seyenden Gesetze als seyende eingetreten, ein Schwanken dessen, was als seyendes Recht galt, die höchste Freiheit über alles Seyn und Gelten*”. S. 63.

ruptura con la vida armoniosa de los griegos se encuentra bajo el proceso inevitable del desarrollo del espíritu: el surgimiento de la individualidad que decide por sí misma señala, fundamentalmente, un momento en el que el espíritu realiza una nueva toma de conciencia sobre su naturaleza.

3. 2. La muerte de Sócrates

Tal como ya hemos mencionado, Sócrates con su peculiar intervención filosófica había entrado en relación con una multitud de atenienses pregonando un nuevo tribunal interior -la propia conciencia del individuo- como instancia desde la cual se habría de decidir lo que es lo verdadero en un sentido objetivo, lo bueno en y para sí. Sin duda, el alumbramiento de esta interioridad significó para Sócrates haber encontrado un juzgado interior con la suficiente fuerza como para reputar sus asuntos individuales independientemente de lo indicado por la eticidad. Sin embargo, Hegel considera que, con este accionar, Sócrates se mostraba como una figura amenazante para la eticidad griega, como alguien que atentaba contra lo que el pueblo ateniense estimaba como recto y verdadero.

De modo que el principio socrático entró en conflicto con el espíritu sustancial de Atenas, pues su eticidad no solo era incompatible con el principio de la reflexión subjetiva, sino que este último hacía vacilar la inmediatez de sus leyes y costumbres y ponía en jaque a los referentes religiosos de los griegos.

Por estos motivos, la confrontación silenciosa entre Sócrates y la ciudad -luego de un proceso histórico de gestación- llegará a su fase culminante. Y como veremos, Hegel va a considerar que el pueblo ateniense no actuó mezquinamente al condenar a Sócrates, sino que sus ciudadanos notaban perfectamente en su principio filosófico un factor disolvente de su eticidad, un agente que debilitaba los cimientos de su existencia.

De manera que la consecuencia de la acción histórico-filosófica de Sócrates que expondremos en el presente punto -es decir, la muerte del filósofo ateniense- no se halla en contradicción con lo que fue la vida y la actividad desarrollada en ella, ni fue un acontecimiento fortuito o contingente, sino que si tenemos presente el tipo de relación entre

Sócrates y el espíritu del pueblo ateniense, entonces podremos dar cuenta de la necesidad de tal consecuencia.

Para ello, en primer lugar, evidenciaremos el modo peculiar en cómo se manifiesta la interiorización de la conciencia en el propio Sócrates. En cuanto el punto de la decisión comienza a partir del hombre mismo, esto aparece en el sabio ateniense mediante la forma del genio, el cual viene a suponer la sustitución de la exterioridad del oráculo.

En segundo lugar, nos referiremos al juicio efectuado contra Sócrates, en el que Hegel sostiene que los atenienses estaban no solo legitimados, sino también de cierta manera obligados a actuar en contra de aquél que con su práctica filosófica vulneraba el modo de vida griego. En tal sentido, veremos que los dos tipos de acusaciones que se le imputaron al filósofo ateniense no estaban, según Hegel, desprovistas de fundamento.

De todas maneras, en tercer lugar, expondremos que la muerte de Sócrates no fue una consecuencia directa de tales acusaciones, sino que obedeció a la propia actitud del filósofo ante el fallo que lo declaró culpable. En tal sentido, apreciaremos que el principio filosófico de Sócrates conforma una unidad con su destino.

El accionar de Sócrates acorde a su principio filosófico profundiza, tal como hemos observado, el surgimiento de la individualidad que decide por sí misma, la cual desplaza a la determinación inconsciente subordinada al poder de la costumbre. De todas maneras, es importante notar la forma peculiar en que aparece el poder incipiente de esta subjetividad en el propio Sócrates. Al respecto dice Hegel:

“Desde el momento en que todos se hallan animados por un espíritu propio, que le parece a cada cual *su* espíritu, no es difícil comprender qué es lo que se conoce por el nombre de el *genio* (δαμόνιον) de Sócrates; se trata, precisamente, de eso, de que el hombre se decida, ahora, con arreglo a su propio conocimiento”.¹⁰⁹

¹⁰⁹ *Lecc. H. F. (II)*, p. 74.

„Indem nämlich jeder hier einen solchen eigenen Geist hat, der ihm als sein Geist erscheint: so sehen wir, wie damit zusammenhängt, was unter dem Namen des Genius (δαμόνιον) des Sokrates bekannt ist; denn er enthält eben dieß, daß jetzt der Mensch nach seiner Einsicht aus sich entscheidet”. S. 77.

En este sentido, el filósofo alemán destaca que este genio es un espíritu individual, o sea, algo propio de Sócrates, el cual aparece bajo este aspecto particular porque, en rigor, se diferencia de la conciencia moral en cuanto tal. En efecto, hay que distinguir entre -por un lado- la *Gewissen* (la representación de una individualidad general, es decir, de un espíritu seguro de sí mismo pero que constituye, al mismo tiempo, la verdad general del pueblo), aún inexistente como tal en aquel período de transición y conmoción de la vida griega, y -por otro lado- el genio de Sócrates, que es más bien una individualidad que principalmente viene a erradicar la autoridad del oráculo.

Tal como ya hemos visto, la bella eticidad dictaba que en muchos asuntos -tanto de la vida privada como de la pública- el hombre griego no podía tomar sus decisiones simplemente ateniéndose a su voluntad subjetiva, sino que debía acudir a los oráculos, consultar adivinos, sacrificar animales u observar el vuelo de las aves; en tal sentido, la comunidad política primitiva absorbía en demasía a la individualidad¹¹⁰. Ante la falta de libertad subjetiva, ante la ausencia de este fuero interno, las decisiones fundamentalmente se basaban en algo exterior; por esto, la conciencia de la voluntad individual resultaba ser inadmisibles en este modo de vida. Así, la consulta al oráculo era, en aquel tiempo, una condición esencial de la eticidad griega.

Sin embargo, al pregonar que la conciencia de cada cual ha de ser la instancia de apelación de todas las decisiones, Sócrates traslada la exterioridad del oráculo y su veracidad al interior de sí mismo (pero sin que esto revista una forma de conciencia plena con validez en sentido general). A diferencia de esto, los griegos veían en los oráculos tradicionales un saber al que cualquiera podía acceder y pedir consejo; pero la voz existente en el propio Sócrates es inaccesible para cualquier otro individuo.

El genio socrático, por ende, no es Sócrates mismo sino una suerte de oráculo interno, personal, que está unido, en rigor, a la forma de un saber inconsciente. Por eso, para Hegel, el demonio socrático se figura como un punto intermedio entre el lugar externo del oráculo y el futuro lugar interno del espíritu:

“Ahora bien, como Sócrates es la figura en quien la decisión basada en factores interiores empieza a desgajarse del oráculo externo, es necesario que este retorno a

¹¹⁰ Cf. Valls Plana, *Del yo...*, p. 213.

sí aparezca aquí, en sus primeras manifestaciones, de un modo todavía fisiológico. Por eso, el demonio socrático ocupa un lugar intermedio entre el lugar externo del oráculo y el lugar puramente interno del espíritu; es algo interior, pero de tal modo que, como verdadero genio, se concibe como algo distinto de la voluntad humana y no es aún la inteligencia y la voluntad individual del propio Sócrates”.¹¹¹

Por cierto, esta característica del demonio socrático es otro punto en donde podemos apreciar tanto avances como limitaciones propias de la gesta histórica de la filosofía: pues este genio, si bien comporta un avance al ser algo interior con la suficiente fuerza como para no atender a lo dicho por el oráculo, al mismo tiempo se concibe como algo distinto de la voluntad individual del mismo Sócrates, o sea, continúa siendo algo otro de sí, y en esto radica la limitación o defecto.

De todas maneras, Hegel sostiene que el genio de Sócrates empieza a representar una nueva divinidad distinta a las ya existentes; una divinidad tal que, al exponer el poder de decisión que tiene en sí el individuo, se halla en contradicción con la religión pública imperante. Y como la religión no solo tenía un lazo íntimo con la vida ética, sino que también constituía uno de los aspectos de la legislación vigente, el principio socrático con su nueva divinidad fue considerado como una incitación a la desobediencia de los fundamentos religiosos, como una falta que debía ser juzgada. Ciertamente, el espíritu del pueblo griego en su totalidad, su formación, su constitución y su vida entera, se asentaba en lo religioso¹¹², y no podía existir como tal sin la solidez de esta base.

Por estos motivos, el estado ateniense tenía certera visión de que el principio socrático, su genio, la moralidad incipiente, en fin, toda su filosofía y su modo de vida -que el propio Sócrates se encargaba de predicar a todo aquel con quien se cruzase- se presentaban como ilícitos y funestos para la realidad efectiva del espíritu griego; con lo que

¹¹¹ *Lecc. H. F. (II)*, p. 77.

„Indem nun bei Sokrates die Entscheidung aus dem Innern sich erst vom äußerlichen Orakel loszureißen anfing, so ist es nothwendig, daß diese Rückkehr in sich hier in ihrem ersten Auftreten noch in physiologischen Weise erschein. Der Dämon des Sokrates steht demnach in der Mitte zwischen dem Aeußerlichen der Orakel und dem rein Innerlichen des Geistes; er ist etwas Innerliches, aber so, daß er als ein eigener Genius, als vom menschlichen Willen unterschieden vorgestellt wird, noch nicht als die Klugheit und Willkühr des Sokrates selbst”. Ss. 80-81.

¹¹² Cf. Hyppolite, *Introducción...*, p. 23.

el pueblo ateniense se vio obligado a actuar ante esta figura que atentaba directamente contra la solidez de las bases de su eticidad. Así lo señala Hegel:

“(…) el Estado se basa, esencialmente, en el pensamiento y que su existencia depende de las disposiciones éticas [*Gesinnungen*] de los hombres, ya que el Estado no es precisamente un reino físico, sino un reino espiritual. Existen, pues, máximas y principios que le sirven de punto de apoyo y base de sustentación y en cuya defensa debe intervenir el gobierno cuando se vean atacados”.¹¹³

Precisamente, como ya hemos visto, los hombres no solo se esfuerzan por instaurar un determinado modo de vida, el cual constituye la voluntad más íntima del espíritu del pueblo, sino que también tienen la obligación de defender su obra ante todo poder que atente contra ella; por eso, en la acusación a Sócrates podemos apreciar una especie de contragolpe de la eticidad. Por tanto, el filósofo ateniense fue el blanco de acusaciones que, para Hegel, estaban perfectamente fundamentadas:

“Por tanto, al cifrar lo verdadero en las decisiones de la conciencia interior, Sócrates adoptó una actitud antagónica frente a lo que el pueblo ateniense consideraba como la justicia y la verdad. La acusación contra él fue, pues, una acusación justa”.¹¹⁴

De manera que el pueblo de Atenas tenía sus fundamentos serios para accionar legalmente contra aquella figura que debilitaba la autoridad de la ley del Estado. Sin duda, las acciones buenas o malas, justas e injustas están determinadas por las leyes y costumbres de un Estado, y ningún individuo puede estar por encima de ellas.

Por estos motivos, Hegel indica que Sócrates recibió justificadamente dos clases de acusaciones y ataques: en las representaciones teatrales de Aristófanes y en el ámbito

¹¹³ *Lecc. H. F. (II)*, p. 91.

„(...) *der Staat beruht wesentlich auf dem Gedanken, und sein Bestehen hängt von den Gesinnungen der Menschen ab; denn er ist ein geistiges, nicht aber ein physisches Reich. Da hat er insofern Maximen und Grundsätze, die seinen Halt ausmachen; und werden diese angegriffen, so muß die Regierung einschreiten*”. Ss. 95-96.

¹¹⁴ *Lecc. H. F. (II)*, p. 78.

„*Indem Sokrates also das Wahre in das Entscheiden des innern Bewußtseyns legte, so ist er in einen Gegensatz zu dem Rechten und Wahren des Athenieschen Volks getreten. Er ist daher mit Recht angeklagt worden (...)*” S. 82.

jurídico. Con respecto a Aristófanes, solamente diremos que Hegel lo considera como un portavoz cualificado de la eticidad de su pueblo y un sincero ciudadano ateniense, noble y excelente, y que también admiraba la profundidad y justeza con la que logró captar la parte negativa de la interiorización de la conciencia promulgada por Sócrates¹¹⁵; pues lo que aquí nos interesa más es desarrollar la acusación formal por parte del espíritu ateniense.

Acerca de esto último, Hegel destaca dos aspectos en el proceso de la figura socrática: por un lado, el contenido de la acusación y la condena, y por otro lado la actitud del propio Sócrates ante la incumbencia y autoridad del pueblo en todo este asunto. Como es sabido, al filósofo se le acusaba de no considerar como dioses a los que el pueblo tenía por tales -sino que introducía nuevos- y también era acusado por corromper a la juventud.

En relación a la acusación de índole religiosa, Hegel refiere al demonio socrático colocado en la propia conciencia del sabio ateniense, con lo cual se dejaba de lado al oráculo, la fuente exterior de las decisiones de los griegos. Como es evidente, esto es consecuencia del principio socrático, el cual se inscribe en el pasaje de la autoridad del oráculo al criterio de la autoconciencia. El caso es que de ningún modo los atenienses podían tolerar esta introducción del nuevo dios que reemplazaba al tradicional; además, está claro que el genio de Sócrates -en tanto algo propio de este individuo que le indicaba cómo obrar ante determinadas situaciones- debía ser considerado como algo falso, ya que los oráculos resultaban ser tales porque no eran patrimonio exclusivo de nadie. Con su divinidad interior, dice Hegel, Sócrates enseñaba la posibilidad de que:

“(...) el oráculo sea sustituido por la conciencia que cada hombre pensante tiene de sí mismo. Ahora bien, esta certeza interior es, evidentemente, un nuevo dios y no el dios tradicional de los atenienses; por donde se llega a la conclusión de que la imputación que a Sócrates se le hacía era, desde este punto de vista, fundada”¹¹⁶.

¹¹⁵ Cf. *Lecc. H. F.* (II), pp. 78-82.

Para la valoración de la visión aristofánica de Sócrates por parte de Hegel véase, también, Ginzo Fernández, “Hegel y Sócrates”, pp. 30-33.

¹¹⁶ *Lecc. H. F.* (II), p. 87.

„(...) die Stelle des Orakels das eigene Selbstbewußtseyn des Menschen jedes denkenden Menschen getreten ist. Diese innere Gewißheit ist aber allerdings ein anderer neuer Gott, nicht der bisherige Gott der Athener; und so ist die Anklage gegen Sokrates ganz richtig.” S. 91.

Por lo tanto, es en este sentido que el pueblo ateniense tenía razón al considerar la potencialidad subversiva del principio socrático para disolver sus referentes religiosos.

Por otra parte, el segundo punto de la acusación correspondía a la corrupción de la juventud, un atentado muy sensible contra la eticidad ateniense según Hegel. Pues la primera relación ética inmediata era la de los hijos con sus padres, y todo tercero debía respetarla y mantenerla pura. La unidad entre padres e hijos era la leche materna de la eticidad griega y cualquier atentado hacia ella generaba rechazo y disgusto; y Sócrates con su principio provocaba que los jóvenes que lo escuchaban desobedezcan a sus padres, afectando así al enfoque educativo del pueblo ateniense. Teniendo en cuenta esto, la segunda parte de la acusación, según el filósofo alemán, también estaba provista de fundamento.

Por ende, conforme a las leyes del espíritu ateniense, las dos cosas de que a Sócrates se le acusaba eran funestas para este espíritu. Así lo señala Hegel y también da su veredicto ante el caso:

“Por tanto, Sócrates atacaba y vulneraba la vida de Atenas en dos puntos fundamentales; los atenienses se dieron cuenta de ello y tuvieron la conciencia clara de lo que aquí se ventilaba. Nada tiene, pues, de extraño que Sócrates fuese declarado culpable. Tenía necesariamente que serlo”¹¹⁷.

Por consiguiente, para Hegel no cabe duda de que los puntos sustanciales del accionar de la figura de Sócrates eran fatídicos para la eticidad griega. La introducción de una nueva divinidad que representaba el principio de la interiorización del pensamiento, la emergencia incipiente de la moralidad y de la autoconciencia -y que también incitaba a la desobediencia por parte de los jóvenes- constituían, necesariamente, un crimen. Lo pernicioso de esto para el espíritu del pueblo, para el tradicional e inmediato modo de vida griego fue captado por los atenienses y, por eso, se vieron obligados a defender lo propio y actuar en contra de Sócrates. Julio de Zan también señala al respecto:

¹¹⁷ *Lecc. H. F. (II)*, p. 92.

„Sokrates hatte das Athenische Leben also in zwei Grundpunkten angegriffen und verletzt; die Athener fühlten es, und es kam ihnen zum Bewußtseyn. Ist es mithin zu verwundern, daß Sokrates schuldig befunden wurde? Wir könnten sagen, er mußte es werden”. S. 96.

“La eticidad inmediata, o natural, previa a la reflexión moral, es la eticidad que podríamos denominar arcaica, característica de las comunidades primitivas, o de la sociedad premoderna de tipo tradicional. (...) En el marco de estos contextos históricos en los que reina una eticidad tradicional incuestionada, apoyada en un fuerte consenso colectivo, el surgimiento de la reflexión moral tiene que aparecer como una violación de la ética, como amenaza de disolución de las leyes; de ahí que Sócrates, ‘el inventor de la moral’, como lo llama Hegel, tuviera que ser condenado”.¹¹⁸

Más allá de su clara culpabilidad, Hegel nota que Sócrates fue condenado a muerte por no renunciar al dictamen de su conciencia y señalar para sí una pena, lo cual implicaba reconocer para sí mismo que era culpable. No obstante, en esta actitud podemos apreciar el carácter heroico de alguien que es constante en su principio filosófico, que pudo llevarlo a cabo en su modo de vida y sostenerlo hasta las últimas consecuencias, pues la aceptación de la legalidad ateniense suponía un conflicto interno con su conciencia. En otras palabras, la muerte de Sócrates no corresponde a un castigo por los delitos que se le imputaron y se lo encontró culpable, sino que su condena a morir viene por parte de su negativa a reconocer la incumbencia y soberanía del pueblo ante un acusado.

Si bien es cierto que Sócrates opone al fallo judicial la voz de su propia conciencia y se declara en su interior absuelto de toda culpa, el pueblo ateniense no puede reconocer este tribunal de su conciencia. En efecto, el principio primordial de un Estado es que no esté por encima de él ningún tipo de conciencia o sentido superior del derecho a lo que éste reconoce como tal; ciertamente siempre debe prevalecer la conciencia moral general amparada en la ley por sobre la del acusado¹¹⁹.

Por las razones expuestas hasta aquí, estimamos que Hegel habla a favor del pueblo que supo condenar a Sócrates porque, al igual que el filósofo ateniense, ellos también se dieron cuenta de lo que se gestaba en su época, esto es, de que el triunfo del principio socrático llevaba consigo la desaparición de la vida griega tal y como ellos la concebían. De allí que estemos de acuerdo con el parecer de Ginzo Fernández:

¹¹⁸ de Zan, *Panorama...*, p. 27.

¹¹⁹ Cf. *Lecc. H. F. (II)*, pp. 94-96.

“Sin duda Sócrates daba expresión a un nuevo principio pero el pueblo de Atenas estaba legitimado a la vez a defender su legalidad. Por ello Hegel se distancia de la recepción hagiográfica de Sócrates como justo injustamente condenado. Sin duda también Sócrates habría muerto a su manera ‘por la verdad’. Pero su nuevo principio habría acarreado la disolución de la eticidad griega, y en este sentido Sócrates no muere ‘inocentemente’”¹²⁰.

Claramente el pueblo de Atenas no solo tenía el derecho, sino el deber de reaccionar legalmente en contra de aquél cuyo principio de su filosofía práctica se mostraba fatídico para la bella eticidad griega. Por más alta que fuera la justicia de este principio, no menos alta fue la de las leyes de Atenas, que condenaron a quien venía a socavar los cimientos religiosos de su eticidad; los atenienses estaban seguros de ello y obraron en consecuencia.

En síntesis, en primer lugar, hablamos acerca de la forma peculiar que revestía la interiorización de la conciencia en el propio Sócrates, la cual se manifestaba como su genio, como su oráculo personal, que además -al ser algo propio- solamente podía ser consultado por el filósofo ateniense. De todas maneras, Hegel refiere que este genio no era Sócrates mismo, sino algo otro que sustituía la exterioridad del oráculo y lo trasladaba al interior del sabio ateniense, presentando así la forma de un saber que no provenía de sus convicciones.

Pero con esto, en segundo lugar, expusimos que el pueblo de Atenas no se quedó de brazos cruzados y llevó a juicio a aquél que con la realización de su principio filosófico vulneraba sus bases religiosas. Por ello, Hegel ve detrás de las acusaciones dirigidas a Sócrates al espíritu de Atenas y su reacción -por cierto, legítima- ante un principio que consideraba como funesto para su eticidad y que, de acuerdo con sus leyes, se presentaba como un delito.

Ciertamente, y en tercer lugar, vimos que conforme al espíritu del pueblo ateniense las dos cosas por las que el filósofo fue acusado eran ilícitas y funestas para este espíritu. Por tanto, Sócrates fue encontrado culpable con razón pero su muerte no fue el castigo por los delitos que cometió, sino que lo que determinó su condena a morir fue su negativa a

¹²⁰ Ginzo Fernández, “Hegel y Sócrates”, p. 38.

proponer para sí una pena, no reconociendo, de esta manera, la autoridad y soberanía del pueblo.

Con estas apreciaciones, estimamos que el filósofo alemán resalta la grandeza de Sócrates al ser consecuente con su principio filosófico, pero también busca reivindicar al pueblo ateniense, el cual -entiende Hegel- no condenó a un mero inocente.

3. 3. Profundización de la escisión en el espíritu

El considerar a Sócrates no como una manifestación aislada y casual -a pesar de lo peculiar de su figura- sino en relación al espíritu del pueblo ateniense, le permite a Hegel exponer la incidencia de su acción en el desarrollo del espíritu. Precisamente, Sócrates se había dado cuenta de la vacilación en las bases de la efectiva realidad ética de su pueblo, y su intervención constituye un hito en la concepción historiográfica de Hegel porque, lejos de apaciguar dicha vacilación, la acrecentó al expresar y elevar aquello que flotaba en su época.

De manera que Sócrates y su principio se despliegan en un contexto de convulsión espiritual en la vida de Atenas, en un momento en que el espíritu se encuentra dividido en sí mismo; a partir de lo cual Hegel busca mostrar la ambivalencia de su accionar filosófico. A la luz de esto, vemos a Sócrates aparecer como el protagonista de un nuevo principio apto para la profundización del espíritu en su autoconocimiento: el principio de la subjetividad; lo cual señala evidentemente una ruptura con el mundo circundante. En efecto, a la par de este mundo externo se vertebra y le hace frente el mundo de la interioridad del pensamiento; con lo que el tradicional mundo inmediato e incuestionado se desdobra y comienza a recibir cuestionamientos de su contraparte.

En oposición al espíritu de Atenas, Sócrates aparecía como una figura que con su principio y sus pláticas entraba en una relación viva y directa con el mismo espíritu del pueblo, pregonando un nuevo tribunal interior desde el que se habría de juzgar lo recto y verdadero. Además, la eticidad griega presentaba tal condición de inmediatez en el obrar de sus ciudadanos que era inadmisibles que alguno de ellos actúe en otro sentido sin poner en

peligro la continuidad y consistencia espiritual de la misma. Por eso, tan pronto como el ciudadano rigió su vida acorde al principio socrático y se separó de la sustancia ética general al retraerse en sí mismo, comenzó la ruina del estado ateniense. Ni la ley, ni la costumbre, ni el oráculo: a partir de ahora, la conciencia del sujeto -en tanto tribunal interior- ha de determinar lo que es bueno y justo.

Puede decirse entonces que, en última instancia, lo que Hegel quiere señalar con el accionar de Sócrates es que el surgimiento de un nuevo principio que remite a una faceta superior en el desarrollo del espíritu mundial va siempre emparejado a la decadencia del espíritu del pueblo en el cual surge.

De modo que el espíritu del mundo se ve impulsado a progresar en su autoconocimiento de forma trágica, en la cual tanto el héroe que lleva a cabo su principio como el espíritu del pueblo en el que se desarrolló deben hundirse en la negatividad del destino. Por este motivo, en primer lugar, señalaremos el carácter auténticamente trágico que presenta, para Hegel, el accionar de Sócrates en su concepción de la gesta histórica de la filosofía.

Justamente, tal como expusimos en la segunda consideración del primer capítulo, el espíritu se desarrolla debiendo soportar el dolor infinito que le provoca el desgarramiento; con lo cual, producir la escisión en sí mismo conforma uno de los pasos ineludibles en el proceso de maduración del espíritu.

Por eso, en segundo lugar, argumentaremos que fue el principio de Sócrates lo que ha radicalizado tal escisión, la cual señalamos como la tercera consecuencia del accionar histórico-filosófico de Sócrates: como vimos, la individualidad conformaba una unidad con la tradicional y bella eticidad griega, constituyendo la forma objetiva del espíritu en el mundo; pero cuando la conciencia del hombre retornó sobre sí, la individualidad se emancipó de lo universal y comenzó a establecer principios sin atender a las leyes y costumbres, lo cual significó un corte y una división de la sustancia espiritual misma.

Ante esta situación, en donde la conciencia se ha levantado con tal fuerza en sí misma que ha superado la base que sustenta a la eticidad ateniense, no puede ocurrir otra cosa que un conflicto entre tal conciencia y la realidad ética existente; el cual es, en rigor, un conflicto del espíritu consigo mismo.

Por esto es que Hegel no considera que Sócrates haya sido absolutamente inocente, ni que fue injustamente perseguido o condenado por acusaciones carentes de fundamento, en tanto sostiene que debemos ver de fondo al mismo espíritu del pueblo con motivos válidos para reaccionar contra un principio funesto para su existencia.

Con lo cual, es evidente que Sócrates ha atentado contra intereses y derechos tradicionales, sagrados y dignos de consideración para su época; sin duda, su proceder está expuesto a la censura ética, y Hegel da cuenta de eso. Sin embargo, al mismo tiempo, el filósofo alemán entiende la posición de Sócrates desde un punto de vista más alto, y comprende que para elaborar un nuevo mundo con un nuevo principio digno de una etapa más profunda en el desarrollo del espíritu, es necesario desintegrar el anterior.

En tal sentido, y en tercer lugar, expondremos el carácter heroico que la figura de Sócrates presenta en la concepción hegeliana de la gesta histórica de la filosofía, en tanto con su principio filosófico se encarga de alumbrar una nueva etapa en el desarrollo del espíritu, aun sabiendo que esto definirá la futura decadencia de la eticidad ateniense.

Por consiguiente, aquí veremos que el considerar a la historia de la filosofía desde un punto de vista interior permite apreciar, en su totalidad, la unidad que conforman el principio de Sócrates, su filosofía y su destino, el cual, a su vez, fundamentalmente se halla unido junto con el destino de toda Grecia.

Si queremos evidenciar el carácter trágico del destino de Sócrates, no debemos perder de vista que su intervención filosófica coincide con la época en que comienza a producirse el ocaso del pueblo ateniense, en donde el espíritu del mundo manifiesta su incomodidad ante este modo de vida. Por eso aparece la nueva y superior forma del autoconocimiento espiritual expresada por el principio socrático, el cual lógicamente se muestra incompatible con el orden establecido. La eticidad ateniense, como vimos, detectó que este nuevo principio emergía con las inevitables pretensiones de disolverla y, por tanto, tomó represalias contra el individuo que lo pregonaba.

Así, Hegel sostiene que tanto Sócrates como el pueblo ateniense estaban justificados para proceder del modo en que lo hicieron; con lo cual, lo trágico de todo este asunto radica en que las acciones de ambas partes, aunque antagónicas, estaban en todo su derecho de ser ejecutadas.

De modo que este conflicto de Sócrates con la ciudad representa la colisión de dos polos de naturaleza espiritual: la eticidad tradicional y el principio emergente de la autoconciencia. El mismo peso en la convicción y justificación que rige para la conciencia de Sócrates y su accionar, rige también para la condena decretada por el Estado ateniense.

Dicho de otra manera, Hegel considera que en la disputa entre Sócrates y la *pólis* podemos apreciar que, en rigor, los que se enfrentan son dos derechos: el de la autoconciencia por establecer su poder de determinación, y el de la eticidad por defender su vigencia; y lo trágico en un sentido elevado consiste en que ambas partes están plenamente justificadas en sostener sus posturas. Dice Daniel Innerarity:

“Lo trágico consiste en que las dos pretensiones que litigan tienen razón en su particularidad y el contenido de la una consiste en la vulneración de la otra”.¹²¹

En consonancia con esto, la suerte de Sócrates se revela como auténticamente trágica y no como el destino romántico de un individuo que en solitario se enfrentó a la ciudad. Con el carácter trágico del destino de Sócrates, Hegel no hace referencia a una mera contingencia, es decir, a algo vacío de contenido realmente trágico; la muerte de Sócrates, por ende, no constituye un acaecimiento en donde una víctima inocente padeció el poder despótico del pueblo de Atenas.

Igualmente, otro hecho interesante destacado por Hegel como cuota de lo trágico es el posterior arrepentimiento del pueblo ateniense por haber condenado a Sócrates, a tal punto que castigaron a sus acusadores. En esta actitud de los atenienses se muestra la culpa de los mismos, lo cual forma parte sustancial de lo trágico porque si no hubiese tal culpa, tampoco habría tragedia. Al respecto dice Hegel:

“Tal es el *último acto* de este drama. De una parte, los atenienses reconocen, con su *arrepentimiento*, la grandeza individual del hombre por ellos condenado; de otra parte (y esto es lo más importante), reconocen que el principio proclamado por Sócrates y considerado por ellos como funesto, como un atentado contra el estado

¹²¹ Daniel Innerarity, *Hegel y el romanticismo* (Madrid: Tecnos, 1993), p. 141.

Si bien el autor hace referencia a la tragedia de *Antígona*, consideramos que su sentido también puede aplicársele a Sócrates.

ateniense -la introducción de nuevos dioses y el desconocimiento del respeto debido a los padres-, se ha apoderado ya de su propio espíritu, que ya en ellos mismos se alberga este conflicto, que el principio condenado en Sócrates es su propio principio”.¹²²

De modo que en el clímax de esta tragedia tiene lugar el remordimiento de los atenienses por lo que habían sentenciado, pues una vez que el principio de la autoconciencia se enraizó en lo más profundo sus almas, se dieron cuenta de que ellos mismos, en todo caso, eran igual de culpables que el filósofo. El resto del pueblo ateniense comenzó a ver el mundo tal como lo veía Sócrates, o sea, a la luz de la moralidad, y con esto se percató de la vacilación de los pilares que sostenían su eticidad tradicional; con lo cual, comprendieron que habían condenado a alguien que era tan culpable como inocente.

Por otra parte, no olvidemos que el filósofo ateniense no es el único que se hunde en la negatividad del destino, ya que producto de este conflicto trágico el espíritu de Grecia también termina por fallecer, aunque lo hará tiempo después. Así, Hegel remarca lo trágico de todo esto al señalar que, en definitiva, ni siquiera una de las dos partes del litigio termina por prevalecer. Por lo tanto, en el fin de la figura de Sócrates vemos representada una tragedia en sentido auténtico, pues lo trágico no solo se revela en el destino del sabio ateniense, sino que también forma parte de la suerte del espíritu griego.

Es evidente que la realización del principio de Sócrates significó la destrucción del modo de vida ateniense y que, por este motivo, el pueblo griego tenía perfecta razón en accionar legalmente en su contra. Pero visto este mismo asunto desde el otro lado, también podemos sostener que por más alta que haya sido la justicia de los atenienses para con el espíritu de su pueblo, no menos alta era la importancia de la misión de Sócrates con respecto al espíritu del mundo.

Y precisamente en esto reside la intención del estudio de Hegel en el desarrollo de este punto: en pretender hacer justicia a las dos partes que litigan. Con lo cual, en ambos

¹²² Lecc. H. F. (II), p. 97.

„Dieß ist der letzte Act in diesem Drama. Einerseits anerkennen die Athener durch ihre Reue die individuelle Größe des Mannes: andererseits (und das ist der nähere Sinn) erkennen sie aber auch, daß dieß Princip in Sokrates, was verderblich und gegen sie seindfelig ist -Einführung neuer Götter, und Richtachung der Eltern-, selbst schon in ihren eigenen Geist eingekehrt sey, daß sie selbst schon in diesem Zwiespalte sind, daß sie in Sokrates nur ihr eigenes Princip verdammt haben”. S. 102.

polos del conflicto -tanto en Sócrates como en el pueblo de Atenas- se fundamenta la totalidad de la tragedia de Grecia.

A pesar de su extensión, nos resulta fundamental citar las palabras de Hegel al respecto:

“Por tanto, en la verdadera tragedia son dos poderes legítimos y éticos que se enfrentan el uno al otro. Y esta colisión de dos poderes legítimos y éticos es, precisamente, lo que la muerte de Sócrates nos revela. Además, la suerte de este sabio no es una suerte puramente personal, individualmente romántica, sino que es una suerte trágica en general, ética: es la tragedia de Atenas, la tragedia de Grecia. Son dos derechos antagónicos que se enfrentan y chocan entre sí, y de los cuales el uno aplasta al otro; ambos salen perdiendo con el choque y cada uno de ellos se justifica en contraste con el otro, sin que pueda decirse que el uno encarna la razón y el otro la sin razón. Uno de los poderes en pugna es el derecho divino, la costumbre candorosa, cuyas leyes se identifican con las de la voluntad que vive en ellas, libre y noblemente, como en su propia esencia; podríamos llamar a este poder, de un modo abstracto, el de la libertad objetiva. El otro principio es, por el contrario, el derecho no menos divino de la conciencia, el derecho del saber o de la libertad subjetiva; es el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, es decir, de la razón que crea de sí misma: el principio general de la filosofía para todos los tiempos venideros. Estos dos principios son los que chocan en la vida de Sócrates y en su filosofía”.¹²³

¹²³ Lecc. H. F. (II), p. 98.

„Im wahrhaft Tragischen müssen also berechnigte, sittliche Mächte von beiden Seiten es seyn, die in Collision kommen; so ist das Schicksal des Sokrates. Sein Schicksal ist auch nicht bloß sein persönliches, individuell romantisches Schicksal; sondern das allgemeine sittliche tragische Schicksal, die Tragödie Athens, die Tragödie Griechenlands, die darin aufgeführt wird. Zwei entgegengesetzte Rechte treten gegen einander auf, und eines zerschlägt sich am andern; so kommen beide in Verlust, und sich auch beide gegen einander gerechtfertigt, nicht als ob nur das eine Recht, das andere Unrecht wäre. Die eine Macht ist das göttliche Recht, die unbefangene Sitte, deren Gesetze mit dem Willen identisch sind, welcher darin, als in seinem eigenen Wesen, frei und edel lebt; wir können es abstracter Weise die objective Freiheit nennen. Das andere Princip ist dagegen das ebenso göttliche Recht des Bewußtseyns, das Recht des Wissens, oder der subjectiven Freiheit; das ist die Frucht der Baums der Erkenntniß des Guten und des Bösen, d. i. der aus sich schöpfenden Vernunft, das allgemeine Princip der Philosophie für alle folgenden Zeiten. Diese zwei Principien sind es, die wir im Leben und in der Philosophie des Sokrates gegen einander auftreten sehen”. S. 103.

Así, la tragedia de Sócrates no implica solamente la muerte del individuo que pregona el nuevo principio del espíritu del mundo, sino que también conlleva la muerte del espíritu del pueblo ateniense, pues todos sus ciudadanos ya habían sido cautivados por dicho principio. Por ende, la realidad sustancial del pueblo de Atenas ha variado desde lo más íntimo de su esencia: ahora su antiguo principio se ha diluido en un principio superior y más acorde a un nivel más profundo del desarrollo del espíritu en su autoconocimiento.

Por estas razones, en el presente escrito sostenemos que la intervención de Sócrates en la historia hegeliana de la filosofía radicaliza la escisión (*Entzweiung*) en el seno del espíritu provocada por el proceso de separación de la unidad bella e inmediata de la eticidad griega; lo cual se enmarca en la preparación del espíritu para el traspaso a su siguiente etapa¹²⁴.

Tal como ya hemos expuesto, la finalidad suprema del espíritu en la gesta histórica de la filosofía es conocerse a sí mismo. Para ello, el espíritu debe volverse objeto para sí: debe objetivarse en lo otro para perderse y posteriormente encontrarse en un nivel más profundo. Pero en todo este proceso, el espíritu se hunde en el sufrimiento: al enajenarse, se expone a soportar el dolor infinito del desdoble y del desgarramiento; de lo contrario no podría volver sobre sí mismo y, así, autoaprehenderse.

Por eso es que la ley de la alienación y la lógica de lo trágico están sumamente presentes en su devenir histórico-filosófico, puesto que forman parte esencial de la constitución del mismo. En palabras de Másmela Arroyave:

“Solamente al ponerse a sí mismo una negación, al ponerse a sí mismo en lo contrario y superarlo, el espíritu llega a asegurarse a sí mismo en la verdad de su certeza, o sea, según su concepto. Por eso, la escisión con lo otro, la contradicción, lo negativo, pertenecen a su propia naturaleza. Todos estos fenómenos revelan el dolor en el espíritu. Pero es igualmente propio de éste subsistir en el dolor y en la contradicción. La libertad verdadera le está vedada inmediatamente. Sólo la alcanza a lo largo del proceso que desarrolla con su actividad”.¹²⁵

¹²⁴ Cf. *Lecc. F. H.* (II), p. 482.

¹²⁵ Carlos Másmela Arroyave, “Hegel, la desgraciada reconciliación del espíritu”, *Estudios de filosofía*, N° 10 (1994): p. 128.

Ésta es la razón por la que el espíritu del mundo se plasma en la vida ética de un pueblo para, luego de un tiempo de desarrollo, negarlo y abandonarlo. Sin embargo, para el espíritu resulta imposible negar al espíritu del pueblo sin negarse a sí mismo, ya que, en rigor, como dijimos, son uno y el mismo espíritu. De todas maneras, lo negativo enquistado en lo más íntimo de su ser debe actualizarse para expresar su incomodidad ante el mundo circundante y, como consecuencia de ello, desintegrarlo.

De modo que, en este caso, la fuerza de la negatividad -que es el motor de la constante inquietud que le permite al espíritu autoproducirse- es la causa oculta que sostiene y justifica el litigio de Sócrates y la *pólis*. Entonces, en esta disputa entre el principio incipiente de la subjetividad y la eticidad ateniense (que además tiene lugar en el escenario de la gesta histórica de la filosofía) apreciamos, en rigor, un conflicto del espíritu consigo mismo, en virtud del cual pretende superarlo y alcanzar la satisfacción en un nivel más profundo de autoconocimiento. De allí que, en todo esto, tal como comenta Daniel Innerarity:

“El verdadero sujeto de la tragedia es el espíritu en el momento de su individuación. De ello se sigue que los individuos son los portadores del espíritu, miembros de una totalidad, y que, como tales, han de entrar en una oposición mutua que resulta inevitable. En el espíritu mismo se encuentra la necesidad interna por la que ha de escindirse en sus momentos contradictorios. Este carácter dialéctico del espíritu es el que hace de la historia universal un proceso dialéctico”.¹²⁶

En este sentido, dado el momento histórico-filosófico en el que se desenvuelve el accionar socrático, resulta inevitable que la escisión se haga presente en el espíritu de los griegos¹²⁷. Por un lado, el espíritu del pueblo ateniense había entrado en el período de apogeo de su formación cultural y científica, y por eso de él mismo nació la conciencia individual que, como una fuerza independiente alimentada por el principio de Sócrates, comenzó a separarse y emanciparse de la eticidad imperante.

Por otra parte, también debemos tener presente que el espíritu es esencialmente vida y movimiento, y la bella pero inmediata eticidad griega significaba, por esto mismo,

¹²⁶ Innerarity, *Hegel y...*, p. 141.

¹²⁷ Cf. Gabilondo, “El espíritu verdadero. La eticidad (*Sittlichkeit*)”, p. 178.

quietud; con lo cual, el espíritu no podía residir mucho tiempo a gusto en tal condición, pues la misma era incompatible con su impulso de volver sobre sí mismo para conquistar su autoconocimiento en forma cada vez más elevada.

Así, en las condiciones de la eticidad en las que se encontraba Sócrates, la aplicación de su principio iba a profundizar, necesariamente, la escisión y el conflicto del espíritu consigo mismo:

“La autoconciencia al obrar deviene culpable y criminal. Si estamos en la inmediatez natural, obrar es siempre infringir; obrar es siempre escindir”, dice Ángel Gabilondo.¹²⁸

De todas maneras, por más que el pueblo de Atenas sentenciara con razón a un individuo por las faltas cometidas contra su eticidad, Sócrates no deja de ser, desde luego, una figura heroica, ya que -al ser guiado por su principio filosófico y sostenerlo hasta las últimas consecuencias- supo alumbrar una etapa superior para el desarrollo del espíritu. Así lo señala el propio Hegel:

“Ahora bien, aunque el pueblo de Atenas, mediante la *ejecución de esta sentencia*, afirmara el derecho de su ley contra los ataques de Sócrates y castigara en la persona de éste las transgresiones cometidas contra su vida ética, no por ello deja de ser Sócrates el *héroe* que se hace fuerte en el derecho absoluto de un espíritu seguro de sí mismo y de su razón, en la conciencia llamada a decidir por lo suyo, que proclama, por tanto, con plena conciencia de lo que hace, el principio superior del espíritu”.¹²⁹

Sócrates es para Hegel, sin duda, una figura heroica de la gesta histórica de la filosofía, puesto que gracias a la perspicacia de su pensamiento, pudo tomar conciencia de la inquietud que perturbaba al estado de cosas presente y captó la exigencia del espíritu del

¹²⁸ Gabilondo, “El espíritu verdadero. La eticidad (*Sittlichkeit*)”, p. 175.

¹²⁹ *Lecc. H. F.* (II), p. 95.

„Wenn nun aber das Volk von Athen durch die Vollziehung dieses Urtheils das Recht seines Gesetzes gegen den Angriff des Sokrates behauptet, und die Verletzung seines sittlichen Lebens an Sokrates bestraft hat: so ist Sokrates ebenso der Heros, der das absolute Recht des seiner selbst gewissen Geistes, des in sich entscheidenden Bewußtseyns, für sich hat, also das höhere Princip des Geistes mit Bewußtseyn ausgesprochen hat”. S. 100.

mundo. Por esto mismo, la pasión de su vida coincidió con el nuevo principio del espíritu, desde ya oculto y subterráneo, que pujaba por nacer y realizarse en el mundo.

Por estos motivos, Sócrates se apartó de lo que estaba próximo a perecer y buscó responder al llamado de los jóvenes deseos del mundo¹³⁰; en ello se justifica la finalidad de su accionar. Por consiguiente, Hegel no busca meramente dar cuenta de lo novedoso del principio de Sócrates para la época, sino que en lo fundamental pretende resaltar que dicho principio traía consigo un momento absolutamente esencial para el recorrido histórico-filosófico del espíritu, el cual consistía en iluminar y permitir su traspaso a una nueva y superior etapa de su desarrollo.

Pero, a la vez, el filósofo alemán señala que el pueblo ateniense se percató de esto mismo, de que el principio socrático atentaba de modo directo contra su eticidad y, como fieles defensores del espíritu de su pueblo, actuaron y condenaron al responsable. Sin embargo, el proceder de los atenienses no pudo detener la proliferación del principio socrático ni, por ende, la defunción del espíritu de su pueblo.

Todos estos son los elementos que confluyen en el carácter heroico de la figura de Sócrates; y nada mejor para expresar esto que las palabras del propio Hegel:

“Tal es siempre la posición y el destino de los héroes en la historia mundial [*Weltgeschichte*]: que hacen nacer un mundo nuevo cuyo principio se halla en contradicción con el mundo anterior y lo desintegra: los héroes aparecen, pues, como la violencia que infringe la ley. Perecen, en lo individual; pero perece solamente el individuo, no el principio en él encarnado, que la pena impuesta a aquél no alcanza a destruir. En el caso concreto de Sócrates, el espíritu del pueblo ateniense no se restaura en su plenitud por el hecho de que Sócrates desaparezca. Se elimina la forma falsa de la individualidad, y además violentamente, mediante un castigo; pero el principio mismo se abre paso, si bien en otra forma, y se eleva a principio del Espíritu del Mundo”¹³¹.

¹³⁰ Cf. D'Hondt, *Hegel, filósofo...*, p. 353.

¹³¹ *Lecc. H. F.* (II), p. 96.

„Das ist überhaupt in der Weltgeschichte die Stellung der Heroen, durch die eine neue Welt aufgeht, deren Prinzip in Widerspruch mit dem Bisherigen steht und es auflöst: daß sie als gewaltsam die Gesetze verletzend erscheinen. Sie finden daher auch individuell ihren Untergang: aber nur das Individuum, nicht das Prinzip, ist in der Strafe vernichtet; und der Geist des Athenieschen Volks hat sich aus der Aufhebung desselben nicht wiederhergestellt. Die unrichtige Form der Individualität wird abgestreift, und zwar auf gewaltfame Weise,

En la vida y desarrollo del espíritu mundial, la causa del surgimiento de su nuevo principio está en la maduración del propio espíritu del pueblo, ya que -desde el punto de vista de la gesta histórica de la filosofía- en tanto se haya completado el desarrollo de la forma particular de un pueblo, solo resta ahora su decadencia e inadecuación al concepto del espíritu del mundo.

Aunque es verdad, sostiene Hegel, que la caída del pueblo ateniense no fue inmediata, es más, su Estado continuó en pie durante mucho tiempo, pero es aquí -con el accionar de Sócrates- en donde el fruto del espíritu griego madura y, por eso, decae; es aquí, a partir de la realización y la proliferación del principio socrático, donde se aprecia la manera en que la bella y peculiar flor de la eticidad ateniense comienza a marchitarse.

En síntesis, en la figura de Sócrates podemos apreciar, entonces, la auténtica y profunda tragedia de toda Grecia; ya que la muerte de este individuo guarda una especial relación con el posterior fallecimiento del espíritu ateniense.

Por eso observamos, en primer lugar, el carácter trágico de la figura socrática, con lo que Hegel no hace una mera referencia a un enfrentamiento personal y de índole romántico de Sócrates con la *pólis*, sino que señala que la muerte del filósofo ateniense es una tragedia en un sentido auténtico, puesto que en ella se aprecia el conflicto entre dos poderes antagónicos pero con sus respectivos derechos: el de la eticidad bella y tradicional de los griegos y el del nuevo e incipiente principio de la autoconciencia pregonado por Sócrates.

Además, Hegel considera que, posteriormente, el principio filosófico de Sócrates termina prevaleciendo e invadiendo el corazón del pueblo ateniense; y esto significa una sentencia de muerte para el espíritu del pueblo griego. Con lo cual, el fallecimiento del filósofo ateniense se encuentra inmerso en la trágica dialéctica del espíritu propia de la gesta histórica de la filosofía; así, en otras palabras, la tragedia de Sócrates es, a su vez, la tragedia de Grecia.

Por consiguiente, en el enfrentamiento entre Sócrates y la *pólis* pudimos apreciar, en rigor, el atentado que el espíritu estaba cometiendo contra sí mismo. En efecto, la

als Strafe; das Princip selbst aber wird später, wenn gleich in anderer Form, durchdringen, und sich zu einer Gestalt des Weltgeistes erheben". S. 101.

negatividad forma parte de la naturaleza del espíritu; de allí su tendencia a la escisión que, en el caso del estudio versado sobre la figura de Sócrates, se expresa en la división de la unidad que conformaba la bella eticidad griega, es decir, la separación entre el principio emergente de la subjetividad y la efectiva realidad ética del pueblo griego.

Por eso, en segundo lugar, hemos tratado de precisar que la realización del principio filosófico de Sócrates ha radicalizado tal escisión; lo cual es, para nosotros, la tercera consecuencia del accionar histórico-filosófico de Sócrates.

Y finalmente, en tercer y último lugar, expusimos que mediante la realización de su principio filosófico, Sócrates colaboró en el traspaso del espíritu del mundo a su siguiente nivel de autoconocimiento.

Ciertamente, la intervención del filósofo ateniense tiene lugar en un clima de inquietud espiritual. Esto justifica la ambivalencia de su accionar propia de los medios heroicos e intrínsecos en la finalidad del espíritu; en la que, por un lado, de su principio filosófico emanó la luz que iluminó la próxima etapa del desarrollo espiritual pero, por otro lado, y al mismo tiempo, también provocó la decadencia de la eticidad vigente. De allí que Sócrates sea considerado por Hegel como una de las figuras heroicas de la gesta histórica de la filosofía.

Conclusiones

Teniendo en cuenta lo expuesto en el presente escrito, a modo de conclusión podemos decir entonces que Hegel realiza una profunda interpretación de la figura y filosofía de Sócrates, la cual es inseparable de su concepción de la historia de la filosofía.

En efecto, Hegel presenta una concepción histórico-filosófica de continuidad unilineal que resulta ser insoslayable, puesto que nos permite comprender a Sócrates como perteneciente a una unidad mayor, con la que se interrelacionan y co-determinan. Por esta razón consideramos que Hegel está interpretando a la figura de Sócrates desde la atalaya de su filosofía.

Así, mediante la visión de conjunto que presenta la gesta histórica de la filosofía pudimos comprender con mayor profundidad tanto la relación externa entre la filosofía de Sócrates y el desarrollo del espíritu como, además, las relaciones internas existentes en la figura socrática, es decir, las vinculaciones entre su principio, su peculiar modo de filosofar y su destino.

De allí que para responder las preguntas iniciales que problematizaron y abrieron los caminos a la reflexión en el presente escrito -tales como ¿a qué hace referencia Hegel cuando dice que producto de la intervención filosófica de Sócrates el espíritu realiza una vuelta sobre sí mismo? ¿Qué es lo que implica este giro del espíritu hacia sí en la concepción hegeliana de la historia de la filosofía? ¿Y por qué Sócrates es tan relevante para este momento de viraje espiritual?- resultaron ser indispensables las tres consideraciones atañidas a la concepción hegeliana de la historia de la filosofía.

En cada una de ellas se desarrolló un aspecto fundamental para comprender el significado histórico-mundial de la intervención filosófica de Sócrates; y los elementos presentes en las mismas iban adquiriendo profundidad y se complejizaban a medida que se desplegaban y se pasaba a la siguiente consideración, en tanto la posterior incluía en un nivel más profundo a la anterior.

Gracias a dichas consideraciones preliminares pudimos apreciar, también, que la ciencia filosófica misma no es ajena a su historia. Más aún, para Hegel el contenido de la historia de la filosofía está, de por sí, determinado filosóficamente. Con esto, el ‘carácter

filosófico' de la historia de la filosofía no se reduce en un abordaje, en un modo de tratamiento del contenido histórico, sino que lo constituye en cuanto tal. Es por este motivo que Hegel propone reflexionar acerca de la historia de la filosofía no desde un punto de vista exterior, sino desde el interior de ella, o sea, considerarla como una introducción al conocimiento de la filosofía misma.

Además, el devenir histórico-filosófico del espíritu acontece bajo un proceso de índole dialéctico, en el cual la contradicción de filosofías es consustancial al mismo. Así, el filósofo alemán destaca, por ejemplo, la oposición de entre Sócrates y los sofistas, pero su pensamiento se eleva al concepto de la gesta histórica de la filosofía y descubre tras lo contingente una necesidad superior y un fin supremo; descubre lopreciado de una obra secreta y silenciosa, de un desarrollo espiritual autoconfigurante que justifica las contradicciones y el dolor infinito del desgarramiento. De esta manera, en todo su camino de autoconocimiento el espíritu procede mediante pasos que denotan causticidad para sí mismo.

Teniendo de referencia esta dialéctica intrínseca a la gesta histórica de la filosofía, Hegel expone que Sócrates no solo se opone a los sofistas, sino que también -en primera instancia- se inscribe en la línea del principio sofístico, esto es, de postular al pensamiento como lo independiente y lo que tiene en sí mismo la determinación; principio que proliferará en el mundo y decretará el fin del espíritu del pueblo griego.

Ciertamente, es notable que tanto Sócrates como los sofistas no sean ajenos al espíritu del pueblo ateniense. Con esto queremos decir que el principio de la belleza griega ha encerrado y gestado en sí mismo el otro principio, el de la subjetividad, el cual es perturbador para las costumbres y hábitos que constituyen la sustancia del espíritu griego; de modo que la eticidad de Atenas engendró en su seno a su propio enemigo. Consideramos que esto es así por el carácter de gesta histórica al que está sometida la formación y sucesión de los principios constitutivos del desarrollo del espíritu.

Puede decirse entonces que la escisión espiritual y vacilación de la eticidad griega, en rigor, comenzó con los sofistas. Fueron ellos los que empezaron a promover -aunque con severos defectos- el principio de la subjetividad. Si bien Sócrates hizo a un lado el planteo de la arbitrariedad subjetiva, agudizó dicho principio aprehendiéndolo en su verdad.

Entonces, por lo expuesto en el presente escrito es evidente de qué manera -tal como lo hemos planteado a modo de tesis- la realización del principio filosófico de Sócrates radicalizó el proceso de escisión y desintegración del espíritu del pueblo griego iniciado por los sofistas, en tanto generó un conflicto entre la autoconciencia y la eticidad ateniense.

En definitiva, al tener presente el escenario de la gesta histórica de la filosofía, podemos concluir que la escisión es un momento necesario y que forma parte de la negativa naturaleza espiritual, es un momento de preparación y formación del espíritu para el acceso a un nivel más profundo en su autoconocimiento.

De manera que el tener en cuenta la concepción hegeliana de la gesta histórica de la filosofía nos permitió considerar que, en lo fundamental, la figura socrática se desenvuelve en el marco de un período de convulsiones del modo de vida griego, es decir, en un contexto de decadencia de una forma espiritual. Dicho con otras palabras, la acción de Sócrates tiene lugar en el cenit de la eticidad ateniense, y la realización de su principio filosófico sentencia la suerte del espíritu del pueblo griego.

En lo esencial, el estudio de Hegel revela que la vida de Sócrates se despliega en un momento de conmoción y traspaso espiritual, de finalización de una etapa y el inicio del tránsito de la siguiente, en lo que la figura socrática, al ser un medio intrínseco en la finalidad del espíritu, presenta suma relevancia; su principio filosófico, su modo de vida y, sobre todo, su muerte confluyen en el decurso histórico-filosófico del espíritu.

Por estos motivos, la suerte de Sócrates fue trágica en el real sentido, y no algo fortuito o injusto. El modo en que se produjeron los acontecimientos que marcaron su muerte demuestra que la misma fue la culminación de un proceso que se ha ido gestando, es decir, un acaecimiento necesario y condicionado desde el inicio por su principio filosófico. Es en este sentido que la filosofía de Sócrates, su manera de vivir, su principio y su destino conforman una unidad sin fisuras.

Así, la muerte de Sócrates a manos del pueblo ateniense:

“Es la disolución de este pueblo, cuyo espíritu, por tanto, pronto veremos desaparecer del mundo. Pero, de tal modo, que de sus cenizas surgirá otro más alto, pues el Espíritu del Mundo se eleva ahora al plano de una conciencia superior”.¹³²

Tal como señala Hegel, Sócrates es el protagonista principal que personifica este cambio, lo cual permite explicar lo particular de su figura y su modo de filosofar para la época. De modo que el accionar histórico-filosófico de Sócrates se inscribe en este marco de mediación, superación y traspaso por parte del espíritu del mundo.

En tal sentido, la vida de un pueblo consiste en desarrollar su principio, en madurar este fruto; pero Hegel destaca que es otro pueblo el que goza del producto final. Por el contrario, el punto culminante de la maduración de dicho fruto significa tanto la decadencia del pueblo que lo produjo como el traspaso del espíritu del mundo.

En este contexto de transición espiritual Hegel señala, además, un escenario perfecto para la tragedia de Sócrates, resaltando lo heroico de su figura. En efecto, el filósofo ateniense es un héroe del devenir histórico-filosófico porque logró vislumbrar el contenido superior del espíritu del mundo e hizo de éste su finalidad. La fuente de la que brotó el sentido de sus acciones fue el espíritu oculto, subterráneo, que estaba buscando surgir y pugnaba por realizarse y configurar un mundo acorde a su concepto. Así, su acción heroica ha de tener un carácter mundial en cuanto desplegó una tarea gestada históricamente, o sea, consumó una labor que es el resultado de toda la historia anterior y que, por supuesto, influirá sobre el futuro del mundo, pues el nuevo principio le dará forma al porvenir con una fuerza irresistible incluso para aquellos que, en aquel momento, estaban en desacuerdo con él, dado que en breve comenzaron a sentir la identificación con el principio emergente desde lo más profundo de sus almas.

A partir de esto entendemos que el espíritu griego -anteriormente amenazado por el principio sofisticado- es herido de muerte por la acción de Sócrates; es el que fallece en aras de la realización del principio de la subjetividad y se sacrifica por mor de alumbrar un mundo digno del espíritu consciente de sí mismo en tanto espíritu. En el desarrollo de su

¹³² *Lecc. H. F. (II)*, pp. 98-99.

„Es ist dieß die Auflösung dieses Volkes, dessen Geist also bald aus der Welt verschwinden wird: aber so, daß aus seiner Asche ein höherer emporsteigt; denn der Weltgeist hat sich zu einem höhern Bewußtseyn erhoben”. S. 104.

concepción de la gesta histórica de la filosofía, Hegel estima que en los momentos de inquietud y traspaso espiritual, en los que una forma del espíritu comienza a caducar, el corazón del mundo vigente necesita desintegrarse antes que el nuevo y superior principio del espíritu se revele plenamente.

Entonces, este nuevo principio germinal de la libertad de la conciencia es realizado tanto por obra de Sócrates como por la presión del espíritu hacia su propio desarrollo. Dicho de otra manera, el progreso inevitable en el autoconocimiento del espíritu exige el rompimiento de la armoniosa eticidad griega y la intervención heroica de la figura de Sócrates para radicalizar la escisión existente en el seno del espíritu mismo.

De este modo, concluye Hegel:

“Sócrates vivió los años de esplendor de Atenas y los que marcan el comienzo de su decadencia; disfrutó del máximo florecimiento de su Estado y asistió al comienzo de sus desventuras”¹³³; en las cuales -nos atrevemos a agregar- su figura fue sumamente relevante.

¹³³ *Lecc. H. F. (II)*, p. 100.

„*Er hat die Herrlichkeit Athens und das Beginnen des Verderbens erlebt; er hat die höchste Blüte und den Anfang des Unglücks mit genossen*”. S. 105.

Bibliografía

Fuentes primarias en alemán

Hegel, G.W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*, Dritter Teil, Werke 10, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970.

_____. *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970.

_____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von Dr. Carl Ludwig Michelet, Erster Theil, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin, 1840.

_____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von Dr. Carl Ludwig Michelet, Zweiter Theil, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin, 1842.

Fuentes primarias en español

Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Trad. Augusta Algranati y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Las cuarenta, 2013.

_____. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 2005.

_____. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada (edición bilingüe), 2010.

_____. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. Buenos Aires: F. C. E., 2012.

_____. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, I. Trad. José Gaos. Barcelona: Altaya, 1994.

_____. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, II. Trad. José Gaos. Barcelona: Altaya, 1994.

_____. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, I. Trad. Wenceslao Roces. México: F. C. E., 1995.

_____. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, II. Trad. Wenceslao Roces. México: F. C. E., 1995.

_____. *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1999.

Fuentes secundarias

- Albizu, Edgardo. *Tiempo y saber absoluto*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones, 1999.
- Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1982.
- Astrada, Carlos. *La dialéctica en la filosofía de Hegel*. Buenos Aires: Kairós, 1970.
- Bieda, Esteban. Estudio preliminar de *Apología de Sócrates*. *Critón*, de Platón. Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2014.
- Brauer, Daniel. “La filosofía de la historia de Hegel después del ‘Final de la historia’”. *Revista electrónica de estudios hegelianos*, N° 18 (2013): pp. 84-100.
- Carpio, Adolfo. *El sentido de la historia de la filosofía*. Buenos Aires: EUDEBA, 1977.
- Chatelet, François. *Hegel según Hegel*. Trad. Josep Escoda, Barcelona: Laia, 1973.
- Cicerón. *Disputaciones Tusculanas*. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 1982.
- Cordua, Carla. *El mundo ético*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Croce, Benedetto. *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*. Trad. Francisco González Ríos. Buenos Aires: Imán, 1943.
- Cuartango, Román. “La individualidad y el concepto hegeliano de espíritu”. *Revista electrónica de estudios hegelianos*, N° 20 (2015): pp. 109-126.
- D’Hondt, Jacques. *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Trad. Leal, A. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.
- de Zan, Julio. *Panorama de la ética continental contemporánea*. Madrid: Akal, 2002.
- Duque, Félix. “El tiempo del *lógos*. Consideraciones sobre el lugar sistemático de la historia de la filosofía en Kant y Hegel”. *Δαίμων. Revista de filosofía*, N° 25 (2002): pp. 7-19.
- Düsing, Klaus. “Dialektik und Geschichtsmetaphysik in Hegels Konzeption philosophiegeschichtlicher Entwicklung” en *Logik und Geschichte in Hegels System*, (Hg.) Hans-Christian Lucas und Guy Planty-Bonjour. Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1989.
- Fernández, Jorge. *Finitud y mediación*, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2003.
- Gabilondo, Ángel. “El espíritu verdadero. La eticidad (*Sittlichkeit*)”. En *La odisea del espíritu*, compilado por Félix Duque, pp. 169-181. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010.

- Ginzo Fernández, Arsenio. “Hegel y los griegos. El problema político”. *Polis*, N° 3 (1991): pp. 39-61.
- _____. “Hegel y Sócrates”. *Revista de filosofía*, N° 37 (2001): pp. 7-42.
- Hyppolite, Jean. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Trad. Drazul Alberto. Buenos Aires: Calden, 1970.
- Hoffmann, Thomas. *Hegel. Una propedéutica*. Trad. Max Maureira y Klaus Wrehde. Buenos Aires: Biblos, 2014.
- Innerarity, Daniel. *Hegel y el romanticismo*. Madrid: Tecnos, 1993.
- Kierkegaard, Søren. *Escritos*, I. Trad. Darío González y Begonya Tajafuerce. Madrid: Trotta, 2000.
- Kohan, Walter. *Sócrates: el enigma de enseñar*. Buenos Aires: Biblos, 2009.
- Martínez Lorca, Andrés. “Hegel y la historiografía filosófica”. *Éndoxa: Series Filosóficas*, N° 16 (2002): pp. 9-29.
- _____. “La ética de Sócrates y su influencia en el pensamiento occidental”. *Baetica*, N° 3 (1990): pp. 317-334.
- Másmela Arroyave, Carlos. “Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu”. *Estudios de filosofía*, N° 10 (1994): pp. 101-132.
- Mayos, Gonçal. “La periodización hegeliana de la historia”. *Pensamiento*, N° 183, vol. 46 (1990): pp. 305-332.
- Mondolfo, Rodolfo. *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*. Buenos Aires: EUDEBA, 1969.
- Ortega y Gasset, José. “La ‘filosofía de la historia’ de Hegel y la historiología” en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, de G. W. F. Hegel, pp. 15-32. Barcelona: Altaya, 1994.
- Pérez Rodríguez, Berta. “Hegel y el fin de la historia”. *Revista de filosofía*, N° 2, vol. 28 (2003): pp. 325-352.
- Rebok, María. *La actualidad de la experiencia de lo trágico y el paradigma de Antígona*. Buenos Aires: Biblos, 2012.
- Ripalda, José. *El joven Hegel. Escritos y esbozos*. España: F. C. E., España, 2014.
- Taylor, Charles. *Hegel*. Trad. Francisco Castro Merrifield, Carlos Mendiola Mejía y Pablo Lazo Briones. Barcelona: Anthropos, 2010.

- _____. *Hegel y la sociedad moderna*. Trad. Juan José Utrilla. México: F. C. E., 1983.
- Valls Plana, Ramón. *Del yo al nosotros*. Barcelona: P. P. U., 1994.
- Xirau, Ramón. “Hegel. Filosofía de la historia y filosofía de la historia de la filosofía”. *Diánoia*, N° 33, vol. 33, (1987): pp. 269-282.

Fuentes literarias

- Goethe, Johann. *Fausto*. Trad. José Roviralta. Buenos Aires: Terramar, 2006.
- Sófocles. *Antígona*. Trad. Alamillo A. Madrid: Gredos, 1982.